ФЕЙЕРБАХ

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ


Ф
Н

ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ

Людвиг ФЕЙЕРБАХ

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

СОБРАНИЕ ПРОИЗВЕДЕНИЙ В ТРЕХ ТОМАХ

ТОМ 3

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ИЗДАТЕЛЬСТВО

СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ

ЛИТЕРАТУРЫ

«МЫСЛЬ»

МОСКВА — 1974


1906

1 Ф
Ф 36

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

ПОД ОБЩЕЙ РЕДАКЦИЕЙ
М. М. ГРИГОРЬЯНА

Ф $\frac{10501\text{-}030}{004(01)\text{-}74}$ подписное

ПЬЕР БЕЙЛЬ.
К ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

Глава первая

КАТОЛИЦИЗМ КАК ПРОТИВОРЕЧИЕ ДУХА И ПЛОТИ

Единство было сущностью классического язычества, дуализм, разлад являются сущностью классического христианства. Конечно, и в язычестве мы встречаем достаточно противоречий — да и где вообще не найдешь противоречий? — и вследствие этого достаточно борьбы, страданий, зла; только эти противоречия были необходимы, эта борьба органически обоснована, эти страдания и зло естественны, неизбежны. Но христианство присовокупило к неизбежному злу зло, которое *само по себе* было излишне, к необходимым имманентным столкновениям — разрушающую дух трансцендентную борьбу, к телесным страданиям — *страдания душевные,* к естественным противоречиям — противоречия *неестественные* — разлад между богом и миром, небом и землей, благодатью и природой, духом и плотью, верой и разумом. Борьба между церковью и государством была только внешним, политическим выражением этих изнутри терзающих душу человечества противоречий. Там, где человечество согласно с самим собой, оно не может распасться на два мира [I]*.

Характерным *внутренним* противоречием христианского мира во времена католицизма было в особенности

* Римскими цифрами обозначены примечания, сделанные самим Фейербахом и помещенные после основного текста данной работы, арабскими — примечания издательские. — *Ред.*

противоречие между природой и благодатью, чувственным и сверхчувственным или противостоящим чувственности, человечностью и святостью, или, говоря короче и языком церкви, противоречие между *духом* и *плотью*. Отказаться от гражданской и политической жизни, забросить все так называемые мирские вещи и занятия как простую суетность, чтобы как можно больше без помех томиться по небу * с сокрушенным сердцем и полными слез глазами, умертвить все естественные склонности и стремления, бичевать и мучить себя — это было религией, добродетелью и даже высшей добродетелью, добродетелью святого. Не любовь, как бы она ни прославлялась риторически, ибо ясно, что природа привила людям не ненависть, а склонность к любви, не вера, ибо также и к вере у человека от природы сильная склонность,— нет! Только целомудрие или, вернее, девственность, потому что липь к ней природа не только не наделила нас склонностью, но скорее даже внушила нам совершенно противоположное, в высшей степени сильное влечение, только оно было и осталось как *противоестественная и сверхъестественная* добродетель *специфической* добродетелью католицизма. Вера легка, еще легче любовь, но тяжко целомудрие. Сверхчеловечны не любовь, не вера, но целомудрие. Понятие о жертве — самое возвышенное понятие католицизма; но какая же жертва больше для естественного человека, чем жертва целомудрия, девственности? Небо — последняя, единственная цель католицизма, а какая же добродетель делает человека еще на земле небесным, ангельски чистым и ангелоподобным? Целомудрие. «Непорочная девственность, — говорит, например, святой Августин [1], — это ангельский дар и проявление вечной нетленности в тленной плоти. Воистину те, у кого уже есть во плоти неплотское, будут иметь при всеобщем бессмертии большое преимущество перед другими». И святой Иероним [2]: «Тому, кому поклоняются ангелы на небе, требуются *ангелы* и на земле». Даже философ Альберт Великий [3] еще делает, по крайней

---

* «Вся жизнь христианина есть святое желание», — говорит Августин. «Expositio in epist.», c. 4.

мере фактически, целомудрие величайшей добродетелью, когда цитирует следующие слова из Библии по поводу обещанной Христом славы: «Побеждающему (а именно плотское желание) дам сесть со мною на престоле моем, как и я победил и сел с отцом моим на престоле его» (Апокалипсис 3, 21). Ибо, «кто ведет святую жизнь, тот близок к богу» (Книга Соломонова, 6, 20) *. Если католичество все-таки не отвергло брака, но терпело его, одобряло и даже сделало таинством, то основанием этого было не религиозное чувство и вера, а гибко применяющийся к внешней необходимости многоопытный рассудок. Уже Августин повинен в самых очевидных софизмах и непоследовательностях в этом деле. Превознеся девственность до небес, он затем (в том же сочинении, откуда взята вышеприведенная цитата, «De sancta virginitate», с. 18 [О святой девственности, гл. 18]) добавляет: «Сторонников и сторонниц святого девства и вечного воздержания я увещеваю, чтобы, предпочитая таким образом свое благо браку, они не считали брак чем-либо пагубным или злом». Но если брак лишает нас небесных преимуществ, ангельского дара, свойства святости, то разве он не зло? Разумеется, зло не для фальшивого, софистического ума, но для безусловного разума и прямого, простого религиозного чувства, которое одно имеет решающий голос во всех спорных и сомнительных материях. Все шаткие различия и софизмы, которые приводили католические богословы для оправдания полового акта (например: «Conjugalis concubitus generandi gratia non habet culpam» [«Супружеский половой акт ради рождения детей не является грехом»]) **, люди благочестивые и святые фактически опровергают своей жизнью. Во всех практических предметах дело имеет больше веса, чем слово. В чем соглашаются на словах, из уступчивости по отношению к другим, то опровергает молчаливый, откровенный факт. В словах содержится только экзотерическое учение, в

---

* *Albertus Magnus.* Enchiridion de virtutibus veris et perfectis, c. 6, § 3 [*Альберт Великий.* Драгоценный ларчик истинных и совершенных добродетелей, гл. 6, § 3].

** Ср. *Petrus Lombardus*[4]. Sententiarum textus etc. Базель, 1513, стр. 193—194.

делах — *эзотерическое*. Следовательно, добродетель и грех есть то, что делали святые, являющиеся образцом, и то, от чего они воздерживались, а не то, что они позволяли или запрещали податливым языком. Разумеется, дела — это знаки, подаваемые за спиной, их улавливает и понимает только наделенный более высоким чувством истины.

Святой Антоний, святой Иероним как вдохновенный и вдохновляющий апостол монашества, святой Франциск Ассизский [4a] и другие святые в этом роде поэтому являются единственными оригиналами, классическими продуктами католического духа, безошибочными истолкователями его сокровенной сути, *настоящими* сынами церкви. Поэты и художники эпохи католицизма — это недоразумение, они *подкидыши*.

Любовь к Беатриче вдохновила Данте стать поэтом. Но такая любовь, даже если она столь чиста и идеальна, противоречит сущности и даже ясно выраженным учениям католицизма. «Не человека, а бога люби в человеке», — говорит один католический святой. А смиренный Паскаль заявляет: «Не следует привязываться к нам сердцем, если даже это охотно делают... мы ни для кого не являемся конечной целью... Мы должны напоминать им о том, что им не следует привязываться сердцем к нам, ибо они должны проводить свою жизнь в угождении богу и искании его» *. Но любовь любит именно человека в человеке и привязывает человека к человеку. Любовь — это земное и небесное, это блаженство, которое она находит в самой себе, высшее блаженство. Любовь возвышает конечное до бесконечного. Данте отождествляет свою Беатриче с теологией. Петрарка прославляет Лауру в своих сонетах и песнях как свою вездесущую богиню; только любовь к ней заставляет биться его поэтическую жилку. Разве он пел эти песни как католик? Разве они возникли из его католической веры или согласовались с ней? Да, его *раскаяние* по поводу этих стихов, его обращенная к святому Августину, т. е. к персонификации его католической

---

* «Pensées» de Bl. Pascal (Pensées chrétiennes) [5] [«Мысли» Бл. Паскаля (Христианские мысли)].

совести, просьба простить ему их были вызваны католичеством, но отнюдь не тем духом, который создал эти песни.

Как мало Лев X[5a], несмотря на то что он был папой, по своим склонностям, своему образу мыслей, короче, по своей *сущности* соответствовал католицизму, так же мало соответствует ему и искусство, как таковое, как бы его ни лелеяла католическая церковь. Красота является основной категорией, родом искусства; языческая сила и христианское смирение подчинены ей как виды. Также и христианский художник должен мыслить и изображать христианское не как христианское, а *как прекрасное;* его произведение будет и должно трогать также и нехристиан, поскольку они наделены художественным чутьем и разумом. Произведение искусства, которое прекрасно *только для христиан,* несовершенно. Искусство переносит свои предметы за пределы отдельных религий, в сферу общечеловеческую. То, что является *истинным произведением* искусства, не принадлежит уже ни к какой церкви, ни к какой отдельной религии. Истинное произведение искусства есть точка единения всего человечества. Художник прославляет *искусство,* а не церковь также и в тех творениях, которые он выразительно предназначает для прославления своей церкви. Художник преодолевает свою веру, делая объекты своей веры объектами искусства.

Искусство является искусством только в том случае, когда оно является *самоцелью* для себя, когда оно абсолютно свободно, предоставлено самому себе, не знает более высоких законов, чем свои собственные — законы правды и красоты. Художник подчиняет не искусство религии, а религию искусству. Религиозное в его произведении имеет только *подчиненное значение:* сущностью является истина, красота. Благочестивый католик, не имеющий *отличающегося* от его католических чувств и веры *эстетического* чувства, наслаждается самыми плохими изображениями святых, смиренно преклоняет колени перед самым плохим распятием, ибо они являются для него тем, чем *должны быть* религиозные изображения, — напоминанием об этом святом, о Христе, который олицетворен для него здесь

чувственно. *Художественная ценность* для него безразлична, и *сама по себе она безразлична также и для религии.* Да, только такие изображения святых, которые не имеют художественной ценности, являются изображениями в духе и смысле истинного католицизма, именно потому, что они имеют *только* религиозное, а не художественное значение, что они не отвлекают человека от благочестивого созерцания возвышенного сюжета, не льстят чувствам, а скорее наполняют его отвращением и ужасом ко всему земному и человеческому и привлекают его взоры только к небу. Наоборот, изображение святого, имеющее *художественную ценность,* привлекающее *к себе* взор *как произведение искусства,* изображает, так сказать, *только себя,* а не святого, оно является не зрительной трубой, через которую мы видели бы только благочестивый предмет, но бриллиантом, сияющим собственными цветами, восхищающим людей *самих по себе,* значит также и некатоликов. Перед картиной на религиозную тему только не разбирающийся в искусстве может испытывать чисто религиозное благоговение; знаток искусства воспринимает эту картину только как эстетическое произведение или одновременно как религиозное и эстетическое. Конечно, изображение мадонны производит возвышенное впечатление; но вы ошибаетесь, если приписываете это действие религиозному объекту, как таковому, или вере художника в него. Художнику было священно *искусство, как таковое;* он постиг и развил его в самом возвышенном смысле. Самое высокое поэтому не было слишком высоким для его возвышенного чувства; он осмелился взяться за религиозные сюжеты, ибо искусство, как таковое, стало для него религией. Искусство было мадонной его души: самое подходящее *выражение,* самое характерное *изображение,* которое он мог для этого найти, была мадонна религиозного народного верования. Небесное сияние, окружающее ее в творении художника, является только отблеском священного пламени его художественного *вдохновения.*

Итак, картины католической церкви, которые трогают также и некатоликов, даже тех, кто противоположен католицизму по духу, могли возникнуть только из

свободного, общего, независимого от нее, противоположного ее действительной сущности духа. Впрочем, зачем приводить доказательства? Там, где монашеская добродетель пользуется славой самой высокой добродетели, там искусство *обязательно* должно иметь дурную репутацию. Где всякое наслаждение вообще является грехом, где человек так неестествен, ничтожен, несвободен, боязлив, ненавистен самому себе, что он не разрешает себе никакой радости, никакого вкусного куска, как Паскаль, который, по рассказам его сестры о его жизни, во время своей болезни, когда ему прописывались тонкие, вкусные блюда, делал всевозможные усилия, дабы не наслаждаться тем, что он ел, как святой Игнатий Лойола [5], который налагаемыми им на себя покаяниями и умерщвлением плоти сам лишил себя вкуса *, там не может быть понимания искусства и склонности к нему, там наслаждение искусством также является запретным плодом, так как, если даже сюжет произведения и религиозный, все же он дает зрительное или слуховое наслаждение. Где самая противоестественная добродетель считается высочайшей добродетелью, где, как говорит Паскаль, болезнь считается *естественным* состоянием христианина или человека или, как говорит Сильвиан ** [6a], телесная болезнь считается здоровьем души, где истощение, умерщвление, и именно непосредственное, чувственное умерщвление, плоти является законом, нормой, принципом, там эстетическое чувство, основа искусства, в опале, а само искусство вне всякой *нравственной* и *правовой связи* с высшим, религиозным принципом. Искусство выбирает не безобразные, вызывающие отвращение, а скорее миловидные, красивые лица для изображений мадонны. Следовательно, как же будет тот, кому религия вменяет в обязанность избегать лицезрения женщины, избегать всех поводов для нецеломудренных мыслей, воздерживаться от каких бы то ни было чувственных

---

* «Vita I. Lojolae etc.» a Petro Ribadeneira [«Жизнь И. Лойолы и т. д.». Петра Рибаденейра [6]]. Ingolst, 1590, p. 395.

** Вышеприведенное место см. на стр. 334 его сочинений, изданных в 1611 г. Риттерхусом, в Альтдорфе.

наслаждений *, со *спокойной совестью* любоваться прекрасным изображением мадонны?

Разве изображение мадонны не может также внушать и чувственную любовь? Разве одна юная девушка не полюбила однажды больше жизни статую? Поэтому если мы все-таки встречаем красоту в искусстве в связи с католичеством и даже среди монахов, то это можно объяснить только той же причиной, вследствие которой вблизи мужских монастырей строились женские, соединенные с первыми *подземными* ходами.

Наука не менее, чем искусство, противоречит внутренней истинной сущности католицизма. «Как так? Кто будет отрицать крупные заслуги монастырей и пап перед наукой?» Никто по крайней мере из находящихся в здравом рассудке не будет отрицать этих фактов, [можно отрицать] лишь обычное их истолкование. Что бы ни делали папы, какие бы заслуги они ни имели перед наукой и искусством, они вовсе не делали этого всегда как святые отцы сообразно своему первоначальному призванию. Разве папа Лев X в качестве страстного любителя охоты и театра был также святым отцом церкви? Если что-нибудь развивалось в католической среде, то это вовсе не значит, что оно возникло *из* католичества. Науки в монастырях были восприняты и поддерживались неискоренимым, независимым от исторических преград и вообще внешних условий влечением к знанию и просвещению в человеке, они поддерживались духом и влечением, *противоположными первоначальному назначению* монастырей и тому *духу* и *сути,* из которых они возникли. «До Бенедикта Нурсийского, знаменитого основателя ордена бенедиктинцев (ум. в 544 г.), пост и молитва были единственными основными занятиями монашеских общин; и если Бенедикт в своем уставе приказывает ввести преподавание в каждом из монастырей своего ордена, переписывать книги и положить начало библиотекам, то он подразумевал только преподавание начальных основ религии,

---

* См., например, по этому поводу *Albertus Magnus,* l. c., De Macerationе [*Альберт Великий.* Указ. соч., Об изнурении].

чтения и письма, а под книгами, которые следовало переписывать и составлять из них библиотеки, только *молитвенники»* *. Уже в X веке, во времена Хросвиты [7], были, как она сама говорит **, католики, которые охотнее читали книги язычников ввиду их более изящного слога, чем Библию, и особенно наслаждались Теренцием [8]. Но разве это эстетическое удовольствие не было запретной радостью, аномалией, антикатолицизмом? Благочестивая Хросвита не освобождает совсем и самое себя от *«недостатка»* этих католиков, но она так смиренна и честна, что признает этот недостаток недостатком и старается его искупить писанием *духовных* драм. Не иначе обстояло дело и с науками. Они поддерживались католиками, но не как таковыми, а как жаждущими знания людьми, в противоречии с истинным духом католичества. Кто хочет это отрицать, должен также отрицать, что связь *аристотелизма* с католицизмом — самое очевидное, вопиющее к небу противоречие — была противоречием.

Научный *дух* противоречит духу католицизма. Поэтому возможны только два случая: если науками в католической среде действительно будут заниматься из стремления к знанию, следовательно, в соответствующем сущности науки духе, то ими будут заниматься — будь то сознательно или бессознательно — в противоречии с сущностью католицизма; если же ими будут заниматься единственным еще соответствующим католичеству образом, то тогда такие научные занятия будут противоречить сущности науки. Так занимался науками иезуитский орден. Научные занятия он сделал своим основным занятием. Но наука была для него только *средством* — цель оправдывает средства — для защиты и распространения своей веры. Поэтому для *благочестивого* основателя иезуитского ордена — *святого* Игнатия научные занятия были настоящим мучением, так как он вел их только по внешним причинам, только в противоречии (и притом сознавая и чувствуя это про-

---

* *Эйхгорн.* История литературы, т. I, 1805, стр. 710.

** М. И. Шмидт. Истор[ия] Германии, т. III, 1785, стр. 133.

тиворечие) со своим католическим благочестием. Дабы его планы дальнейших научных занятий не были охвачены и истреблены огнем его священного рвения, его влечением к распространению религии, он вынужден был подвергать себя величайшим мучениям, соблюдать строжайшую духовную диету, воздерживаться от разговоров о религиозных вещах даже в общении со своими друзьями *. Поэтому то, что монастыри сделали для науки, было в духе монашества, католичества — хотя во всяком случае не в духе отдельных лиц, одиночек, в которых научный дух и влечение к науке одержали верх над верой того времени, — это было самое бо́льшее *подачкой* из милости и сострадания, брошенной научному духу (раз он уж был тут, неизвестно только, откуда он взялся), крохами, оставшимися от переполненной всякими небесными яствами трапезы духовенства. И это подаяние вы оцениваете так высоко? В сущности науки начинаются только там, где начинается научный дух, а этот последний начинается именно там, где науки выходят за стены монастырей и попадают в руки *свободных* людей, таких людей, для которых нет надобности скрывать светоч науки за ширмой веры. Эразм [9] — прекрасный пример этого перехода. В нем влечение к знанию освободилось от зависимости, его дух сильно влекло к книгам; ad litteras tantum rapiebatur animus, как он говорит сам о себе в своем письме к приору своего монастыря, но именно потому он и бежал из своего монастыря. Монастырская жизнь противоречила как духовной, так и физической его натуре. Тело так же склонно к революции, как и дух [11].

---

* *Ribadeneira.* Vita Ign. Lojolae, p. 69—70.

Глава вторая

ПРОТЕСТАНТИЗМ КАК ПРОТИВОРЕЧИЕ ВЕРЫ И РАЗУМА

Противоречие католицизма *сущности* человека было внутренней причиной Реформации. Протестантизм уничтожил ложную противоположность плоти и духа. С пением и музыкой * он вывел человека с кладбища католицизма обратно в гражданскую и человеческую жизнь. Главным образом поэтому он отвергал также и целибат как противоречащее естественному праву человека, безбожное, произвольное установление. Но протестантизм освобождал и спасал человека только с *практической*, а не с *теоретической* или *интеллектуальной* стороны: высших требований, прав *влечения к познанию,* требований разума он не признавал и не удовлетворял. В этом отношении он продолжал коснеть в прежнем варварстве, выдвигая в противоречие с разумом догматы веры и все-таки придерживаясь их как правильных.

* «Кто не любит вина, женщин и песен, тот всю свою жизнь останется дураком». Это прекрасное изречение хотя и не значится в символических книгах и, следовательно, не является официальным, но тем не менее, хорошо и правильно понятое, оно имеет всеобщее значение. Даже в религиозном отношении протестантизм, который опирался только на заслуги Христа, имел в себе элемент свободы и радости по сравнению с католицизмом и его религиозными книгами, его отягощающей совестью «Traditionibus» и церемониями. Кроме того, как известно, реформаторы пользовались религиозными песнями и песнопениями как средством пробуждения народа.

Было бы неразумным софизмом утверждать, что протестантизм отвергает целибат потому, что Библия выдвигает заповедь «Размножайтесь!» [10], и, наоборот, не считается с требованиями разума, так как в Библии нет ясно выраженной заповеди по этому поводу, вернее, Библия восхваляет нам только веру. Ибо если бы протестантизм в своем взгляде на брак опирался *только* на Библию, то ему пришлось бы хотя и не предписывать целибат, но также и *не отвергать* его, по крайней мере безусловно, по той причине, что апостол Павел всячески восхваляет и превозносит безбрачие; а разве восхваления вдохновенного святым духом апостола не имеют для нас силы закона, если даже они и не являются для нас формальными заповедями? Он вообще не мог бы вынести никакого определенного решения по этому поводу, наоборот, ему пришлось бы оставить в покое данный пункт, как и некоторые другие, до того счастливого момента, когда господа экзегеты [11] наконец самым удовлетворительным и определенным образом истолкуют все темные и противоречивые места Библии. Но так же и здесь, как и во многих подобных этому случаях, решало священное *право природы* и *разума,* вернейшая инстанция во всех сомнительных случаях, естественное чувство правды, которое независимо от двусмысленностей святого писания непосредственно, только с помощью самого себя признает ложное ложным, истинное истинным. Было бы в самом деле не только не разумным, но и смешным софизмом обосновать и объяснить женитьбу Лютера не правами разума и природы, а позитивной заповедью, изречением Библии; тогда пришлось бы доказывать, что в Библии упоминается Катарина фон Бора как предназначенная Лютеру супруга, что Лютер женился на Катарине на основании определенных слов Библии. Человек, который решается на брак не сам по себе, а на основании Библии, не сможет самостоятельно выбрать то или иное лицо. В браке это лицо не безразлично, вернее сказать, выбирается только одна. Которую же мне выбрать? Это здесь главное.

Брак разрешается, это не грех, он совместим с духом христианства, он хорош; но разве он не становится

часто грешным из-за объекта брака? Только *предназначенная мне* богом невеста хороша, только ее я могу взять в жены. Но кто же она? Моя соседка, моя бывшая товарка по школе и подруга юности или та, с которой я познакомился самым необычным образом и в которую сразу же, с первого взгляда влюбился? Но разве здесь я не полагаюсь на свое мгновенно решающее чувство вкуса? Разве искуситель не пользуется такими средствами (ах! даже очень часто), как самый необыкновенный случай, чтобы свести нас с женщиной, которую мы изо всех сил избегаем? Как мы можем решить, добрым или злым началом нам послана эта особа? Если даже я сделаю христианские добродетели и веру непременными условиями своего выбора, то поможет ли это? Разве и христианка не может в то же время быть богатой, знатной, приятной в обращении, обладать телесной красотой или иметь все эти качества сразу или некоторые из них? Разве я женюсь только на благочестивой христианке независимо от этих привлекательных второстепенных качеств? А может быть, в моем выборе личность невесты сама по себе является главным, а то, что она христианка, только второстепенным признаком, хотя и безусловно необходимым? Может быть, в этой неопределенной области сердечной склонности, чувства к моему христианскому чувству совершенно бессознательно примешиваются нечистые, нехристианские побуждения? Значит, как же я могу быть уверен, что моя женитьба является христианской, угодной богу? Нет! Безошибочно только то, что стоит в писании. Моя невеста только тогда может, наверное, считаться предназначенной мне богом, если я из Апокалипсиса или другой какой-нибудь части писания узна́ю ее имя, ее положение, ее личность до мельчайших подробностей. Я до тех пор не женюсь по божьей воле, пока не женюсь именно на этой девушке (ибо это самое главное) согласно ясно выраженному желанию бога. Сам по себе я решаюсь жениться только тогда, когда приму решение относительно этой особы, ибо, может быть, никогда не женился бы, несмотря на заповедь «Размножайтесь!», если бы не познакомился с *этой* девушкой. Основанием женитьбы Лютера и вообще

отрицания целибата была поэтому не Библия, а здравый человеческий смысл, philosophia naturalis, которая оказала на Реформацию большее влияние, чем некоторые думают.

Но протестантизм виновен в большом противоречии именно вследствие того, что он не принимал во внимание возражений и требований разума под тем предлогом, что в духовных вещах они не могут иметь веса, так как эти вопросы вне их сферы, и в то же время все-таки считался с протестами и требованиями природы; ибо *та же самая* причина, которая говорила «за» или «против» восстановления природы в ее первоначальных правах, говорила также «за» или «против» освобождения разума*. Если ты делаешь разум подвластным вере, то почему ты не подчиняешь также свою натуру требованиям христианской добродетели? Если ты отвергаешь разум, который есть не что иное, как духовная природа, потому что для него учения веры являются непостижимыми тайнами, то почему ты не отвергаешь также и природу, которая есть не что иное, как телесный разум и которая, может быть, только потому возмущается против целибата, что для нее как христианская добродетель вообще, так и добродетель безбрачия слишком возвышенное и потому неприемлемое таинство? Если христианство не противоречит практическим требованиям, почему же оно должно про-

---

* Выразительно говорится о браке священников в *«Апологии»* Аугсбургского вероисповедания [12], причем сначала приводятся доказательства из Библии, а затем естественные доказательства: «Так будемте же придерживаться того, что мудро и справедливо сказали юрисконсульты: это естественное право, что мужчина и женщина пребывают вместе. А если это *естественное право, то это порядок, установленный богом,* укоренившийся в природе, и, следовательно, это также и *божественное право.* А так как божественное и естественное право никто, кроме бога, изменять не может, то брачное состояние должно быть доступно для всех. Ибо естественное, врожденное влечение женщины к мужчине, мужчины к женщине — это дело рук божьих и установленный им порядок» и т. д. («Christl. Concordienbuch». Baumgarten. Halle, 1747, S. 448). Совпадают ли эти доказательства с теологическими принципами и учениями протестантизма — это другой вопрос, который здесь не имеет значения.

тиворечить теоретическим требованиям, которые так же необходимы, так же неизбежны, так же не зависят *от нас,* как и практические потребности?

Разумеется, протестантизм может в достаточной степени оправдать себя тем (если только историческое явление мирового значения нуждается в оправдании), что вообще в развитии человечества практические потребности возникают раньше, чем теоретические, поэтому они и удовлетворяться должны раньше, чем последние, и что для своего времени протестантизм также сделал достаточно, чтобы освободить интеллект, выбросив за борт бесконечное множество обременявших душу и сердце суеверий. Но что бы ни служило основанием этого, протестантизм в теоретическом отношении был столь же мало, как и католицизм в практическом, принципом мира, примирения. У католика даже было перед протестантами то преимущество, что он, для того чтобы облегчить борьбу с самим собой или сделать ее совсем излишней, мог прибегать к таким средствам, как Ориген [13], который сам себя оскопил, как Иероним, скрывавшийся в уединении темных пещер, как святой Франциск, который жар своих желаний гасил в снежной стуже, как Паскаль, носивший колючий пояс на теле, чтобы каждое неугодное себе побуждение душить при его возникновении. Наоборот, разум связан с органом, потеря которого сопряжена с потерей жизни или по меньше мере, если употребить более мягкие средства, с потерей чувства, сознания, человеческого в человеке. У протестанта нет внешнего, нет естественного средства для смягчения своей борьбы, своих душевных страданий; он вынужден искать спасения в искусственных средствах, в продуктах своей собственной изобретательности; он предоставлен самому себе, он — пациент, которому приходится быть своим собственным врачом. Бедняга! В качестве источника исцеления у него имеется только источник возникновения зла. А именно, сколько бы он ни умиротворял и ни укреплял себя молитвой и чтением Библии, ему все равно придется все время стараться усмирять сомнения, возникающие из разума, доказательствами, также идущими от разума, чтобы таким образом ввести разум в заблуждение с

помощью разума же и, так сказать, оставить в дураках. Но вот что самое плохое: желания плоти подобны насекомым, появляющимся в определенное время и потом опять исчезающим; но желания, влечения к познанию, сомнения разума — это червь, точащий изнутри. Таким образом, ортодоксальный протестант всегда носит своего злейшего врага в своей груди: он ни одной минуты не может быть спокоен, что разум не шепнет ему на ухо, как злой дух, ужасного вопроса: «А что, может быть, твоя вера только пустое заблуждение?» Да и как же ему не дойти до этого ужасного «может быть»! Ведь не бывает мира и единения там, где во всех случаях, когда вера говорит «да», разум отвечает «нет», и наоборот. И если там и есть мир, то это не мир истины, не мир разума, но мир вследствие отсутствия мысли, или лени, или даже косности, или бессознательного самообмана, или даже самого утонченного самообмана. О вы, ослепленные христиане! Вы видите соринку в глазах язычников и не замечаете бревна в своих глазах. Кровавые человеческие жертвы приносили язычники своим богам, но разве вера католиков, вера протестантов не приносила человеческих жертв христианскому богу? Разница только в том, что язычество приносило в жертву тело, вера же — души [III].

Психические жертвы протестантской веры по большей части относятся только к новейшему времени. Прежде вера соответствовала своему времени, тогдашнему уровню образования, потребностей, она была обоснованной, относительно благотворной верой. Но тем не менее *характерное* зло протестантской церкви (я говорю «характерное для протестантской церкви», так как хотя от него, разумеется, страдают и католики, но у них это не главное зло) — противоречие между верой и разумом — сказывается уже в более раннее время, уже у Лютера. В нем самым странным образом выступает сознание того, что поучения веры прямо противоречат разуму. Но голос разума считается голосом черни и потому в противоречие с вообще столь излюбленным принципом «глас народа — глас божий» отвергается без внимания: вера, торжествуя, возвышается, опираясь на внешнюю силу, на исторический авторитет,

над субъективной силой предоставленного самому себе разума. В результате создалось неестественное, *принудительное* положение: разуму с византийской жестокостью выкалывают глаза и его подчиняют, несмотря на его жалобы, авторитету веры. Так, Лютер говорит относительно воскресения из мертвых и искупления грехов: «Если ты слову божьему (т. е. Священному писанию) не желаешь придавать больше значения, чем *всем своим чувствам, зрению, помыслам* и *сердцу,* то должен погибнуть и помочь тебе уже нельзя... Вопреки всему тому, что *внушает* нам *разум* или что он хочет постичь и познать, тому, что все наши *чувства ощущают* и *понимают,* мы должны научиться держаться слова божьего и соображаться только с ним, хотя мы и *видим* собственными *глазами,* что человека зарывают в землю, чтобы он сгнил там... Также, если я *чувствую,* что грех тяжко угнетает меня и моя совесть так разбита, что я погиб, все же вера должна заключить *противное* и твердо держаться слова божьего... *Писание* больше, чем *мысли, чувства* и *опыт* всех людей» *.

Но так же, как в Лютере, в Кальвине и других теологах Реформации и более позднего времени чувствуется сознание этого противоречия. Например, Теодор де Беза говорит, что ничто так не противоречит человеческому разуму, как учение о предопределении; Рунгиус [14], профессор богословия в Виттенберге, говорит, что в неверующем человеческий разум осмеивает мистерии веры и даже в истинно верующем возбуждает сомнения; поэтому разум подобен высокой башне, откуда плоть и дьявол ведут борьбу против сына божьего, но разум надо взять в плен и впрячь в ярмо небесного учения, чтобы он смиренно подчинился богу и его истину и *силу* противоположил своим правилам. Но еще интереснее изображает нам Жюрье, достаточно известный из биографии Бейля, как настоящий образец видящего везде ереси ортодокса (хотя и его самого реформаты обвиняли во многих ересях), муки и затруднительные положения, в которые, по его мнению, попадает душа

* Истолкование главы XV Первого послания к коринфянам, стр. 2.

верующего благодаря вере. «Я нахожу, — говорит Жюрье, — в поведении бога непонятные вещи; мне стоит большого труда примирить его ненависть к греху с промыслом. И этот шип доставляет мне столько хлопот, что, если кто-нибудь вынет его у меня, я, не раздумывая, сделаюсь его сторонником. Если я обращаю свои взоры на мир, на историю, на события, то нахожу там пропасти, в которых теряюсь, наталкиваюсь там на затруднения, под гнетом которых сгибаюсь до земли... Откровенно говоря, приходится признаться, что нет такого ответа в защиту бога, который заставил бы замолчать человеческий дух. Вся ложная мудрость разума *возмущается* против этих мистерий (троичности, воплощения, искупления). И эта ложная мудрость обладает такими свойствами, что от истинной мудрости ее можно отличить только в свете веры» *. Вольнодумец не смог бы лучше отметить непонятное внутреннее противоречие учения о грехопадении, чем это сделал здесь такой правоверный, до мозга костей ортодоксальный, фанатический богослов, как Жюрье. Откровенные заявления Жюрье поэтому вызвали неудовольствие среди многих реформатских теологов; они не только сетовали на то, что этот в остальном такой просвещенный теолог предоставляет здесь христианство нападкам и насмешкам вольнодумцев, заявляя, что на возражения разума невозможно ничего ответить, но также формально жаловались на него в голландский синод. Но синод признавал его ортодоксальным.

Противоречие веры и разума, которое нам прежде всего бросается в глаза в Бейле и которое, разумеется, является в нем наиболее значительным историческим моментом, еще не передает, как общее противоречие, специфической особенности его существа. Бейль даже цитирует в подтверждение своего заявления, что вера противоречит разуму вышеупомянутых и еще многих других, бесспорно, ортодоксальных теологов. Поэтому надо *более подробно определить* это противоречие, если оно должно охарактеризовать Бейля. Но специфиче-

* *Bayle.* Réponse aux questions d'un provincial, p. 774 — 777, 852, 843. Oeuv. div., t. III [*Бейль.* Ответ на вопросы провинциала, стр. 774—777, 852, 843. Собр. соч., т. III].

ское различие выявляется уже при первом здравом взгляде, если мы обратили внимание на то, что противоречие между верой и разумом там высказывается богословами, а здесь — мудрецом мирового значения или ученым, там — богословами по профессии, по положению и духу, здесь — человеком, который как ученый соединяет с массой своих знаний теологическое образование и среди остальных качеств которого как человека можно отметить также то качество, что он член реформированной церкви, веру которой он разделяет.

Положение, должность имеют влияние на образ мыслей человека, его внутреннюю жизнь, его веру более, чем он сам сознает это. В большинстве случаев уже нельзя отличить образа мыслей по долгу службы от свободных убеждений, того, что исходит от самого человека, от того, что исходит от него в связи с его внешней профессией. Отнимите у бесконечного множества людей их положение, и вы отнимете у них веру. Вера — это профессиональный долг. Не убеждения поддерживают положение, а положение — убеждения. В моральном отношении дело обстоит так же, как и в религиозном. Поэтому добродетель вырывается с корнем там, где ее делают *внешней* необходимостью, где свободу ограничивают не подобающим, противоречащим ее понятию образом. Но если положение или профессия так подчиняют человека (вот видите, как ошибочно, когда одну личность, а не природу вещей, не внутренние свойства и необходимость обычных отношений принимают за основные, определяющие, действенные принципы), так внутренне квалифицируют его, что официальная и внутренняя личности образуют одно неразличимое существо, тогда, наоборот, свобода от определенного положения, отсутствие должности и занятий должны порождать, обусловливать или уже предполагать большую непринужденность.

Бейль не был богословом по профессии, да и вообще у него не было определенного положения и специальности (правда, сначала он был профессором философии в Седане, а позднее довольно долгое время профессором истории и философии в Роттердаме, но также и эта должность не соответствовала его внутренним

качествам), поэтому-то мы и узнаем меньше всего Бейля по его лекциям (входящим в четвертый том его Oeurves diverses) по логике, этике, физике и метафизике. Он даже пишет одному другу в Седан, хотя и шутливо преувеличивая, но все же метко, что профессорская должность для него невыносимая тяжесть, un fardeau importable. Поэтому, когда он потерял свою роттердамскую профессуру, он нисколько не горевал по этому поводу, скорее он был в восторге от своего теперь вполне независимого положения. Его истинную сущность обрисовывают те настроения, которые он выражает по поводу этого события в одном (более позднем) письме к своему другу Минутоли [15]. Бейлю было по душе только положение совершенно свободного, ничем не связанного частного ученого. Поэтому уже из этой разницы положения и занятий можно без дальнейших данных заключить, что то противоречие должно было иметь другое значение в устах теологов, чем в устах Бейля; и это различие можно выразить так: сомнения, закравшиеся в души теологов, были погрешностями против службы, — в чем порой может провиниться каждый, — не соответствующими их положению поступками, но для души Бейля это были поступки, *соответствующие его* положению, положению свободы, которое всегда является также и положением, располагающим к критике, это были *профессиональные сомнения.* Но гениальные люди, если они гениальны только в своей отрасли или, вернее, имеют определенный талант, талантливы также и в выборе сферы своей деятельности, т. е. они не выбирают и потому не ошибаются (выбор обязательно влечет за собой промахи, так как он выражает собой плохую свободу, свободу неопределенности и нерешительности, следовательно, свободу ошибаться), они непроизвольно вталкиваются внутренним стремлением своего духа в соответствующую сферу. Поэтому если мы можем и даже должны допустить в отношении таких великих теологов, какими, бесспорно, были Кальвин, Лютер, что они были теологами от чистого сердца, теологами не по выбору или случайности, но по внутренней необходимости, то мы также сразу с самого начала должны признать в отношении Бейля,

который был если и не гением, то все же большим талантом, что по внутреннему влечению он *не был* теологом, и, следовательно, признать, что сомнения, которые противоречили положению теологов, противоречили также их внутренней сущности и, наоборот, сомнения Бейля соответствовали его внутренней сущности. Так оно и было на самом деле. Сомнения теологов, пожалуй, были сознательными, но против их воли, сомнения же Бейля (по крайней мере по сравнению с предыдущими) не были против воли; там они противоречили сущности, здесь они были созвучны с ней, там это были страдающие дети, порождения страдания и нужды, здесь — детища радости и любви, если даже не *непосредственно,* то все же косвенно, поскольку они соответствовали положению, выбранному с радостью и любовью, или по крайней мере решительным, свободным стремлениям. Бейль не был теологом, но у него и не было также *теологического интереса, теологического духа и ума.*

Глава третья

ТЕОЛОГИЯ И НАУКА

Теология, безразлично, протестантская или католическая, опирающаяся на *монополию,* предъявляющая особые претензии в отношении других наук, считающая себя любимым детищем божества, короче, *ортодоксальная* теология, если употребить это устарелое выражение, имеет в качестве своего базиса ограниченные, косные, несвободные интересы. Она не желает ничего более, как того, во что она уже верит, и именно не на научном основании — вера не опирается ни на какой научный принцип или фундамент, — как объяснить и доказать то, что она считает истинным, именно не научной истиной, а особой *истиной веры,* исторически или догматически; ничего более, как устранить то, что противоречит ее вере; а если это не удается, то повернуть, насколько это будет возможно, в свою пользу. Теолог, придерживающийся этой точки зрения, не имеет понятия о научном духе, о теоретической свободе; он совершенно погиб для науки, потому что он все время вовлекает теоретическое в область религиозного или нравственного. *Сомнение* для него преступление, *грех;* наука имеет для него только *формальное* значение. Как часто теолог ни говорит о науке, он не относится к ней *серьезно* (так как серьезно он относится только к своей вере, к учениям своей церкви). Наука остается для него в сущности только не имеющей значения *игрой,* хотя внешне он занимается ею очень старательно; его ученость — это приукрашенная могила. У него нет, соб-

ственно говоря, никаких теоретических интересов: вера уже наложила запрет на все теоретические интересы, ему остались только *практические*; наука для него только средство, а вера — цель. Он занимается наукой в нечистом, рабском, противоречащем сущности науки духе.

Дух теологии не является поэтому духом науки. Дух науки — это *универсальный* дух; *просто* дух, безымянный дух — не христианский, но также и не языческий дух. Не может быть христианской и языческой математики, христианской и языческой философии. Философия, которая называет себя христианской и которая на самом деле такова, — это несовершенная, ограниченная, противоречащая понятию философии философия. Философия не космогония и теогония, не сказочная гесиодовская и гомеровская и не аристотелевская или платоновская философия, это наука спокойно сосредоточенных умов, логически-метафизических принципов, законов, управляющих природой и человечеством, но эти законы вечны, неизменны, сегодня они так же властвуют над христианским миром, как некогда властвовали над языческим. Но *теология* — это по существу *христианская* наука, ее принцип не истина, как таковая, но христианское; истинно то, что христианское; сущность теологии — *партикуляризм.* Историческая правда и беспристрастие начинаются поэтому только с того времени и с тех людей, которые относились к истории в чисто научном духе. Кто смотрит на язычество с точки зрения христианства, смотрит на него неверно, ненаучно. Кто читает философов в теологическом духе, тот их не понимает, что в достаточной степени доказали недоразумения с теологами от времен отцов церкви до самого последнего времени. Даже искажения, подделки, клевета были во все времена обычными для религиозного усердия вещами: теолог безбоязненно жертвует (потому что он опирается только на *партикулярный* принцип) истиной в пользу своей веры, даже с общими понятиями о долге он расстается во благо своих особых, религиозных интересов.

Чтобы посредством сравнения отдельных лиц представить себе разницу между духом теологии и духом

науки, стоит лишь подумать о Бернаре и Абеляре, Ланфранке и Беренгаре, Боэции и Декарте, Жюрье и Бейле, Ланге и Вольфе, Геце и Лессинге, Меланхтоне [16] и теологах его времени, свирепость которых он считал одной из причин, сделавших для него смерть желанной! Любовь, истина, гуманность, дух универсальности всегда были на стороне ученого, а ненависть, ложь *, интрига, стремление объявить своих противников еретиками, дух обособленности — на стороне теолога. «Как непохоже на прежних монахов и проповедников,— говорит Бейль, — держали себя Эразм, Луис Вивес [17] и некоторые другие ученые, более склонные к изучению изящных наук, чем теологии, дышавшие только миром, ненавидевшие насилие и беспрестанно отвращавшие князей мира сего от войн» **. Это и не удивительно. Наука освобождает дух, расширяет ум и сердце, теология суживает и ограничивает их. Теология всегда с фанатической ненавистью преследовала философию, потому что философия возносит человека на точку зрения Вселенной, воздает должное также и язычеству и в нем признает истину, и не истину ставит в зависимость от христианства, а христианство от истины, подчиняет истине христианство; теология всегда ненавидела и обвиняла в ереси людей, которые доказывали справедливость веры в вездесущего бога, а не в бога, запрещенного там или здесь. Как осуждали Лейбница, в особенности как обвиняли в ереси Вольфа за то, что они воздавали должное также индусам и китайцам! И разве еще и теперь для благочестивых теологов Натан Мудрый [18] не нож в сердце, не бельмо на глазу?

Но не подумайте, что ненависть теологов к философии относится только к какой-нибудь *особой* философии. Не было еще на свете философии и не будет, которую теологи не сочли бы нехристианской. Та философия, которая пришлась бы теологам по душе, была бы ложной философией, *не* была бы философией. Философия Лейбница, восхваляемая в наши дни как христианская, в свое время считалась большинством орто-

* См., например, *Лессинг.* Беренгарус Туроненсис. Собр. соч., т. 13. Берлин, стр. 90—93.

** «Rép. aux quest.», p. 618.

доксальных, т. е. истинно теологических, теологов такой же нехристианской, какой у них теперь считается философия Гегеля. Но не подумайте также, что тот, кто ненавидит философию, доброжелателен к другим наукам, за исключением разве только теологии. Ненависть к науке вообще дает себе волю в ненависти к философии, ибо философия является наукой, которая представляет собой идею науки, представляет дух науки, как таковой, независимо от какого-либо определенного предмета. Настроенный против философии теолог только из страха или незнакомства с духом других наук не распространяет своей ненависти на них. Если он честен и смел, он должен это сделать, потому что в Библии сказано: что не *за* меня, то *против меня*. Физика, астрономия, ботаника, психология, анатомия, юриспруденция, по мнению правоверных, не *за* Христа, следовательно, *против* Христа. Как много людей благодаря физике, медицине, юриспруденции совершенно освободилось от христианской веры! Да и откуда же происходит дух вольнодумства, как не из этих наук? Они *не* христианские, следовательно, *антихристианские* науки.

И в самом деле, эти науки, да и вообще наука в то время, когда господствовал дух теологии, считались науками *самими для себя* и, следовательно, *нехристианскими* науками; занятие ими одобрялось и освящалось не ради них самих, а только как *средство* прославления теологии. Известно, что Лютер был прежде решительным врагом философии, позднее он стал ее признавать, но только по причинам внешней необходимости, только с точки зрения ее полезности для теологии. Он, например, говорил: «Я убежден, что истинная теология не может существовать без наук» *. В этом же духе рекомендовал философию и Меланхтон: «Во имя блага церкви, которое вы должны всего ближе принимать к сердцу, я заклинаю вас не пренебрегать философией, так необходимой для теолога» **. Также и остальные богословы этого века занимались науками

* См. *М. Адам* [19]. Жизнь Лютера. «Vitae theolog. German.». Франкфурт-на-Майне, 1726, стр. 49.

** «Declamationes Melancht. et aliorum», t. I, Argent, p. 34, 37.

только по внешним, в сущности чуждым для науки причинам. Так, Мельхиор Адам в своем труде «Vitae theologorum» [Жизнеописания теологов], в жизнеописании вышеупомянутого Дав. Рунгиуса, ясно указывает, что Рунгиус изучал также и философию, ибо понимал, как она полезна для теолога. В биографии другого богослова Адам поднимает вопрос: «Подобает ли теологу заниматься математикой?» — и утвердительно отвечает на него цитатой из Августина, в которой говорится о пользе математики для теологии.

Поэтому, пока господствовала теология, научный дух был *угнетенным* духом. Даже и впоследствии, когда ортодоксия была уже скорее только уважаемой, чем действительно господствующей силой, у научного духа были подрезаны крылья; он перепархивал только с места на место, как птица в клетке, и не мог свободно взлететь на воздух. Он был косным, нерешительным, робким, нечестным в отношении самого себя, полным противоречий самому себе, оговорок, исключений и ложной, не относящейся к делу осмотрительности; все исследования допускались только до известной, произвольной в отношении изучаемого предмета границы; ни одна мысль не формировалась и не высказывалась без тщательного изучения вопроса, ортодоксальна она или антиортодоксальна; везде примешивалась религия; ни один предмет не рассматривался самостоятельно, сам по себе, в *своих собственных* интересах, но только в интересах теологии; ни одно учение не обсуждалось и не ценилось само по себе, а только с точки зрения тех выгод или убытков, которые он может принести вере.

Так, картезианцы выдвигали в качестве критерия истинности своего учения о том, что животные — это только бездушные машины, в особенности то соображение, что если одарить животное способной к познанию душой, то этим упраздняются естественные доказательства в пользу бессмертия души человека, и что именно поэтому безбожники и эпикурейцы — самые упорные противники их учения. Кроме того, правильность своего воззрения они старались подкрепить его согласованностью не только с догматом о бессмертии, но и вообще с религиозными представлениями о сущности бога.

И нельзя отрицать, что с точки зрения религиозных представлений основания для их утверждения были неопровержимы. Из положения святого Августина, что бог справедлив и поэтому несчастья являются необходимым доказательством греха, они вывели заключение, что если бы у животных была способность чувствовать, то они оказались бы ввергнутыми в беду не за грехи, следовательно, они должны быть бесчувственны, ибо в противном случае бог был бы несправедливым и жестоким богом, подвергающим ни в чем не повинные существа всевозможным страданиям и боли и никогда не вознаграждающим их за это. Далее они заключали, что бог, так как он все делает и творит только во славу свою, не мог сотворить способные к познанию и любви души, не сделав их способными и не обязав их полюбить себя, но что он, если бы он дал животным душу и, следовательно, способность чувствовать, сотворил бы их только для телесных наслаждений, для состояния удаления от бога, следовательно, для греха *.

Отвратительное, невыносимо отвратительное в научных спорах в век ортодоксии вызывалось именно тем, что к этим спорам всегда примешивались интересы религии, всегда один противник ставил на вид другому сомнительные для интересов веры последствия его утверждений. Так, спор Бейля с Леклерком о пластических натурах Кедворта и Гру[20] вертелся только вокруг того, дается ли этим оружие в руки сторонников или противников атеизма. Даже Лейбниц особенно любил рассматривать как свои собственные мысли, так и мысли других философов с внешней точки зрения их последствий для интересов теологии, делая это из снисхождения или угодливости к своему времени или же оттого, что он действительно был ограничен рамками своего времени. Таким образом, философы

* См. в журнале Бейля «Nouvelles de la république des lettres» [Новости литературной республики»]. Oeuv. div., t. I, p. 8—9, извлечение из сочинения «La bête transformée en machine» [Животное, превращенное в машину], а также сочинение «Traité de l'âme et de la connoissance des bêtes etc.» [Трактат о душе и познании животных и т. д.]. Amsterdam, 1691, ch. XI, p. 74.

всегда одним глазом смотрели в философию, а другим в то же время заглядывали в теологию. Их дух был не нераздельным, безусловным, но *относительным* в самом себе, раздвоенным и потому *двусмысленным*. Они не придерживались единственного критерия в философии: правильно или ошибочно что-нибудь *само по себе*. Как все-таки верно и для своего времени неожиданно изречение Бейля: «La théologie nuit à la philosophie» [«Теология вредна философии»].

Естествоиспытатели не менее, чем философы, противоречили под давлением теологии самим себе. Естествоиспытатели XVII и XVIII столетий объявили конечной целью своего изучения природы только созерцание и познание могущества, доброты и премудрости божьих. Они оправдывали перед собственной совестью и перед религиозными предрассудками своего века рвение к изучению природы уверением, что это делается только в интересах религии, и этим доказывали, что изучение природы для нее самой в глазах теологии было запретным, безбожным или же пустым и бесполезным занятием *. Но не в ущерб правдолюбию этих превосходных, достойных уважения мужей будь это сказано: религиозные интересы сами по себе — разумеется, не по отношению к их честным, добросовестным умам — были только предлогом, воображением, самообманом. В глубине их души главной побудительной причиной их рвения к изучению природы было влечение познать природу. То, что их прельщало, была сама природа; то, что приковывало к себе их взоры, был предмет сам по себе.

Любитель искусства, который в то же время и благочестивый человек, предпочтет картины религиозного содержания светским картинам. Но если этот добрый человек скажет, что он только из религиозного интереса имеет и созерцает эти картины, то он солжет. У него,

---

* Издатель лейбницевской «Protogaea» категорически заявляет о Лейбнице, что он никогда не смотрел на явления природы как праздный зритель, но по достойному похвалы примеру других ученых мужей старался угадать в них бога и восхищался его совершенством (*Leibniz.* Op. Omn. ed. Dutens, t. II, p. 2, 190).

бесспорно, есть религиозный интерес, но также имеется и интерес к искусству, являющийся самостоятельным, обоснованным в самом себе интересом, который поэтому может захватить также вольнодумца и язычника. Тем, что у него есть *эти* картины, — этим он, разумеется, обязан своему религиозному чувству, но тем, что у него вообще есть *картины,* и даже *прекрасные* картины, — этим он обязан своему эстетическому чувству. Любовь к прекрасному вообще, очевидно, является основной чертой человека; религиозное чувство определяет только *род* предметов искусства. Человек хочет видеть прекрасное, хочет, чтобы его всегда окружало прекрасное, но не *только* прекрасное, не чисто, не неопределенно *прекрасное,* не прекрасное в любом роде, ведь вследствие этого он мог бы забыть те требования, которые ему предъявляет религиозное чувство, этим он оскорбил бы и отодвинул это чувство на задний план; следовательно, между своим эстетическим и религиозным чувствами он вводит в качестве *посредника* изображения святого Иеронима, голову апостола, короче говоря, религиозный предмет. Но эти религиозные картины только, так сказать, самое явное успокаивание собственной совести, уступки, которые его эстетическое чувство делает религиозному, красивый обман, иллюзия, навевающая на него приятную мечту, что он преисполнен *только* религиозным интересом. Будьте же справедливы! Отдайте религии, что подобает религии, но также и искусству, что подобает ему!

Так же дело обстояло и с интересом к природе естествоиспытателей XVII и XVIII столетий: он был основным, хотя и *скрытым,* интересом; религиозный же интерес — не только движущим рычагом, но скорее тормозом и ограничением в изучении природы. Для того чтобы восхищаться добротой, могуществом и мудростью бога, изучать природу не только не нужно, но даже вредно. Для этой цели вполне достаточно обыкновенного поверхностного созерцания природы. У святого Франциска Ассизского простое созерцание самой крошечной, ничтожной букашки вызывало слезы религиозной любви и восхищения. Чем больше мы изучаем природу, тем больше мы знакомимся с ее течением, тем

скорее мы приходим к мысли о самостоятельности природы, тем больше мы узнаем естественные основы, тем больше разнообразие, приводящее чувственный взор в изумление, сводится все к одним и тем же целям, законам, формам. Однако *«что»* хватает только для религиозного созерцания, но *«как»* и *«каким образом»* является ядром изучения природы. Что такое множество разнообразных и часто таких крошечных, ничтожных существ употребляют в зависимости *от цели* те же средства, как и мы для жизни и самосохранения, этого факта, который виден уже простым глазом, вполне достаточно для религиозного интереса; но желание узнать, как устроены органы этого животного, как оно их употребляет, чем питается, как живет, — это *чистый* интерес к природе. Кроме того, мудрость и доброта являются общим, неопределенным *предикатом* субъекта, мыслимого хотя и не по могуществу и вездесущию, но все же по сущности *вне* природы; могущество же не только неопределенный, но и бессмысленный предикат. Поэтому между этими неопределенными *свойствами* и этим животным, имеющим это строение, эти органы, ведущим этот образ жизни, или каким-нибудь другим определенным существом в природе нет связи; так что я познаю премудрость, могущество и доброту бога так же много или так же мало по *этому* животному, как и по *тому* животному совсем *другого* рода и порядка, по дереву, по камню, не говоря уже о том, чего здесь нельзя объяснить, а именно что *личный* бог также объясняет бытие только *личных* существ, но не безличных, бесчувственных существ, как деревья и камни, в сущности только бытие существ, которые любят его и мыслят, а не бытие животных, и, следовательно, в свою очередь в них нельзя познать бога, определяемого таким образом.

Но в *своей основе* и восхищение *сверхъестественным* могуществом, добротой и премудростью было также не чем иным, как *восхищением предметом самим по себе,* которое только внешне, только субъективно, в душе созерцающего соединялось с религиозным представлением, которое поэтому можно также испытывать независимо от этого представления. И именно потому, что

между предметом восхищения и божественными свойствами не существует необходимой связи, представление о нем было только *моментом отвращения* от природы, моментом подчинения предмета общему понятию божьего творения, в котором он утрачивает именно *тот* единственно имеющий для естествоиспытателя интерес. Поэтому, как ни хороши в своем роде были естествоиспытатели XVII и XVIII столетий, как ни неутомимы в своем усердии, как ни изобретательны в изыскании средств наблюдать природу, все-таки дух их занятий естественными науками в общем был *ограничен:* это было *только наблюдение частностей*, недоставало более глубокого осмысления природы в целом. Теология с ее верой в чудеса, с ее представлениями о сверхъестественном, находящемся вне мира, личном, распоряжающемся природой по своему усмотрению, управляющем ею как машиной боге отделила человечество от природы, лишила его способности вдуматься в нее, проникнуться ее чувством. Большинство людей влекла к природе не тяга к чему-то родному, предчувствие родства с ее сущностью, но скорее чувство изумления, недоумения по поводу этого загадочного существа, поверхностное удивление, а не исходящее из глубины души восхищение; это было одно любопытство; поэтому-то их внимание и было прежде всего обращено на curiosa, на необычайное. Чем была природа для их бога, тем она была и для них самих — только машиной. Роб. Бойль и Христ. Штурм [21] даже хотели, чтобы слово *природа* как языческая фикция было изгнано из употребления. Но кто верует во внешнего по отношению к природе бога, тот никогда не сроднится с ее сокровенной сущностью (поэтому в это время и возникает изречение: «В сокровенную суть природы не проникает созданный дух, счастлив и тот, кому она показывает только свою внешнюю оболочку»), тот всегда останется в отвлеченном от природы, внешнем по отношению к ней положении, у того нет *никакой идеи* о природе. Так дело обстояло с прежними естествоиспытателями. Представление о боге, как его дает теология, было границей, *пределом* для их духа. Отсюда происходило и представление о бездушной внешней целесообразности.

Но дух радовался природе; интересы теологии уже не были больше исключительными, всеподавляющими интересами; человек уже не смотрел больше только на небо: его взор восхищали сокровища земли.

Как часто одни только крылья
Я некогда созерцал *с внутренним удовольствием:*
Это действительно *чудо — вещи*
Запечатлены на пестрых крыльях.
Можно вполне справедливо
Их назвать летающими, живыми цветами *.

Что же больше может радовать сердце,
Чем зеленые кусты,
Которые красивейшие цвета, красный и белый,
Смешивают в приятнейшем блеске?

Но так как теперь мой стих,
Отойдя от древес, обращен к цветам,
То я прямо вне себя
И так радуюсь душой,

Что не знаю, как смогу
Описать это прекрасное зрелище.
Ибо когда мой ненасытный взор
Обращается к полной цветов грядке,

То мне представляется небо на земле,
Полное разноцветных звезд,
Которые можно не только чувствовать,
Нет! Но и обнять **.

Но в то же время человека среди наблюдений постоянно охватывал религиозный трепет, переносивший его из этого мира в потусторонний. Этот разлад между *одним,* что *пагубно,* и *многим,* что во *благо,* этот дуализм между небом и землей раздвоил теологию; и поэтому два — это мать множества — раздробило ее на множество специальных теологий, или филиалов.

Но чем больше терял теологический дух в отношении своей интенсивности, тем больше разрасталась тео-

---

* *Б. Г. Брокес* [22]. Земное удовольствие в боге, в «Инсектотеологии» Лессера. Франкф. — Лейпц., 1740, стр. 348, 351.

** *Д. В. Триллер* [23]. Поэтические размышления в доказательство истинности христианской религии, в возражение атеистам и натуралистам. Гамбург, 1725.

логия экстенсивно, так что легковерный естествоиспытатель и ученый Атан Кирхер (ум. в 1680 г.), иезуит, уже мог насчитать 6561 доказательство бытия божьего. А как многообразна стала теология впоследствии! Не было такой области в природе, у которой не было бы своей собственной теологии: была астротеология, литотеология, петинотеология, инсектотеология. Даже отдельные виды животных имели свои теологии. Когда в 1748 г. появились бесчисленные стаи саранчи, то уже в том же году на нее напал Pastor primarius из Дипгольца Ратлеф и сфабриковал собственную акридотеологию (т. е. саранчевую теологию), где среди других доказательств «великой мудрости божьей» имеется следующее: «Голову им бог устроил таким образом, что она продолговатая и рот снизу, дабы при еде им не надо было низко нагибаться, а можно было удобно и быстро принимать пищу» *. В природе не было существа, которое бы теология не усыновила и которому в благодарность за оказанные ей в борьбе с атеизмом услуги она не завещала бы на память своего святого имени. И. А. Фабрициус написал гидротеологию и пиротеологию, один суперинтендант в Пфедельбахе — «Духовное поучение о снеге», П. Альварт — «Бронтотеологию, или Разумное и теологическое размышление о громе и молнии», Ж. С. Пре — «Сейсмотеологию, или Физико-теологическое размышление о землетрясении», а также «О дожде как доказательстве существования бога». Также и дьявольщина, свидетельствовавшая прежде всего о сокровенной жизни природы, и черти делались докторами теологии. Так, ученый И. Г. Шварц [23а] прочел вступительную речь «О пользе и применении демонов для демонстрирования божественной природы» (De usu et praestantia daemonum ad demonostrandam naturam Dei). Альтдорф, 1715. Не было ни одного органа человеческого тела, который не служил бы теологии смертоносным орудием против атеизма; доказательства бытия божьего теперь черпались не из идеи совершенства, понятия божества, нет! Они брались

---

* *E. L. Rathlef.* Akridotheologie etc. Hannover, 1748, S. 126 [*Е. Л. Ратлев.* Акридотеология и т. д. Ганновер, 1748, стр. 126].

теперь из глаз, ушей, сердца, мозга, языка, рук, ног, позвоночника, желудка *, половых органов **.

Мыслящие естествоиспытатели воздерживались или даже отказывались от стремления отыскивать и пояснять в *подробностях* цели господни под тем предлогом, что это дерзость, в действительности же потому, что они, как Бэкон и Декарт, уже постигли или хотя бы чувствовали бесплодность телеологии, но только в общем представление о внешней целесообразности было необходимой формой мышления для их духа. Даже превосходный Реомюр [24], бесспорно один из самых свободомыслящих умов среди естествоиспытателей первой половины XVIII века, принимающий в своих исследованиях чисто объективную точку зрения и даже сказавший: «Наверняка есть особые цели, которые нам известны, но, может быть, их меньше, чем мы думаем» *** — положение, которое он подкрепил несколькими примерами, — даже он в сущности был несвободен от этого представления.

Но теология есть образ мыслей, препятствующий исследованию природы. До тех пор пока человек был стеснен представлением о внешней целесообразности, он не мог правильно воспринимать природу путем *непосредственного* созерцания: между ним и природой стояло представление о находящемся вне мира боге. Материализм, механизм, окказионализм [25] были необходимыми последствиями этого: все живое, все разумное охватывалось понятием бога, который все же мыслился не духовным, не разумным, не живым. Каждый более глубокий взгляд на природу, как, например, положение

---

* См. И. А. Фабрициуса «Список старых и новых писателей» и т. д. и среди них: *W. Derhams.* Astrotheologie. Hamburg, 1739.

** Лейбниц говорит: «Memini Auzoutum Gallum, virum non vulgaris doctrinae inter maxima argumentae existentiae dei non inepte referre in diversis sexibus partium generationi dicatarum consensum» (op. omn., t. II, p. 11, p. 144) [«Вспомни, рассказывали, что Аузот Галльский, человек незаурядной учености, не без смысла относил к лучшим доказательствам бытия бога соответствия в различиях половых частей»].

*** «Mémoires pour servir à l'histoire des insectes» [Записки об истории насекомых], t. I, p. 1. Amsterdam, 1737, p. 30.

Гиппократа, что природа без размышления угадывает верные средства, считался ересью, язычеством, атеизмом. Как и во всех других областях, бог вытеснил здесь божественное. Джордано Бруно и Спиноза были единственными, имевшими понятие о внутренней жизни природы и сохранившими эту идею в чистоте. Субстанция Спинозы не обладает разумной способностью (интеллектом), так как она сама по себе есть разумность.

Хотя телеология как будто имеет ту хорошую сторону, что она обращает внимание на разумное в природе, но это только видимость, которой не надо давать себя ослепить. Мудрость, разум бога брались только в субъективном значении, мыслились только по аналогии с практическим человеческим рассудком, который употребляет вещи для целей, которые для них самих по себе совершенно безразличны. Поэтому человек всегда оставался *вне* природы: он не абстрагировался от самого себя, он не возносился мыслью о боге к *божественному,* выше точки зрения обыденной практической жизни, внешней деятельности. Но как внутренне теология ограничивала и тормозила изучение природы даже в душах друзей природы, так она действовала и внешне в лице теологов, задерживая, тормозя развитие естествознания [IV], как и науки вообще, и тем больше, чем меньше они сдерживали посредством изучения природы свое благочестивое рвение. Достаточно хотя бы вспомнить о судьбе коперниковской системы.

Последствия угнетения и враждебности, которые претерпевал научный дух со стороны теологии, мы ощущаем в библиографическом отношении еще и теперь. Интереснейшие для своего времени, остроумнейшие философские труды, например сочинения Джордано Бруно, Николая Тауреллуса [26], стали такими литературными редкостями главным образом потому, что ограниченность теологов создала им репутацию атеистических произведений. Но чем же было преступление атеизма? Тем, чем в политике в некоторые хорошо известные времена была государственная измена.

Но *почему* же дух теологии является противоположным философии, науке — ибо, как уже говорилось,

философия представляет собой идею науки—духом? Что является *верховным принципом* этой противоположности? Вот что: фундаментом теологии является *чудо*, фундаментом философии — *природа предметов;* фундамент философии — *разум,* отец закономерности и необходимости, *принцип науки;* фундамент теологии — *воля,* прибежище невежества, короче, противоположный принципу науки принцип *произвола.* Но заметьте же себе следующее: фундамент теологии как партикулярной науки в ее своеобразном отличии от философии и ее независимости от философских влияний, от *ограничений,* которые ставит разум ортодоксального теолога, чтобы избежать опасных последствий или сколько-нибудь удовлетворить себя своими объяснениями, например в утверждении, что воля божья не разнится от мудрости, сущности божьих и т. п. утверждениях и ограничениях, которые не уничтожают действительного принципа теологии именно потому, что это только утверждения и внешние ограничения.

Философия рассматривает законы морали как нравственные *отношения,* как *категории* духа, как основанные на самих себе идеи, короче, как законы, теология их считает заповедями бога. Добро является добром для философа потому, что оно хорошо, для теолога потому, что так хочет бог, таково его повеление. То, что говорит *бог* или у более новых теологов, для которых бог слишком абстрактен, пустое понятие, *господь,* то и правильно; хорошо ли оно само по себе или нет — это безразлично; воля господня — это источник добра и справедливости; да совершится же воля господня! * То возражение, которое делает теолог философу, когда последний оспаривает принцип воли божьей как высший принцип, а именно «чего хочет бог или господь, хорошо, свято, ибо он может желать только хорошее, святое, так как сам свят, следовательно, мое послушание не слепо», — чистый софизм, который, желая опровергнуть противника, признает его правоту. Ибо воля как воля не является основанием добра, но природа этой

---

* Уже Даумер удачно развивал это положение в своих полемических сочинениях.

определенной, божественной, идентичной с идеей добра воли является основанием того, что желаемое им хорошо. Это хорошо, потому что этого желает бог, не как просто желающий, а как желающий свято и хорошо. Воля здесь ставится в зависимость от идеи добра, особый случай (та или иная заповедь) выведен из идеи абсолютного добра. Но именно этого-то теолог и не хочет, этого он не имеет в виду, когда он делает волю принципом. Он подразумевает, что воля как воля, просто воля независимо от природы желаемого, от свойств предмета, воля как (в его понимании) свободный произвол, следовательно, деспотическая, не имеющая законов и неразумная воля является источником добра. Я *хочу* — это решающее основание; и меня не заботит суть дела, меня не связывают никакие законы, ведь я господин всего сущего, я законодатель, для меня нет невозможного. «Sic volo, sic jubeo, stat pro ratione voluntas» [«Так я хочу, так я приказываю, и эта воля есть закон»] — так говорит, по мнению теологов, господь.

Поэтому для теологии что-нибудь свято только потому, что это установлено богом; для философии — в том случае, если это само по себе свято, по той простой причине, что если бы свойства самого предмета не были бы единственно решающим действенным и связывающим основанием, то в конце концов *необходимо* пришлось бы также признать, что бог не необходимо по своей природе, вследствие своего понятия, но только вследствие акта произвола хорош и свят, что, следовательно, бог сам себя назначил богом; ибо раз делают произвол принципом, то каждая проводимая граница является произвольной, то неразумность является единственно разумным и необходимым следствием, то *абсолютная бессмыслица* сама является первой сущностью и принципом вещей [V].

Но такое обоснование моральных законов только особый случай. Своеобразной тенденцией теологии вообще является выводить все из бога, а именно из *воли божьей*. Ее высший *метафизический* принцип, так сказать, — ибо это не принцип мышления, а скорее совсем бессмысленная отговорка, какой глубокой она ни

кажется, — принцип, который отнюдь не имеет своего основания только в духе Августина, — это творение *из ничего,* т. е. из воли. Поэтому смешно искать тайны за этим ничем. Ничто есть не что иное, как онтологическое или метафизическое выражение беспочвенного, голого желания. «Почему, — говорит Августин, — бог создает небо и землю... потому что он хочет. Воля божья является причиной неба и земли». Наоборот, тенденцией философии является выводить вещи вообще из естественных оснований, т. е. оснований, которые являются материей мышления, из их сущности, или, выражаясь языком и в духе новых философов, из их идей [VI].

Например, на вопрос, как объяснить появление христианства, теология отвечает, не раздумывая, прямо: христианство не имеет естественного происхождения; зачем ломать себе голову, когда все равно ничего не придумаешь? Бог *ввел* христианство для спасения рода человеческого, ибо он нашел хорошим и целесообразным ввести его. Воля божья — основание христианства. Но философия погружается в глубокое размышление по поводу этого вопроса и только после долгого молчания говорит: ты ставишь мне вопрос, ответить на который по некоторым, хотя по большей части только внешним, причинам нелегко; мне пришлось бы проделать длинный, очень длинный путь, если бы я захотел дать тебе ответ, удовлетворяющий меня самого; разум — это горький, трудный хлеб. Но чтобы показать тебе разницу моего метода, скажу только следующее: для математика было достаточно одного пункта, чтобы привести в движение землю, но философ не так счастлив. Ему нужны две вещи: *время* и *природа.* Время разоблачает все тайны, а природа всемогуща, но ее всемогущество есть могущество мудрости, а не голого желания.

Итак, я начну с *природы* религии и скажу, выражаясь своим языком: религия — это *существенная форма* человеческого духа, а именно народного духа. Поэтому различные религии имеют общие основания и, как бы различны они ни были по содержанию, *общие* законы. Как ни различны восточная и западная фило-

софия, не только логические, но также и метафизические законы, формы разума, общие идеи все-таки везде одни и те же; отсюда бросающееся в глаза сходство, отсюда то явление, что даже искусственные выражения, которые кажутся произвольно выдуманными, как схоластическое «Diessheit» (Haecceitas), имеются в санскритском языке. Так же дело обстоит и с различными религиями. Нам или вовсе не следует говорить ни об одной религии язычников, или мы должны признать идентичность между языческой и христианской религиями. Но эта идентичность есть не что иное, как *природа религии* вообще. Даже в фетишизме имеются, если даже и в отвратительном искажении, в карикатуре, следы сущности религии, следы, которые мыслителю так же важны для проникновения в тайную сущность религии, как состояния неистовства и помешательства для познания психологической сущности человека. Поэтому встречающиеся у различных народов, а именно народов Востока, представления, поражающие своим сходством с христианскими представлениями, являются не остатками какой-либо первоначальной, *исторически* существовавшей религии или зачатками, предвестниками христианской религии, но возникшими из природы религии, из ее внутренних законов, из ее сущности, *необходимыми,* для религии необходимыми представлениями. Законы религии именно и являются *необходимыми* представлениями; разницу, разумеется существенную разницу, составляет только *содержание* этих представлений, которое может быть даже нерелигиозным, т. е. противоречащим истинной сущности религии. Итак, христианская религия имеет *необходимое происхождение,* происхождение, обоснованное природой религии. Она должна была быть такой, как она есть, если только она хотела соответствовать сущности религии.

Второй корень ее происхождения во времени, исторический. Христианская религия могла родиться только в то время, когда она появилась, — во время заката античного мира, во время величайшей испорченности, гибели всех национальных различий, всех *национально-нравственных связей,* короче говоря, всех принципов,

которые несли и двигали старый мир, пока существовали классические народы, были классические времена. Только в такое время могла сформироваться религия, чистая, свободная от каких-либо посторонних составных частей, и принять соответствующий ее сущности образ. Как часто бывает, что в совсем плохой, морально и экономически пришедшей в упадок семье в одном из детей сохраняется чистое сердце и глубокое, святое чувство к семье; и это кажется чудом, так как противоречит обычным предположениям и опыту, но тем не менее это естественно и закономерно, ибо горе от раздоров и несогласий вселяет в душу ребенка ужас к ним, ребенок замыкается в себе, чтобы здесь, в своем внутреннем мире, обрести то, чего ему недостает во внешнем; так же в то время дело обстояло и с христианством. Это верно, что добро узнается через самого себя, но добро узнается через самого себя также, когда его познают с помощью плохого; ощущение несчастья от плохого есть ощущение счастья от хорошего: отсутствие обладания благом часто дает те же результаты, что и обладание им. Прежние языческие философы, жившие еще в классические времена древнего мира или в то время, когда еще свежо и живо было воспоминание о них, и сами находившиеся в сложных политических отношениях, мыслили поэтому идею нравственности не с решительной последовательностью, не независимо, не самое по себе, но всегда в отношении к национальным, *политическим* целям. Отсюда эти отталкивающие и безнравственные в наших глазах, но тогда злободневные и понятные для их общего, направленного на политико-нравственные цели духа мысли древних философов, например относительно общности женщин, вытравливания плода, уничтожения слабых детей. Христианство обязано своей чистотой, своей строгостью, своей последовательностью именно политико-нравственной испорченности своего времени; дух отвернулся тогда от какой бы то ни было политики; вместе с этим скверным миром он отказался от всего мира. Во внешнем мире не было ничего больше, что могло бы привлечь его к себе, очаровать взор, соблазнить сердце. Человек был пресыщен жизнью, насла-

ждения ему надоели. Жажда наслаждений, сладострастие римского мира были не чем иным, как отчаянным, разрушающим само себя, ненавистным самому себе наслаждением, не чем иным, как облеченной в пышность разрухой. Только во времена такого ничтожества, в таком мире идея нравственности, являющаяся единственно значительным и истинным в христианстве (если по крайней мере принять во внимание его *конечную цель,* сбросив восточную разукрашенность с действительного смысла *посредствующих* образов), могла получить такую чистоту *. Если же христианство с самого начала присоединилось к национальным целям, то это значит только то, что вообще ничто сразу при своем появлении не обнаруживает своей действительной сущности.

Если это только что указанное происхождение *вашей* религии из природы религии и времени покажется вам малопочтенным, слишком будничным, то я напомню о вашей *вере в чудеса,* которая у вас общая со всеми другими народами. Если вы одинаково много говорите о божественности и внутренней правде учения и если вы, говоря так, проявляете очень либеральное отношение к чудесам и, по-видимому, не придаете им особого значения, то все-таки, когда кто-то выступает в отношении их *отрицательно,* по вашему гневу в его адрес видно, что чудеса во всяком случае что-то очень важное для вас и что, следовательно, вы *говорите* одно, а *думаете* другое. Тот, кто отнимает у вас чудеса, считается у вас нехристианином. Вера в чудеса у вас срослась с христианством, идентична

---

* Уже Ламот ле Вайе [27] делает на стр. 354 своего сочинения «De la vertu des payens» [О добродетели язычников] следующее замечание: «...*les plus beaux exemples de morale* se trouvent dans les siècles *les plus corrompus;* la vertu s'y fortifie contre le vice; et l'opposition des contraires fait qu'ils éclatent au double de part et d'autre» [«...*самые прекрасные образцы добродетели* встречаются в *самые испорченные* столетия; добродетель укрепляет себя, сопротивляясь греху; и противостояние противоположностей заставляет обе стороны проявляться с двойной силой»], т. V его сочинений. Париж, 1684.

с ним. Но вера в чудеса имеется во всех народных религиях. Поэтому по всем законам правды и разума справедливо следующее заключение: чудо есть *естественная потребность,* форма представлений народной религии. Чудеса христианства возникли из той же потребности, той же необходимости, что и чудеса язычества. Вера в чудеса — *психологический* закон; чудеса не только не сверхъестественное, они даже *закономерное* и *соответствующее религиозному духу явление.* Вы отличаетесь от язычников только *целью,* качеством, родом ваших чудес. Поэтому если вы будете стыдиться естественного происхождения вашей религии, то вам следует больше всего стыдиться вашей веры в чудеса, которая имеет очень естественное происхождение. Если вы возразите мне, что ваши чудеса никак нельзя сравнивать с чудесами язычников, так как ваши чудеса истинные, а их ложные, а потому ваша вера в чудеса обоснованная, а их ошибочная, то я отвечу, что вопрос о том, является ли чудо истинным или ложным, вернее, действительно ли оно *произошло* или выдумано (ибо *правда* не чудо, даже когда она действительно имеет место, правда — это закон, разум, правило, а не исключение, нарушение закона, необыкновенный случай), — вопрос, совершенно второстепенный и к делу здесь совсем не относящийся; ибо если чудеса язычников и были только выдуманными, ложными чудесами, то все же чудо было для них, как и для вас, потребностью, *необходимым* представлением их религии. А если вера язычников в ложные чудеса происходит из той же потребности, что и ваша, то в свою очередь ваша вера в чудеса происходит из *того* же *источника,* что и вера в чудеса язычников. Ваши настоящие чудеса покоятся на том же самом *внутреннем* основании, что и их ложные чудеса, каких бы различий между ними вы ни проводили и как бы ни чванились тем, что у вас чудеса служат только для подтверждения истины и потому имеют совсем другой смысл, чем у язычников. Чудо — *необходимое представление* религии, *рассматриваемое как факт,* как действительное событие; правильно это делается или нет — это безразлично; *вера* в чудо есть *сущность* чуда. Вера не связывает себя с законами

разума и природы, следовательно, также с законами исторической правды и действительности. Поэтому в вере в чудеса содержится странное противоречие, она хочет, чтобы чувства человека были последним, самым решительным свидетельством достоверности чуда, и в то же время она отказывает чувствам в истинности и достоверности, уничтожая *закономерность* чувственного явления, заставляя *естественным* взором видеть *сверх*естественное, т. е. *противо*естественное. Но чудо так же мало может быть *объектом чувств,* как и объектом разума, мыслящего духа.

Если бы, например, вода была превращена в вино, то, чтобы констатировать это чудо как чувственный факт, чудо должно бы было произойти на моих глазах, т. е. чтобы я видел, как вода превращается в вино; достоверность чуда досталась бы мне только посредством наблюдения собственными глазами случившегося чудесного процесса превращения; но тогда это было бы чудо, которое в то же время и не чудо, так как я знал бы, как оно произошло. Чтобы устранить всякую возможность обмана, чтобы достичь самой совершенной, бесспорной достоверности, представим себе, что чудо превращения воды в вино происходит не в кружке, а в прозрачном, как кристалл, стакане. Но что же видят мои глаза? Я не вижу ничего, кроме наличия вина вместо воды в стакане, т. е. одного естественного предмета вместо другого естественного предмета, не понимая, т. е. *не увидев,* как он туда попал; поэтому я только верю в чудо, но я не вижу чуда; я только вижу, что вино незаметно для меня попало в стакан вместо воды, но в самом чуде у меня *нет объективной* чувственной уверенности. Мои чувства мне только говорят, что вино в самом деле было вином, а вода была водой и что там, где была вода, мгновение спустя оказалось вино, а не то, что *вода превратилась* в *вино,* этот факт, это неестественное и противоестественное творение *не факт,* это только дело веры. Как пространственная пустота не может быть объектом чувств, опыта, так им не может быть и качественная пустота; бесконечную пропасть, которая лежит между водой и вином, перепрыгивает только вера.

Поэтому истинное чудо не имеет *объективного отличительного признака* от выдуманного, воображаемого или только поддельного чуда. Самообман считать чудеса историческими фактами, действительными событиями. Факт — это то, что в момент, когда оно *происходит,* исключает возможность того, что дело может обстоять иначе, и поэтому исключает возможность сомнения в зрителе, что непосредственно, неизбежно влечет за собой утверждение: это есть, и есть именно так. Но чудо есть свершившееся без свершения, прошедшее совершенное время без прошедшего несовершенного, чувственный факт без чувственного процесса совершения, без естественного основания. Поэтому в момент *совершения* чуда оно *не* влечет за собой необходимо *утверждения, что это чудо;* то, что делает чудо чудом, существенное этого факта не является предметом восприятия: я только воображаю, я думаю, но я не знаю, что это совершилось чудесным образом. *Чудо не исключает сомнения,* чудо ли это, или все совершилось естественным образом. Оно предоставляет человека *самому себе,* его воле, его усмотрению; *чудо противоречит понятию действительного, чувственного, неопровержимого факта;* это факт, который в то же время и не факт. Факт честен, чистосердечен, надежен, безусловен, он просто утверждает или отрицает, а чудо двусмысленно, обманчиво, скрытно, нечестно; *факт выдает себя только за то, что он есть;* если он мне не говорит своих естественных оснований и хода, *это все же не отрицает,* что он имеет естественное (хотя, может быть, и неизвестное мне) основание и поэтому без *претензий* выдает себя за естественный факт, но чудо выдает чувственный факт за *нечувственный.* Факт прост, естествен и поэтому непреодолим, но чудо хочет *импонировать,* придает себе *особое значение,* лишенное печати действительности, вещественности, говорит иначе, чем думает, употребляет самые обыкновенные жесты и слова, но в противоречащем обычному их употреблению и даже законам языка произвольном смысле. Чудо не заслуживает доверия: оно *противоречит сущности истины.* Истина полагается *только на самое себя:* она пренебрегает возможностью посредством опьяняю-

щих, возбуждающих фантазию, но подавляющих рассудок средств вынуждать согласие человека. Паскаль говорит: «Надо судить об учении по чудесам; надо судить о чудесах по учению. Учение различает чудеса, и чудеса различают учение. Всё это правда, и это не противоречит себе» *. Но ни чудо не может подтверждать учение, ни учение — чудо. Учение истинно, а чудо покоится на *совершенно ложном предположении,* совершенно *поверхностном* взгляде на природу, на *суждении,* которое человек черпает не из глубины природы, подходит к природе не с точки зрения познания, но повседневной практической жизни, где природа только *в ее внешней видимости* является предметом; как поверхностному светскому человеку жизнь человека, живущего духовной жизнью, кажется печальной и бедной, так как она не несет в себе заметной смены впечатлений и он не имеет понятия о том, что эти внешние однообразие и скука свидетельствуют только о внутренне богатой и самоудовлетворяющейся жизни, так человеку с точки зрения обычной жизни, когда ему все время бросается в глаза возвращение от одного и того же, когда для него являются объектом только *внешние последствия* внутренней закономерности, а не она сама, природа кажется чем-то будничным, тривиальным, и он поэтому думает, что только в *насильственных прорывах,* в театральных эффектах, в чудесных интермеццо можно уловить признаки божественного духа. Но на самом деле *чудесное* — это царящий *над* природой *божественный дух,* который один является *законом в природе;* и этот закон отнюдь не мертвая буква, но живой, глубокомысленный дух, сокровенная, созидающая, всеопределяющая душа самой природы **.

---

* «Pensées sur les miraclés» [Мысли о чудесах], 1.

** Для тех, кто смотрит на закон в природе как на нечто мертвое и поэтому только в разнообразии и беспорядочности внешнего явления видит дух и жизнь, здесь делается замечание, что даже непормальные и беспорядочные явления в природе (вот какой живой, какой определяющий закон!) суть только следствия внутренней закономерности. Так, например, «это настоящий закон природы, что в целых семействах

Разумеется, также и философия верит поэтому в чудеса, но она не верит в чудеса теологии; по крайней мере та философия, которая достойна своего имени, которая не является презренной наложницей теологии, которая при каждой приходящей ей в голову и высказываемой вслух мысли не просит плаксивым голосом прощения у теологии, чтобы как-нибудь не утратить задушевного, уютного мира согласия с ней; та философия, которая не сгибает с рабскими чувствами своей шеи под игом столетних и тысячелетних предрассудков. Она не верит в *чудеса произвола* и *беззакония,* в чудеса воображения, но верит в чудеса разума, природы вещей, в *тайные тихие* чудеса познания, которые доступны только для сосредоточенного духа мудреца в час самого глубокого научного восторга в уединенном храме муз, а не в те чудеса, которые посреди базарной площади при звуках труб и литавр предлагаются вниманию ищущей мишурной пышности черни; она верит в вечные, постоянно возобновляющиеся, живые универсальные чудеса, а не в партикулярные, преходящие, мертвые и поэтому бездушные и незначительные чудеса. Философия не отдает своего сердца *преходящим* вещам и менее всего египетскому поклонению мумиям прошлого.

(растений) *половина тычинок* постоянно *недорастает* до нормального или дольки фруктов... частично остаются пустыми». «Для согласованности и симметрии природа часто создает совершенно бесполезные формы» (*де Кандоль* и *К. Шпренгель* [28]. Основы научной ботаники). С известных точек зрения чудо, разумеется, непреодолимо и необходимо; даже *разум,* хотя только в *форме неразумности,* допускает чудо. Например, Лейбниц говорит относительно чуда («Discours de la conformité de la foi», § 3): «Les loix de la nature sont sujettes à la dispensation du législateur» [(Рассуждение о соответствии веры, § 3): «Законы природы находятся в ведении законодателя»]. Разумеется, при таких предпосылках чудо имеет хороший смысл, является совершенно *естественным* следствием ваших представлений, но предпосылки ошибочны, совершенно ошибочны.

Глава четвертая

РЕЛИГИЯ И НРАВСТВЕННОСТЬ, МЫСЛИ БЕЙЛЯ ОБ АТЕИЗМЕ

Но вернемся к Бейлю. Бейль от природы, так сказать, по собственному почину *не* теологическая, даже *анти*теологическая, т. е. *мыслящая,* голова. То, что противоположность между теологическим и антитеологическим берется как синоним противоположности между теологическим и мыслящим, не может показаться странным после вышеизложенного, ибо, кто выводит что-нибудь из воли божьей, тот в силу этого выходит из области мышления; он не приводит внутреннего обоснования, которое одно является предметом размышления. Основным стремлением Бейля является не морочить себе голову неопределенными представлениями и общими местами, против которых он горячо выступает при каждом случае, но видеть ясно и отчетливо, постигать вещи согласно их значению, их своеобразной сущности и выводить их из их естественных, т. е. истинных и разумных, оснований. Уже в его первом крупном труде, а именно «*Pensées diverses écrites* à un docteur de Sorbonne, à l'occasion de la cométe qui parut au mois de décembre 1680» [Различные мысли по поводу кометы, которая появилась в декабре, адресованные одному доктору из Сорбонны], [по поводу] кометы, которая привела в ужас и страх почти весь мир, самым определенным образом чувствуется

* В III томе его Oeuv. div.

этот дух, этот интерес. У него здесь нет другой тенденции, как изобразить кометы тем, чем они являются на самом деле, т. е. естественными телами, показать их, отняв у них то ужасное значение, которым их наделило религиозное суеверие, в их действительном виде. Но так как ввиду религиозной косности своих современников он не мог надеяться достичь своей цели с помощью одних только доводов из области философии и физики, то старался в особенности разрушить их предрассудки теологическими обоснованиями. Он доказывал, что кометы, если бы бог, каково было общее мнение, создавал их или только употреблял для предвещения бедствий и, следовательно, в качестве средства для религиозных целей, только укрепили бы идолопоклонников в их суеверии и таким образом вызвали бы последствия, стремиться к которым противоречит сущности бога.

Это положение привело его к столь предосудительному в его время утверждению, что *атеизм* не большее зло, чем политеизм, вообще идолопоклонство или суеверие, а это утверждение — опять к пресловутым положениям, что атеизм отнюдь не необходимо связан с безнравственностью, что государство *само по себе* вполне может состоять из атеистов, ибо атеиста могут побуждать к хорошим поступкам также и естественные основания, и что вообще люди живут не только не в согласии, но скорее в противоречии со своими теоретическими, т. е. религиозными, принципами. Следовательно, атеисты могут жить и отчасти действительно живут, как если бы они верили в бога, а верующие в бога, христиане, могут жить и в самом деле живут, как будто они не верят в бога. Горькая истина! Христиане не живут согласно своим религиозным убеждениям, их жизнь противоречит их вере.

«Дух нашей святой религии, — говорит Бейль, — которая, как известно всем, даже тем, кто знаком только с первыми элементами Евангелия, ничего нам так не предписывает, как сносить несправедливости и быть кроткими, уж, наверное, не внушает нам воинственных настроений; евангельская доблесть — это отнюдь не воинская доблесть; и все-таки на земле нет

более воинственных народов, чем христиане. Даже турки отстают в этом отношении от христиан. В самом деле, для христиан большая честь, что они лучше, чем магометане, владеют искусством убивать, бомбардировать и истреблять род человеческий! * Даже неверующие учатся у нас употреблению лучших видов оружия. Я, конечно, сознаю, что они учатся у нас этому не как у христиан, а потому, что у нас больше понимания и сноровки в этом деле... но тем не менее я в этом вижу очень убедительное доказательство, что на белом свете живут не так, как учит религия, ибо очевидно, что христиане весь свой дух и все свои страсти направили на усовершенствование военного искусства, и познание Евангелия ничуть не отвлекает их от этой жестокой тенденции» **.

«Даже те христиане, которые устранили из своего культа все идолопоклонническое, сотворили себе кумир, имя этого кумира — честь, и этому идолу они жертвуют своим спокойствием, состоянием, жизнью, даже спасением своей души. Если даже самый ревностный протестант получит пощечину, он дерется на дуэли для восстановления своей чести. Он вполне убежден, что религия ему велит прощать величайшие поношения, он ежедневно в предписанной самим Иисусом Христом молитве просит бога о прощении своих грехов, как и прощает сам полученные оскорбления, т. е. он осуждает самого себя, если не простит. Кроме того, он знает, что за убийство, которое ему запрещает религия, государственные законы карают смертью и он не может драться на дуэли, не рискуя возможностью убить. Он и сам также подвергает себя опасности быть убитым и испустить дух среди ярости мщения, т. е. прямым путем отправиться в ад, ибо у него нет никакой уверенности, что еще останется время для какого-нибудь благочестивого акта. Но все это напрасно: понятие о чести имеет над ним больше власти, чем интересы его жизни, или спасения души, или его пре-

---

* «Dictionnaire historique et critique» [Словарь исторический и критический], art. «Mahomet», rem. P, p. 261, Ed. 1740.

** «Pensées div.», § 141, p. 90, et. 91.

данность религии... Но точно так же дело обстоит со всем, что христианство запрещает, но христиане тем не менее считают почетным» *. Даже обычные в жизни занятия, невиннейшие по людским понятиям средства обращения (как торговля, отдача денег взаймы под проценты) противоречат не только духу Евангелия, но и ясно выраженным запретам Христа и апостолов. Теолог, посвящающий всю свою жизнь истолкованию Священного писания, гораздо полезнее употребил бы свое время, если бы посвятил его деяниям благочестия и христианской любви. Все писатели должны согласиться с тем, что они были бы прокляты, если бы их судили, как велит Евагелие» **.

«Религия не в состоянии сдерживать наши страсти. Было время, когда священникам и монахам в Германии разрешалось держать наложниц за известный ежегодный денежный взнос своим прелатам. Обычно единственным основанием этой позорной снисходительности считают корыстолюбие. Но возможно и то, что этим хотели достичь уменьшения опасности для целомудрия честных женщин и успокоить их мужей, предупреждение мести которых было в интересах духовенства. Вот видите, христианская религия так мало была в состоянии обуздать похоть, что она была вынуждена пожертвовать частью женщин, чтобы спасти других и меньшим преступлением предотвратить бо́льшее, которое, несмотря на это, стало самым обыкновенным явлением» («Pensées div.», § 165). «Поэтому причина испорченности нравов нашего времени совсем не в неверии последних столетий» (§ 156). «Если под верой подразумевают истинную веру, *ту* веру, которая всегда сопровождается любовью господа и является особым даром духа святого, то это, пожалуй, так; но если под неверием подразумевают недостаток убеждения, т. е. что мы по той причине ведем плохую жизнь, что считаем христианские символы веры проблематичными и недостоверными, то это неверно; ибо за исключением

* «Rép. aux quest.», t. III, p. 966.

** «Eclaircissement sur les obscenites» [Разъяснения по поводу непристойностей] в IV томе «Dictionn.», p. 649, и «Rép. aux quest.», интереснейшая гл. XXVIII, т. III, стр. 979, и т. д.

нескольких знатных особ и лжеученых или даже, пожалуй, некоторых из вас, господа богословы, все мы веруем в таинство воплощения, в смерть и страдания Иисуса Христа, в его вознесение, в его присутствие на наших алтарях *, в страшный суд, в воскресенпе мертвых, в рай и ад. Может быть, у людей нет очевидного убеждения насчет всех этих вещей, но все же у них есть такое убеждение, которое исключает сомнение. Наши крестьяне, наши ремесленники, наши солдаты, наши горожане, все наши женщины, большая часть дворян и ученых искренне и крепко верят во все статьи символа веры. Очень мало таких, которые сомневаются в божественности христианской религии и считают баснями все то, что говорят о будущей жизни» (§ 150). «Но только наша уверенность в таинствах нашей религии очень хорошо совмещается с всевозможной безнравственностью». «Уверенность в наших таинствах еще не очищает сердце человека» (§ 147). «Как учит опыт, также и те, кто верует в рай и ад, способны на какое угодно преступление. Из этого очевидно, что склонность к злу столь же мало происходит от недостатка познания бога, как мало она исправляется познанием карающего и награждающего бога; ибо в душе, в которой нет познания бога, склонность к злу не более сильна, чем в душе, познавшей бога» (§ 145). «Возможно, что некоторые из бандитов и наемных убийц, совершающих так много преступлений, не имеют религии, но противное гораздо вероятнее, так как среди такого большого количества преступников, попавших в руки палача, не оказалось атеистов» **. «Мы можем даже отметить как правило, что 1) люди могут быть в высшей степени безнравственными и в то же время вполне убежденными в истинности какой-нибудь религии, даже христианской религии; 2) что познания души не являются побудительной причиной наших поступков, что не *общие* представления и мнения ума, а страсти, обуревающие в данный момент сердце,

---

* Бейль писал свои «Pensées div.», будучи католиком.

** «Éclairciss. sur les athées.» [Разъяснения по поводу атеистов], I, note 13 в т. IV его «Dictionn.», ed. 1740, p. 629.

побуждают нас действовать (§ 138); наконец, 3) что, вообще говоря (ибо я все время исключаю тех, которыми руководил дух божий), какая-нибудь религиозная вера не регулирует и не определяет поведения человека, разве что он в высшей степени склонен сердцем к гневу против инакомыслящих, к страху, когда он считает, что ему грозит опасность, и к тому подобным страстям» (§ 143) («Pensées div.»).

Но если вера или религия не способны обуздывать наши страсти, то тогда и то хорошее, что мы делаем, не исходит из веры. «Ах! Как ошибаются люди, если думают, что то похвальное, которое они делают, исходит из любви к богу... Посмотрите, как обстоит дело с большинством почтенных людей. У них есть любимая страсть, которую они нежно лелеют и которой ни в чем не отказывают. В остальном их поведение нравственно. Они гордятся этим и воображают, что приносят большую жертву богу. О жалкое неведение! Если бы все были способны принести большую жертву богу, то вы поняли бы, что вам прежде всего следует пожертвовать вашей любимой страстью и что мы не жертвуем страстью, к которой наш темперамент делает нас совершенно равнодушными» (§ 176). «Если некоторые грехи более обычны и часты, чем другие, то причина этого только в том, что бывают грехи, совершить которые легче и которые доставляют вообще более сильную радость, чем другие. Ибо, одним словом, радость (la joie) является душой всего человеческого поведения; и безусловно, что бы на это ни возражали, у человека больше любви к удовольствию, чем отвращения к страданию, и что он более восприимчив к хорошему, чем к *плохому*. Не раздумывая, он идет к огорчениям и страданию, если только дорога туда ведет через радость, или даже проходит через огорчения и страдания, если только целью является радость» (§ 167). «Почему, например, месть так обычна среди христиан? Не потому ли, что нам неизвестно, что Евангелие нам ее запрещает как преступное действие? Совсем нет... Это происходит оттого, что она имеет прелесть для всех людей. Итальянцы находят в ней такую прелесть, что с ужасающим нечестием говорят, что бог приберегает ее для себя,

чтобы одному наслаждаться этим тонким блюдом» (§ 171). «Истинным принципом поступков людей (я, конечно, исключаю тех, в которых благодать духа святого развернулась во всем своем действии) является не что иное, как темперамент, естественная склонность к удовольствию, вкус к известным предметам, желание нравиться, известные, усвоенные в общении с нашими друзьями привычки или какое-нибудь расположение духа, имеющее основание в нашей натуре» (§ 136). «Итак, не воображайте, что люди без религии стали бы поступать хуже, чем вы, христиане, с вашей религией, ибо склонность к состраданию, к умеренности, к кротости и т. д. происходит не оттого, что люди знают, что есть господь, но от известной конституции темперамента, которая была укреплена воспитанием, личными интересами, страстью к похвалам, инстинктом здравого смысла и другими аналогичными мотивами, которые встречаются как у атеистов, так и у всех других людей» (§ 146). «Одни мирские принципы управляют миром — страх перед мирским правосудием и главным образом страх перед позором. Женская скромность этому пример. Как много женщин, прямо оригиналов Амариллис из «Pastor fido» [29], жертвуют божеству чести пламенем своей любви!» (§ 162—164).

«Общество, состоящее из атеистов, так же хорошо осуществляло бы гражданские и нравственные добродетели, как и всякое другое общество, если бы оно стало строго карать преступления и связало бы с известными вещами представления о чести и позоре; ибо вследствие того что члены этого общества ничего не знали бы о высшем существе как творце и хранителе мира, в них не были бы искоренены чувства чести и позора, награды и кары и все остальные страсти, движущие людьми, да и не были бы уничтожены все познания разума. Поэтому также и среди них можно было бы встретить людей, которые были бы честны в отношениях с другими людьми, щедро помогали бы бедным, ненавидели бы несправедливость, были бы верны своим друзьям, великодушны к оскорбляющим, способны отказаться от плотских желаний, добросердечны ко всем». «Понятия о чести и пристойности,

которые господствуют среди христиан и различны в зависимости от времени и народа, ни в коем случае не происходят из их религии. Разумеется, есть некоторые общие понятия, ибо ни у одного христианского народа целомудрие женщины не считается позором. Но если мы захотим быть правдивыми, то нам придется признаться, что это понятие старше Моисея и Евангелия, это определенное впечатление (impression), которое старо как свет. Также и язычники взяли это понятие не из своей религии; это дело природы, т. е. всеобщего промысла» (§ 172). «Поэтому грубое заблуждение думать, что атеист пошел бы на всякое преступление, если бы не боялся мирского правосудия; эпикурейцы совершали много добродетельных и благородных поступков, которых они вполне могли бы и не совершать, не опасаясь никакого наказания, и в связи с которыми они действительно жертвовали собственной выгодой и удовольствием во имя добродетели. Разум говорил древним мудрецам, что добро следует делать из любви к самому добру, что добродетель должна сама себе заменять награду и что только плохому человеку подобает воздерживаться от греха из страха перед наказанием... Разве мы не читаем, что Эпикур, хотя он и отрицал провидение и бессмертие души, не перестал почитать богов? Разве на упрек в том, что он не может иметь никакого отношения к почитанию богов, если убежден, что они не делают человеку ни добра, ни зла, Эпикур не отвечал, что уже одно совершенство природы богов может быть достаточным основанием для их почитания? Следовательно, это верно, что разум без содействия религии обрел идею того благочестия, которое так превозносили отцы церкви, идею, благодаря которой человек любит бога и повинуется его заповедям единственно вследствие его бесконечного совершенства. Поэтому я думаю, что разум и без познания религии может иногда убедить человека, что есть почетные вещи, совершать которые хорошо и похвально не вследствие вытекающей из этого выгоды, а потому что это согласуется с разумом» (§ 178).

«Есть законы мышления, которые правильны и правдивы независимо от воли человека, сами по себе,

а не по его произволу; тщетно и смешно было бы сопротивление человеческого духа сущности и свойствам этих законов. Но если для деятельности рассудка есть определенные и неизменные законы, то также есть таковые и для деятельности воли. Правила этих поступков не все произвольны; есть такие, которые вытекают из естественной необходимости и налагают на нас непременные обязательства; и поэтому как ошибочен вывод, противоречащий правилам умозаключения, так неправилен и волевой акт, не совпадающий с правилами воли. Поэтому самое всеобщее из этих правил то, что человек должен желать того, что соответствует разуму, и что он не исполняет своего долга, поскольку он желает того, что противоречит разуму. Вы можете быть вполне уверены, что никогда не было атеистов, которые не считали бы необходимым следовать в своих выводах законам логики. Следовательно, они, очевидно, признавали, что паралогизм или софизм постыден для каждого, кто к ним прибегает, независимо от того, намеренно или бессознательно это делается. Итак, почему же вы хотите оспаривать у атеиста способность сознавать, что человек обязан согласовать волевые поступки с разумом, т. е. выполнять законы морали? Добродетель привлекательна своими естественными свойствами, независимо от каких бы то ни было законов. «Чему научила тебя философия?» — спросили одного греческого философа. «По собственному побуждению (ἀνεπιτάκτως) делать то, что другие делают только из страха перед законами», — гласил его ответ. Потому именно, что существует внутренняя красота, внутренняя доброкачественность добродетели, потому, что нравственные истины вследствие самой природы вещей прежде заповедей господних налагают на человека известные обязанности, Фома Аквинский и Гуго Гроций [30] и могли утверждать, что, если бы бога вовсе не было, мы все равно были бы обязаны повиноваться законам естественного права» *.

---

* «Continuation des Pensées div.» [Продолжение различных мыслей], p. 406, 410, 415.

«Греческий философ Гермпй[31] утверждал, что не следует извлекать для себя выгоду из неосведомленности продавца, а надо указать ему действительную ценность товара, если она ему неизвестна... Он неодобрительно относился к принципу «volenti non fit injuria» [«если кто-нибудь сам хочет, то в отношении него не поступают несправедливо»]. Его поступки соответствовали этим прекрасным правилам, ибо когда однажды кто-то предложил ему купить книгу и назначил слишком низкую цену, то он сказал ему это и уплатил больше, чем с него требовали; так он поступал и во многих других случаях, как только к этому был повод. Можно ли вообразить себе более достойный философа образ действий? Поистине мало и христиан, которые так поступают» *. «После завоевания Мегары Деметрий написал философу Стилпону[32], предлагая ему перечислить понесенные при разграблении города потери. Стилпон ответил ему, что он ничего не потерял, ибо никто не похитил у него разума и знаний. Одновременно он преподал Деметрию много добрых поучений, чтобы внушить ему благородные убеждения гуманности и добродетели, и он так сильно растрогал правителя, что тот последовал его советам. Я вполне уверен, что среди наших благочестивых людей тоже есть хорошие люди, которые поступили бы точно так же, но я думаю, что есть и такие, которые последовали бы принципу «своя рубашка ближе к телу». Если бы какой-нибудь правитель дал им обещание после разграбления города всецело возместить их убытки, то, разумеется, они воспользовались бы случаем, дабы внушить ему более кроткие настроения и посоветовать ему радеть о благе народа, но при этом они не забыли бы послать ему точный список всех утраченных ими предметов, они устроили бы так, чтобы их убытки были возмещены даже с прибылью. Но вы видите здесь философа, которого меньше всего можно назвать благочестивым; и он воспользовался расположением к себе победоносного князя только для того, чтобы внушить ему миролюбивые и снисходительные настроения; он

* «Dictionn.», art. «Hermias».

не послал ему затребованного списка; его дом был разграблен; ему предложили богатое возмещение убытков, но он ответил, что ничего не потерял и что его состояние не заключалось в вещах, которые могут разграбить солдаты. Нет никакого сомнения, что это очень благородно» *.

«Нравы языческого философа Ксенократа [33] были так чисты, так почтенны, так моральны, или, вернее, строги, что похожий на него теолог теперь, вне всякого сомнения, считался бы янсенистом [34] или ригористом. Он был совершенным господином своих страстей. Одна необыкновенно красивая гетера билась об заклад, что он не устоит против ее чар; но она проиграла спор, хотя имела возможность лежать рядом с ним и таким образом пустить в ход все ухищрения своего ремесла. Поистине это столь же замечательная победа, как и у святого Адельма и некоторых других святых, которые, как говорят, счастливо выдержали подобные этому испытания. Но целомудрие не было единственной добродетелью этого мудреца; все остальные добродетели умеренности украшали его жизнь: он не любил ни удовольствий, ни богатства, ни славословий. Его никогда нельзя было подкупить подарками; его правдивость и прямодушие были для всех так несомненны, что он был единственным, кого власти в Афинах освободили от обязанности подкреплять свои показания присягой. Своей лекцией о воздержанности он произвел такое впечатление на Полемо, величайшего пьяницу и сластолюбца своего времени, что тот тут же на месте принял решение исправиться и посвятить себя изучению философии. И это обращение было прочным: обращенный стал очень достойным философом. Если бы капуцинская проповедь произвела в настоящее время такое превращение, то в этом усмотрели бы особое проявление духа святого и стали бы восхищаться влиянием благодати, которая, по мнению янсенистов, больше всего проявляется сама собой; ибо тот, в ком лекция Ксенократа вызвала такую перемену, не был сластолюбцем обыкновенного покроя, это был мастер в своем

* «Dictionn.», art. «Stilpon», rem. F.

роде, человек, считавший свое беспутство особым достоинством, и т. д.» *.

«Также и отъявленных атеистов среди языческих философов нельзя ни в чем упрекнуть в отношении их нравственности, они очень хорошо умели отличать хорошее от плохого, справедливое от несправедливого. Диагор [35], которого чаще всего называют атеистом, дал жителям Мантинеи превосходные законы». «Даже Плиний [35a] на основании некоторых мест из его трудов можно причислить к атеистам. Он не допускал никакого другого божества, кроме природы, и насмехался над догматом промысла». «Среди евреев была секта, которая совершенно открыто отрицала бессмертие души, — это были саддукеи [36]. Но я не нахожу, чтобы вследствие этого безбожного учения они были хуже остальных евреев; наоборот, очень возможно, что они были более правдивые люди, чем фарисеи [37], которые слишком уж чванились своим соблюдением закона божьего. Бальзак [38] сообщает нам в своем «Христианском Сократе» последние слова одного правителя, который жил и умер как атеист, и дает ему аттестацию, что у него не было недостатка в нравственных добродетелях, что он клялся только «правдиво», употреблял только прохладительные напитки и вел исключительно правильный образ жизни» **. «Еще не очень давно в Константинополе был казнен некий Магомет-эфенди за то, что он доказывал несуществование бога. Он мог бы спасти свою жизнь, если бы признал свое заблуждение и обещал от него отречься, но он предпочел настаивать на своих богохульствах, сказав, что хотя ему и не приходится ждать награды, но его любовь к истине заставляет его принять мученичество ради ее утверждения» ***.

Следовательно, ни в коем случае нельзя сказать, что благополучие общества, государства несовместимо с атеизмом. Наоборот, очень часто бывало так, что религия служила человеку мотивом для преступных дей-

* «Dictionn.», art. «Xenocrate», rem. F.

** «Pensées div.», § 174, «Continuation des Pensées div.», p. 396.

*** «Pensées div.», § 182.

ствий, которых атеист не мог бы найти в себе. «Религия поощряла язычников к преступлениям, представляя богов ворами, нецеломудренными и т. д., но она не побуждала к этому атеистов. Она разрушала преграды, которые многие атеисты не могли бы разрушить. Природа, человечность, сострадание борются объединенными силами в сердце отца против искушения задушить своих маленьких детей. Идолопоклонник, почитающий Молоха, пожалуй, мог бы с их помощью и без вмешательства религии одержать победу над собой, но так как тут вмешалась религия, то он попирает ногами природу, человечность, сострадание, разум. Если бы язычники, совершившие так много несправедливостей в отношении христиан, только призвали на помощь естественный разум, как это сделал бы хотя бы Спиноза, если бы его назначили судьей на судебном процессе, то они не казнили бы, не заключали бы в темницы, не мучили бы, не ссылали бы и не губили бы денежными штрафами такого огромного количества невинных людей. Но *религия* внушала им то, что запретил бы *разум*» *.

«Не может быть, вообще говоря, ибо бывают и исключения, более богатого источника несправедливостей, чем когда государство разделяется на различные религии и все судебные палаты заняты приверженцами той религиозной партии, которая имеет более всего отвращения к другим партиям. Одним из самых главных преимуществ, которые протестанты Франции надеялись извлечь из гражданских войн, было то, что им не пришлось бы больше вести свои тяжбы перед одними только католическими судьями. Они, кроме того, думали, что проиграют все свои процессы, если тут будет заинтересован хоть один папист. Разве была бы у них такая забота, если бы им назначили судей, которые не были бы ни христианами, ни магометанами, ни евреями, ни язычниками, а только хорошими юристами и служителями чести?»

«Вам следует подумать о том, что, как только в государстве оказываются две религии, из которых каждая

* «Rép. aux quest.», p. 952.

убеждена, что другая богу — враг и прямым путем идет к вечному проклятию, ожесточение заходит так далеко, что каждая секта ставит другой в вину, что она навлекла на всю страну такие кары божьи, как чума, голод, наводнения и бури. Тогда та секта, которая находит благосклонного слушателя в лице государя, не упускает случая сделать ему свои возражения и сказать, что он должен запретить ересь в своих владениях, чтобы положить конец этим карам господним. И он тем легче выслушает эти возражения, ибо убежден своими теологами, что еретики и идолопоклонники коснеют в своих заблуждениях отнюдь не по простоте и чистосердечию, но по злобе и что их безбожие и богохульства так же мало можно извинить так называемой свободой совести, как и убийства, совершенные людьми, которые напились пьяными. Каких только волнений, каких мятежей не бывает вследствие такой предубежденности и косности, которые никогда и ни в коем случае не могли бы овладеть духом такого человека, как Спиноза! Далее вы должны принять во внимание, что совесть, охваченная ложным религиозным рвением, не удерживается побуждениями, которые сдерживали бы сторонника убеждений Спинозы. Разум, уважение общественных интересов, человеческая честь, отвращение к несправедливости удержали бы спинозиста от несправедливостей в отношении своих ближних. Но человек, который убежден, что истреблением еретиков он содействует царству божьему, такой человек будет все законы нравственности попирать ногами; и его не только не сдерживают укоры его совести, но скорее даже совесть побуждает его употребить все средства, чтобы больше не поносилось святое имя божье и, таким образом, можно было на развалинах ереси или идолопоклонничества насадить правую веру. Какие опустошения вызывает такое религиозное рвение в государстве! Могло ли оно их опасаться со стороны вольнодумцев?» *.

«Если бы французский двор был атеистическим, разве он стал бы когда-нибудь так поступать в отно-

* «Rép. aux quest.», p. 955.

шении кальвинистов, как он поступал? Разве он стал бы когда-нибудь справлять Варфоломеевскую ночь?» * «Начиная с IV века и до настоящего времени заговоры, восстания, гражданские войны, революции, дворцовые перевороты были среди христиан так же или еще более часты, чем среди неверных. Если некоторые страны были менее подвержены этим бедствиям, то христианская вера тут ни при чем: разница происходит от различия духа народов и систем их управления. Брожения и катастрофы, приводившие государства к смутам или даже крушению, часто вызывались религией, и именно это-то и были самые свирепые бури в истории. Язык слишком слаб, чтобы передать те ужасы, которые совершало христианство, безразлично, делалось ли это, чтобы искоренять языческое идолопоклонство, или истреблять еретиков, или же поддерживать секты, отделившиеся от основной церкви; история этих событий вызывает ужас; человек возмущается этим, если он хоть сколько-нибудь мягкосердечен; добрый человек не может прочесть этой истории, сам не почувствовав озлобления; он не может удержаться от проклятия памяти виновников этих ужасов; вместо того чтобы требовать цветов, дабы осыпать их могилы, он хотел бы лучше забросать их камнями; вместо того чтобы искать в Ювенале формулу благословения, он хотел бы лучше поискать формулу проклятия в Тибулле [39] **.

Но что же, может тут спросить и спросит благочестивый читатель, что, собственно говоря, должны значить все эти аргументы Бейля? Не было ли это нападками на религию и не ставится ли она под подозрение? Религия неизбежно освящает человека. Если что-то совершается во имя религии, это не обязательно совершается в ее духе. Страсти, слабости, людская испорченность, а не религия виновны в злодеяниях истории религии; если действительно где-нибудь и когда-нибудь религия побуждала человека к преступлению или даже только не удержпвала от преступления, не обуздывала и не исправляла его, то это была ложная религия

---

* «Pensées div.», § 155.

** «Rép. aux quest.», p. 957.

или по крайней мере ложная религиозность. Во всяком случае обвинения Бейля не касаются религии самой по себе, религия в ее идее или соответствующей этой идее, не касаются *истинной* религии. Но в чем разница между ложной и истинной религией? В *содержании* религии, в ее *духе*. Но что такое это содержание, этот дух? *Понятие* о боге. Все дело в том, *как* мыслится бог, *как* он является предметом сознания. Если это понятие небожественное, плохое, то и религия и религиозность ничего не стоят. Греки *мыслили* бога чувственно, поэтому и их культ был чувственным. Но понятие о боге является предметом не только религии, но и философии и этики: можно мыслить себе бога высшим принципом долга, не делая его вследствие этого предметом религиозного почитания.

То, что делает религию религией, — это ее своеобразная сущность, отличающая ее от этики и философии; религия *сама по себе* поэтому еще не хороша, не свята и не божественна; она является такой, если ее содержание божественно. Ужасы религиозной истории, «заблуждения» религиозного сознания — это не что иное, как *те* явления, которые вскрывают своеобразную сущность религии, отличающую ее от этики и философии, сущность предоставленной самой себе, не вдохновляемой разумом религии: *святость* есть высшая категория религии, а ее субъективная форма — *вера*, та вера, которая *скрывает* свой предмет, делает недоступной мистерией для дерзкого ока пытливого ума; также и для язычника святы его боги, священен и тот трепет, который он испытывает в их храмах. Но дело именно в том, является ли святое также чем-то разумным, хорошим — одним словом, предметом, который может также выдержать испытание философии, поэтому святость не есть коренное понятие, принадлежащее, как таковое, философии, ибо оно зависит от понятий истины, разумности и нравственности, ибо только истинное свято, но святое еще не истинно. Поэтому если для какой-нибудь религии этические понятия не являются высшими, священнейшими понятиями, если у нее имеется разнящееся от них, особое содержание в качестве высшей святыни, то следствием ее,

пожалуй, могут быть святые, но отсюда еще далеко не нравственные поступки и настроения, то она может даже послужить импульсом к преступлению.

Итак, обвинения Бейля касаются религии — религии *независимо от ее содержания,* в ее *своеобразном различии* от морали и философии, а именно той религии, которая в отличие от того, что обычно называют естественной религией, или религией разума, является *позитивной* религией, *формальным богослужением,* секуляризированной *церковью* религией. Религия становится вследствие этого и необходимо, а не случайно в самом человеке *позитивным,* т. е. бездушным и безыдейным, *особым,* отличным от разума и нравственности, обстоятельством. Дело церкви становится делом религии. Если только человек верит тому, чему учит церковь, и выполняет священные действия, которые она предписывает, то он спасен; его остальные поступки и настроения безразличны или имеют по крайней мере второстепенное значение, если их также требует церковь. Главное — церковь, а дух имеет значение только постольку, поскольку *он имеет к ней отношение;* второстепенное — дух, настроение само по себе. Католическая церковь — это исключительно удачное воплощение понятия позитивной церковной религии; она самым точным, последовательным образом воспроизвела свою сущность; но именно она-то и выразила всего резче безразличие религиозных или церковных интересов к интересам нравственности; она одобряла все поступки без различия, если только они совершались во имя или в интересах святой церкви; делала ли она это прямо или косвенно, делом или ясно выраженными словами — это не имеет значения.

Высказала ли католическая церковь на Констанцском соборе[40] положение: «Fides non est servanda haereticis» [«Необязательно держать свое слово в отношении еретиков»]? Об этом много спорили в прежние времена. Католики отрицали, протестанты утверждали это. Бейль в своем «Réponse aux questions d'un provincial», где кроме философских обсуждается также много исторических и литературных предметов, также затрагивает

эту тему. Он метко попадает в цель. Он замечает, что если даже это положение не было высказано католиками догматически, даже отвергалось ими, то все же оно является естественным следствием догмата нетерпимости. Он говорит, что бесчисленное множество людей, и притом не только католиков, но также и протестантов, утверждает, что власти обязаны наказывать нарушителей закона божьего в отношении как первой, так и второй заповедей Декалога [41], что идолопоклонники и еретики опаснее, чем воры и убийцы, что последние похищают только временные, преходящие, а первые — вечные блага, что веротерпимость отнюдь не должна допускаться, за исключением только особых, крайних случаев. *Естественным* выводом из таких принципов было, что клятвенное обещание терпимо относиться к еретичеству не обязывает к этому или же обязывает только до тех пор, пока продолжается та крайняя необходимость, которая вынудила эту клятву. Все партии признают, что клятвенное обещание, обязывающее к преступлению, недействительно. Но если врагов божественного откровения, нарушителей первой и второй заповедей господних следует наказывать как убийц и разбойников, то было бы преступлением разрешить еретикам исповедание их религии; следовательно, выполнение клятвенного обещания, разрешающего им свободу совести, необязательно. Выполнение этой клятвы противоречило бы обещанию соблюдать заповеди господни, оно было бы так же предосудительно, как и верность слову, данному разбойникам и убийцам. Между тем, как ни естественны эти выводы, бóльшая часть людей, признающих принципы, из которых они вытекают, все-таки их не признает. Но в заключение Бейль замечает: «Достойно внимания, что в теории отвергается то, чему следуют на практике. Присягают системе, не связывая себя этим; ибо хотя и не признают, что допустимо нарушить клятву, данную кому-нибудь из исповедующих ложную религию, но прибегают к призыву власть имущих не держать таких обещаний и хвалят их, когда они объявляют достоверные правовые документы недействительными. Недавно нам при-

шлось столкнуться с самыми яркими примерами в этом роде, которые в особых комментариях не нуждаются» *.

Но католическая церковь не только поучала, например, в лице святого Августина, ее величайшего отца, что в отношении еретиков допустимо применение принудительных мер, не только подтверждала это при случае и на деле, но даже вменила искоренение еретиков в обязанность светским властям **. Поэтому католики времен Бейля извиняли, даже оправдывали насильственные меры в отношении реформаторов во Франции как законный, издревле одобряемый и рекомендуемый церковью образ действий. Поэтому безразлично, высказала ли формально церковь вышеупомянутое положение или нет. Разрешение преследовать еретиков является, как доказал Бейль, санкционированием какого угодно преступления против еретиков; оно уничтожает все правовые понятия, все основные законы правосудия и нравственности; оно является *абсолютной* несправедливостью, для которой нарушение слова — пустяк, смешная дотошность, годная только для схоластической казуистики. Если я отнимаю у человека право свободы, убеждения, право на разум, то какие еще остаются права, которые послужили бы для меня преградой?

Отмена нантского эдикта [42] была уже сама по себе позорным делом, но еще больше вследствие образа действий при этом и до этого. Но тем не менее католическая церковь с папой во главе торжественно прославляла

---

* «Rép. aux quest.», p. 512—514; «Dictionn.», art. «Loyola», rem. 5.

** *Carranza*, Summa omnium concil., p. 326. Сюда же «Nouv. de la rép. d. lett.», p. 495, 688—690, а также «Dictionn.», art. «Leon. I», rem. A.

Также мы, немцы, имеем блестящие примеры этого. Когда после смерти Генриха VI (1197 г.) брат его Филипп напомнил немецким князьям о их торжественном обещании признать его племянника Фридриха преемником его покойного брата, они заявили, что данная ими клятва не может их ни к чему обязывать, так как тогда Фридрих еще не был крещен, а поэтому они *не обязаны держать свое слово, данное тогда неверующему.*

это событие и этим доказала на деле, что поступок, какого бы он сам по себе ни был качества, может быть угодным богу, т. е. религиозным деянием в духе церкви, если только он имеет целью интересы церкви *. Бейль даже приводит из католических сочинений, предназначенных для прославления святой девы, как выразительную, часто встречающуюся максиму, «что можно быть очень плохим и в то же время очень благочестивым в отношении божьей матери», и, кроме того, несколько примеров о распутных женщинах и преступниках, которые были ревностными почитателями Марии, — примеров, которые, что бы на это ни возражали, все-таки являются характерными, хотя и популярными, проявлениями «глубоко церковного духа» католицизма. Одна добродетельная женщина, глубоко опечаленная связью своего мужа с одной из таких тварей, просила у Марии милости, чтобы она покарала эту особу, но из уст самой Марии получила такой ответ: «Для меня невозможно исполнить вашу просьбу. Не потому, чтобы я не признавала ее справедливости, но та любовь, которую эта девка сохраняет ко мне среди своего распутства, связывает мне руки и не позволяет наложить на нее наказания, которого вы желаете». Вот другой пример из «Nouvelles de la reine Navarre»: «Один молодой принц заходил всегда, отправляясь на одно известное свидание, в церковь, которая была ему по дороге, и аккуратно каждый раз молился там. Порядком насладившись любовью, он не забывал на обратном пути зайти в эту церковь и справить в ней свою молитву». Королева приводит это как пример особого благочестия. Далее, во времена религиозных войн во Франции строго нравственный человек именно вследствие своего нравственного поведения подозревался уже в атеизме и еретичестве, так как в то время еретики отличались строгой нравственностью. «Бросающееся в глаза и чрезвычайно досадное обстоятельство, — говорит Бейль, — что как канцлер де л'Опиталь [43], так и все

* См. по этому поводу также сочинения Бейля: «Nouv. d. la rép. d. lett.», p. 555—558, Nr. VII, 601—602; Nr. II и «Comment. philosoph.», ch. IV, p. 1.

те, кто отличался в последнем столетии строгостью нравов, считались плохими католиками» *.

Католицизм со своей церковной пышностью и великолепием есть не что иное, как воплощенное очевидное противоречие позитивной религии тому, чем должна и хочет быть религия сама по себе или по своему содержанию,— противоречие, которое ко времени Реформации достигло своей кульминационной точки и поэтому неизбежно должно было глубочайшим образом потрясти религиозное чувство и вызвать возмущение против католицизма. Из этого возмущения возник протестантизм, который поэтому с самого начала имел более высокое в духовном отношении направление, желая сделать религию и отчасти действительно сделав тем, чем она *должна* и *хочет* быть по своему содержанию, — делом внутреннего порядка. Но хотя протестантизм и освободил религию от многого внешнего и несущественного, делая критическое различие между необходимым и излишним, христианским и нехристианским, сущностью и внешностью, но все же он сделал (было ли это вследствие необходимости природы предметов или натуры человека, или условий того времени и естественной закономерной эволюции вещей вообще) религию даже в человеке опять-таки формальным внешним делом, возвысив эту догматическую, ограниченную известным количеством параграфов веру до степени самого главного, одним словом, протестантизм немедленно снова принял характер позитивной религии, формального служения богу. Хотя церковное и получило второстепенное значение, но все-таки значение оно продолжало иметь; многие формальности исчезли, но формальность осталась; проводили различие между существенным и несущественным, очищали, упрощали; сокращали ее до минимума; но то, что религия как религиозность выражается также *формальными действиями*, а внутреннее как *формальная вера*, это было признано существенным. В жизнеописаниях протестантов

---

* «Pensées div.», § 149, 174; «Dictionn.», «Navarre (Marguerite de Valois, soeur de François I), rem. N, «L'Hopital», rem. H.

первых времен мы всегда встречаем упоминание, сделанное с большой значительностью, как доказательство особого благочестия человека, что он усердно ходил в церковь и к причастию. Лейбниц слыл за человека нерелигиозного — народ в Ганновере даже называл его на нижнегерманском наречии Lövenix, т. е. неверующим, — очевидно, только за то, что он мало ходил в церковь *. Если кто-нибудь думает, что одним только хождением в церковь и причастиями он может уладить свои счеты с религией, то протестанты говорят: церковь еще ничего не значит; но если кто-нибудь редко ходит или совсем *не* ходит в церковь, то они немедленно объявляют его нерелигиозным человеком и таким образом в достаточной степени обнаруживают свои *настоящие* убеждения, а именно то, что церковное для них является также чем-то *очень существенным*.

Действительные убеждения людей относительно значения какого-нибудь поступка вообще обнаруживаются не в их суждениях о его совершении, а в их суждениях о его несовершении, когда кто-нибудь его не *выполняет*. Разумеется, пока это действие выполняется, то вполне можно либеральничать; тогда ему не придают особого значения именно потому, что оно совершается, что его ценность выражается самим действием. Здесь же приходится либеральничать, чтобы не испортить себе темы разговора. Говорить о ценности какого-нибудь действия, ценность которого подтверждается самим действием, было бы смешно; поэтому ничего иного не остается, как принизить его ценность, причем с умилительным красноречием пропускают именно то, что, собственно, и придает этому действию значение, без чего оно ничто. Но горе тебе, если эти прекрасные речи ты примешь за чистую монету и не будешь выполнять этого действия, так как *само по себе* оно ничего не значит. Из тех суждений, которые будут произнесены по твоему адресу, ты узнаешь, что во всяком случае и действие *само по себе* является чем-то очень реальным в глазах твоих благочестивых критиков. Верь, да оглядывайся.

---

* *Ludovici*[44]. Historie der Leibniz'schen Philosophie [*Людовици*. История лейбницевской философии], I, § 257.

Только *отрицательные* случаи выводят наружу *положительное* суждение, действительные умонастроения. Пример у нас уже был выше, когда говорили о чудесах. Но именно потому, что протестантизм придавал большое значение церковному, если даже главным образом как догмату, следовательно, больше во внутренней, духовной форме, то из этого следует, что в протестантизме так же, как в католицизме, религия становится принципом, отличным от нравственного принципа, и, следовательно, аргументы Бейля относятся к протестантизму так же, как и к католицизму.

Кроме того, позитивная религия делает бога *эмпирическим,* т. е. обыкновенным внешним, объектом, который поэтому также будет только предметом *эмпирических* ощущений и настроений. Необходимо, т. е. даже бессознательно, с представлением и исповеданием религии связывается не только внешне, но также и внутреннее значение собственно *богослужения.* Бог становится *формальным объектом долга,* религия — приношением *следуемой* жертвы, почетными отношениями, *податью* царю царей. Положение «бог *ревнив*» является правдивым, характерным выражением связанного узами религиозной барщины духа. Даже сама *вера* в бога становится *обязанностью* в отношении бога; теоретическое сомнение — оскорблением величия божьего; религия вообще — point d'honneur [вопросом чести] божества. Гнев божий есть не что иное, как наглядное представление вытекающих из религиозного духа боязни и страха неугодным деянием, неоказанием почетного долга оскорбить свой предмет. Поэтому обязанности человека к человеку получают *подчиненное* положение, *внешнее* значение; *существенными,* берущими в плен душу человека, обусловливающими собой спасение души обязанностями являются только обязанности в отношении бога; если обязанности в отношении людей также выполняются, то это делается не *ради них самих,* но ради бога, так как он их предписывает, следовательно, из *внешнего* по отношению к ним основания. Таким образом, душа человека неизбежно становится чуждой духу нравственности; поэтому подмеченное на опыте явление, что самые плохие нравы совмещаются

с религиозным служением господу, не случайное, но вытекающее из природы предметов явление. Кроме того, позитивная религия связана с *местом* и временем, но именно вследствие этого она и подчиняется *всем законам конечного,* внешней необходимости, короче говоря, подчиняется естественному ходу вещей. Поэтому также и в душе человека религия необходимо становится *временным* и *местным* актом. О боге думают, пока находятся в церкви, но, как только церковь с глаз долой, так и бог из сердца вон; богово отдают богу, чтобы только руки оказались развязаны и можно было тем спокойней и неограниченней отдавать миру мирское; а что касается грехов, то они уже достаточно искуплены терпеливым слушанием скучной назидательной проповеди в церкви. Проповедник строжайше внушает своим слушателям, что мало только посещать церковь и причащаться, если не улучшать при этом своего нравственного поведения. Но сильнее слов человеческих *природа вещей.* Позитивная религия есть не что иное, как *мирская* религия, поэтому она не может от себя ожидать ничего иного, кроме мирских действий; она не может воображать, что стоит выше законов необходимости, что не подвержена судьбе всего позитивного; она не может избежать силы привычки и ее неизбежных последствий, не может помешать, чтобы религия не стала делом обычным, святое — привычкой и привычное в конце концов только потому, что это привычно, — святым; не может способствовать, чтобы *символы* религии не стали главным, внешнее не принималось за сущность; не может помешать, чтобы мнимая власть религии не стала не чем иным, как *властью мнения.* Нет! Она этого не может. Что такое было могущество католической церкви, чем была власть протестантской ортодоксии? Не обманывайте себя! Не силой веры, а *отличной* от нее *властью мнения.* Позитивная религия становится обычаем, делом, с которым связываются самые могущественные (ибо действующие бессознательно) представления о чести и позоре, о пристойном и непристойном. «Honny soit qui mal y pense» [«Позор тому, кто плохо думает об этом»] было также девизом веры, и этот девиз — ее силой. Тот, кто отклонялся от

общепринятой веры, был бесчестен, мерзок, считался вне закона *. Хотя религия хочет поставить нравственные силы в зависимость от себя и важно смотрит сверху вниз на обязанности гражданства, человечности, нравственности, но своим значением, положением, своей властью она обязана только моральной силе мнения. Ошибочно считать религию высшей силой, с помощью которой держатся государства.

Собственно говоря, религия мыслится как *партикулярный* принцип, а не как принцип сохранения современных государств. Вернее, долговечность современных государств происходит именно оттого, что они обособили от себя религиозный принцип, отвели ему, как и подобает, особую сферу внутри самих себя, но не слили с ним воедино свою сущность. У греков и римлян, наоборот, дело государства было слито с делом религии: боги были высшими государственными законами; те почести, которые неверующие философы оказывали богам, относились не к ним самим, но к их родине, это были акты патриотизма, символы их благоговения перед существующими законами. Поэтому древние государства погибли вместе со своей верой. Но современное государство, которое идентифицирует свое дело с *делом* религии, губит себя или уже погибло, ибо оно ищет помощи *вне себя*.

---

* Также и Бейль сделал это замечание иезуиту Мембургу: «Le titre de novateur et de perturbateur du répos public à quelque chose de si odieux et au contraire celui d'enfant docile de l'église a quelque chose de si favorable qu'on a bien de la peine à renoncer à celui-ci, pour encourir l'infamie de celui-là... On me dira que la nouveauté a des grands charmes. Je réponds qu'en matière de religion il n'y a que des esprits fort fins et fort vains qui méprisent les vieilles choses. Le reste des hommes compte pour beacoup le préjugé de l'antiquite» («Nouv. lettres crit.», p. 265—266) [«Титул новатора и возмутителя общественного спокойствия заключает в себе столько ненавистного и, наоборот, титул послушного сына церкви таит в себе столько благоприятного, что весьма трудно отказаться от второго, дабы навлечь на себя бесчестие, связанное с первым... Мне скажут, что велика прелесть новизны. Я отвечу, что в делах религии только изощренные и тщеславные умы презирают старое. Остальные люди придают большое значение старинным предрассудкам» (Нов. крит. письма, стр. 265—266)].

Это высшая сила поддерживает и несет религию. Прославляемые за свою религиозность, за свою крепкую веру времена были временами, когда вообще на каждое отклонение от принятых правил смотрели косо, когда на каждого, кто отваживался на какое-нибудь изменение, смотрели как на легкомысленного, своевольного, мятежного, фривольного, неблагодарного человека, когда каждая поправка считалась нарушением доброго порядка, когда даже мысли не были освобождены от пошлин, когда при каждой новой, оригинальной мысли приходилось самым смиренным образом просить прощения у оскорбленной публики, когда ум был нарушением благопристойности. Но не религия была силой и качественной основой того времени, а сила привычки жить по старинке; сила религии была только особым ее проявлением.

Поэтому если позитивная религия хорошо действует на человека, имеет нравственные последствия, обуздывает страсти — одним словом, *не* становится тем, чем, как мы сказали, становится позитивная религия, то это случайно; причина не в ней, но в человеке, который посредством своей индивидуальной нравственной силы или силы добра, как ее раскрывает ему его совесть или свободный интеллект, господствует над религией или борется с судьбой каждой позитивной религии; но что она плохо действует или совсем не действует, что она не обуздывает страстей или даже становится источником безнравственных поступков — одним словом, становится тем, чем, как мы сказали, становится позитивная религия, то это необходимо, т. е. это проявление ее природы.

Позитивная религия поэтому только тогда нравственно действующая сила, когда она еще *не* является *позитивной* религией, еще не признана, но только еще завоевывает себе признание, когда в отношении существующих религий она является, скорее, своеволием, *безбожием*, только лишенной авторитета религией разума, когда она еще не имеет за собой никакого другого права, кроме права убеждения, права духа, права естественного права. Так было с христианством, так было с Реформацией. Только их первые времена

были хорошим временем, только *то* время, когда вера противопоставлялась как *неверие* имеющей силу позитивной вере, когда верить, по крайней мере верить иначе, чем до сих пор дозволялось, было еще актом *свободы* и потому духовным, нравственным актом. Опаснейшими врагами религии, которые больше всего способствуют ее гибели, если даже внешне они как будто долгое время и препятствуют ее гибели, являются поэтому ложные друзья религии, т. е. те, кто делает религию или определенную веру прямым или непрямым законом, т. е. *нерелигиозным* делом, соединяя с неверием разные *мирские невыгоды. Только тот имеет честные намерения в отношении веры, кто также и неверию дает полную свободу. Только там, где свободно неверие, свободна также и вера и делается различие между лицемерной, притворной и истинной, естественной верой.*

«Любовь к религии, — как превосходно говорит Бейль, — у большинства людей *не отличается* (существенный признак позитивной, всосанной с молоком матери религии) от *их остальных страстей*». Позитивная религия даже необходимо становится делом страсти; нападки на нее — это нападки на меня, мою личную честь, мое доброе имя, моих отцов и дедов, мою собственность. Ведь ее основанием является только *вера*, а не *разум*, принцип взаимного соглашения, принцип универсальности: верят в то, что доказать не могут, так как доказать этого нельзя, часто вопреки всем доводам разума, — отсюда ярость религиозной ненависти, отсюда священное или, вернее, нечестивое пламя гнева наших правоверных богословов. Поэтому правда то, что говорит Бейль, — если даже это и горькая, неприятная правда, за которую обижаются на ее провозвестника и которую стараются опровергнуть всевозможными софизмами, — ибо Бейль стоит как полемист на точке зрения разумного эмпиризма, всегда смотря на вещи не со своей точки зрения, а также и не идеальной точки зрения, но с точки зрения своего противника, вообще с имеющей вес точки зрения, всегда стараясь схватывать вещи диалектически в их определенности, их особенности. Бейль мыслит религию не в том неопределенно

общем смысле, когда религию идентифицируют с этикой, как если бы, например, какого-нибудь бесчестного человека называли нерелигиозным человеком, и которую вы потом ловко делаете своим щитом, когда нападают на вашу религию, но ту религию, которую вы утверждаете вашими религиозными поступками и вашими суждениями о тех людях, которые, по вашему мнению, нерелигиозны, хотя и нравственны, короче, он подразумевает ту религию, которая мыслится и имеет вес как *особая, отличная* от силы этики и интеллекта в человеке сила. Христианская религия по *своему моральному содержанию*, разумеется, невиновна в тех плохих поступках, которые совершали христиане, — ведь Бейль именно и доказывает, что христиане живут не согласно учению христианства, а в противоречии с ним, — но как религия, опирающаяся на *особый* принцип, на веру, короче, как позитивная религия, она не может избежать упреков Бейля, она подвержена судьбе каждой позитивной религии.

Но если вы находите, что то плохое, что есть в христианах, свойственно им, как всем людям, то и *достоинства* христиан приписывайте им не как христианам, а как *людям*. И в самом деле, глупо считать, что то хорошее, что было сделано католиками и протестантами, было сделано ими как христианами в том случае, если (а это-то именно и делают, этого и хотят) христианина обособляют как нечто отличное от человека, как будто изначальная сила человека, всегда равная самой себе, угасла в христианстве. Хорошие люди всегда были только хорошими христианами. Итак, кому же следует засчитать хорошие поступки христиан? Христианину или человеку? Мне казалось бы, что человеку, который еще до христианства и независимо от него в пору своей юности желал и делал хорошее, как скорее ему следовало бы делать теперь, когда он вышел из опасного периода чувственных стремлений, любви и политической жажды деятельности. Но плохой человек и как христианин остается плохим человеком. Если же он и делает добро, то он совершает его не ради него самого, не потому, что он от природы имеет склонность к добру и не может поступать иначе, так как идея добра

стала для него необходимостью, но только потому, что это ему приказывает господь, следовательно, по безнравственной, недостойной причине. Он совершал бы грабежи, убийства, прелюбодеяния, если бы это категорически не запрещалось Библией. Только приказание господа удерживает его, только *внешняя* для него, *чуждая* заповедь — человек ведь испорчен до основания — заповедь, в отношении которой он, следовательно, совершенно не находит *внутренних*, *свободных*, *возникающих из него самого,* связывающих и обязывающих оснований, выступает как преграда между всегда имеющейся налицо возможностью преступления и ее претворением в жизнь. Потому также, что он мерит людей только по себе и не может судить по самому себе о силе добра, он считает каждого, кто не руководствуется Библией, способным на какое угодно преступление. А догмат, который для него же, если даже не больше, священен, как существование бога, — единственный догмат, в который он верит до глубины души, — это догмат о коренной испорченности человеческой натуры, догмат, который во всяком случае является фактическим доказательством коренной испорченности человечества, ибо как условие своего возникновения и веры в него он предполагает состояние абсолютного одичания, абсолютного отказа от идеи добра, состояние, когда исчезла единственная истинная и действительная вера, вера в неискоренимую силу добра.

Поэтому до тех пор, пока человек верит в этот догмат, он внутренне остается в корне испорченным, никакое *существенное* исправление для него невозможно. Добродетель лишается прав наследования там, где это священное право принадлежит греху, единственно хорошее в человеке — вера в добро — искореняется. Только там добро проникает в самого человека, где оно мыслится как его собственная внутренняя сущность, как его истинная *природа* и вера в грех признается величайшим грехом. Так теология *с корнем вырывает* этику, ставя добро вне человека, так она отнимает у человека лучшее, что у него есть, — его *истинного* бога и дает ему взамен внешнего, чуждого бога.

Глава пятая

САМОСТОЯТЕЛЬНОСТЬ ЭТИКИ ИЛИ МОРАЛИ

В существенной связи с мыслями, которые Бейль высказал в своих «Pensées diverses sur les comètes», находится его идея о самостоятельности этики, мысль о нравственных отношениях как посредством самих себя определенных и обоснованных, безусловно всеобщих и необходимых, независимых от партикуляризмов позитивных религий и догматов теологии отношений. Хотя это понятие высказывается Бейлем не в официальном положении профессора, так как это понятие находится под запретом ортодоксии *, а ортодоксия яв-

* Бейль говорит, что его утверждение о самостоятельности понятия добра совпадает с точкой зрения очень многих Docteurs graves et ortodoxes [серьезных и ортодоксальных ученых], но делает следующее добавление: «C'est à-dire qu'à l'égard de ce sentiment particulier ils ne sont point accusés d'hétérodoxie» [«Т. е. по поводу этого частного мнения их не обвинили в отступлении от ортодоксии»] («Continuation de Pensées div.», § 146, p. 398). Во всяком случае это еретическое понятие, в особенности если оно не бросается вскользь, но высказывается подчеркнуто или даже возвышается до самостоятельного принципа. Ибо реальность этической идеи для теолога связана только с представлением о боге, и боге не в его чистой всеобщей идее, но карающем и награждающем боге, поэтому для теологов отрицание их веры (а только отрицательные случаи и обнаруживают подлинные убеждения) всегда было и отрицанием этической идеи; и для них было непонятно, как можно без их веры жить и умереть нравственно, как, например, Спиноза.

ляется уважаемой им, формально признанной властью, но все же оно с решительной силой произносится им как частным ученым, а именно там, где он сталкивается с противоречием законам этики жизни и учений верующих и выставляемых ими как образец святых и благочестивых людей. Пользуется известностью его критика Давида, в которой он с поразительными для своего времени смелостью и свободомыслием разбирает и освещает поступки этого святого.

Как Бейль везде ни ограничивает и ни сдерживает себя, даже здесь, в тексте — в примечаниях (вообще это характерная для него черта, что в, так сказать, неофициальных частях труда он вознаграждал себя за ограничения текста) его критика является блестящей победой любви к истине над духом ортодоксии, которая (за редкими исключениями, например Кальвина, который приводит поведение Сарры и Авраама как предостерегающий пример того, как даже благочестивые, святые души поддаются искушению дьявола) своим частным интересам, стремлению находить все в Библии истинным, хорошим и похвальным приносит в жертву высшие интересы истины и справедливости. Он превосходно доказывает ничтожество оправдательных доводов, употребляемых теологией, и пагубность и предосудительность максим, лежащих в основе этих попыток спасти положение, с помощью которых на основании святости какого-нибудь лица судили о законности и нравственности его поступков, если даже они прямо противоречили всем понятиям права и справедливости.

«Это значило бы, — говорит он по этому поводу, — выставить очень опасный принцип; тогда было бы уже невозможно по идеям морали судить о поступках древних пророков, чтобы обсуждать те из них, которые с ними не совпадают; и тогда вольнодумцы, les libertins (вольнодумство — это страшное слово, с помощью которого Бейль всегда старается образумить ортодоксию, показать ей пагубность и неразумность ее поучений, не противореча ее принципам, и таким образом заставить понимать себя), смогли бы упрекать наших казуистов, что они одобряют известные поступки, которые явно несправедливы, что они, говорю вам, одобряют их в

пользу известных людей и пристрастно взирая на лица. Применим же к святым то, что говорится о великих умах: и они также нуждаются, чтобы им кое-что прощалось. В отношении *вечных законов* и, следовательно, истинной религии была бы совершена большая несправедливость, если бы мыслящим по-мирски людям мы дали повод к упреку, что раз человек был причастен к боговдохновению, то мы считаем его поведение мерилом нравственности до такой степени, что мы не отваживаемся осуждать его противоречащие понятию справедливости поступки, поскольку ведь это только он, кто их совершил. Третьего мнения быть не может: или эти поступки никуда не годятся, или аналогичные им поступки неплохие; следовательно, если уже приходится выбирать одно из двух, то не лучше ли уже соображаться с интересами нравственности, чем с интересами отдельного лица?» * Отцам церкви он делает следующий упрек: «Общие интересы нравственности они принесли в жертву престижу отдельных лиц, и мне очень хотелось бы применить ко всем воодушевленным этим духом остроумные слова Цицерона: «Град философии вы бросили на произвол судьбы, чтобы защищать его укрепления»» **.

Но всего безусловнее и решительнее он говорит об универсальности и самостоятельности законов нравственности в своем «commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus Christ: Contrains-les d'entrer, où l'on prouve par plusieurs raisons démonstratives, qu'il n'y a rien de plus abominable que faire des conversions par la contrainte et où l'on réfute tous les sophismes des convertisseurs à contrainte et l'apologie que St.-Augustin a faite des persécutions». Traduit de l'Anglais du Sieur Jean Fox de Bruggs par M. J. F. 1686 [«философском комментарии по поводу слов Иисуса Христа «заставь их войти», в котором доказывается посредством множества аргументов, что нет ничего более отвратительного, нежели насильственные обращения, и отвер-

* «Dictionn.», art. «David», rem. H.

** «Dictionn.», art. «Sara». rem. K. Относительно моральных воззрений отцов церкви см. также статью «Abimelech.», rem. A; «Acindynus» («Septimius»), rem. B.

гаются все софизмы тех, кто занимается насильственным обращением, а также апология преследований, которую дал св. Августин». Переведено с англ. [сочинения] Жана Фокса де Брюггса М. Ж. Ф., 1686].

Он выдвигает здесь принцип, «что естественный свет [разума] и всеобщие основные законы нашего познания являются основными правилами для толкования всего Священного писания, в особенности в пункте о нравственности».

В первой главе содержится развитие этого принципа. Его целью является опровергнуть тот буквальный смысл, который преследователи еретиков придавали этому библейскому изречению. «Я опираюсь, — говорит здесь Бейль, неопровержимо возражая против буквального смысла, — на то основное правило разума, что всякий буквальный смысл, обязывающий к преступлению, ложен. Святой Августин выставляет это правило, этот критерий, чтобы отличать буквальный смысл от переносного. Иисус Христос, говорит он, сказал, что мы не спасемся, если не будем вкушать тела сына человеческого; это изречение кажется нам призывом к преступлению; следовательно, это метафора, которая нас обязывает принять участие в страданиях господа и поучительным и приятным образом вызывать в своей памяти то, что его тело было распято и покрыто ранами ради нас. Здесь не место разбирать вопрос, не доказывают ли эти слова, что святой Августин не разделяет взгляда католической церкви, а также применяет ли он свое правило надлежащим образом; достаточно утверждения, что его рассуждения опираются на этот основной принцип, который один дает и обеспечивает правильное понимание писания, что если буквальное понимание какого-нибудь места из Библии обязывает человека к преступлению или (чтобы устранить все двусмысленности) к таким поступкам, которые запрещают естественный свет [разума], заповеди господни и евангельская мораль, то совершенно ясно, что это место понимают неверно и вместо божественного откровения народу преподносят свои собственные фантазии, страсти и предрассудки».

«Я не хочу, боже упаси, распространить сферу действия естественного света разума и метафизических принципов так далеко, как это делают социниане [45], которые выставляют положение, что каждый раз, когда смысл Священного писания противоречит этому свету и этим принципам, он ошибочен, и вследствие этого принципа не верят в святую троицу и воплощение сына божьего, нет! Я свое утверждение делаю не безусловно, не безоговорочно. Я, конечно, знаю, что есть принципы, против которых самые выразительные, точные слова Священного писания ничего не могли бы поделать, как, например, против принципов, что целое больше, чем часть, что если от равных величин отнять по равному, то остается равное, что невозможно, чтобы два противоречащих друг другу положения оба были правильны, невозможно, чтобы сущность субъекта продолжала существовать после удаления субъекта. Если даже привести сотню доказательств из писания, опровергающих эти принципы, если совершить в тысячу раз больше чудес, чем совершили Моисей и апостолы, чтобы доказать противоречащие этим всеобщим принципам человеческого рассудка учения, то и тогда человек таков, как он есть, ни за что этому не поверит и скорее даст себя убедить, что писание говорит только метафорами или словами, которые следует понимать в противоположном смысле (par contre-vérité), или что эти чудеса происходят от дьявола, но только не поверит, что естественный свет разума ошибается в этих принципах. Это так справедливо, что даже католики, как они ни заинтересованы в том, чтобы расстаться со своей метафизикой и заставить нас сомневаться во всех принципах здравого человеческого рассудка, признают, что ни писание, ни церковь, ни чудеса ничего не могут поделать против очевидных познаний разума, например против принципа, что целое больше части».

«Чтобы избежать необходимости приводить массу цитат, я делаю только общую ссылку на всех контроверсистов католического направления, которые категорически утверждают, что учение о пресуществлении [16] не противоречит здравой философии, и измышляют тысячи различий и уловок, чтобы показать, что оно не

погрешает против принципов метафизики. Протестанты также не соглашаются с социнианами, что троичность и воплощение — сами себе противоречащие догматы; они утверждают, что этого противоречия доказать нельзя. Так же поступают и все остальные теологи, к какой бы партии они ни принадлежали. Сначала они превозносят так высоко, как им только вздумается, откровение, заслуги веры и глубокое значение таинств, но потом подходят к тропу разума, чтобы принести к его ногам свои уверения в преданности, и признают, если даже и в не совсем точных выражениях (все же все их поведение ясно и красноречиво показывает это), что верховным судилищем, последней решающей инстанцией во всех предметах является разум, говорящий с нами через посредство принципов естественного света или метафизики. Пусть же больше не говорят, что теология — королева, а философия — ее служанка; ведь *теологи* сами доказывают *на деле,* что *королевой считают философию,* а *теологию ее служанкой;* только этим объясняются те мучения, которым они подвергают свой рассудок, чтобы их не обвинили, что они противоречат разумной философии. Чтобы избежать этих обвинений, они предпочитают изменять принципы философии, развенчивают то тот, то другой принцип в зависимости от того, как им это понадобится; но именно всем этим они и выражают самым ясным образом свое признание верховной власти философии и существенную потребность ухаживать за ней. Они не стали бы с такими усилиями добиваться благосклонности разума и стараться согласоваться с его законами, если бы не признавали, что каждый догмат, который, так сказать, не зарегистрирован в высшем судилище разума и естественного света, не утвержден и не заверен судебным порядком, имеет под собой шаткую и хрупкую, как стекло, почву».

«Если же мы спросим об истинной причине этого явления, то можем ее найти только в том, что бытие того яркого и живительного света, который просвещает всех людей, как только они раскрывают очи своего внимания, и неоспоримо убеждает в своей истинности, дает нам право сделать вывод, что это бог, что это сама

ощутимая и осязаемая истина просвещает нас и открывает нам в своей сущности идеи вечных, лежащих в общих принципах и понятиях метафизики истин. Но зачем же вечная истина стала так поступать с нами в отношении этих общих истин, зачем она таким образом открывает их всем временам, всем векам, всем народам, что для познания их требуется только незначительное внимание и им нельзя отказать в своем одобрении, зачем же, повторяю, стала она так поступать с человеком, как не затем, чтобы вместе с этими истинами преподать ему правило, дать мерило для суждения о других, особых предметах, которые всегда представляются духу то в чуть ли не истинном свете, то почти в ошибочном, порой очень путаными и неясными, порой опять немного яснее? Хотя бог и предвидел, что законы единства души и тела, несмотря на единство души с божественной сущностью (единство, которое хотя и не является отчетливым понятием, все же мыслящими людьми отнюдь не считается химерой), не дают ясного представления о всевозможных истинах, не обеспечивают от заблуждений, но все же он хотел сообщить душе безошибочное средство для распознавания истинного от ложного; и этим средством являются естественный свет [разума], метафизические принципы, в которых мы имеем масштаб, исходный критерий для определения правильности или неправильности учений, сообщаемых книгами или нашими учителями. Из этого следует, что единственной гарантией истинности какого-нибудь предмета является для нас его согласованность с этим первоначальным и всеобщим светом, который вливается богом в души всех людей и который неминуемо или непреодолимо влечет за собой их убеждение, как только они отнесутся к нему с должным вниманием. Только этому первоначальному и метафизическому свету мы обязаны тем, что смогли проникнуть в истинный смысл бесчисленных мест Священного писания, мест, которые, будучи поняты в буквальном смысле, дали бы нам самые низкие, какие можно себе представить, понятия о божестве».

«Я еще раз повторяю, что я, боже сохрани, не собираюсь так широко распространить этот принцип, как

социниане; в отношении умозрительных истин, разумеется, могут быть известные границы, но я думаю, что в отношении практических и всеобщих, относящихся к нравственности принципов они совершенно отпадают. Я хочу этим сказать, что я думаю, что все *без исключения* нравственные заповеди следует подчинить тому естественному понятию справедливости (équité), которое, как метафизический свет, просвещает душу каждого человека, рождающегося на земле. Но так как страсти и предрассудки слишком часто омрачают естественное понятие справедливости, то я хотел бы, чтобы каждый, кто стремится как следует его познать, сделал бы его объектом своего размышления в общем и отвлеченно как от своих особых интересов, так и от обычаев своей родины. Ибо какая-нибудь лукавая и в то же время глубоко вкоренившаяся страсть легко может убедить человека, что поступок, который кажется ему полезным и приятным, согласуется с разумом; сила привычки и направление, которое нам дало воспитание, легко могут изобразить нам что-нибудь хорошим и уместным, что таковым на самом деле не является. Поэтому, чтобы освободиться от этих препятствий, я хотел бы, чтобы тот, кто желает познать естественный свет [разума] в отношении морали, встал бы выше своих личных интересов и обычаев своей родины и мог бы сам себе поставить вопрос: справедлив ли этот закон или этот принцип? И если бы дело шло о введении его в стране, где он еще не имеет силы, но где есть возможность принять его или отвергнуть, то после беспристрастного его рассмотрения установили бы, справедлив ли он и заслуживает ли он поэтому того, чтобы его приняли. Я думаю, что такое абстрагирование рассеяло бы облака, иногда омрачающие в нашем сознании этот первоначальный и всеобщий свет, который изливается от бога, чтобы открыть всем людям общие принципы нравственности и дать им таким образом пробный камень для всех отдельных учений и законов, не исключая даже и тех, которые бог открывает им необычайным путем, непосредственно или через пророков».

«Я вполне убежден, что бог, прежде чем дал Адаму услышать себя извне, дабы преподать ему его долг и обязанности, уже говорил с ним внутренне, открыв ему возвышенную и необъятную идею абсолютно совершенного существа и вечные законы нравственности, и, таким образом, Адам считал себя обязанным повиноваться богу не столько потому, что какое-либо внешнее запрещение поразило его слух, но скорее потому, что внутренний свет, которым он уже был просвещен, прежде чем бог внешне говорил с ним, непрерывно внушал ему понятия о его долге и напоминал ему о его зависимости от высшего существа. Поэтому даже в отношении Адама правильно утверждение, что сообщенная ему через *откровение истина была как бы предоставлена суду естественного света* [разума], чтобы быть отмеченной его печатью, зарегистрированной им и только тогда получить законную силу, и, к слову говоря, очень возможно, что если бы наши прародители, поглощенные темными предчувствиями удовольствия, которые возбудило в их душах предложение вкусить запретного плода, вследствие существенной ограниченности конечных духов, мешавшей им заниматься духовными мыслями, когда их душа была охвачена сильным и темным чувством удовольствия, не потеряли бы из виду вечных законов нравственности, то едва ли они нарушили бы заповедь бога, — это случай, который всегда должен служить для нас предостережением, дабы мы никогда не теряли из виду естественного света, если кто-нибудь — безразлично, кто бы это ни был, — стал бы предлагать нам новый нравственный закон».

«Но если в отношении Адама это только вероятность, что он признавал справедливость внешнего повеления бога, только сравнивая его со своим первоначальным понятием о высшем существе, то после его падения это стало неизбежной необходимостью. Ибо, после того как человек узнал, что существуют два очень различных законодателя, для него стал абсолютно необходим различительный принцип, чтобы не спутать внешние откровения бога с возможными нашептываниями и внушениями замаскированного дьявола. И этим принципом не могло быть ничто иное,

кроме естественного света, ничто иное, кроме запечатлевшихся в душах всех людей идей нравственности, короче говоря, ничто иное, кроме универсального разума, который просвещает все умы и никого не вводит в заблуждение, если только его совет выслушивают внимательно, тем более что в такие светозарные мгновения телесные вещи не беспокоят души человека, хотя бы даже только чувственными образами и страстями, которые они пробуждают в сердце. Все сны, все видения патриархов, все речи, которые они восприняли из уст бога, все явления ангелов, все чудеса — одним словом, все должно было подвергнуться *испытанию естественного света,* ибо как же иначе можно было *различить,* исходят ли эти *откровения* от *злого,* совращающего с пути истинного существа или от творца всех вещей?»

«Внимательный и вдумчивый ум ясно постигает, что яркий и отчетливый свет, который никогда и нигде нас не покидает и показывает нам, что целое больше части, что человек обязан быть благодарным своим благодетелям, никому не делать ничего такого, чего мы не желаем, чтобы делали нам, держать свое слово, поступать по совести, такой ум, говорю вам, ясно постигает, что этот свет исходит от бога, что он является естественным откровением, следовательно, как же он может вообразить, что после всего этого бог будет сам себе противоречить, т. е. говорить и «за» и «против» по одному и тому же поводу независимо от того, говорит ли он с нами внешне сам или посылает других людей, чтобы открыть нам прямую противоположность общим принципам естественного разума? Эпикуреец делает совершенно правильное заключение (хотя он и неправильно применяет свой принцип), утверждая, что наши чувства, так как они являются первым принципом нашего познания и возникновения истин в нашей душе, не могут обманываться. Он, конечно, ошибается, предполагая, что свидетельство чувств является принципом и критерием истины, но раз уж он это предполагает, то он имеет полное право сделать вывод, что наши чувства должны быть решающими судьями во всех спорных случаях. Итак, если естественный и

метафизический свет, если общие принципы познания, если эти первоначальные коренные понятия, которые убеждают нас сами собой, нам даны, чтобы мы могли судить с их помощью правильно и иметь их как критерий, то совершенно необходимо, чтобы они были нашими верховными судьями и чтобы мы предоставляли их суду все спорные и сомнительные вопросы. Поэтому если бы кто-нибудь позволил себе утверждать, что бог открыл нам принцип нравственности, который прямо противоположен ее основным принципам, то это надо отрицать и утверждать, что он ошибается и что гораздо разумнее отвергать свидетельство его критики и грамматики, чем свидетельство разума. Если с этим не согласятся, то с нашей верой кончено...»

«К этому в конце концов и клонится вся болтовня римских католиков в пользу авторитета церкви и против метода свободного исследования. Сами того не думая, они делают большой крюк, чтобы после больших стараний прийти к *той* же цели, к которой другие подходят прямым путем. А именно другие свободно и без обиняков говорят, что следует придерживаться *того* смысла, который нам кажется лучшим; они же говорят, что надо быть очень осторожными, так как наши понятия могут нас обманывать, наш разум — это только заблуждения и темнота, и что поэтому следует придерживаться решений церкви. Но разве тут они опять не возвращаются к разуму? Разве тот, кто суждение церкви предпочитает своему собственному, не должен сначала сделать такой вывод: церковь понимает больше меня, следовательно, она заслуживает большего доверия, чем я? Итак, каждый решает по своему собственному уразумению; если он считает что-нибудь откровением, то это происходит потому, что его здравый смысл, его естественный свет, короче, его разум говорит ему, что доказательства того, что это откровение, хорошие. Как же обстояло бы с нами дело, если бы мы стали не доверять разуму как принципу заблуждения и мрака? Разве тогда нам не пришлось бы также не доверять и этому суждению: церковь понимает больше меня, следовательно, она заслуживает большего доверия, чем я? Разве нам не пришлось бы опасаться, что

она ошибается в отношении как принципа, так и вывода, который делает из него? Как же обстояло бы дело с таким доказательством: все, что говорит бог, правда; бог же говорит через Моисея, что он сотворил первого человека, считалось бы ли это правдой, если бы у нас не было естественного разума в качестве верного и безошибочного мерила, абсолютного критерия во всех вопросах, не исключая даже вопроса: содержится то или иное в Библии? Разве тогда у нас не было бы причины сомневаться в главной посылке этого доказательства и, следовательно, также и в заключении? Но так как такое положение было бы ужаснейшей путаницей и гнуснейшей на свете склонностью к сомнению, то нам необходимо приходится признать, что каждый отдельный догмат независимо от того, утверждают ли его на основании писания или как-нибудь иначе, ложен, если он опровергается ясными и отчетливыми понятиями естественного света, в особенности в отношении морали» *.

Так как мы засчитывали за особую заслугу автору «Pensées diverses» его борьбу с суевериями, его тенденцию *просветить* человечество, сделать природу из предмета религиозного страха предметом свободного разумного созерцания, следовательно, отделить натурфилософию от теологии, то мы должны также признать похвальным его стремление установить независимость этики от теологии, ее самостоятельность и безусловную универсальность. Разумеется, тем, кто с *именем* бога связывает *магические* действия, кто слово «бог» хочет поставить во главе этики и вообще науки, чтобы якобы создать им таким образом надежную и плодотворную сферу деятельности, — тем, конечно, такое стремление кажется неправильным, поверхностным, пустым стремлением, — это все слова, на которые теперь наиболее щедры самые плоские, пустые головы. Но не давайте себя одурачить, друзья истины! Следуйте строгим законам науки! Крепко держитесь рассудка! И тогда бог пребудет с вами, хотя и не по имени своему, но по *сущности,* что гораздо больше.

---

* Oeuv. div., t. II, p. 367—370.

Имя ничего не значит, все дело в определении, в понятии. Только одно понятие отличает бога от идолов, истину от химеры. Если ты делаешь бога принципом какого-нибудь определенного познания и науки, то ты не можешь сделать принципом *общее* понятие бога в его неопределенной целокупности, ибо, как таковой, он является принципом как *той,* так и *другой* науки, *принципом всего.* Следовательно, как же ты хочешь произвести от него какую-нибудь определенную науку? Разве это не равносильно желанию произвести свет из темноты, сделать науку на самом деле беспринципной и предоставить ее во власть случайных причуд? Если ты, например, хочешь сделать бога принципом правовой философии, то можешь ли ты обосновать ее с помощью понятия о милостивом, милосердном, всемогущем боге, который является творцом природы? Нет! У тебя нет другого предиката, кроме *справедливости.* Как существо всемогущее, обладающее неограниченной, не связанной никаким законом властью, он может справедливое сделать несправедливым, несправедливое — справедливым; как милостивый он несправедлив, если он не накладывает следуемого по правовым понятиям наказания. Бог может рассматриваться только в *этой,* а не *какой-нибудь другой* определенности, если он должен быть принципом этой, а не одновременно какой-нибудь другой науки. Желая обосновать науку, ты отнимешь у нее основание, уничтожишь ее границы, ее пропорции, ее законы, ее священную идею, если ты возьмешь на помощь еще какой-нибудь другой предикат; твое научное обоснование будет не чем иным, как самым бессовестным на свете фокусничеством.

Выслушай пример. Что ты подумал бы о рассудке человека, который стал бы так доказывать доброкачественность стихов своего друга: Кай хороший человек или хороший юрист, следовательно, его стихи тоже хороши. Ты засмеялся бы. А почему? Потому что он приводит в качестве доказательства не отличную и независимую от других качеств способность стихосложения, то определенное качество или способность, из которой одной и происходят стихи, но морального человека или юриста.

Но разве ты поступаешь менее безрассудно, если выводишь правовые понятия из предикатов божества, которые ничего не имеют общего с идеей права? Разве это не является творением *из ничего?* Так же будет обстоять дело, если ты сделаешь бога принципом этики. У тебя тогда не будет никакого другого предиката, кроме доброты или святости, никакого другого *предиката,* кроме *этического.* Всякий другой предикат будет не только излишним, но и мешающим, даже разрушающим. Бог является принципом этики не *как бог вообще,* но *как добро; не субъект,* а один предикат принимается в соображение; все сводится к *идее добра,* так как только *через* нее ты мыслишь бога добрым. Поэтому безразлично, сделаешь ли ты принципом бога *как добро* или добро *само по себе,* ибо только в *этой определенности* бог является принципом этики. Бог — это только еще название, слово; сущностью, понятием является *этическое* понятие. Это не только безразлично, употребишь ли ты еще слово «бог» или пропустишь его; это будет честно, это будет благотворный прогресс, это необходимо мыслить *добро* не как предикат, не как качество *существа,* которое обладает еще другими, *даже противоположными* ему, качествами, но *совершенно самостоятельно.* Только таким образом *нравственное* мыслится *чисто,* незапятнанно, без примеси чего-либо другого, только так оно познается таким, *как оно есть,* только так оно постигается как идея, и, только постигаемое таким образом, оно может быть понято в своей истинности, своей несомненной и неподкупной индивидуальности.

Бог добр, мудр, всемогущ; таким он является с точки зрения теологии. В представлении всемогущества (хотя оно было внешне ограничено предикатами мудрости и доброты) идея добра сама по себе объективно уничтожается: утверждение, что бог может желать и совершать только хорошее и мудрое, было *субъективным ограничением* для устранения неподходящих выводов, которые сами по себе необходимо содержались в этом представлении. Даже Лейбниц мыслит в своей «Теодицее» *могущество* как *особый,* отличный от воли и разума предикат. Поэтому единственно истинным

могуществом мыслилась не *сила интеллекта* и воли; понятие могущества еще не было поставлено под *власть* духа, оно было только темным, *чувственным* представлением, необузданным, сумасбродным ночным демоном или домовым, который и в лучших головах гасил светоч их духа, оно было не словами, выражающими действительную мысль, не символом разума, но уничтожающим всякий смысл, вымарывающим лучшие замыслы разума пятном. Такое представление о могуществе *в сущности* было тем же самым представлением, которое служило основанием народного верования в колдовство и всякую дьявольщину, с той только разницей, что в головах мыслящих ортодоксов оно соединялось исключительно или хотя бы главным образом с представлением о боге. Это была непреодолимая вера в чудеса, хотя и взятая в услужение нравственных и духовных свойств бога (нравственным содержанием и отличаются чудеса бога от чудес дьявола), но тем не менее являющаяся в то же время самостоятельной верой.

Какую путаницу производило представление о могуществе даже в лучших умах и как пагубно оно вмешивалось в их самые сокровенные мысли, это я уже указывал, когда я писал о Лейбнице. Было почти общепринятым учением, что всемогущество не может простираться за пределы сущности или природы вещей, т. е. что оно не может придать сущности вещи ничего такого, что противоречило бы этой сущности и, следовательно, понятию вещи. Но это ограничение всемогущества (в общем это в высшей степени любопытная уступка, которую делает разуму в остальном так высокомерно относящаяся к нему вера) все же было внешним в отношении понятия всемогущества, произвольным, нарушающим права всемогущества ограничением, которое требовалось только для того (как и вообще разум в теологии), чтобы предотвращать те явно глупые и пагубные последствия, которые необходимо вытекают из неограниченного всемогущества, но этим еще не уничтожало зла в корне. Если всемогущество не может совершать неразумное, противоречащее самому себе, то это значит, что разум — более высокая сила, чем всемогущество, и единственно истинное мо-

гущество. Но понятие всемогущества именно и является понятием бессмысленной, неразумной необузданности; следовательно, оно может, даже должно связывать с сущностью вещи такое, что противоречит этой сущности, что устраняет ее. Всемогущество — это безграничное море бессмыслицы, и нет никакой точки опоры, чтобы определить, где оно начинается. И в самом деле, всемогущество, несмотря на тонкую разницу между существенным и несущественным, во всех головах, в которых оно колобродило, служило источником самых глупых, забавных выводов, представлений, вопросов, какие только можно себе вообразить.

Наивнейшей сатирой на значение чудес было поэтому верование, что также и демоны и черти могут творить чудеса, — верование, которое языком народных понятий раскрывает действительную сущность чуда, ибо понятие чуда *не* является *божественным* понятием. Поэтому в представлении наших благочестивых отцов в понятие о боге и о божестве со злым принципом вмешивался общий предикат — *чудотворная сила,* сила неразумности и беззакония, но только с той *в себе* даже в *содержании* понятия ничего не меняющей разницей, что сила всемогущества божьего и его чудеса не имели той внешней в отношении *самого* чуда цели соблазнять и совращать с пути истинного людей, но целью их было исправлять и просвещать людей. *Верование в чудеса и понятие чуда поэтому являются столь же неразумными, как и нерелигиозными и безнравственными верованием и понятием* [VII].

Как вообще науки не могли процветать среди схоластов, ибо они не имели чисто научных принципов, смешивали границы теологии и философии, ибо их принципы не были свободными, врожденными для мышления принципами, т. е. потому что для них *сами представления* веры невольно и неумышленно были *принципами мышления* (отсюда дурацкие вопросы схоластов, не может ли бог своим всемогуществом вернуть девушке утраченную девственность; не может ли он какому-нибудь из своих созданий дать всемогущество и всеведение, не лишая его при этом сущности как

создания, — вопросы, которые все без различия были только необходимыми последствиями первоначального сотворения мира из ничего), столь же мало могла преуспевать и этика, которая всего дольше находилась под властью теологии, идея нравственности не могла мыслиться во всей ее чистоте, в ее истинном значении, пока она зависела от теологии. Теология обосновывает этику волей божьей; если она мыслит себе эту волю просто как волю, так как это *воля* божья, приказание господа, основанием этики, то она имеет произвольный, безнравственный, уничтожающий этику в ее основе принцип этики, так как добро не имеет никакой другой, кроме *своей собственной, силы,* оно может связывать и определять человека только посредством *самого себя,* т. е. оно не может дать никакого другого обязывающего повода делать добро, кроме понятия добра *самого по себе* [VIII]. Но если теология мыслит волю божью основанием этики потому, что это воля доброго существа (природа бога — сама доброта), то *определенное, существенное* понятие есть только *этическое* понятие, то теология отказывается от себя как от теологии, то мы становимся на почву философии, на точку зрения автономной этики.

Постичь этику самостоятельно было поэтому священной задачей человечества; все посторонние теологические представления искажают, загрязняют, омрачают ее. Поэтому только в Канте и Фихте, когда философия на благо себе и на благо всему человечеству стала мыслить себя самостоятельно, независимо от теологии, этическая идея проявилась во всей ее чистоте и ясности. Атеизм, к которому относились с таким презрением, был не чем иным, как необходимой и поэтому благотворной переходной ступенью от *эмпирического,* как внешняя вещь предметного бога от того бога, с которым связывался обычный вопрос, *есть ли бог,* от бога, который по своей природе *отрицался* и был *сомнителен, небожествен,* к идеализму, к мысли о духе, к понятию *божественного самого по себе,* к самостоятельной, ясной концепции сущности природы как сущности нравственной идеи [IX]. *«Категорический императив»*

(т. е. безусловный нравственный приказ) был манифестом, в котором этика объявляла миру о своей свободе и самостоятельности, оздоровляющим ударом молнии с ясного неба господствовавших до сих пор теорий счастья. Первоначально этическая идея могла приобрести силу не иначе как в обнаженном, лишенном всех антропопатизмов[47] образе скромной необходимости долга. Кант первый написал грамматику этики.

Я прекрасно знаю, что вы смеетесь над категорическим императивом. Но для меня понятна причина ваших насмешек, и они только делают честь категорическому императиву. Ваш высокопарный, вздувшийся от ветров и иных тягот вашего жадного чрева, очарованный распятиями и изображениями святых, суеверный, материалистический, себялюбиво и закоснело религиозный ум делает вас неспособными даже смутно представить себе возвышенную идею категорического императива, не говоря уже о ее понимании.

Но еще возвышеннее, чем идеи Канта, идеи Фихте, которые он высказал в своей «Этике» и в других своих трудах. В христианстве нет ничего равного по возвышенности идеям Фихте по той простой причине, что христианство как религия, обращающаяся к человеку вообще, а в особенности же к народу, вынуждено было связать нравственные идеи с обычными повседневными интересами, дабы сделать их доступными.

Идеи Фихте строги, иногда почти сверхчеловечны, но *этика не педагогика,* дело которой обучать применению эмпирических средств, ведущих к добродетели. Этика не может идти на уступки, льстить человеку, не может применяться к его слабостям, скорее она должна заставить его содрогаться, потрясти его, раздавить; ее заповеди должны высказываться с безусловной беспощадностью и для эмпирического человека всегда иметь характер бесконечности, идеала, чтобы он не думал, что он уже является тем, чем он еще только может и должен *стать.* Фихте был героем, который принес в жертву нравственной идее всю красоту и прелесть мира; отсюда односторонность его системы. Но

только такое самостоятельное понимание этики могло создать такой *высоконравственный* характер *.

Теология не порождает таких характеров. Теолог делает добро не ради добра; идея нравственности не является *самостоятельно* владеющей им идеей. Он все время думает о боге не как о добре (в противном случае он освободил бы эту идею, сделал бы ее самостоятельной), но как о боге вообще; о боге, с представлением о котором связываются *эмпирические,* своекорыстные *потребности,* о боге, относящемся к человеку не только как духовное, нравственное, но также как физическое, зависимое, подверженное всевозможным слабостям и аффектам, как страх и надежда, существо; о боге — всемогущем господине, главном защитнике и благодетеле человечества. Все, что ни делает теолог, он делает только во имя всемогущего господина, по его повелению, перед его лицом, он жертвует ему своей жизнью; но тот, кому он ее приносит в жертву, является его защитником, его отцом, воздающим ему по делам его; он знает, что его ждет вечное блаженство. Если же он и жертвует собой не по этой именно причине, если он вообще делает добро не потому именно, что его ждет за это райское блаженство, то все же он знает, что рай его ожидает, все же его вера в рай так смешивается с верой в бога, что если у него отнять рай, у него отнимут и бога; и, как духовно он ни представлял бы себе райские радости, блаженство ведь всегда имеет отношение к эмпирическому стремлению, к высшему счастью. Его нравственные поступки и настроения не имеют поэтому *чисто нравственного* основания; они имели бы его только в том случае, если бы он мыслил добро в его абсолютной самостоятельности, *только как добро само по себе.* Но ведь это для теолога слишком «отвлеченно и отрицательно». Он нуждается в качестве предмета в существе, для которого бы сам в свою очередь являлся предметом; в существе, видящем его, как и он видит его, которому он

---

* См. «Жизнь Фихте», написанную его сыном, — это достойный, заслуживающий благодарности памятник.

смотрит в глаза в сущности затем, чтобы увидеть в них отражение собственного *Я*.

Христиане хвалятся своим смирением по сравнению с языческим высокомерием. Добродетели язычников они называли блестящими пороками, возникшими из жажды славы и вообще из себялюбия. Пусть так! Но если ты делаешь добро не из любви к добру самому по себе, но из любви к богу (заметь это себе хорошенько!), к богу, как ты его себе мыслишь, т. е. к существу, в понимании и почитании которого ты не поднимаешься *выше понятия личности,* существующей лишь для признания могущества и истинности *идеи,* то вся твоя любовь обоснована только служением и интересами личности; твоя религия — это только одухотворенное себялюбие. То, что ты представляешь себе эту личность как отличную от тебя, как абсолютную, как общественную личность, дела не меняет. *Существенное определение* бога, к которому ты относишься, не является этическим определением, а определением *личности.* Этическое определение является для тебя только аксессуаром, *случайностью,* служащей только для освящения, для *возвышения* личности, но не рассматривается тобой само по себе, оно только *средство* для твоей *благочестивой* цели. Будут ли тебя видеть другие смертные, или тебя увидят бессмертные существа, вознаграждаешь ли ты сам себя своей убогой надеждой на ожидающую тебя слáву или получишь награду от царя царей, делаешь ли ты добро, чтобы нравиться людям или чтобы нравиться высшему существу, — это одно и то же: добро совершается не по свободным, независимым, не по объективным, почерпнутым из самого добра причинам. Да, это во много раз худшее высокомерие представлять себя *объектом* высшего существа, чем объектом восхищения себе подобных, хотя это высокомерие, которое тем труднее принять за таковое, так как оно не имеет видимости высокомерия. Но оно не может ввести в заблуждение взор мыслителя, который умеет разглядывать такие иллюзии. Мыслитель видит, что разница состоит только в том, что благочестец то, чтó он абстрагирует от себя, переносит на предмет, чтобы снова получить из рук

высшего существа то, что он сам отнял у себя. Кроме того, жертвы язычника не компенсировались той наградой, которую он ожидал; что такое славное имя, слава по сравнению с принесенной в жертву жизнью? Тень, ничто! Но жертва христиан оплачивалась сторицею; здесь жертва ничто по сравнению с наградой.

Поистине, мыслящие язычники мыслили идею добра чище, так как они не примешивали к ней понятия личности. Горе тому, кому приходится переносить идею добра как предикат, как качество (хотя бы даже и существенное) на субъект или существо и заставлять их поддерживать эту идею, дабы без точки опоры она не исчезла из его глаз! Как исчез философский дух там, где *бытие* мыслится уже не самостоятельно, а как сущее, т. е. как призрачный субъект, который существует предположительно, так и нравственный дух исчез там, где добро не мыслится свободно от личности, только через посредство самого себя и где его не любят и не творят только ради него самого. Только со справедливым презрением можно и должно поэтому на вас смотреть, как вы, чванясь своими якобы более глубокими религиозными обоснованиями и объятые своим смешным самомнением, называете *устарелыми точками зрения* факты самого положительного, глубокого прогресса человечества и науки. Где же ваши труды, которые вы могли бы поставить рядом с трудами Фихте и Канта? Где такие характеры, как Кант, Фихте, как Фридрих II? Ах, как опять сильно подтверждается в новое время то, что в свое время Бейль сказал о религии! Самый нечистый ум может укрыться за религией; грязнейшие, презреннейшие убеждения, подлейшие личности, сквернейшее состояние мира прекрасно совмещаются с религией, но не *с идеей нравственности.*

Только этика является поэтому истинной религией, она есть *дух* религии, открыто высказанный, уверенный в самом себе, не обманывающий себя иллюзиями, не скрывающийся за неясными символами и запутанными представлениями дух, а чистое, простое слово истины, далекое от всякой восточной картинной красоты. Только этика порождает, как доказывает история, открытые, свободные, честные, благородные, свободные

от противоречий, *естественные,* правдивые, действительно религиозные характеры. Фридрих был *религиозным* государем. Государственная религия, религия правителя, является единственной *священной идеей справедливости.* Справедливость есть *бесконечная добродетель.* Справедливый государь является, как таковой, благочестивым государем, так как он самым смиренным образом подчиняется священной идее и долгу справедливости, а справедливость есть не что иное, как сообразная с разумом, всеобъемлющая любовь; *но любовь к человечеству есть единственно истинная любовь божья,* как это знали и говорили мудрецы всех времен. Но благочестивый государь еще не является справедливым и хорошим государем, потому что он благочестив; за заботами о спасении своей души, за своими *обязанностями* в отношении бога он слишком легко забывает и запускает свои второстепенные, обычные обязанности в отношении своих подданных, своего государства. Еще Козимо Медичи [48] говорил, что с четками в руках нельзя управлять государством *.

Теология, которая ставит себя выше этики, так же пагубна для государства и для жизни, как и для наук. Кто ставит что-нибудь *выше* своего долга, тот уже *отверг* его в своих мыслях. Если человек занимается чем-нибудь не с сознанием, что это самое важное дело, то в глубине души это дело имеет для него только второстепенное значение, ему не хватает благословения истины, божественной силы. Только для кого этика является теологией, обязанности к человечеству являются обязанностями к богу, только для того долг есть божественная необходимость, приговор последней инстанции, непогрешимость, первоначальная сила, неразрывно связывающая сила, энтелехия воли, короче (что не может быть больше этого!), *истина.* Только тот, кто может о себе, как Фридрих II, сказать: «Мой высший бог — это мой долг» **, может быть Фридрихом и сделать то, что он сделал для человечества.

---

* *Machiavelli.* Istor. Fiorent., l. VII, p. 250; Opere di N. M., vol. IV. Milano, 1804.

** *Фридрих Великий.* Соч., в одном томе. Берлин, 1835, стр. 724.

Глава шестая

ПРОТИВОРЕЧИЕ ДОГМАТОВ РАЗУМУ

Обособление этики от теологии является самым убедительным доказательством того, что дух удалился от теологии, что он стал безразличен к ее догматам, что у него на сердце есть что-то, что он хочет уберечь от ее влияния, что с ее догматами он не хочет больше иметь ничего общего, что, более того, между ним и теологией дело дошло до *форменного разрыва*, до *явной антипатии* — антипатии, теоретическим выражением которой является сознание и утверждение, что догматы противоречат разуму.

Повод для подробного обоснования и оформления этого противоречия дали Бейлю отнюдь не ортодоксальные, но рационалистические теологи, которые утверждали, что писание и разум не могут противоречить друг другу, как это было, например, в одном тезисе, выставленном в университете во Франекере в 1686 г.* Рационалисты признавали права разума, но в то же время также и права ортодоксии; они хотели сразу служить двум господам. Даже превосходный Бальтазар Беккер [49], имевший смелость выступить в 1692 г. со своим «Очарованным миром» против верования в ведьм и демонов и проявить больше доверия к своим философским обоснованиям, чем к пророчествам Библии об этом предмете, даже он подкреплял в то же время свои

* «Rép. aux quest.», p. 765, note N.

мысли авторитетом Библии, что, конечно, было необходимостью в его время, и, таким образом, был вынужден свидетельствующие против него в Библии места истолковывать в благоприятном для своих взглядов смысле.

Сами рационалисты держались еще точки зрения ортодоксии: догматы были для них авторитетом; но только и разум также был для них авторитетом; таким образом, они впадали в противоречие, отрицая интересы разума и в то же время веря, что действуют в его интересах, и стараясь доказать противоречащее разуму как нечто соответствующее разуму. Они соглашались с тем, что воплощение, предопределение, троичность в самом деле являются мистериями для разума и поэтому только предметами веры, а в отношении других догматов, которые не меньше или еще больше противоречат разуму, они старались доказать, что возражения против них устраняются и те возражения, которые немедленно возникали при размышлении об этих догматах, могут быть удовлетворительно разрешены. Такими догматами в особенности считались грехопадение и непосредственно связанные с ним учения теологии.

Бейль, наоборот, при случае указывал в своем словаре на несогласованность между естественным светом и светом откровения, а именно противоречия между грехопадением, происхождением зла и сущностью бога он находил неразрешимыми. Это, конечно, раздражало рационалистических теологов, поэтому они старались доказать противное, опровергнуть Бейля. Но ум Бейля не могли удовлетворить их объяснения, и их доводы его не ослепляли, они только служили для него поводом для возвышения его случайных заявлений до степени настоящих доказательств и для надлежащего освещения слабых сторон и противоречий рационалистической теологией [x]. В то время как рационалистические теологи становились на сторону ортодоксии, принимая сторону разума, Бейль становится *на сторону разума, принимая сторону ортодоксии,* и говорит вместе с безусловными ортодоксами, даже не только говорит, но и доказывает: учение о грехопадении — важнейший догмат, даже базис, ортодоксии — просто непостижимо, т. е. противоречит понятиям философии. Чтобы дать

возможность как следует охватить глазом это противоречие, Бейль сокращает спорный вопрос до известного количества тезисов. Семь статей составляют содержание теологического учения, и им противопоставляется девятнадцать статей, т. е. девятнадцать философских максим, с которыми теологические положения должны были бы согласоваться, если бы могла осуществиться согласованность веры и разума, чего, однако, никогда не может быть.

Положения теологии следующие:

1. Бог, вечное и необходимое, бесконечно мудрое, доброе, святое и могущественное существо, извечно обладает величием и блаженством, которые не могут ни увеличиваться, ни уменьшаться.

2. Бог свободно решил произвести на свет существа и из бесконечного множества существ выбрал по своему усмотрению некоторые, чтобы дать им жизнь и создать из них мир, остальные же он оставил в небытии.

3. Человеческое существо находилось в числе существ, которые он пожелал создать; поэтому он создал мужчину и женщину и кроме других изъявлений благоволения одарил их также свободной волей, и, таким образом, они имели возможность повиноваться ему или не повиноваться; но он пригрозил им смертью, если они нарушат его запрещение вкушать один определенный плод.

4. Несмотря на это, они вкусили от этого плода, и с тех пор они со всем своим потомством были осуждены на бедствия этой жизни, на временну́ю смерть, на вечное проклятие и на такую склонность к греху, что они почти безгранично и непрерывно предавались ему.

5. Но все же он пожелал вследствие своего безграничного милосердия избавить очень ограниченное число людей от вечного проклятия, предоставив их, впрочем, в течение этой жизни бедствиям и греховности, но оставив им возможность с его поддержкой достичь вечного блаженства рая.

6. Он извечно предвидел все события, распоряжался всем сущим, поставил все на свое место и непрерывно управляет миром по своему усмотрению; и, таким образом, ничто не случается без его позволения или против

его воли, наоборот, скорее он может, насколько это кажется ему нужным и так часто, как он находит нужным, воспрепятствовать всему неугодному, следовательно, также греху, который является для него самой возмутительной и отвратительной вещью на свете, и может вызвать в каждой человеческой душе мысли, которые он находит хорошими.

7. Он предлагает людям милости, о которых ему известно, что они их не примут и что они, отвергая эти милости, делаются гораздо виновнее, чем были бы, если бы им их не предложили, и заявляет людям, что он страстно желает, чтобы они приняли эти милости, но не оказывает им тех милостей, о которых знает, что люди их примут.

Философские максимы следующие:

I. Так как бесконечно совершенное существо находит в самом себе величие и блаженство, которые не могут ни увеличиваться, ни уменьшаться, то только одна его доброта побудила его сотворить мир; тут не были замешаны ни жажда славы, ни корыстные побудительные причины достичь блаженства и величия или увеличить их.

II. Доброта бесконечно совершенного существа бесконечна и не была бы бесконечна, если бы можно было себе представить доброту, которая была бы больше его доброты. Это свойство бесконечности применимо ко всем другим совершенствам, к его любви к добродетели, ненависти к пороку; они должны быть так велики, что больше их ничего нельзя себе представить.

III. Так как бесконечная доброта руководила богом при сотворении мира, то все проявления мудрости, рассудка, могущества и величия имеют целью только благо разумных существ. Он проявлял свои совершенства только для того, чтобы создания этого рода нашли блаженство в познании бога, в своем восхищении перед ним и любви к нему.

IV. Благодеяния, которые бог дарует способным к блаженству созданиям, имеют целью только их благо. Следовательно, он не допускает, чтобы они стали для них причиной несчастья, и если какое-нибудь злоупотребление ими может привести людей к гибели, то он

дает людям средства, обеспечивающие правильное употребление этих благодеяний, так как иначе это не были бы истинные благодеяния и его доброта была бы меньше доброты какого-нибудь другого благодетеля, которую мы можем себе представить.

V. Злое существо, конечно, способно осыпать своих врагов ценными дарами, если оно знает, что они употребят их себе во зло. Следовательно, несовместимо с бесконечно добрым существом, чтобы оно одарило свои создания свободной волей, если оно определенно знает, что они употребят ее во зло. Поэтому если оно дает им свободную волю, то дает им в то же время средства для надлежащего ее употребления и не допускает, чтобы они в каком-либо случае упустили применение этого средства. И если бы не было средства, предохраняющего от злоупотребления свободной волей, то бог скорее лишил бы людей этой способности, чем допустил бы, чтобы оно стало источником их гибели. И это еще очевиднее оттого, что свободная воля является милостью, которую он даровал им по собственному побуждению, не будучи просим об этом, так что в этом случае он гораздо более виновен в пагубных последствиях этого дара, чем если бы согласился им его дать, только уступая их настойчивым мольбам.

VI. Если кому-нибудь посылают шелковый шнурок в уверенности, что он им удавится по собственному побуждению, то этим прибегают к столь же верному средству для лишения его жизни, как если бы закололи его кинжалом или поручили заколоть кинжалом кому-нибудь другому. Его смерть замышляется в такой же степени при употреблении первого, как и одного из остальных средств, и даже кажется, что в первом случае намерения еще более злобны, так как на него одного хотят взвалить вину и кару за собственную гибель.

VII. Истинный благодетель дарит, не откладывая, он не допускает, чтобы полюбившиеся ему переносили продолжительные страдания из-за отсутствия благ, которые он без всяких затруднений и неудобств мог дать им с самого начала. Если его ограниченные силы не позволяют ему делать добро, не примешивая к нему

боль или еще какое-нибудь зло, то он его и делает, но только с сожалением и прибегает к этому средству благотворительности только в том случае, когда в его распоряжении нет другого безболезненного средства. Но если бы он мог достичь своей благодетельной цели столь же легким путем благодетельного средства, то он пошел бы по этому прямому пути, минуя окольный путь от зла к добру. И если он осыпает кого-нибудь сокровищами и почестями, то не имеет намерения дать ему наслаждаться этими благами, чтобы после тем чувствительнее наказать его их потерей, чем больше он к ним привыкает, и таким образом сделать его несчастнее человека, который всегда был лишен этих благ. Ей-ей, ради такой цели злое существо стало бы осыпать благодеяниями своих заклятых врагов!

VIII. Величайшая и наиболее заслуженная слава, которую можно приобрести в качестве правителя, состоит в том, чтобы среди своих подданных поддерживать добродетель, порядок, мир, душевное спокойствие. Та слава, которая опирается на несчастье, может быть только ложной славой.

IX. Величайшую любовь к добродетели проявляет только тот правитель, который делает все, что в его силах, чтобы добродетель всегда проводилась в жизнь без примеси греха. Если же для него легко дать своим подданным это счастье, а он позволяет возникнуть греху, намереваясь покарать его только после долгого претерпения, то его любовь к добродетели не самая большая, какую только можно себе представить, и, следовательно, не бесконечная.

X. Величайшую ненависть к греху проявляет во всяком случае не тот, кто позволяет, чтобы грех господствовал продолжительное время, и только потом карает за него, но тот, кто искореняет грех еще до его возникновения, т. е. препятствует его появлению. Например, король, так превосходно устроивший свои финансы, что у него никогда не бывает хищений, проявляет бóльшую ненависть к несправедливости своих финансовых деятелей, чем если бы он велел их повесить только после продолжительного терпеливого наблюдения, как они сосут кровь его подданных.

XI. Пекущийся об интересах добродетели и благе своих подданных правитель употребляет все усилия, чтобы они никогда не преступали ее законов, и если он бывает вынужден наказывать их за непослушание, то он делает это, чтобы исцелить их от их склонности к злу и восстановить в их душах прочную и надежную склонность к добру, но вовсе не потому, что у него было желание наказанием преступления укрепить их склонность к злу.

XII. Если допускают зло, которому все-таки можно было помешать, то не заботятся о том, совершится оно или не совершится, или даже желают, чтобы оно совершилось.

XIII. Большая ошибка со стороны правителя, если он не заботится о том, порядок или смута царят в его владениях. Его ошибка тем больше, если он желает, чтобы в его государстве были беспорядки. Если он тайными и непрямыми, но безошибочными средствами вызывает мятеж в своем государстве, который приводит его на край гибели, чтобы приобрести себе потом в глазах света славу, что он обладает доблестью и умом, необходимыми для спасения большого, близкого к гибели государства, то его образ действий весьма жалок. Но если он возбуждает этот мятеж потому, что в его распоряжении нет другого средства спасти своих подданных от полной гибели и укрепить благосостояние своего народа на новых основаниях на много столетий вперед, то хотя и будут сетовать на эту злую необходимость, но будут восхвалять его за то, как он сумел ею воспользоваться.

XIV. Допущение зла извинительно только в том случае, если его нельзя предотвратить, не вызывая еще большего зла, но ни в коем случае непростительно, если под рукой имеются самые действенные средства против как этого зла, так и всех других бед, которые могут возникнуть вследствие его подавления.

XV. Бесконечно могущественное существо, создатель материи и создатель духов, делает все, что только пожелает, с этой материей и этими духами. Нет такого движения, такого положения, такого образа, которых не могло бы придать его всемогущество материи, нет

таких мыслей, которых он не мог бы сообщить духам. Следовательно, если это существо допускает физическое или моральное зло, то это происходит не потому, что без этого зла было бы совершенно неизбежно другое, еще большее физическое или моральное зло. Все доказательства необходимости смешивать добро со злом, опирающиеся на ограниченность сил творящего добро, у этого существа отпадают.

XVI. Ты в равной мере являешься причиной какого-нибудь события независимо от того, вызываешь ли ты его моральными средствами или физическими. Государственный министр, который, не выходя из своего кабинета, только благодаря тому, что он умеет пользоваться страстями заговорщиков, разрушает все планы заговора, в такой же степени является причиной крушения их козней, как если бы он разрушал их насильственными действиями.

XVII. Одно и то же, употребляю ли я необходимую причину или свободную причину, если я выберу именно *те* моменты, когда знаю, что она наверняка есть. Если я предполагаю, что порох имеет свойство вспыхивать или не вспыхивать, когда в него попадает огонь, и если я определенно знаю, что порох будет иметь склонность воспламениться в восемь часов утра, то я в такой же мере являюсь причиной его действий, если в этот час поднесу огонь к пороху, как и являюсь их причиной, справедливо предполагая, что огонь является необходимой причиной. Ибо в отношении ко мне свободная причина уже не является более свободной причиной, я использую ее в тот момент, когда знаю, что она вызывается к действию своей собственной силой. Невозможно, чтобы существо было свободно или безразлично в отношении предмета, для которого оно уже предназначено, или в отношении времени, когда оно назначено. Все, что существует, существует неизбежно, пока оно существует или в тот момент, когда оно существует.

XVIII. Если многочисленный народ виновен в мятеже, то ни в коем случае нельзя назвать милостивым поступком, если простят одну стотысячную часть населения, а весь остальной народ казнят, не пощадив даже грудных младенцев.

XIX. Если врач из ряда лекарств, среди которых есть несколько таких, о которых он наверное знает, что пациент примет их с удовольствием, выбирает как раз то лекарство, о котором он также наверное знает, что пациент оттолкнет его, то он может сколько ему угодно просить и убеждать пациента не отвергать этого средства; несмотря на это, имеются все основания думать, что у него нет серьезного желания вылечить больного, ибо если бы он в самом деле желал выздоровления пациента, то выбирал бы те лекарства, о которых он знает, что больной примет их очень охотно. Если же он, кроме того, знает, что отказ от предложенного целительного средства будет иметь смертельный исход, то нельзя удержаться, чтобы не утверждать, что, несмотря на все свои просьбы и увещевания, он желает смерти больного.

Вот обе партии, о примирении которых идет речь, семь теологических положений — с одной и девятнадцать философских тезисов, с другой стороны. С первого же взгляда можно заметить, что расхождение немалое *.

Нельзя выставить ничего более основательного, более убедительного, более непреодолимого с той точки зрения, которой держался и *должен* был держаться Бейль, чтобы победить своих врагов, против догмата грехопадения — основного зла, но и основного принципа ортодоксии — и связанных с ним понятий и догматов; нельзя сильнее осветить эту догматическую Варфоломеевскую ночь интеллекта и всех божественных понятий, чем это сделано здесь в этих 19 положениях. Они содержат превосходную диалектическую, хотя только косвенную, картину теоретических зверств правоверной теологии.

Лейбниц взялся, хотя только из любезности в отношении превосходной королевы, а также из снисхождения к господствовавшим тогда, т. е. религиозным, понятиям, но, конечно, только потому проявляя к ним такое терпимое и либеральное отношение, что его универсальный дух был в сущности свободен от них, — Лейб-

* «Rép. aux quest.», p. 796—798.

ниц взялся за опровержение возражений Бейля против согласованности веры с разумом. Но Лейбниц не придерживается строго своей темы; он не остается в границах теологической точки зрения; между догматами и возражениями Бейля он вводит *свои собственные* соображения и идеи. Так, Лейбниц возражает, что добродетель не является единственным качеством, которое любит бог, что блаженство человека не есть его единственная цель, что Вселенная, а не человек исключительно или сам по себе является его предметом. Все эти возражения стоят уже не на теологической точке зрения, а переносят спорный вопрос в общую сферу, сферу философии, где вместе с возражениями Бейля логически отпадают также и догматы и сопровождающие их представления, на которые нападает Бейль и которые защищает Лейбниц. Если отпадает *основание* возражений Бейля, то также отпадает и основание догматов. И так оно и есть на самом деле! Взяв под свою защиту теологическую точку зрения, Лейбниц побивает ее. Если бог *имеет в виду Вселенную,* а не только человека или если он имеет в виду человека только постольку, поскольку он является частью Вселенной, а Вселенная является предметом бога, то речь может идти — необходимость этого вывода говорит сама за себя — отнюдь не о непосредственном и особом, но только о всеобщем и непрямом промысле, промысле закона, не может быть и речи об особых явлениях божеств, об особых проявлениях благоволения и чудесах, где бог непосредственно вмешивается в дела человека и отменяет действительные для всех законы во благо своих избранных, не может быть и речи о грехопадении как об акте, который произвел такой фурор и даже навлек вместе с собой проклятие на *все сотворенное.*

Если отец переносит своего сына в прекрасный, полный цветов сад и говорит ему, что сын здесь может радоваться жизни и все ему позволено, кроме плода с одного определенного дерева, то это, по-видимому, имеет то значение, что, пока сын исполняет отцовскую заповедь, будет продолжаться мирное состояние утверждения, что отец будет любить также и сад, и очаровательные цветы, и красивых золотистых жучков,

которые питаются их пыльцой, потому что он поселил среди них своего сына, дабы они радовали его, следовательно, они сами должны были ему нравиться, ибо только тем можно обрадовать другого, что сам, по крайней мере относительно, находишь прекрасным. Но если отец, когда сын *не* исполняет его приказания, приходит по этому поводу в такое волнение, гнев и бешенство так овладевают им, что он топчет ногами и цветы, и жучков — одним словом, производит такое ужасное опустошение, что там, где до сих пор царили жизнь и радость, теперь обитают только смерть и горе, то этим гневом он совершенно недвусмысленно дает понять, что его ничто, кроме этого самого сына, не интересует. И если он затем все-таки проклинает самого сына и все его потомство, то это противоречие объясняется только тем, что в первое мгновение гнев так омрачил его рассудок, что он не мог больше различать, что́ справедливо и что́ несправедливо, и в своем гневе забыл причину своего гнева. Ибо на что же он мог так гневаться, как не на грех своего сына? Для него единственным объектом кроме него самого является, следовательно, его сын. Поэтому, после того как он наказал сына и его гнев улегся, он снова стал думать о средствах, чтобы сделать своего сына счастливым, снова проявить к нему милость и таким образом положительно подтвердить то, что сначала выразил отрицательно и искаженно, а именно что его сердцу ближе всего не сад и не другие существа, а только сын. Таким, с одной стороны, эгоистическим, в высшей степени раздражительным и чувствительным, а с другой стороны, когда снова придет в хорошее настроение, добрейшим, любвеобильным отцом является бог догматической теологии. В теологии бог рассматривается только в его отношении к человеку, имеет одного человека своим объектом. Отношения к миру бога как творца и вседержателя всех вещей раскрываются в определении бога как только личного бога (которое здесь является единственно *существенным* и *характерным*), в определении личности и ее свойств, которые все выражают отношение к человеку, а не абстрагируют человека от его личности, от мысли *о самом себе, о своем спасении. Тот самый* бог,

который является *моим* отцом, *моим* спасителем, *моим* защитником, является также творцом всех вещей, и поэтому я всегда отношусь к себе, только иногда непосредственно, а иногда косвенно. Человек здесь все делает для бога, но и бог также все делает ради человека: для человека нет других интересов, кроме бога, но и бог интересуется только человеком. Человек является здесь целью бога; бог жертвует самим собой для спасения человека. Только это учение и лежащие в его основании представления являются центром теологии. Намерением бога является обратить людей *к себе*, но только потому, что он есть блаженство, чтобы, следовательно, его блаженство стало и их блаженством. Если бы он в самом деле имел в виду только самого себя, как утверждают некоторые теологи, то он поглотил бы людей в своем существе; но нет! они вечно сохраняют (ведь иначе пропало бы *их* особое блаженство) свою индивидуальность, всегда, следовательно, остаются объектами всевидящего ока господня.

Бог теологии есть особый, частный бог (кто хочет это отрицать, отрицает теологию, отрицает ее своеобразную сущность), не бог Вселенной, *не универсальный бог*. Этот последний бог, который не *мужского* рода, не *личный* бог, но бог *среднего* рода, не имя *собственное*, но имя *нарицательное*, этот бог есть ненавистный, химерический, существующий только в мыслях — разумеется, только в мыслях, так как и Вселенная существует для нас не в сердце, не в чувствах, а только в мыслях, — *пантеистический* бог, бог философов, который всегда был для теологов призраком, ничем, так как он ничто для их *Я*, так как он не дает им, а если дает, то не так, как им хотелось бы, уверенности в их вечном личном существовании, являющейся в сущности их единственным божеством, в которое они верят. Лейбниц опровергает с точки зрения вечности, следовательно, с точки зрения пантеистического бога, т. е. (это говорится для предупреждения грубых недоразумений) бога, в понятии которого имеются в виду не только *те* определения, которые воплощают в себе одну человеческую личность, по *категории универсальности* и *разумной необходимости*, Лейбниц, говорю я,

опровергает с этой точки зрения возражения Бейля, хотя он сам и оправляет эту точку зрения в антропоморфические представления; следовательно, он побивает вместе с точкой зрения Бейля также и точку зрения догматов, в связи с которой только и имеют силу и значение его возражения [XI].

Лейбниц, а также теологи Жакло и Леклерк, кроме того, упрекали Бейля в том, что он использует слишком антропоморфические, т. е. слишком человеческие, представления и примеры. Но мы должны защитить Бейля также и от того упрека. Раз уже к богу применимы предикаты мудрости, доброты и справедливости, то должны также обязательно (с чем сам Лейбниц категорически соглашается) иметь силу те понятия, которые мы необходимо с ними связываем, и те следствия, которые непосредственно из этого вытекают; иначе они только пустые слова. Нам приходится либо сказать, что у нас вовсе нет никакой мысли о боге, никакого предиката для него (но тогда слово «бог» есть пустой, бессмысленный звук, бог — ничто для нас, так как вера не может возместить это «ничто» мысли, ибо она сама нуждается в представлении, если она хочет быть верой в ничто), либо мы должны также признавать и следствия, которые *необходимо* связываются с ним. Это было бы скверной софистикой, постыдной ложью и коварством с нашей стороны, если бы мы захотели взять обратно то, что сначала утверждали, добавив, что не следует понимать это слишком антропоморфически и воображать, что справедливость бога — это *наша* справедливость.

Существует только *одна* справедливость, не человеческая *и* не божеская. Разница между человеческой и божеской справедливостью не может быть разницей *понятия справедливости, как таковой*, но только касается разницы между человеческой и божеской личностью, безразличной для *самого* понятия справедливости. Человек часто заблуждается, вмешивает в дело страсти, а раз это так, то он *несправедлив*. Бог отличается в отношении справедливости от человека только тем, что в его справедливость никогда не вмешивается заблуждение относительно того, что справедливо, нико-

гда не вмешивается никакой *несправедливый* мотив, что справедливость осуществляется в нем, не встречая сопротивления, не омрачая своего понятия. Поэтому человек взывает к божественной справедливости, когда человеческие судьи поступают с ним несправедливо, не только потому, что у бога прямо то, что у людей криво, но в уверенности, что правосудие бога *не* может нарушить понятия справедливости и, следовательно, и в этом особом случае решает так, как справедливо. Человек ищет спасения не в каком-нибудь *другом* понятии справедливости (как же он смог бы тогда с доверием обращаться к божеству?), но только в безошибочности и неподкупности бога как в надежных гарантиях понятия справедливости.

Итак, Бейль мыслит *идеал* доброты, любви, справедливости; он мыслит их себе как свойства божества такими, что они не ограничиваются страстями и другими чуждыми для них влияниями, и хотя он иллюстрирует их примерами людей, но людей, которые соответствуют этим понятиям, которые таковы, как они должны быть, которые обнаруживают не себя, но эти добродетели, которые, следовательно, не являются антропоморфизмами. Скорее теологические представления являются антропоморфизмами, против которых Бейль хотя и выставляет те же понятия, что лежат в основе теологии, но мыслит их в строгой последовательности, в их *универсальности*, их *божественности*. Понятие *справедливости благодаря самому себе и само по себе* (а не потому, что оно мыслится как свойство божественной личности, которая именно потому только и справедлива, что она соответствует понятию справедливости) — *божественное* понятие. Человек, который справедлив, подобный богу, а не антропопатический человек, так как он абстрагирует себя от своего человеческого, заинтересованного, страстного существа, он преодолевает себя. Страсть не противоречит человеку, но справедливость противоречит ему: повседневный опыт дает нам самые красноречивые доказательства этого. Грубые, чувственные, пошлые, не поднимающиеся *выше себя* люди и народы не имеют понятия о правосудии; они знают только месть.

Бог семи теологических положений, распространяющий вину Адама на его потомство и совершающий другие противоречащие понятию справедливости поступки, противоречит не грубым, страстным, злобным или по крайней мере чувственным людям, а только более просвещенному человеку, который возвышается над вожделениями и побуждениями чувственности до понятия справедливости самой по себе, короче говоря, противоречит только человеческому не в его плохом и низком, но в истинном, божественном значении. Китаец, наказывающий детей за проступки отца, и еще более дикарь нашли бы поведение догматического бога вполне соответствующим своим понятиям. Поэтому возражение, что о справедливости божьей и его поступках следует судить не по человеческой мерке, т. е. не согласно понятию справедливости, как таковой, не согласно божественному понятию, только праздная отговорка, посредством которой можно оправдать самое плохое, неразумное, нелепое [XII].

Если какой-нибудь языческий философ, хотя бы Ксенофан, разбирал перед языческими теологами поступки богов, чтобы показать им неразумное в их вере, то они, конечно, так же возражали ему, теми же доводами оправдывали поступки своих богов, которыми христианские теологи защищают свои догматы. Несомненно, языческие жрецы так отвечали Ксенофану: «Дерзновенный! Как же ты хочешь со своим близоруким, ограниченным рассудком критиковать поступки бессмертных богов? Богам все позволено; они выше понятий обычных гражданских добродетелей, выше законов, связывающих смертных; только поэтому они боги. Это правда: их поступки, по нашему разумению, только постыдные, противоречащие самым священным понятиям нравственности деяния — убийства, кражи, прелюбодеяния; но не забывай, что это ведь боги так поступали, что к их поступкам нельзя применить человеческую мерку; *то, что они делают, божественно,* а что *божественно,* должно также быть *правильно и хорошо.* Поэтому прелюбодеяние богов не прелюбодеяние; каким образом прелюбодеяние богов, самое неопровержимое, очевидное, застигнутое на месте преступления прелюбо-

деяние, все-таки не прелюбодеяние, — этого разумеется, мы не можем тебе объяснить; мы сами этого не понимаем; ты должен этому верить; но именно непонятное-то и есть божественный дух в этом» [XIII].

Поэтому, если мы развяжем Бейлю язык и напрямик с философской строгостью и безусловностью выскажем то, в чем он сам не мог осмелиться признаться и чего не мог высказать, принимая во внимание время, когда он жил, а также самого себя, то в результате мы получим следующую истину: *тот* бог, который описан в семи теологических положениях и критикуется в девятнадцати философских максимах, есть *страстный,* бросающийся из одной крайности в другую, деспотический, *капризный,* а потому непонятный, т. е. прямо противоречащий *понятию божества,* как оно изображается в философских максимах, *безбожный* бог, бог, лишенный божественного чувства истины, полный противоречий, хитрый, коварный, *обманчивый* бог, который на самом деле является причиной греха и всего *зла,* но только не хочет *казаться* тем, что он есть на самом деле, а потому выдумывает всевозможные средства, чтобы свалить вину с себя, всемогущего, против воли которого ничего не может произойти, вездесущего, всеведущего, на своих бедных созданий.

Вопрос о том, *виновен* или *невиновен* бог в грехопадении человека, — вопрос, который поставил рассудок, а не вера, но который как бы то ни было является не дерзким и неуместным вопросом, а вопросом, необходимо *само собой* вытекающим из теологических принципов и представлений, который человек не может себе не задать, если он честен и размышляет о предметах веры, чтобы устранить неподобающие выводы, как это делали так уважаемые за это прежние теологи, не *стыдившиеся* своей веры и связанных с ней представлений, — этот вопрос, как известно, задал немало работы головам и перьям теологов прежнего времени. Бессмысленные и неосновательные различия, пустые отговорки, уловки были слабыми орудиями, с помощью которых они сопротивлялись необходимости заключения и признания, что сам бог является причиной греха; эти орудия были такими слабыми, что *каждая* теологическая

партия имела полное право сделать и действительно делала другой упрек, что если следовать ее системе, то бог виновен в грехопадении. Хотя они и не умели мыслить этические идеи с необходимой безусловностью и чистотой и не заботились о том, чтобы приписать божеству поступки, которые соответствовали бы этим идеям, все же они не были в состоянии сами сделать этот вывод или позволить сделать его другим. Бога, карающего и проклинающего зло, представить себе в то же время и виновником зла было слишком невыносимым, вопиющим противоречием не только с законами естественной логики, но и с этическими понятиями, с совестью, с *чувством справедливости.*

Тем не менее этот вывод получался без всякого принуждения, с легко вытекающей из представлений всемогущества, всеведения, провидения, предопределения и других связанных с ними представлений необходимостью. Как было помочь этой беде? Рассудок должен был выдумать хитрую уловку, чтобы провести оскорбленное чувство справедливости хотя бы уверением, что оно ничуть не пострадало, что такого вывода совсем не получается. Эта божественная уловка рассудка основывалась главным образом на позволении, допущении или разрешении. Это не было волей, повелением, определением бога, чтобы человек грешил. Боже сохрани! Боженька только закрыл глаза; он позволил этому совершиться. Смотрите! Вот это бог наших благочестивых отцов и дедов, бог тех глубоко религиозных времен, которые теперь нам ставят в пример. Такие нелепости, такие низкие представления совмещались с понятием божества! Какая разница между существом, с которым могли связывать такие представления, и каким-нибудь обыкновенным человеческим властелином? Эта разница — пустые слова, химера.

Бейль следующим образом разрушает это различие. Он, правда, не разбирает самого понятия допущения, где, между прочим, нашел бы, что допущение не выражает ни желания, ни нежелания, ни приказания, ни запрещения, а только безразличие, которое поэтому также может относиться только к чему-нибудь по своей

природе безразличному, а не к такому поступку, как грех, ибо в этом случае само допущение уже является грехом, но он показывает противоречие допущения с другими предикатами божества. Он говорит: «Одного допущения мало для объяснения падения Адама; одно неопределенное допущение сделало бы бога только *зрителем,* и он поэтому должен, чтобы удостовериться в своем провидении, еще совсем особым образом вмешаться при совершении грехопадения. Он должен распоряжаться обстоятельствами этого дела, он должен их устроить, связать между собой и посредством недействительных милостей (par des grâces incongrues), особенным образом примененных предметов и других средств сделать событие неминуемым... Бог знал все бесчисленные стечения обстоятельств и то, как стал бы вести себя при них Адам; было бы бессмысленно утверждать, что бог не предвидел ни одного стечения обстоятельств, при котором Адам исполнил бы свой долг. Разве у нас нет утверждения в Евангелии, что он предвидел, что жители Тира и Сидона (Матф., гл. XI, ст. 21) не стали бы употреблять во зло свою свободу, если бы были свидетелями чудес Иисуса Христа? А ведь это были люди, привыкшие к греху и очень далекие от той невинности, которая предшествовала первому падению. Разве тут не делается форменного признания, что самых закоренелых грешников можно было бы бесчисленным множеством средств обратить на путь истинный, если бы бог, который, конечно, знает, как и когда употреблять эти средства, захотел ими воспользоваться, не отказал бы им в этих средствах? Справедливо говорит Пьер де Сен-Жозеф[50]: «Многие раскаялись бы, если бы к ним пришли на помощь с соответствующими средствами; можно даже утверждать, что нет ни одного человека, который бы так закоренел во зле, что его нельзя было бы бесчисленными способами направить на путь истинный; и это очень хорошо известно богу, но тем не менее он бесчисленному множеству людей отказывает в средствах исправления». «Итак, признаем же, — говорит Бейль, — что бог предвидел, что первый человек, смотря по обстоятельствам, будет пользоваться своей свободой то для благих целей, то

во зло. Но ему было угодно из всех бесчисленных стечений обстоятельств выбрать именно такое, при котором Адам должен был согрешить. Поэтому, сколько вы ни пользуйтесь трюком свободной воли, вы меня все-таки во веки веков не убедите, что грехопадение Адама и Евы не было волей бога, ибо он отверг все те стечения обстоятельств, при которых они не согрешили бы, и, наоборот, выбрал такое стечение обстоятельств, при котором он предвидел их назначение или склонность к греху, так как по отношению к богу момент их решения о непослушании был чем-то настоящим; поэтому их нельзя было более считать в этот момент свободными или не принявшими решения в отношении поступка, который они должны были совершить (см. выше XVII философскую максиму). С помощью свободной воли, пожалуй, можно доказать, что бог не побуждал Адама и Еву к непослушанию *физическими* средствами (что утверждают также супралапсарии [50a]), но только не то, что бог не участвует как моральная причина в поступках людей, каковы бы они ни были» *.

С представлением о допущении или разрешении греха неминуемо связывается вопрос: почему же, для чего бог допустил грех? Кальвин, который, как и еще некоторые другие теологи, отвергал допущение и вместо него ставил волю, но тем не менее отрицал, что бог является причиной греха, говорил: «Поскольку грехопадение Адама было низвержением истинного и законного порядка и в то же время возмущением против бога и нарушением его закона, то нет сомнения, что оно было противно воле божьей. Но все это не служит препятствием тому, чтобы бог не хотел, чтобы человек пал, по какой-нибудь определенной, хотя и неизвестной для нас, причине». Превосходный софизм! И в особенности интересный тем, что здесь так явно выступает на свет божий основание теологической непостижимости.

Если я разрешаю какой-нибудь *определенный* поступок или *хочу,* чтобы он совершился, то *определенное* основание можно найти исключительно только в *определенности* самого поступка. Если предположить,

* «Rép. aux quest.», p. 803—804.

что я его желаю только как средство, то я его хочу потому, что именно *этот,* а не какой-нибудь *другой* поступок является средством для моей цели; основание, почему я его хочу, лежит поэтому также и здесь, в его определенности. Но ведь грехопадение было не только *каким-нибудь* определенным поступком, но *абсолютно определенным* поступком, *особым* поступком, *исключительным* поступком, поступком sans comparaison — первым грехом, *абсолютным* грехом — следовательно, поступком, в котором все, чем он был и есть, является грехом и *ничто* — действием вообще, поступком, где ударение, решающий смысл и вес лежат исключительно на грехе. Если поэтому бог желал грехопадения, то основание было единственно и исключительно в том, что делает грехопадение грехопадением. Но если говорят, что бог желал грех *не как грех*, то этим прежде всего *отрицают,* что он желал его по какой-нибудь *определенной* причине, *отнимают у себя то единственное* основание, которое можно было привести, так как его можно найти только в специфическом различии, в своеобразной сущности греха, и поэтому *сам собой подразумевается* вывод, что причина неизвестна. Первая посылка ошибочна, покоится на беспочвенном различении; что она ничего не стоит, видно из заключительной посылки; ибо если бы она чего-нибудь стоила, то следствием необходимо должно было быть признание какой-нибудь certaine cause, определенной причины. Но первая посылка тем не менее считается правильной по легко понятным основаниям; объективное ничтожество первой посылки или принципа может поэтому субъективно выразиться только в заключении как отрицание познаваемости предмета, как наивное, забавное подтверждение непостижимости. Это, к слову сказать, великая тайна теологических непостижимостей.

Другие теологи приводили положительные причины. Одной из таких была в особенности свобода. Драгоценнейшим даром бога людям является свобода. Бог допустил грех, так как он не мог ему воспрепятствовать, не уничтожая свободы или по крайней мере не нарушая ее сущности. Бейль вполне справедливо отвергает это основание как преувеличенную деликатность или

пустую учтивость, которая при таком трагическом событии, как грехопадение, могла играть только в высшей степени комическую роль. Он говорит: «Разумеется, имеются обстоятельства, с которыми мы должны строго считаться; нарушать их можно только в случаях крайней необходимости; но, когда эти случаи наступают, следует быть выше всех этих обстоятельств. Если сын видит, что отец хочет выброситься в окно, все равно делает ли отец это в припадке безумия или в момент дикого гнева, то сын поступает вполне правильно, связывая его, если не может его удержать никакими другими средствами. Если королева падает в воду и первый попавшийся тут лакей обнимает ее или хватает за волосы, чтобы ее спасти, то, поступая таким образом, он поступает вполне правильно, если даже и вырвет ей при этом половину волос: едва ли королева может жаловаться на недостаток почтительности. Если бы разряженной даме дали упасть в пропасть, то вряд ли можно привести другое более негодное оправдание этого поступка, чем то, что ее никак нельзя было удержать, не приведя при этом в беспорядок ее лент и прически. В таких случаях принуждение и насилие является благодеянием... Следовательно, те, кто не может привести никакой другой причины допущения греха, кроме неприкосновенности привилегий свободы, непременно проиграют свое дело перед высшим судилищем разума. Как, можно им возразить, вы мыслите себе бога отцом людей и все-таки говорите, что он скорее предпочитает уберечь вас от короткой и небольшой досады по поводу прерванного приятного разговора, во время которого вы были готовы употребить во зло свою свободу, чем от вечного проклятия, которому он вас подвергает за злоупотребление свободной волей? Откуда у вас такие понятия об отеческой доброте? Как? Это вы называете надлежащим уважением привилегий свободы, когда щадят свободную волю, т. е. тщательно остерегаются воспрепятствовать склонности человека, который готов навеки потерять свою невинность и навлечь на себя вечное проклятие? Вы были бы менее неразумны, если бы вы сказали человеку, упавшему рядом с вами и сломавшему себе ногу: «Что нам по-

мешало уберечь вас от падения, так это то, что мы боялись испортить некоторые складки вашего сюртука, мы чувствовали слишком глубокое почтение к их симметрии, чтобы осмелиться их нарушить, и мы сочли своим долгом лучше позволить вам сломать себе ногу». Я даже готов согласиться, что свобода имеет абсолютно неприкосновенные привилегии, но разве не было еще достаточно других средств, чтобы предупредить грехопадение человека? Речь идет не о том, чтобы помешать какому-нибудь движению тела, такие помехи вызывают досаду, речь идет о волевом акте. Но вот тут-то все философы говорят: волю нельзя принуждать, это нелепость говорить о вынужденном волевом акте, ибо каждый волевой акт по существу своему доброволен. Но ведь богу бесконечно легче внушить человеку какой угодно волевой акт, чем для нас сложить салфетку, следовательно, дальнейшие выводы сами собой понятны» *.

Некоторые другие теологи или, скорее, в конце концов все вместе, даже не исключая и тех, кто сначала восхвалял свободу как довод, удовлетворительно объясняющий грехопадение, окопались за прямо-таки противоречащими теологическим принципам обоснованиями и взглядами. Так, например, они окопались за точкой зрения Вселенной, согласно которой грехопадение, являющееся для теологии чудесным, необычным событием всемирно-исторического значения, сводится до естественного, самого по себе незначительного происшествия, и, что еще важнее, до происшествия, которое не только не требует искупления *особым* деянием, но само собой уже упраздняется и улаживается; но больше всего — за основной категорией *отношения* бога к *самому себе,* категорией, которая даже в теологии вследствие своей своеобразной сущности выступает только в *форме эгоизма* и *отношения к нам* и выставляет бога в качестве тщеславного, повелительного, честолюбивого и эгоистичного тирана.

Так, теолог Жакло, который выступил с утверждением, что свобода в состоянии распутать гордиев узел

---

* «Dictionn.», art. «Pauliciens», rem. M.

грехопадения, и дал повод Бейлю к оформлению и обоснованию его девятнадцати максим, возражает на это следующее: «Когда бог создавал Вселенную, он имел в виду *только самого себя* и свою славу... Надо проследить все с самого начала и представить себе разумных и свободных созданий, которых бог сотворил святыми и невинными, как шедевр его творения и как центр, в котором сосредоточились лучи блеска и величия всех божественных свойств. Это основание имеет бесконечно больше веса, чем все опровергающие доводы и возражения, так как оно взято непосредственно от славы божьей, приводимые же возражения относятся лишь к его созданиям, к их выгоде или невыгоде, это рассуждения, не имеющие никакого веса по сравнению со славой создателя». «Бог, — говорит Жюрье, — допустил грех, дабы открыть людям славу свою и свой изумительный промысел, который сияет тем ярче, чем больше сумятицы производит в мире грех. Умение кормчего обнаруживается только во время бури; если бы род человеческий вел себя благочестиво и спокойно, то величие божественного промысла было бы менее заметно, чем теперь. Добродетели божьи, которые в грешном мире проявляются на тысячи ладов, в святом мире остались бы неизвестными». Далее он сам возражает себе: «Зачем же бог губит так бесконечно много людей, когда у него такая масса возможностей открыть славу свою?» Но он немедленно находит ответ. «Он ничего не делает, — говорит он, — у людей нет никакого основания роптать на бога; они гибнут по *своей собственной вине;* бог не связан с ними никаким законом. Его создания по сравнению с ним — *полное ничтожество; он любит славу свою больше, чем все свои творения,* ибо он все сотворил только во славу свою. Он есть цель, а они — средства». «Все проповедники предопределения, — говорит Бейль, — в особенности если они откровенны, как Пискатор [51], ретируются за интересы мудрости и славы своего бога. А этот последний говорит следующее: «Если бы бог решительно не хотел греха, то он предотвратил бы его, ибо может его предотвратить. Бог хочет не только, чтобы грехи могли совершаться (возможность греха), он даже хочет, чтобы они действи-

тельно совершались (реальность греха), дабы он мог дать почувствовать разумным созданиям при наказании за грехи свою справедливость и при прощении их свое милосердие. Поэтому сам бог желает или замышляет грехи, так как без них он не мог бы желать или мыслить проявления своей справедливости и милосердия. Некоторых людей бог предназначил для спасения даруемым им милосердием, с которым прощаются их грехи, других — для погибели, на которую они осуждаются справедливостью, карающей грехи. Следовательно, он вообще предназначил людей для греха, так как без греха он не мог выполнить своей цели» *.

Другой теолог говорит: «Бог может любить только себя, думать только о себе, трудиться *только для самого себя*... Грехопадение Адама и доказывает лучше всего, что бог любит человека не ради человека и что бог, собственно говоря, в своих творениях имеет в виду только *самого себя*... Создавая человека, бог ищет своей пользы, своей славы, действует в интересах любви к самому себе; благодаря своему бесконечному предвидению он наверняка знает, что человек должен пасть, но тем не менее создает человека, и создает именно таким способным к падению человеком, ибо знает также, что падение человека откроет широкое поле для обнаружения всех божьих свойств, а именно справедливости и милосердия, которые другим путем не могли бы обнаружиться» **.

Но всего наивнее высказывается по этому поводу Теодор де Беза. Его мысли (хотя они и не признаются теологами противоположных партий) являются слишком важным документом к характеристике духа теологии, чтобы здесь не нашлось для них места. «Когда бог как мастер, мудрость которого бесконечна, решил сотворить мир, и прежде всего человека, он поставил перед собой *известную* цель... эта цель была... создать всех людей во славу свою. Но ведь величие божье никому не известно и никто его не прославляет, если не проявляются его милосердие и справедливость. Поэтому

---

* «Rép. aux quest.», p. 807.

** Там же, стр. 920.

он произнес вечный и неизменный приговор, согласно которому из одной милости предназначил некоторых людей для жизни вечной, а других обрек праведным судом на вечное мучение, чтобы на одних показать свое милосердие, а на других свое правосудие *. И вот, когда бог поставил перед собой эту цель при сотворении людей, ему пришлось подумать о *средствах* и *путях* для ее достижения, чтобы как его милосердие, так и правосудие стали очевидны. Но милосердие предполагает бедственное положение (la misère); милосердие не может проявляться там, где нет несчастья; поэтому человека следовало создать так, чтобы он мог дать богу материал для милосердия, что невозможно, если этому не предшествует бедственное положение. Точно так же правосудие, чтобы свершиться, предполагает вину, ибо там, где нет вины, нет и материала для правосудия; поэтому человека следовало создать так, чтобы он при сохранении своей сущности (la nature gardée) соответствовал предмету правосудия; так как бог не мог бы проявить на человеке своего *правосудия,* если бы не предназначил последнего для вечного *осуждения.* Следовательно, богу угодно... по своему бесконечному милосердию избрать нескольких людей, чтобы спасти их во Христе, но некоторых ему угодно по правосудию своему отвергнуть, чтобы осудить их по их собственной вине. (Не лучше ли уж быть чертом, откровенно злым и в этом отношении по крайней мере честным и правдивым принципом, чем этим хитрым, по виду добрым, а по существу злым богом!) Чтобы достичь этой цели, бог не мог сотворить человека злым, но он этого и не хотел, ведь он *добр по природе* своей, он сама доброта (ах, как трогательно!). Ибо если бы человек остался в этом состоянии, то у бога не было бы возможности показать на нем свое милосердие или правосудие. Поэтому следовало создать человека так, чтобы *не выглядело, будто бог был творцом зла* (de peur qu'il ne semblé que Dieu soit auteur du mal), но все-таки отнюдь не таким, чтобы он не мог меняться, а скорее

---

* То же самое говорит также и Августин «De civit. Dei» [О граде божьем], l. XXI, c. XII.

переменчивым и способным грешить (toutesfois sans aucune coulpe de Dieu — замечательная и необходимая оговорка!), чтобы бог мог осуществить свой тайный план и цель» *.

Даже рационалистические теологи, говорит Бейль, пользуются теми же аргументами, что и проповедники предопределения и другие. «Это правда, — говорит Сорэн[51a], — бог ставит людей в положение, в котором он предвидит, что они согрешат, но в котором у них также есть бесконечное множество сдерживающих начал. Бог поступает так на основании намерений, которые вполне достойны его высокой мудрости; и та цель, которую он ставит себе при этом, — бесконечно более великое и важное основание, чем все предполагаемое зло. Поэтому его нельзя считать виновником греха. Бог вызывает события. Но что же касается самого греха человека, то бог его, конечно, предвидит, он направляет его к благой цели, он употребляет его во славу свою, но он его не вызывает... Государь обязан не только не делать зла, но всеми своими силами ему препятствовать. Ибо разве не является тот, кто не спасает жизни своему ближнему, когда он может это сделать, убийцей, хотя он ни прямо, ни косвенно не содействовал его смерти? Но только бог является *абсолютным господином* Вселенной, он имеет *неограниченную* власть над своими созданиями; поэтому мы не имеем права упрекать его в преступлениях, которые он предвидел и мог предотвратить, ибо он *не был обязан* их предотвращать» **[XIV]. Таким образом, протестантские теологи пожертвовали во славу божью своим рассудком и даже самыми священными учениями своей веры, которые гласят, что богу дороже спасение созданных им, чем его слава, ибо он унизился до смерти на кресте; точно так же и католики жертвовали своей вере самыми священными понятиями справедливости и человечности и приносили кровавые человеческие жертвы не для умиротворения своего бога, как язычники, но во славу его имени[XV].

---

* «Rép. aux quest.», p. 814.
** Там же, стр. 808.

На утверждение, что грех необходим для проявления славы божества, Бейль возражает следующим образом: «Как? Существо, доброта которого, святость, мудрость, знание и могущество бесконечны, которое величайшую любовь питает к добродетели и величайшую ненависть к греху, о чем нас ясно и отчетливо учит понятие бога и что подтверждает каждая строка Священного писания, — это существо не нашло в добродетели соответствующих его целям средств? Только грех мог предоставить ему это средство? Разве не приходится скорее полагать, что ничто так не соответствует этому существу, как положить в основу своих творений добродетель при исключении всего грешного? Но если греху было отдано предпочтение перед всеми другими средствами, то разве из этого самым очевидным образом не следует, что это было единственное средство, которое могла избрать премудрость господня, чтобы достичь своей цели, т. е. проявления своего величия? Ибо если бы добродетель или какое-нибудь другое отличное от греха средство так же хорошо, как и грех, подходило для целей создателя, то греху не было бы отдано предпочтение; следовательно, грех должен был оказаться единственным средством, которым мог воспользоваться бог. Поэтому грех был введен по чистой необходимости, по той же необходимости, с которой бог любит славу свою и проявление своего величия. Так как он любит славу свою не с безразличной свободой, но по необходимости, то так же необходимо должен любить и средства, без которых не может достичь проявления своего величия, следовательно, также и грех, если последний является единственным средством для достижения цели». «Но что больше всего смущает наш разум, так это то, что это учение требует, чтобы *все* атрибуты или качества божества были сохранены во всей их широте и ни одно из них не было принесено в жертву другому. Но если какому-нибудь из этих атрибутов должно быть отведено первое место, так это доброте, ибо разуму кажется, что доброта является наилучшим отличительным признаком божественной природы, что бог, так как существеннейший долг людей любить его больше всего на свете, тоже должен быть в высшей

степени достойным любви и добрым. Апокалипсис укрепляет нас в этом мнении, поучая, что бог прежде всего требует от нас любви и детского страха, что есть не что иное, как любовь, смешанная с благоговением, почтением и доверием. Мы не знаем более отвратительной максимы, чем изречение тиранов: «Oderint dum metuant» [«Пусть они меня ненавидят, только бы боялись»].

Философы нашли бы положение «бог трудится только во славу свою» («dieu ne travaille que pour sa gloire») в высшей степени двусмысленным и подозрительным. Мы не понимаем, сказали бы они, каким образом бесконечное существо, которое находит бесконечное величие и блаженство в своих собственных совершенствах, может иметь при сотворении мира намерение искать славы; мы мыслим себе высшее существо стоящим выше всего, что именуется жаждой славы и честолюбием, мы не можем себе представить в нем другого основания для сотворения мира, кроме доброты. И если даже его побуждают к этому честолюбивые мотивы, то полагаем, что оно гораздо выше ставит славу хранителя добродетели и счастья среди людей, чем славу ловкого и умелого политика, который, несмотря на все беспорядки и смуту, на все ужасы и бедствия, которыми кишат его владения, умеет сохранить их в целости. Ибо, разумеется, великий самодержец, если мятежные подданные и коварные соседи вовлекут его против его желания во внутренние и внешние войны, в которых он имеет возможность доказать свои отвагу и мудрость, может считать себя счастливым, если он, разогнав эту грозу, вызовет больше восхищения и завоюет себе более славное имя, чем во время мирного правления. Но если он из опасения, что его мужество и его таланты в силу отсутствия возможности их показать останутся неизвестными, сам ловко вызывает такое стечение обстоятельств, что возбуждает своих подданных к восстанию, а своих завистливых соседей к войне против себя, то он стремится к недостойной честного человека славе и не имеет понятия об истинной славе; ибо эта последняя скорее состоит в поддержании мира, благосостояния и добрых нравов в стране, чем

в возбуждении несогласий с той целью, чтобы показать публике, как он ловко умеет их ликвидировать одно за другим». «Если возразить этим философам, что о боге нельзя судить по тому мелкому масштабу, по которому мы судим о монархах, то можете быть уверены, что они не замедлят ответить, и если бы они даже привели только те слова, которые бог говорит в писании, а именно что он так же или больше любит людей, как отец своих детей, то и тогда у них не будет недостатка в материале для возражений» *.

Следовательно, дело продолжает обстоять так: догмат о грехопадении непостижим. И в самом деле, последним прикрытием, за которым укрывались теологи, всегда были непостижимость и неисповедимость путей господних. «O profondeurs des sagesses!» [«О глубины мудрости!»] — восклицали они все хором в заключение этой изобилующей терниями материи. В действительности же непостижимая премудрость была только застилающим рассудок дымом от понапрасну расстрелянного пороха [XVI].

---

* «Rép. aux quest.», p. 809—810.

Глава седьмая

ЗНАЧЕНИЕ ПРОТИВОРЕЧИЯ МЕЖДУ ВЕРОЙ И РАЗУМОМ В БЕЙЛЕ

Теологические догматы — подлинный кошмар для сокровенной сущности Бейля не потому, что они, как это бывает у какого-нибудь грубого человека, противоречили нечистым интересам, пошлым страстям, низким представлениям, нет! Но они противоречат самым существенным понятиям *естественного,* т. е. незапутанного, неиспорченного догматическими интересами, неподкупного, незапятнанного, разума, ибо для естественного разума они лживы и нелепы. Но составляет ли это особое различие между Бейлем и ортодоксами? Разве эти последние также не признавались: с точки зрения естественного разума догматы ложны и нелепы, истинно то, что является прямой противоположностью им. Но естественный разум, который мерцал в ортодоксах, был только мимолетным волнением их крови, необычайной, внезапной, немедленно вновь исчезающей вспышкой света, фантасмагорией, призраком, наваждением дьявола. Наоборот, в Бейле свет естественного разума — это постоянный свет его жизни, тот свет, который воодушевляет и радует его, окрашивает предметы, имеющие для него существенный интерес, в те цвета, которые являются его любимыми цветами, свет его характерной деятельности, милый, добрый солнечный свет. Для ортодокса голос разума имеет только значение голоса его служанки, которая, пожалуй, имеет право участвовать в разговоре о повседневных

житейских делах, но отнюдь не в разговоре о высоких материях. Или самое большее, разум имеет для него значение любовницы, которую он ненадолго посещает за спиной своей веры, наперекор ее заповедям, а потому с подавленным страхом сердцем только по ночам, в те часы, когда его естественное влечение оказывается сильнее его. Для Бейля же разум — это спутница его жизни, подруга его души, его супруга, с которой его соединила согласованность склонностей, образа мыслей, характера.

Здесь вера находится — не по сходству, но по своему значению — в том же отношении к разуму, как там разум к вере, с той разницей, что для Бейля вера есть внешне *полноправное* лицо, вера имеет на своей стороне *право,* разум — *склонность.* Поэтому те слова, которые разум произносит здесь о своем несоответствии с верой, имеют совсем другой вес, совсем другое значение, чем в устах ортодокса; здесь они являются следствием *действительного разъединения* с верой, *внутренне* обоснованного отвращения и противоречия в отношении к ней. Частичка *не* в словах «догматы не поддаются согласованию с максимами разума» произносится с особым ударением, с такой значительностью, что невольно ждешь, что за этим скрывается особый смысл, и думаешь, что основанием этого является не высказываемое вслух заключение: истинно только то, что согласуется с разумом. Слова, которые здесь роняет разум о своем несоответствии с верой, не являются словами, которые случайно вырываются у человека в разговоре, когда скажут порой и такое, за что, строго говоря, не хотелось бы отвечать, здесь это систематические утверждения. Возражение не только произносится, оно обосновывается, поясняется. Ведутся тщательные поиски в архиве разума, дабы документально подтвердить, что между ним и верой нельзя доказать даже самого отдаленного родства. Но если бы между ними обоими существовала хотя бы малейшая взаимная склонность, то разве мы не предпочли бы лучше немного зажмурить глаза, или даже подделать документы, или по крайней мере выдумывать всевозможные дипломатические уловки, как это делали рационалистиче-

ские теологи, чтобы устранить препятствия к их сближению, чем так строго придерживаться буквального смысла документа? Разве могут быть честными намерения в отношении веры, когда на нее (ведь вера иногда не может обойтись без того, чтобы жить под одной крышей с разумом) нас натравливает разум, доказывая, что вера везде противоречит разуму? Разве это в конце концов не значит возмущать и восстанавливать против нее человека? Не лучше ли для сохранения мирных отношений вводить в заблуждение самого себя?

Но ах! Вера исчезла. Где вера *истинна,* там она и *естественна,* там человек ее понимает, там она не является чуждой человеку, там человек продолжает мыслить или жить в ней. Но где человек замечает и говорит, что вера противоречит разуму, там он отошел от веры, там разум оторвался от веры, стал самостоятельным, противопоставил себе веру как *объект,* который сначала становится объектом размышления, потом — сомнения, критики и наконец отрицания. Там, где вера истинная, она повсеместна. Вездесущие — признак истинности в человеке. Тот, у кого в сердце иное, чем в голове, — урод, выродок, заслуживающий, чтобы его сохраняли в спирту в анатомическом театре, ибо даже анатомическое сердце не существует изолированно, как прежде думали, но имеет нервы. Если вера налична не везде и ее нет в разуме, то она не *бог души,* а вещь конечная, ограниченная, *частная,* то она не является *абсолютной* верой, следовательно, она не истинна, ибо только *абсолютная* вера есть вера; значит, тут только думают, что верят, но не верят на самом деле до глубины души, тут вера только *показное* состояние души, которое внешне может проявляться только самым сбивчивым, отвратительным образом, тут вера в сущности *только ложь, химера.*

Такой была вообще вера в новое время, вера мыслящих людей — Декарта, Бейля, какими бы ортодоксальными они себя ни считали. Они познали объективно противоречие позитивной веры и разума, и поэтому также и субъективно их вера должна была противоречить их разуму, их сущности.

Католик нового времени, разумеется, считает Декарта образцом католически верующего философа и протестует против тех, кто утверждает и доказывает, что католицизм противоречит разуму и науке. Декарт, конечно, подчиняется вере своей церкви, он торжественно отрекается от того, что переносит ее объекты в область мышления и сомнения; он говорит, что сам возьмет обратно то, что ей противоречит, но именно этими своими уверениями и клятвами и еще больше той несомненной боязливостью, с которой он все время точно идет на цыпочках, той опаской, с которой он постоянно озирается вокруг, чтобы узнать, не противоречит ли какая-либо из его мыслей вере *, он и свидетельствует, что его мышление противоречит его вере. Но разве там, где человеку отведено так мало места, что нельзя выпрямиться, что все время приходится сгибаться и горбиться и даже ползать на четвереньках, дабы не удариться о что-нибудь, разве можно там отрицать, что естественному влечению человека к движению поставлены противоестественные пределы? В самом деле, церковь своими догматами конфисковала разум, ибо как можно мыслить свободно (т. е. так, как этого требует природа науки, как человек должен мыслить, если он действительно хочет мыслить) там, где все время приходится опасаться наткнуться на догмат, т. е. заповедь церкви, которая является *законом* для духа?

Догмат и является пределом для духа, и именно *произвольным* пределом; выставлять догматы — это значит ограничивать дух. Догмат есть не что иное, как *ясно выраженное запрещение думать*. Моисей говорил: не кради, не прелюбодействуй; а догмат говорит: *не думай*. Поэтому догмат *сам по себе,* независимо от своего содержания противоречит разуму, ибо он делает свои поучения обязанностями, духовное — внешним объектом принуждения. Догмат нечестен, даже коварен, так как он делает нечто, что является само по себе, по своей природе делом мышления, делом *совести;*

* В его ответе на возражение Арнольда (resp. IV) против «Размышлений» определенно говорится в разделе «О боге»: «Я с величайшей тщательностью следил за тем, чтобы в мои сочинения не попало ничего такого, что могло задеть теологов».

он *соблазняет* человека, он нападает на его личность с его слабой стороны, чтобы его одурачить. Догмат *своекорыстен:* кто верит, тот спасется, кто не верит, тот будет проклят. Но истина бескорыстна; поэтому она и не обращается к своекорыстию человека, она не унижается, как страсть, до объекта страха и надежды, она не дает обещаний и не проклинает, она свободно обращается к свободному, беспристрастному интеллекту. Догмат противоречит понятию и сущности истины.

Поэтому там, где духу вместо *истин* навязываются *постановления,* науки в сущности предаются анафеме. Если церковь формально этого не высказывает, то это объясняется только непоследовательностью, внешней необходимостью, а не ее искренним убеждением. И если даже она сама содействует наукам, то все-таки на науке продолжает лежать *скрытое проклятие.* Мышлению предоставлена свобода только в незначительных вещах, но оно связано в существенном. Наука только видимость, ее не оживляет божественное дыхание, она только людская безделка, игрушка или самое большее орудие для сохранения церкви, необходимое, следовательно, лишь по внешним причинам. И поэтому, когда пробуждается серьезный, действительно научный дух, он должен оказаться в противоречии с церковью, а если он сам еще разделяет ее веру, то и *с самим собой,* и тогда ему приходится скрывать это противоречие проведением неосновательных различий и исключений. Если бы Декарт был *истинным* католиком, то он сделал бы догматы своей церкви принципами своего мышления или, скорее, у него совсем не было бы потребности испытать прелесть мышления, он совсем не был бы *философом.*

Где догматы властвуют над духом, где в них в самом деле верят, там нет *потребности* в *мышлении.* Но если, несмотря на влияние догматики, эта потребность все же пробуждается, то такое мышление представляет собой *противоречащее* природе мышления, противоестественное, неосновательное, *беспочвенное* мышление. Догматы отнимают свет у мыслящего духа: что растет под их сенью, навсегда остается угнетенным, убогим, искалеченным растеньицем, ибо оно

лишено непосредственного доступа и согревающего дыхания небесных тел. Хитроумное проведение различий, бездушные доказательства, вращающиеся только вокруг предположений, — короче говоря, формальная деятельность остается здесь единственной деятельностью для духа, в которой он выражает себя. Таким мышлением было мышление схоластов — мышление без принципа мышления. Даже *номиналисты,* хотя и самые либеральные мыслители, которые *внутри* схоластики составляют переход от схоластики к новой философии, не могли избежать проклятия формализма.

Только новая философия создала себе верный фундамент именно тем, что не создала никакого *определенного фундамента,* который всегда был бы только догматом. Не вера в существование бога и тем более не вера в особые догматы, а только идея истины, *идея философии* является фундаментом философии, бесконечным и единственно гарантирующим плодотворные результаты принципом философии, ибо идея философии есть *необходимость,* внутренняя закономерность философствования. Поэтому когда кто-нибудь ищет фундамента философии, он этим доказывает, что у него не философский ум, что у него *нет призвания* к философии, что он философствует по своему собственному усмотрению; и поэтому и система, которую он, может быть, «построит», будет искусственной, выдуманной им системой. *Философия есть необходимость,* так же как искусство есть необходимость. Эта необходимость проявляется в человеке как влечение и талант; у кого есть ясно выраженный талант, у того есть поэтому фундамент философии, тот является *законным* мыслителем, *полноправным,* уполномоченным и воодушевленным идеей философии философом.

Декарт обосновывает философию идеей философии. Еще до него среди итальянцев была осознана бесконечность идеи философии; поэтому они видели свои образцы в древних философах и подобно последним черпали свою мудрость из идеи философии, не были ограниченными догматами мыслителями и старались воспроизвести свои системы во всей полноте. Но идея философии определяется необходимостью, и притом различно,

как по внутренним, так и по внешним причинам. Для Декарта определенная идея философии была самоуверенностью духа, самоудовлетворенностью *Я* не в моральном или по крайней мере не в нем одном, но в общем духовном смысле. Философия может опираться только на *ясные* и *определенные* понятия: лишь они достоверны. Но самое достоверное есть самоуверенность духа. Идея и основа философии есть поэтому *идея духа:* мышление, самосознание есть первая и самая несомненная истина. Поэтому дух Декарта просто *антидогматический,* свободный и, следовательно, *антикатолический* дух. Декарт тем и отличается от схоластов, даже только тем, что не является более церковным мыслителем, *католическим философом.* Сомнение есть *характерный признак* новой философии в отличие от схоластики, которая, если она сомневалась, держалась только *в пределах* несомненного, подвергала сомнению только *специальное,* а если она переходила эту границу, то погружалась только в беспочвенные нелепости. Но значение сомнения Декарта в том, что оно неограниченное. Пусть Декарт сколько ему угодно ограничивает сомнение, все эти ограничения произвольны, ни на деле, ни в принципе они ничего не меняют. *Решает дух сомнения,* а не определенный предмет. Ты можешь исключить из [того, что подвергается] сомнению, все, что хочешь; границы, которые ты в отдельных случаях ставишь сомнению, рано или поздно падут, это только пределы твоей индивидуальности, с которыми другие, если они воспримут твой дух, не будут больше считаться и, таким образом, откроют истинный смысл твоего сомнения. Декартовская философия нашла множество сторонников среди католиков, даже больше, чем среди протестантов; она освободила дух от ига веры, распространила на все науки дух сомнения, т. е. дух распознавания, исследования, различения ложного от истинного, воображаемого от действительно существующего, ясного и достоверного от темного и недостоверного [XVII].

Только невежды могут не признавать положительного действия и влияния философии. Влияние философии *бесконечно,* но оно духовно и потому ускользает от

взора. Обычно ее влияние оценивают по применению известных положений в других науках, но это влияние самое второстепенное, самое плохое; такое применение является только формальным догматическим стремлением. *Духом* философии является только ее сущность, ее *действительный итог;* только тот, кто поступает в ее духе, поступает сообразно с ней, самостоятельно, как философ; ибо *усвоение* духа, обособление последнего от формального является действием самостоятельности. Так, дух декартовской философии был *духом мышления вообще,* духом осмысленности, неверия, свободы, испытания, исследования, различения. Рассвет наступает только с декартовской философией. Ее *односторонность* была *необходима, благотворна.* Ее *действительным итогом,* постоянным достижением в духовном отношении для более поздней философии и даже для всех тех, кто живет и в настоящее время и умеет оценивать *успехи* своих предков и усваивать их, было обособление всего материального от идеи духа, который до него мыслился всегда как материальное существо. Вы можете свободно говорить о единстве души и тела: если это по меньшей мере два понятия, если это единство не однородное целое, то философия должна найти момент различия и отметить его.

Декарт является первым философом, по крайней мере в христианское время, который мыслил дух *чисто,* который обособил от этого понятия все постороннее и сделал его в этой чистоте *принципом;* ибо если мы так же и у других, как, например, у Августина, находим аналогичные мысли, то они были только *случайными,* беспринципными или смешанными с другими, противоречащими им определениями. Но действительным достижением философии Декарта в материальном отношении было обоснование изучения природы с помощью *понятия механизма,* т. е. посредством ясных и определенных понятий, изучения *естественных, определенных* оснований вообще. Как ни односторонне и ни бесполезно — правда, только в более позднее время — было распространение этого принципа на *все,* все-таки этим был дан *скелет,* основа естествознания. Сколь ни противоречило старому предубеждению

людей мыслить животных как машины, сколь охотно ни будет смеяться еще и в настоящее время невежда либо поверхностно или по крайней мере односторонне образованный человек над этой мыслью Декарта как над парадоксом и сколь ни склонен он будет вспомнить по этому поводу известное изречение Цицерона о нелепости философов, это, казалось бы, *безусловно* противоречащее сущности животных определение было *первым шагом* к ее познанию, шагом, которым всем суевериям в естествознании был одним ударом положен конец и вместо существовавшего до тех пор воззрения на животных как на существ, действующих произвольно и намеренно, по правилам человеческого благоразумия, был утвержден совершенно новый взгляд на вещи и существа. Прежде человек делал только самого себя масштабом природы, мыслил все только *по своей мерке,* был не способен мыслить что-либо другое отвлеченно; только теперь пришел он — главным образом благодаря заслуге философии Декарта — к созерцанию *другого как другого,* к *предметному* созерцанию. Именно благодаря тому, что эта философия обособила понятие духа от природы, она обособила от *понятия природы* все, что к ней не принадлежало, но причислялось к ней.

Таким образом, *неестественное* по своему внешнему виду и даже *противоестественное* воззрение на природу было первым *естественным* воззрением на нее. Поэтому Декарт, а не Бэкон выразил *в чистом виде принцип* естествознания. Идея, которая лежит в основании утверждения Декарта, что животные — машины, а самое важное для правильного познания философии и суждения о ней — получить идею независимо от того, как она *определена* и выражена, есть не что иное, как *понятие необходимости.* Механизм — это не идея, а определение идеи, т. е. временное, конечное, но именно потому правильное и необходимое для своего времени определение. Впоследствии, когда пробудилось более глубокое понимание природы и выявилось различие между внутренней и внешней необходимостью и целесообразностью, это определение поэтому отпало, но идея осталась, так как она является почерпнутым из сущности самой природы определением: действия так

называемых низших животных, по большей части именно те, которым мы больше всего изумляемся, ибо они нам кажутся произвольными, являются (в основном) *необходимыми* действиями. А это именно и есть *истинный смысл* положения Декарта: животные суть машины.

Поэтому из данного примера вы можете сделать вывод, что то, что обычно больше всего подвергается враждебным нападкам толпы, считается ею самым плохим и ошибочным, в философии в действительности является самым лучшим; это хотя и представляет собой нововведение, но в то же время означает значительный прогресс, расширение и обогащение круга наших понятий, хотя оно сначала и кажется — именно потому, что каждый новый шаг в познании разрушает старые иллюзии, — в высшей степени односторонним и убогим. А чтобы вы могли вполне убедиться в том, что философия Декарта действительно имела положительное, благотворное, благословенное влияние не только на философию в узком смысле, но и на все человечество и науки вообще и потому сама необходимо должна была быть положительной, хорошей философией, выслушайте то, что говорит о Декарте превосходный естествоиспытатель Реомюр. «Мы можем, — говорит он, упомянув прежние глупые предрассудки, существовавшие в естествознании, — считать себя счастливыми, что живем в то время, когда разуму удалось разрушить так много предрассудков и когда он указал нам верные пути, по которым мы должны идти, чтобы открыть истину. Мы можем считать себя счастливыми, что нашим предшественником был такой учитель, как Декарт, который учил нас исследовать самые общепринятые понятия и усваивать только те из них, которые для нас вполне ясны и понятны. Какие услуги оказал один-единственный человек всему человечеству!» *

Послушайте также и Бейля. Его мнение здесь вполне уместно: «В истинной философии неразумно что-нибудь утверждать, не имея об этом ясного и опреде-

---

* «Mémoires, p. s. à l'histoire des insect.», t. V, p. II, IX, p. 106 [Записки об истории насекомых, т. V, ч. II, IX, стр. 106].

ленного представления. Именно потому, что Декарт для каждого, кто хочет быть философом, делает обязательным этот закон, он так много способствовал в нашем столетии усовершенствованию разума, сделав его способным избавиться от старых заблуждений и избежать будущих» *. Вот какое значение имели для человечества ясные и определенные понятия Декарта.

Но что Декарт был некатолическим, даже антикатолическим мыслителем, умом, *который сам по себе,* невзирая на внешние соображения, вышел из оков церкви, не давал ей вести себя на поводу догматов, мыслил независимо, причем его мысли противоречили вере его церкви, на этот счет у нас есть специальный, а потому убедительный пример — его утверждение, что протяжение составляет сущность тела, определение, согласно которому пресуществление совершенно непонятно, неразумно, невозможно. Если бы ум Декарта зависел в своем мышлении от догматов церкви и определялся ими или даже внутренне сливался с ее верой, словом, если бы у Декарта был ум верующего человека, то из догмата пресуществления он сделал бы вывод, что сущность тела не может состоять в протяжении. Из этого очень ясно видно, насколько Декарт забывал *как философ,* что он католик, а больше нам ничего не надо, ибо то, что Декарт в те моменты, когда он не мыслил, когда он не был философом, был католиком, и, может быть, даже добрым католиком, это мы охотно допускаем. Именно потому, что согласно декартовскому понятию о сущности тела пресуществление есть небылица, от Декарта и отвернулись благочестивые католики, по крайней мере в этом, кстати сказать, очень важном, даже существенном пункте его философии. Вот что говорит Дюгамель **, на свидетельство которого здесь можно вполне положиться, так как он далек от всякого желания обличать в ереси и уже по

---

* *Bayle.* Nouv. lett. critiq. sur l'hist. du Calvinisme. Oeuv. div., t. II, p. 244 [*Бейль.* Новые критические письма об истории кальвинизма. Избр. соч., т. II, стр. 244].

** *J. B. Du Hamel.* De consensu veteris et novae philosophiae, I. I. Parisiis, 1663, p. 146 [*Ж.-Б. Дюгамель* [52]. О согласии древних и новых философов, кн. I. Париж, 1663, стр. 146].

своему эклектическому духу является мягким, беспристрастным человеком: «Я не соглашусь с Декартом, что сущность тела состоит в протяжении, если я сейчас же не буду говорить о святом таинстве причастия, где все тело Христово заключается в образе хлеба, не будучи все-таки протяженно и ограничено пространством, и где, конечно, в итоге остается протяжение хлеба, а не его субстанция, что кажется безусловно невозможным, если природа тела состоит из протяжения». Бейль замечает по этому поводу: «Если и верно то, что протяжение не является сущностью материи, если то, что оно этим является, противоречит вере, и что каждый противоречащий откровению принцип ошибочен, то в то же время можно сказать, что если протяжение составляет сущность материи, то, несомненно, никакое откровение не может разрушить эту истину и каждый теологический догмат, который ей противоречит, ошибочен» *.

Декарт исключил предметы веры из области философии по благочестивым причинам, т. е. по причинам, которые, *поскольку* каждый человек является предметом своего сознания, знает самого себя, были благочестивы, в искренности которых мы не можем или не хотим сомневаться; однако его действительные, объективные, реальные для нас причины были в том, что его дух принял другое направление, имел перед собой более живой интерес, чем [интерес к тому, чтобы] делать эти предметы объектом XVIII. То, что *мыслящий* человек не делает более предметом своего мышления, не имеет более для него существенного, согласующегося с его характерной определенностью интереса; он не хочет более иметь с этим ничего общего, убегает от этого в *другой, лучший мир,* в мир, где он может жить согласно своему существенному влечению и призванию, мир, который мы должны признать его духовной, истинной родиной. Что занимает твое сердце, то занимает также твой рассудок, то ты также включаешь в него как объект своего наблюдения и созерцания, от которого ты не можешь отказаться.

---

* «De l'essence des corps». Oeuv. div., t. IV, p. 130 [О сущности тел. Избр. соч., т. IV, стр. 130].

Что любят, то хотят не только осязать, но также и видеть; с возлюбленной, которую ты не выпускаешь из объятий, ты не можешь также спустить глаз. Что не затрагивает больше самых благородных чувств человека, то также не является больше самым благородным и возвышенным в нем. А что философ, сущность которого составляет мышление, исключает из своего мышления, то он изгоняет из своего существа, и если он изгоняет это из себя *как философ,* то тут уж немного времени надо, дабы изгнать это из себя *также как из человека.* Поэтому дух отвернулся от интересов церкви, основал себе в отличие от ее духовного царства царство духа; *в себе самом* он не нашел обязывающего к вере основания; *из самого себя* он ничего не знал о церкви. *Существование* церкви было еще основанием веры; она исходила не из сущности, для этого не хватало внутренних условий; она была сама по себе случайной находкой. Вера была в самом человеке *внешней* для человека, лишенной духа и жизни; быть исполненным духом и жизнью она предоставила науке и действительности, это была вера самому себе назло и насильно навязанная эмпирическими причинами (например, рождением). *Верили в то, во что не верили.* Вера была противоречием. *Субъективно,* т. е. по своему настроению, там, где она еще имела высшее значение, она была пиететом, а *объективно,* т. е. по своему духу и сущности, лицемерием. Короче говоря, вера была (это определение самое существенное) *исторической верой.*

Те люди, в которых противоречие веры и разума встречается как историческая достопримечательность, были мыслящими, одухотворенными людьми, обладающими значительной ученостью, самостоятельными и уверенными в себе. Поэтому вера, самыми существенными составными частями которой были исторические, так называемые позитивные вещи, необходимо должна была получить в их душе *то* значение, которое она в них и имела. Природа позитивного, исторического выступает в них самым ясным образом. Позитивное имеет силу потому, что оно имеет силу без всякой причины, если даже первоначально эта причина и была. Таким образом, также и их вера была только позитивной

верой; она имела силу, хотя в *них* самих основания для этой веры не было, поэтому она была согласованным выражением ее объекта и того отношения, в котором может находиться к нему *дух*. Историческое и не может требовать другой веры, кроме *исторической*, внешней для души. Какой мерой вы мерите, такой и вас будут мерить. То, что исторпческое хотят нам навязать *как истину*, основанную на разуме, — это наглая глупость. Историческая истина и является исторической истиной и ничем больше, это не духовная, не существующая сама по себе истина, не божественная, не связывающая и не определяющая дух истина. Мы без колебания верим в дела какого-нибудь Александра, Карла XII, потому что они не навязывают нам никакой веры, выдают себя свободно, откровенно, непритязательно, открыто и честно за то, чем они являются на самом деле, за простые исторпческие факты, и свидетельством их достоверности, *последней инстанцией*, на которой покоится всякая несомненность, является согласованность, если даже и не с тем, что мы уже переживали, с нашим опытом, с нашими представлениями, в частности, то все же с нашими понятиями вообще, с законами внутренней возможности, с разумом. Но факт, который имеет особые претензии, который хочет навязать нам себя как истину, мы можем отвергнуть как нечто дерзкое и его мнимой достоверности противопоставить наше право на то, что происходит здесь, на этом месте, перед нашими глазами, что принадлежит нам *непосредственным образом*. Недостоверному, переданному факту, факту, который для нас не является более *фактом*, мы не отдадим своей души.

Современность есть сущность, душа факта. Современному факту, при совершении которого я присутствовал, я *должен* верить; и это принудительное, неопровержимое именно и хотят выразить, когда выставляют что-нибудь как факт; это независимо от моего мышления; я не могу сомневаться в том, есть ли данный факт; но прошедшему факту я верю, если мне хочется верить. Не непосредственный факт — это перевод оригинала, которого у нас нет; он перемещается в голубой туман представлений и силы воображения, которая

непроизвольно — часто через промежуток в несколько лет, в особенности если за это время мы попали в совсем другие условия и положение, — изменяет предметы прошлого, отрывает их от мерила действительности, представляет в обманчивом свете; он по своей природе не заслуживает доверия, *необходимо* является объектом сомнения, короче, он теряет характер *фактичности;* поэтому он не может претендовать на что-либо, кроме, самое большее, исторической, т. е. безразличной для моей истинной сущности, для моих высших интересов, для моего духа, веры [XIX].

Только вечно живые факты являются духовными, непосредственными проявлениями духа; только безыскусственные слова правды связывают, определяют дух, так как эти определения в то же время являются *самоопределителями* духа, они убеждают дух в своей истинности посредством его самого, посредством его самостоятельной деятельности. *Но вера в факты как в истины,* в так называемые *догматические факты, есть чистое, явное суеверие — суеверие заклинателей мертвецов.* Поэтому вера в догматические факты жива только там, где вера в дух мертва, самый дух опустился, смысл истины утерян, способность распознавания ослабла, интеллектуальная энергия упала. Но в тех людях было и знание, и дух, и жизнь, поэтому они воздавали факту, что ему следует. Их вера была *прошлой,* обособленной, чуждой им верой, а не современным им, действительным, непосредственным, коренным духом.

Но в то же время вера была представлена современной силой — церковью. Вера имела на своей стороне *общественное мнение* или, вернее, сама была им. Следовательно, она заслуживала (не считая других, в сущности чуждых для веры оснований, которые обязывали к набожности) бережного отношения, признания, почета, даже благоговения. Вера, которую приносили церкви, была только *жертвоприношением по обязанности.* Разум был только еще *субъективным мнением,* поэтому его держали как *свое* еще *не правоспособное* мнение в известных пределах, подчиняли его церкви. И хотя внутренне, сама по себе вера была только темным бездействующим частным лицом, ее все-таки

постоянно выставляли перед верующими так, словно она была главным лицом. Общественное мнение, конечно, было общественным мнением, но от этого оно не становилось соответствующим истинной, коренной сущности мнением души. Так как я являюсь членом этой церкви, то я верю; но я не потому, что верю, член этой церкви. Я верю в то, во что верите вы; я не хочу и не могу противоречить тем, с кем меня связывает так много столь крепких уз; я хочу с вами жить в мире и в общении также и в этом отношении. Да будет для меня свято то, что свято для вас! Аминь. Но именно благодаря этому вера опять получила актуальное, живое значение, противоположное своему первоначальному значению: она была в самой себе величайшим противоречием с собой.

Как было с Декартом и другими его единоверцами, так было теперь и с Бейлем, хотя он был протестантом, но протестантизм так же, как католицизм, пришел в противоречие с духом и разумом вследствие своей исторически-догматической веры. Лжи и лицемерия субъективных, сознательных и намеренных со стороны Бейля не было. Его вера была *субъективной* честностью. У нас нет основания сомневаться в этом. Не только его торжественные уверения говорят за это; он подтвердил свою преданность реформатской церкви публичными актами: «Это явная неправда утверждать, что господин Бейль (он говорит анонимно сам о себе) в течение многих лет не исполняет религиозных обрядов, так как, за исключением семи или восьми месяцев его болезни — а в этом случае даже самые благочестивые не считают себя обязанными посещать церковь, — он всегда четыре раза в год принимал святое причастие и довольно часто присутствовал на публичных богослужениях... Нестерпимая головная боль, повседневное страдание господина Бейля — единственная причина, препятствующая ему так же часто присутствовать на проповедях, как и другим эмигрантам» *.

---

* «La chimère de la cabale de Rotterdam». Oeuv. div., t. II, p. 744, 746 [Химера роттердамской интриги. Избр. соч., т. II, стр. 744, 746].

И что говорит бесконечно больше, чем такие внешние, всегда двусмысленные доказательства, — он подтвердил свою преданность вере даже жертвой. «Я живу, — говорит Бейль, — в высшей степени мрачных и посредственных условиях, о чем все же говорю без жалобы и упрека. Впрочем, мне стоило бы только отправиться во Францию, где меня приняли бы с распростертыми объятиями чтобы создать себе более почетное, удобное и несравненно более выгодное положение, чем здесь... Кроме того, моим знакомым известно, что пребывание в Париже всегда имело для меня привлекательные стороны, что я всегда предпочитал этот город всем другим городам. А именно я всегда был убежден, что в Париже благодаря общению с тамошними столь обходительными учеными и пользованию тамошними многочисленными превосходными библиотеками я мог бы приобрести немножко учености. Только моя преданность реформатской вере помешала мне избрать своим местопребыванием Париж, после того как упразднение академии в Седане лишило меня профессуры... Только эта самая преданность удерживает меня здесь, с тех пор как моя счастливая или несчастливая звезда привела меня к писательству; без всякого хвастовства я могу сказать, что прием, который я с этого времени нашел бы во Франции, был бы связан для меня с немалыми мирскими преимуществами. Вот доказательство моего усердия к реформатской вере» *.

Кроме того, в Бейле к его преданности реформатской религии примешивались настроения и чувства любви и набожности. Близкие ему люди принадлежали к угнетенной, постыдно гонимой церкви. Его любимый старший брат даже умер как мученик за свою веру в темнице. «Я, — говорит Бейль, — всосал реформатскую веру с молоком матери, я сын и младший брат проповедников, которые оба принадлежали к наиболее ревностным во Франции и из которых последний умер в замке Тромпетт, куда был заключен за

* «La cabale chimérique ou réfutation de l'histoire fabelause etc.». Oeuv. div., t. II, p. 674 [Химерическая интрига, или опровержение невероятной истории и т. д. Избр. соч., т. II, стр. 674].

свою веру и где он увенчал свою благочестивую жизнь прекрасной смертью, приводящей в восхищение даже папистов» *.

У нас тем меньше оснований сомневаться в его преданности вере, что дело реформации в то время было делом прогресса, разума и свободы; и, таким образом, он ради того хорошего и истинного, что предлагала ему очищенная от старого суеверия религия и что согласовалось с его духом и сущностью, верил, т. е. терпел, мирился также и с тем, что тогда было связано как необходимое с этим хорошим и истинным, но противоречило его духу и сущности.

Тем не менее вера противоречила его *объективной,* т. е. истинной, сущности. Его вера была *актом самоотречения,* ограничением, которому он сам себя подвергал, и именно потому *произвольным ограничением,* добровольным *отрицанием* своего духа, как в свою очередь его дух был отрицанием его веры. Но дух ничего не имел за собой, кроме *самого себя* же, у него не было никаких прав, кроме права распознавания. Разум был только *терпим.* Наоборот, вера имела на своей стороне объективную, законную, исторически удостоверенную власть. Поэтому разум следовало принести в жертву вере. Бейль выводит из противоречия разума вере не несостоятельность догматов, но несостоятельность разума. Те затруднения, которые разум доставляет вере, служат только для того, чтобы показать, как слаб, как слеп разум, они служат только для унижения разума и возвеличения заслуг веры, они доказывают, что нет другого средства выйти из лабиринта сомнения, кроме безусловного, без всяких рассуждений подчинения определениям веры.

Так, Бейль замечает относительно происхождения греха и зла: «Это происхождение очень неясно, и то, что говорилось о происхождении Нила, а именно что оно может быть предметом скорее восхищения, чем познания, вполне подходит для него. Оно вне способности постижения нашего рассудка: философия может здесь почувствовать свою силу и свою слабость...

*«La cab. chim.», p. 677.

Она может, следовательно, убедиться, что если у нее и есть кое-какие силы, чтобы нагнать туману, то она слишком слаба, чтобы его рассеять. Итак, мы можем как следует щелкнуть ее по носу, чтобы она меньше гордилась и чтобы это унижение или наказание научило ее предаваться повиновению вере. Ее надо укрощать, как укрощали Букефала [53], не давая ему видеть свою тень и направляя его навстречу Солнцу, т. е. она должна отказаться от своей страсти спорить, чтобы внимать только оракулу откровения» *. «Человеческий разум способен только *разрушать,* но не созидать; он годится только для того, чтобы возбуждать сомнения и вести споры, которые не приводят ни к какому результату, ибо можно привести столько же «за», как и «против». О разуме можно сказать то же, что теологи говорили о законе Моисеевом. Как этот последний годился только для того, чтобы дать человеку познать свою немощь и заставить желать спасителя, и был поэтому наставником, приведшим к Иисусу Христу, так и разум способен только дать человеку почувствовать его невежество, его бессилие и необходимость поручить руководство собой другому откровению, чем откровение естественного разума» **.

Поэтому Бейль и высказывается за Гюэ и Ламот ле Вайе, утверждающих, что скептицизм является *той* философией, которая лучше всего уживается с христианством. «Итак, кажется, — говорит он, — что это состояние неуверенности больше всего подходит, чтобы убедить нас, что путь разума есть ложный путь, ибо, поднимаясь до таких высот, он ввергает нас в такую бездну. Естественно вследствие этого отказаться от такого руководителя и испортить себе лучшего из первоисточника всего сущего. Это крупный шаг к христианской религии, ибо она хочет, чтобы мы подчинили наш рассудок вере» ***.

Таким образом, Бейль берет обратно оскорбления, которые нанес вере. Произнося по адресу веры одно

---

* «Rép. aux quest.», p. 683.

** «Dictionn.», art. «Manicheenes», rem. D.

*** «Dictionn.», art. «Pyrrhon», rem. C. S.; «Rép. d. lett.», p. 561.

поношение за другим — если не по форме, то по содержанию, — он снова прибегает к вере и смиренно просит у нее прощения, извиняя себя слабостями разума, сангвиническим темпераментом, склонностью к диалектическим шуткам. Его сомнения, его доводы, его критика, например критика поступков Давида, только мнение частного лица, не имеющее больше никакого другого значения; небольшие домашние несогласия, которые не наносят никакого ущерба официальному достоинству и авторитету церкви; перерывы между серьезными занятиями, во время которых для отдохновения предаются своим причудам, чтобы затем снова немедленно отдаться дисциплине веры; невинные остроты, которые отпускает разум по адресу веры; риторические и диалектические упражнения, в которых он только входит в роль esprit fort [вольнодумца] и говорит то, что можно было бы возразить, если бы он захотел встать на точку зрения разума. Так сомнения и возражения Бейля порхают вокруг ночной совы-ортодоксии, как маленькие дневные мотыльки, нападая, но немедленно отлетая назад, отважно и в то же время боязливо.

Его догматическая вера — его добрая воля, его вера — добровольное воздержание и эпитимия разума: Бейль — интеллектуальный аскет, духовный флагеллант [54]. Паскаль носил колючий пояс на теле, пояс Бейля — вера, которая всегда сдерживает побуждения его духовной природы. Но подобно тому как даже самый строгий картезианский монах, несмотря на все умерщвления плоти, несмотря на все охлаждающие компрессы, не может утихомирить огонь своих желаний, так и Бейль, несмотря на все свое самообладание, не может помешать, чтобы его коренные, естественные стремления не выдавали себя. Его большой «Dictionnaire historique et critique» дает нам его образ. Историк, поверенный в делах веры, *тот* Бейль, который говорит не в своих интересах, но в духе ортодоксии и по ее поручению, *тот* Бейль, который не отличается от других своих единоверцев, напечатан крупными буквами — это текст; но текст короток; едва отделавшись

наверху от текста, он немедленно погружается в широкий поток примечаний, в свою родную стихию внизу, где мы найдем *того* Бейля, которого не так-то легко спутать с другими людьми. В тексте он носит форменное одеяние ортодокса, но в примечаниях он выступает в домашнем платье, хотя также и здесь строжайше соблюдает декорум ортодоксии. Но повторяю, что при всем этом Бейль не был лицемером. Противоречие веры и разума в Бейле имеет *трагическое значение.* Его сомнения — это рок, это сила, натиск мирового духа, против которого бессильны пенаты веры. Он вольнодумец по необходимости. У лицемера внешнее противоречит внутреннему, внутреннее отрицает внешнее; но Бейль *был в самом себе в противоречии с самим собой.* Он не притворялся верующим; он действительно верил, но верил в противоречии с самим собой, своей природой, своим духом.

Этим внутренним *непроизвольным* противоречием мы должны объяснить и те противоречия, в которых Бейль запутался, когда защищал свое правоверие и благочестие против своих обвинителей, приписывавших ему намерения, от которых он, конечно, был очень далек, и искажавших его слова или неправильно понимавших их. Как уже говорилось, Бейль с особенным интересом при каждом удобном случае указывает на противоречия между верой и разумом; истинный смысл этого постоянного сопоставления веры и разума в том, что они оба являются действительно *несоединимыми,* взаимно упраздняющими друг друга противоречиями.

«Это очевидно, — говорит Бейль (хотя и не от своего лица, а в другой роли — роли аббата, указывающего на преимущества, которые сомневающийся мог бы извлечь из христианства в пользу скептицизма, но все же в духе своей истинной сущности), — это очевидно, что две вещи, не отличающиеся от третьей вещи, не отличаются и друг от друга. Это основное правило — основа всех наших суждений и заключений, и тем не менее откровение, говоря о таинстве троичности, уверяет нас, что этот принцип ошибочен. Проводите различия сколько вам угодно — вы все-таки пи-

когда не докажете, что не этот именно принцип упраздняется указанным великим таинством. Во-вторых, очевидно, что между индивидом, сущностью (nature), личностью нет разницы; и тем не менее это самое таинство уверяет нас, что личности могут быть размножены, причем индивиды и существа не теряют своего единства. В-третьих, очевидно, что для того, чтобы создать человека, который был бы совершенно и действительно *одним* лицом, достаточно соединить человеческое тело с разумной душой. Тем не менее таинство воплощения учит нас, что этого недостаточно, из чего следует, что мы не можем быть уверены, личности ли мы, ибо если бы для человеческого тела и разумной души было существенно составлять человеческую личность, когда их соединяют друг с другом, то бог никогда не мог бы сделать, чтобы они не составили человеческую личность; следовательно, нам приходится утверждать, что человеческая личность для них чисто случайна. Но ведь каждая случайность многими способами отделима от своего субъекта; следовательно, богу возможно многими способами воспрепятствовать тому, чтобы мы были личностями, хотя мы и состоим из тела и души; ибо кто даст нам уверенность в том, что он не воспользуется одним из этих способов и средств, дабы лишить нас личности? Разве он обязан открывать нам все те способы, посредством которых он распоряжается нами?

В-четвертых, очевидно, что человеческое тело не может быть в нескольких местах одновременно и что голова человека со всеми остальными частями не может занимать одну и ту же неделимую точку, и тем не менее таинство причастия нас учит (заметьте, что это говорит аббат!), что эти две невозможные вещи происходят ежедневно, из чего опять-таки следует, что мы не можем быть уверены, отличаемся ли мы от других людей и не находимся ли мы сейчас в константинопольском серале, в Канаде, в Японии и в любом городе на свете, в каждом месте и в различных состояниях. Но так как бог ничего не делает понапрасну, то зачем ему было создавать множество людей, когда ему было бы достаточно одного-единственного

человека, который находился бы в различных местах и в зависимости от различия места обладал бы различными качествами? Вследствие этого учения мы теряем те истины, которые находим в числах, так как более не знаем, что такое два и три, не знаем более, что такое единство и различие. Если мы высказываем суждение, что Иван и Петр — два различных человека, то это наше суждение основывается только на том, что мы видим их в разных местах и что один из них не имеет всех свойств другого. Но догмат причастия упраздняет этот отличительный принцип. Может быть, во всей Вселенной всего одно-единственное создание и кажущееся множество созданий есть не что иное, как это единственное создание в разных местах и в разных состояниях. Мы ведем большой счет, как будто существует много различных существ, но все это химера. Мы не знаем больше, существуют ли два тела, мы даже не знаем больше, существуют ли тело и дух; ибо если материя проницаема, то очевидно, что протяжение — это только случайный признак тела и, следовательно, тело по своему существу не протяженная субстанция; значит, оно может иметь все те свойства, которые мы себе мыслим в духе, — рассудок, волю, страсти, ощущения; а если это так, то нет больше критерия, телесна или духовна субстанция...

Теперь перейдем к нравственности. Во-первых, очевидно, что следует воспрепятствовать злу, если есть возможность это сделать, и что совершаешь грех, когда можешь помешать злу и все-таки его допускаешь. Тем не менее наша теология учит нас, что этот принцип ложен; ибо, согласно ей, бог не совершает недостойного его совершенств поступка, терпя в мире зло и разные неурядицы, хотя ему ничего не стоит предотвратить их. Во-вторых, очевидно, что человек не может совершить плохой поступок прежде, чем он начнет существовать; в-третьих, не менее очевидно, что несправедливо его наказывать, как будто он виновен в этом поступке. И тем не менее учение о первородном грехе показывает нам ошибочность этих ясных как день принципов. Наконец, очевидно, что добро следует предпочитать выгоде и что самое святое

существо менее всего должно было бы отдавать предпочтение выгоде перед добродетелью. И все-таки наши теологи говорят, что бог, несмотря на то что он мог выбирать между вполне благоустроенным и безгрешным миром и этим нашим погрязшим в грехе и смуте миром, предпочел первому миру последний, ибо нашел это лучшим для интересов своей славы» *.

Итак, вера противоречит самым существенным принципам разума, и Бейль тем выше ставит заслуги веры, чем больше она противоречит разуму. «Неизбежно приходится, — говорит он, — выбирать между философией и Евангелием; если вы хотите верить только тому, что ясно и соответствует общим понятиям, то беритесь за философию и оставьте христианство; но если вы хотите верить в непостижимые таинства религии, то прибегайте к христианству и оставьте философию, ибо так же невозможно соединить ясность и непостижимость, как сочетать удобства четырехугольного и круглого столов. Что-нибудь одно: если вам не нравятся свойства круглого стола, то закажите себе четырехугольный, но не требуйте, чтобы один и тот же стол предоставлял вам удобства круглого и четырехугольного столов. Однако для истинного христианина... тонкости философии только смешны... вера возвышает его над религиями, где господствуют бури раздоров. Он находится в местности, где без страха внимает, как внизу грохочет гром аргументов и различий, — эта местность для него Олимп поэтов (Клавдиан) и храм мудрецов (Лукреций), откуда он с полным спокойствием взирает на слабость разума и заблуждения смертных, избравших разум своим руководителем. Каждый христианин, который допускает, чтобы его волновали и беспокоили возражения неверующих, уже стоит одной ногой в той же могиле, что и они».

«Заслуги веры тем больше, чем больше открываемая верой истина, являющаяся ее предметом, превышает силы, т. е. понятия нашего разума; ибо, чем больше увеличивается непостижимость предмета, тем

---

* «Dictionn.», art. «Pyrrhon», rem. B.

больше количество максим разума, которые опровергают его, следовательно, тем больше и жертв, которые мы приносим авторитету бога; в этом случае мы проявляем больше покорности и благоговения в отношении бога, чем если бы предмету веры было верить легко. Как вы думаете, чем объяснить то, что вера патриарха верующих так прославляется? Тем, что он верил, надеясь на что-то, на что надеяться было нельзя. Не было бы никакой особой заслуги надеяться на обещание бога относительно чего-нибудь по своей природе очень вероятного; его заслуга скорее состояла в том, что надежда на исполнение этого обещания противоречила всякому вероятию. Скажем же также и мы, что наиболее ценна та вера, которая направлена божественным указанием на противоречащие разуму истины».

И для подкрепления своего утверждения Бейль намеренно приводит из других авторов такие выдержки, которые прямо восхваляют совершенно слепую веру, между прочим, следующее: «Черт меня побери, если я ничему не верю... сказал маршал Окенкур в разговоре с патером Каней[55]. Я дал бы себя распять за религию. Не потому, что я нахожу это более умным, наоборот, это менее умно, чем что бы то ни было; но, одним словом, я все-таки дал бы себя распять, сам не зная, почему. Тем лучше, ваше превосходительство, ответил патер очень благочестивым гнусавым тоном, тем лучше; это не человеческие движения души, это от господа. *Не надо разума — вот истинная религия, не надо разума.* Какую великую милость бог оказал вашему превосходительству! Estote sicut infantes [Будьте как дети]! У детей еще есть их невинность; и почему? Потому что у них нет разума. Beati pauperes spiritu [Блаженны нищие духом]. Они не грешат; причина та, что у них нет разума. *Не надо разума, одним словом, я не знаю, почему.* О прекрасные слова! Их следовало бы начертать золотыми буквами. *Не потому, чтобы я находил это более умным, наоборот, это менее умно, чем что бы то ни было.* Право же, что божественно для тех, кто понимает возвышенное. *Не надо разума!* О чудесная милость,

которую господь оказал вашему превосходительству!» Бейль, правда, замечает, что эта цитата имеет комическую окраску, но добавляет: «Придайте этой мысли более строгую и скромную форму, и она будет разумна» *.

Но когда ему сделали упрек в том, что на руинах разума он хочет водрузить знамя веры, и сказали, что невозможно верить в то, что прямо отрицается разумом и, следовательно, разрушают религию, когда изображают ее как неразумность, то он привел множество оговорок, ограничений и смягчений, которые лишают противоречие веры и разума того пикантного смысла, который только и придает ему исторический и философский интерес, и понижают его до плаксивого, тусклого тона теологической половинчатости, которая не хочет прямо приписать догматы неразумности, но также и не приписывает их разуму. «Господин Бейль, — говорит он, — никогда не хотел утверждать больше, чем те, кто просто говорит, что для них невозможно удовлетворительным для разума образом ответить на те очевидные возражения, которые делает разум против таинств Евангелия, как ни мало они сомневаются в их истинности. Можно утверждать, не опасаясь обвинений во лжи или противоречии, что веришь в вещи, которые нельзя согласовать со всеми понятиями естественного разума» **.

Это слово «все» также часто упоминается и в его «Réponse aux questions», но какое значение оно имеет здесь? «Противоречие между откровением и некоторыми принципами разума, — говорит он, — не опаснее, чем то противоречие, в котором находятся между собой принципы самого разума. Было бы большим заблуждением думать, что наш разум всегда согласен сам с собой. Многочисленные научные перебранки о всевозможных предметах ясно доказывают противное. Следует ли из этого противоречия, что невозможно более полагаться на разум?» «Бейль хотел сказать толь-

---

* «Éçlaircissement sur les Pyrrhoniens», p. 644, 645 в т. IV «Dictionn.», ed. 1740.

** «Entretiens de Maxime et Themiste», Oeuv. div., t. IV, p. 5.

ко то, что в религии есть догматы, в которых разум открывает трудности, которые он не может разрешить и объяснить», но «нет основания отвергать учение, которое сопряжено с *очень большими затруднениями*». Вот как? Когда человек говорит против догматов все, что только можно сказать, доказывает их противоречие с самыми существенными понятиями — например, [противоречие] бога при грехопадении с понятием божества: «такой бог не *тот*, о котором нас учит естественный свет разума», — и тогда это тоже только затруднения?

«Большая разница между утверждением» «les mystéres semblent contraires à la raison» [«таинства представляются противными разуму»], как утверждают социниане, и мнением Бейля, что есть вещи, «qui peuvent paroître contraires à la raison, quoiqu'elles soient véritables» [«которые могут казаться противными разуму при всей их истинности»]. «Таинства, — говорит он в другом месте, — противоречат только малому, убогому разуму людей, который является только долей разума, а не разумом самим по себе». «Бейль не утверждает, что надо *отказаться* от разума, чтобы верить, наоборот, в вере укрепляются под предводительством и по приказанию разума. Разве это значит отказаться от разума, когда его очевиднейшие принципы берутся за руководящее начало? Такой принцип есть истинность, несомненность и достоверность бога. Если бог говорит, то разуму подобает молчать и знать, что это правильно и хорошо, раз бог это делает» *.

Следовательно, здесь опять будто признается за разумом авторитет. Но как? Голос разума человек должен слышать только для того, чтобы его голос не слушать? Смотреть, чтобы не видеть? Разум должен давать совет отказаться от разума? Ни одно создание не может отказаться от себя, даже самое ничтожное. Каждое создание нравится самому себе; любовь каждого создания к самому себе есть не что иное, как

---

* «Entret. de Max. et de Thém.», p. 23, 47—50, 91, 62. См. по этому поводу «Rép. aux quest.», p. 762, 1073.

божественное в нем, его ангел-хранитель, его принцип самосохранения. Все, что существует, любит самого себя; только благодаря этому оно существует и может этим быть и оставаться. «Каждое существо знает, что оно существует, борется с небытием и чрезвычайно хочет быть» *. Следовательно, разве не гораздо менее возможно, чтобы разум отказался от самого себя? Как же он может приводить тебе доводы в доказательство, что он не имеет основы? И как же ты можешь верить разуму, что ты не должен ему верить? Если он не заслуживает доверия, то разве ты можешь ему верить, что он не заслуживает доверия? Как же ты можешь быть уверен, что он не дурачит тебя? Разве ты не делаешь в один и тот же момент разум принципом веры и неверия, достоверности и недостоверности? [xx] Какое убожество духа! Какая бесхарактерность, какое отсутствие правдивости! Какая половинчатость, какая софистика! Только с внутренним сопротивлением можно оставить в стороне эти противоречия Бейля и применить к нему слова Фридриха II о Гассенди: «Сколь глубоко ни исследует Гассенди природу, сколь хорошо он ни пишет и сколь он ни учен, он не может решиться, следовать ли Моисею или своему учителю Эпикуру. Столь шаткая система не для меня. *Где недостает истины, нет науки*».

Но посмотрите! Вот прекрасные плоды вашей историко-догматической веры: вера восстанавливает человека против самого себя; она раздваивает его; подстрекает против лучшего, что в нем есть. Софистика, противоречие, заблуждение, ложь являются необходимыми свойствами души, верящей тому, что противоречит разуму, голос которого ведь никогда не удастся заглушить. Если даже и пробудится самостоятельный дух и научные стремления станут господствующими, все-таки вера еще будет крепко держаться во всеобщем мнении как священный догмат или даже закон, и тогда лицемерие, безразлично, субъективное

---

* *Campanella.* De sensu rerum et magia. Franc., l. II, c. 13, 1620 [*Кампанелла.* О смысле вещей и магии. Франк., кн. II, гл. 13, 1620].

или объективное, — отвратительнейший порок человечества — будет *необходимостью*.

Истинная, единственно истинная, несомненная религиозность может вообще существовать только там, где отношение к религии определяется свободно, где совершенно не связаны никакие мирские преимущества с верой, никакие мирские невыгоды с неверием. Государство, которое делает веру чем-то вроде непрямой повинности, прямо требует лицемерия. Но также и там нет свободы в отношении к религии, где с неверием связано проклятие ада, а с верой — обещание райского блаженства. Грозить неверным вечным осуждением есть не что иное, как *принуждать* к вере, ибо этим человеку внушают страх, который лишает его свободы. Поэтому если кто-нибудь вкрадчивыми, лживыми словами, сулящими вечные радости, манит к себе и запугивающими речами угрожает вечными мучениями ада за отход от себя, то он употребляет принудительные меры, пользуется недуховными, безнравственными, *низкими* средствами, чтобы привлечь человека на свою сторону: он дает ему опиум, чтобы вырвать у него обещание, когда страсти страха или надежды отуманят его разум.

Что церковь прибегала также и к внешним принудительным мерам, этому нечего удивляться; это было вполне в ее правилах, вполне последовательно; только противное было бы ненормально. Если кто-нибудь не стыдится использовать чувственные побудительные начала для внедрения веры, почему же ему не прибегать к чисто телесным орудиям, к палке, к хлысту, к виселице для достижения своей благочестивой, оправдывающей любое средство цели? Подобно тому как принцип «цель оправдывает средства» был не только специально иезуитским принципом, но всеобщим стародавним принципом христианской церкви и христианского благочестия (вспомните, например, о Pia fraus [благочестивом обмане]), принципом, который лежал уже в основании апологии Августином преследований еретиков, — так пытки в качестве принудительных средств не были изолированными, частными, отклоняющимися от общего правила явлениями. Вернее

сказать, они самым тесным образом были связаны с сущностью и духом церкви; они даже лежат в понятии церкви как основывающегося на чувственных мотивах института.

Но что достигается безнравственными средствами, необходимо также не имеет нравственного значения для человека. Хотя лукавая теория там и сям утверждает, что вечное блаженство является только следствием веры и добрых дел и желается только как таковое, но, что в теории следствие, на практике, в жизни, в самом человеке становится основанием, целью. Верят, чтобы не попасть в ад; наше блаженство является целью, ради которой мы верим: кто не верит, погиб навеки. Поэтому как церковь является лицемерным существом, ибо она под видом заботы о благе человека лишает человека его лучшего, единственно истинных благ — свободы интеллекта, самостоятельности и неподкупности суждения, чистоты убеждения, бескорыстной любви к истине, добродетельного образа мыслей, так же и вера лицемерна, ибо внутренне делает то же самое, подчиняя разум и вместе с тем способность к непринужденной, чистой любви к истине (принцип каждого благородного, добродетельного образа мыслей), власти интересов своекорыстия, стремлению к самосохранению и счастью. Вера отрекается от разума, от высшего в человеке, но не от низшего, от чувственных, эгоистических интересов и мотивов; она, правда, говорит человеку: «Я даю тебе истину», но на самом деле она не дает ему ни одного не связанного с своекорыстными интересами объекта, объекта, который становится для человека целью, когда он абстрагируется от чувственных побуждений и страстей, объекта, с которым не связано никаких других интересов, кроме объективных, каким является истина, но ставит перед ним заранее *подкупающий* объект, объект желаемости; а объект желаемости является не истиной, но блаженством. Кто же не будет верить, когда он слышит: вера дает блаженство, неверие — вечное мучение? Как же может верить из *чистых* побуждений, допытываться, распознавать, яв-

ляется ли вера истиной, вообще владеть своим разумом и самим собой тот, кто уже видит, как адский огонь смыкается над его головой, если он *не* будет верить?

Поэтому признаем благотворным поступком то, что дух, порвав с верой (а разрыв был необходим), в конце концов, безусловно, освободился от невыносимого гнета догматической веры. И если дух, избавившись от этого тяжкого ига, сначала, по крайней мере во Франции, кинулся в стихию чувственности, то удовольствие (le plaisir) более правдиво, умно, благодетельно, человечно, чем вера бичующегося изувера, которая противоречит природе и разуму и не порождает ничего, кроме уродливых карикатур на человека. «Удовольствие никогда не обитало в нечистых и испорченных сердцах» *. Удовольствие — излучение божества, но вера, причиняющая человеку мучения, только измышление человека; удовольствие — положительное понятие, а мыслимое в своей превосходной степени, оно достигает божественной полноты блаженства; но вера ни в своей положительной, ни в превосходной степени неприменима к богу: бог — это, правда, самое блаженное, но не самое верующее существо. А чего нет в боге, то и не может исходить от бога.

Удовольствие делает человека свободным, если даже и не в высшем значении этого слова, а вера ограничивает человека только самим собой. Удовольствие не самостоятельно, нет! Это детское, участливое, щедрое, добродушное, любвеобильное существо; оно восхищается красотой предмета; оно без оглядки, забывая самого себя, жертвует своим временным и вечным благом, увлеченное прелестью, наслаждением любимым. Но вера заставляет человека думать только о самом себе, стремиться только к своему личному вечному блаженству, преисполняет его постоянным страхом и тревогой, что он из-за какого-нибудь удовольствия, какой-нибудь вольной мысли легкомысленно

---

* *De la Mettrie.* L'art. de jouir. Oeuv. phil., t. II [*Ламеттри.* Искусство наслаждения. Фил. соч., т. II].

упустит свое вечное блаженство. Ортодоксальный Арно[56] считал даже такое невинное изречение Мальбранша, «что наслаждение каким-либо удовольствием, по крайней мере пока оно длится, делает *счастливым*», чрезвычайно опасным, достойным осуждения положением *.

Отсюда и любопытное для психолога явление, что как раз самые ревностные ортодоксы, т. е. люди, которые представляли собой чистое, ясное, не ограниченное и не связанное ничем посторонним существо веры и поэтому высказывались всегда решительно, безусловно, беспощадно, страстно и, следовательно, правдиво, были самыми эгоистическими и желчными людьми на свете. Без еретиков, без неверующих ортодокс не может жить; еретик для него *естественная потребность*. Если еретиков не имеется, ему приходится выдумывать их самому. Но почему же? Потому, что устремленное только к своему собственному благу, сосредоточенное на самом себе *Я* ортодокса только в моменты гнева и ненависти освобождается от себя, перемещается вне себя. Гнев в отношении еретиков — это только гнев на свое собственное стесненное и угнетенное состояние. Вспышками гнева он вознаграждает себя за недостаток естественных свободных ощущений радости и любви, которые он не разрешает себе из-за полной опасений заботы о неземных радостях или же которые он по крайней мере отравляет. Светлыми мгновениями в душе ортодокса являются только те моменты, когда огонь гнева горит в его глазах. Именно благодаря *ненависти* к (естественному) человеку он снова *примиряется* с человеком, так как он этим признается, что также и верующий может стоять на очень естественной точке зрения. Разумеется, его коварное и эгоистическое поведение можно было бы обосновать догматическим интересом, а именно интересом сделать догмат о первородном грехе и коренной испорченности человека наглядным и убедительным для неверующего.

---

* См. по этому поводу «Nouv. de la rép. d. lett.», p. 348, 455.

Это предположение не лишено основания; ибо если жизнь ортодокса должна быть говорящей догматикой, если в нем должны быть вычеканены все символы веры, то, без сомнения, также и в высшей степени важной главе о первородном грехе и его последствиях он должен отвести почетное место в своей жизни. Разве нападки на первородный грех не клеймились всегда упреком в нехристианском духе и даже атеизме? Разве вера в дьявола и грех не была всегда так же священна, как вера в бога? Следовательно, ортодоксу даже до некоторой степени подобает бродить среди людей в качестве олицетворенного первородного греха. Разве он не должен служить добрым примером неверующим? А как же это было бы возможно, если бы он был всегда хорошим? Esprit fort обязательно заключил бы из этого, что добродетель — его натура. Следовательно, он должен время от времени, так сказать, по обязанности показывать, что он совершенно испорченный человек, чтобы доказать, что то хорошее, что он делает, не исходит *из него самого,* а является следствием благодати божьей. Итак, он должен время от времени сбрасывать с себя маску ортодоксии, чтобы показать естественного человека во всей его наготе. И эта обязанность для него не так уж неприятна. Ведь перед неверующими у него есть то преимущество, что своей наготы, своих грехов ему не приходится стыдится. Ему не полагается даже стыдиться и себя: стыдом он опроверг бы свой догмат, ибо стыд является естественным чувством неприличия и недостойности, независимым от веры неодобрением поступка, пережитком первоначальной неиспорченности. Поэтому он должен с бесстыдным удовольствием предаваться своим грехам как вполне естественным, само собой подразумевающимся последствиям испорченности человеческой натуры. А если он и предоставляет esprits forts их собственной судьбе, то и тогда ему приходится, уже имея в виду самого себя, время от времени давать волю естественному греху, ибо как же он сам может отличить природные склонности от заслуг и необычайного действия веры?

Глава восьмая

ЗНАЧЕНИЕ БЕЙЛЯ КАК ПОЛЕМИСТА

Если полемика Бейля в области догматической теологии оставляет нас в *результате* неудовлетворенными и даже производит неприятное впечатление, так как в борьбе между склонностью и законом, естественным и позитивным правом, разумом и верой он сам учиняет над собой насилие и говорит условным, полным оговорок, нерешительным и самому себе противоречащим языком, то, наоборот, он снова примиряет нас с собой там, где предмет не ставит ему противоестественных преград, где он свободно и без оглядки может вступать в борьбу за истинное и правое дело и внушает нам как моральными, так и интеллектуальными свойствами своей полемики почтение и уважение. Таким предметом для него главным образом был католицизм его времени. Бейль имеет здесь как полемист тем большее значение, что является не стесненным, а *свободным,* неподкупным, стоящим *выше партийных интересов* умом, что видно уже из того, что он усиленно борется также и со слабостями и ложными учениями своих единоверцев в практическом отношении, что он также и протестантским ортодоксам при каждом удобном случае наносит сильные удары за их партийное пристрастие, ограниченность, самомнение и даже злейших врагов протестантизма — иезуитов берет под свою защиту против несправедливых обвинений.

В доказательство приведем хотя бы следующий очень характерный как для Бейля, так и для протестантов его времени документ. Протестанты обижались на Бейля за его беспристрастие к иезуитам. Но он на это возражает: «Исторический словарь не должен носить на себе следов страстной предубежденности; и я, насколько возможно, был далек от нее в отношении как иезуитов, так и всех прочих... Их обвиняют во многих вещах, как это бывает, когда ненависть становится всеобщей; никаких доказательств этого нет, но этому в силу предубеждения легко верят. Сколько глупостей и небылиц они преподносят относительно протестантских проповедников, они и другое папистское духовенство. Предубежденность — это то, что их воодушевляет. Человек везде человек. Пример того, что возводят против нас предрассудки, должен держать историка в узде, заставляя верить, что мы иногда можем быть несправедливы к своим врагам. Что же, следовательно, делать? Ничего не утверждать, кроме как на основании всем известных, хорошо проверенных доказательств. Помню, какое огорчение я причинил некоторым эмигрантам, когда осмелился возражать на их утверждение, что Равайяк иезуит... Их охватила настоящая скорбь, когда я убедил их, что они ошибаются» *.

Бейль столь же *строго добросовестный полемист*, как и историк. Он сам прекрасно изображает свою добросовестность по поводу спора с Журье: «Его осторожность доходит до педантизма, когда дело идет об утверждении или отрицании сомнительных вещей; он все время опасается, что утверждаемое им недостаточно очевидно истинно, а отрицаемое — недостаточно очевидно лживо. Его честность заходит так далеко, что он считает своим долгом не ослаблять доводов своего противника, не искажать истинного смысла его слов и тем более не делать из них ошибочных выводов; и вследствие этого он лишает себя множества преимуществ в глазах своих читателей; а если бы ему довелось совершить оплошности или сказать

* Lettre 322, p. 859, Oeuv. div., t. IV.

неправду, то он не мог бы по этому поводу успокоиться» *.

Правдивость и *справедливость* являются законом его полемики. Он пренебрегает низкими средствами, да ему этого и не нужно; он не был представителем личных, вообще *ограниченных, частных интересов,* разве только за исключением тех случаев, когда возражал по поводу упрека в нерелигиозности и неверии, упрека, в отношении которого он, принимая во внимание то время, тем меньше мог оставаться равнодушным, что он подорвал бы весь его научный кредит и повредил бы его литературной деятельности, если бы Бейль не оправдал себя; кроме того, сознание превосходства своих духовных сил по сравнению со своими противниками всегда служило для него залогом победы. Что же касается его отношения к католицизму, то еще в молодости он дал замечательное доказательство своей глубокой любви к справедливости и правде. А именно обязанность выслушивать и противную сторону побудила жаждущего знания юношу читать также и полемические сочинения католиков, чтобы лучше исследовать свою религию. Их доводы произвели такое впечатление на его душу, что он сам перешел в католицизм. Однако после повторного зрелого размышления и обсуждения с самим собой он снова возвратился к протестантам.

Этот случай, примечательнейший для молодости Бейля, является в высшей степени характерной чертой *свободы* и диалектической подвижности его духа. Бейль сам рассказывал о нем. «Когда Бейль изучал философию в Пюилоране, он не ограничивался только чтением своих тетрадей, но читал также и некоторые полемические сочинения католиков о спорных пунктах веры, и он делал это не с обычным намерением укрепиться в предвзятом мнении, а чтобы испытать великие принципы протестантов, истинно или ложно учение, которое он всосал с материнским молоком, для чего было необходимо выслушать обе стороны. Поэтому он жаждал прочесть доводы католиков в их

* «La chim. de la cab.», p. 741.

собственных сочинениях. Он нашел в них такие блестящие доказательства против положения, не признающего существования земного судьи, решениям которого каждый обязан подчиняться, когда возникают споры по религиозным вопросам, что, неспособный найти в себе ответ при чтении этих возражений и еще более неспособный защищать свои принципы против столь тонких полемиков, с которыми он спорил в Тулузе, он счел себя за сошедшего с пути истинного схизматика [57] и ему показалось, что он должен вновь соединиться с основным древом, оторвавшимися ветвями которого ему казались протестантские общины. Когда он снова соединился с ним, он стал продолжать свое образование в иезуитской коллегии, как это делают в тех странах, где господствует римская церковь, почти все учащиеся, к какому бы сословию и к какой бы профессии они ни принадлежали. Но после того как преувеличенное уважение, которое, как он увидел, оказывается этим креатурам, возбудило в нем большое подозрение, а изучение философии дало ему возможность лучше понять невозможность пресуществления, он пришел к заключению, что те доводы, перед которыми он сдался, обоснованы только мнимыми истинами; и когда он подверг обе религии новой проверке, то снова обрел тот светоч, который потерял было из виду, и пошел вслед за ним, не принимая во внимание тех временных выгод, которых он себя лишал, и тысяч неприятностей, которые казались неминуемыми, если он за этим светочем последует» *.

Полемика Бейля против католицизма носит частью общий, частью специальный характер. Об этом последнем роде полемики у нас имеется только одно его сочинение под названием *«Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis le Grand. Lettre* écrite de Londres» [*Что представляет собой полностью католическая Франция в царствование Людовика Великого.* Письмо из Лондона] **. Только *одно* и к тому же очень краткое сочинение. Оригинальное по своей теме, это сочинение также и по своей насыщен-

* «La chim. de la cab.», p. 759.
** Oeuv. div., t. II, p. 337—354.

ной краткости выгодно отличается от других столь растянутых трудов этого автора. Оно касается исключительно только отмены Нантского эдикта, которая имела место 15 октября 1685 г. на 38-м году жизни Бейля. Это сочинение единственное в своем роде, как и то деяние, к которому оно относится; оно является такой резкой характеристикой этого славного дела, какую только можно себе представить, — крепко поперченным сарказмом, горьким как желчь выражением глубочайшего, но и справедливейшего негодования.

Не сама отмена Нантского эдикта — Бейль и не ожидал ничего иного, — а только моральные свойства этого дела, коварный, обманчивый, лживый, трусливый и в то же время жестокий образ действия, предшествовавший событию, и то бесстыдство, с которым после его совершения преподносили это деяние как достойный восхваления поступок, та наглость, с которой отрицались самые очевидные факты, с которой лгали всему человечеству прямо в лицо, будто бы не применялись никакие насильственные меры и другие низкие средства для возвращения еретиков в лоно единственно ведущей к спасению церкви, — только это до глубины души возмутило Бейля, и он самым энергичным образом выразил свой протест во имя правды и справедливости. Ни личные, ни партийные интересы не вдохновляли его. Его слова преисполнены горечи, но правдивы; каждое слово попадает в цель; его труд есть не что иное, как голос карающей совести, прозвучавший среди опьянения ликованием над уже вполне католической Францией, разумеется, очень mal-à-propos [некстати]. Но совесть как раз не любит смягчающих выражений и парафраз, она все вещи называет настоящими именами: ложь — ложью, вероломство — вероломством.

«Извините, — так начинает голос нечистой совести, — если я на четверть часика прерву радостные крики и поздравления, которые вы слышите со всех сторон по поводу полного уничтожения ереси... Я собираюсь вести с вами совсем другой разговор, который, может быть, вам покажется немного грубым, но что ж делать! Вам не вредно будет, если вас немного

пристыдить, и вы все такие, как вы есть, так этого заслуживаете, что вам воздают только должное, когда без комплиментов говорят самые горькие истины... Радость, которую вы испытываете среди вашего триумфа, не позволяет вам как следует вникнуть в это дело. Вы верите так поверхностно и на основании столь постыдного предрассудка, что все, что с нами ни сделали, справедливо, ибо результатом был столь славный для истинной веры успех. Но не заблуждайтесь на этот счет; ваш триумф — торжество скорее деизма, чем истинной веры. Я хотел бы, чтобы вы услышали голос тех, у кого нет другой религии, кроме естественной справедливости. Они считают ваше поведение неопровержимым доказательством, и если они идут дальше и размышляют о тех опустошениях и жестокостях, которые ваша католическая религия повсюду натворила в течение шести-семи столетий, то они не могут удержаться от утверждений, что бог слишком добр, чтобы быть зачинщиком таких пагубных вещей, как *позитивные религии,* что он открыл человеку только естественный свет [разума], но что враждебные нашему спокойствию духи подкрались во тьме, чтобы сеять раздор в области религии, учредив известные особые культы бога, о которых им хорошо было известно, что они будут вечным источником войн, резни и несправедливости... Грубая сила и нечестность — вот два бросающихся в глаза отличительных признака вашей церкви; она оставляет во всех местах, по которым проходит, столь скверный запах, что, несмотря на всю ее наглость во лжи, история хранит для нас эти позорные следы... Да сохранит нас господь бог, чтобы это несчастье опять не постигло Европу, я хочу сказать, чтобы мы снова не попали под ваше иго, ибо каких преступлений, злодейств, насилия и вероломства это стоило бы вам опять! И если когда-нибудь до этого дойдет, то тогда уж поистине можно будет сказать то, что Лукреций сказал о веке Эпикура:

Humana ante oculos foede cum vita jaceret
In terris oppressa gravi sub religione,
Quae caput a coeli regionibus ostendebat,
Horribili super adspectu mortalibus instans

[В те времена, как у всех на глазах безобразно влачилась
Жизнь людей на земле под религии тягостным гнетом,
С областей неба главу являвшей, взирая оттуда
Ликом ужасным своим на смертных, поверженных долу]
(«De rer. nat.», l. I, 63—66) [58].

Нельзя не признаться, что ваша верность одному и тому же характеру изумительна. Всем человек пресыщается, и мир является ареной постоянных перемен. И все-таки ваша церковь продолжает стоять на обеих ногах, т. е. на непорядочности и насилии. Какие бы орудия она ни пускала в ход, до этих двух всегда доходит очередь. Мы только что видели недурной пример этого. Казалось, будто вы собираетесь ограничиться своей непорядочностью, ибо в течение нескольких лет только и можно было наблюдать, как вы подрывали Реформацию судебными приговорами, процессами и придирками. Многие были уверены, что вы останетесь на этом пути. Но вам скоро надоело такое принужденное положение и образ действий; ведь это, собственно говоря, значило идти только на одной ноге и прыгать; и вот вы вернулись к прежнему естественному положению, т. е. к обману и насилию; вы наполнили наши дома солдатами и после совершения бесчисленных жестокостей с крайней наглостью утверждаете, что никаких иных мер, кроме самых мягких, не употреблялось».

«Эта нечестность так глубоко вкоренилась в ваши принципы, что нельзя достаточно надивиться на тех, кто порицал английский парламент за то, что он не заставил ныне правящего короля [59] поклясться в том, что он оставит религиозные дела в существовавшем до него положении. Отнюдь не собираясь порицать это, мы не можем не похвалить мудрость этого почтенного общества, которое удовлетворилось словом, данным королем в качестве бравого, честного человека. Это обязательство в два раза крепче, чем те клятвы, которые он мог бы принести как католик, ибо, ввиду того что монарх в качестве католика зависит от лиц вашего звания, вы скоро доказали бы ему, что его клятва не является неразрывно связывающими узами и что он дает обязательство только в зависимости от об-

стоятельств, т. е. до тех пор, пока не встретится благоприятного случая нарушить клятву, так что на клятвы, которые он принес бы как христианин римского покроя, нельзя было бы положиться; наоборот, во всяком случае можно положиться на клятву, которую он дал бы в качестве государя честных убеждений, человека, который дорожит репутацией искреннего, прямодушного и благородного человека, который любит славу с точки зрения гораздо более чистых понятий, чем те, которые вы внушаете государям, чтобы сделать их орудиями ваших неправедных страстей».

«Что касается меня, то, если в будущем мне придется иметь дело с католиками, я прежде всего спрошу их: в качестве кого вы хотите общаться со мной? Как католики? Если вы скажете «да», то я вам предложу, чтобы вы уходили, так как в этом отношении я не могу иметь к вам доверия; но если вы хотите общаться со мной как честные люди, то это дело другое. Клятвы, которые вы приносите как католики, — это только паутина; стоит вам подуть на нее, и она порвана. Достаточно вам только сказать, что оскорбления, наносимые вами гугеноту, вынуждают его сделаться католиком, чтобы выиграть его процесс против вас, вы ставите вероломство себе в заслугу, и точно так же вы держите себя и во всех остальных ваших действиях. Повторяю, какое это торжество для тех, кто утверждает, что бог нам не открыл другой религии, кроме естественного света [разума], который никогда не преминул бы нам достоверно показать, что справедливо и честно, является нашим долгом в отношении бога и наших ближних, если бы мы не затемняли его ханжеством и догматами, которые враждебное нашему покою существо лукаво и незаметно заставило нас усвоить; какое торжество, говорю я, для этих безбожников видеть, как единственная религия, которая несет на себе ясный отпечаток божественности, опустилась так бесконечно низко среди большей части своих приверженцев и как эти последние стремятся увлечь за собой остальных! Лучшей лекции, излагающей учение Мальбранша, не может быть; ибо если бы было достойно бога часто действовать с

особыми намерениями и посредством чудес, то разве он допустил бы, чтобы такая испорченная церковь, как ваша церковь, которая чудовищностью своих принципов и низостью некоторых своих положений заслужила отвращение и презрение всего мира, распространилась бы до такой степени и посредством длинного ряда обманов, при содействии драгунов и солдат, которые в конце концов и играли главную роль в этом прекрасном предприятии, угнетала реформатскую партию, кучку безобидных людей, служивших богу во всей простоте Евангелия?..»

«Нет! Безбожники впредь не должны говорить о вашем продолжительном и обременительном счастье то, что они когда-то говорили о Сулле; это не ошибка божественного промысла; скорее следует воскликнуть, как несчастный царь Маврикий, когда он находился во власти жестокого Фоки: «Справедлив ты, господь, и справедлив твой приговор». Свет так зол, что из порядка, неизменного порядка, высшего закона бога следует, что он в то же время несчастлив и смешон. Но так как бог действует только сообразно масштабу бесконечной премудрости, то он должен наказывать мир кратчайшими и наиболее подходящими путями; и если дело пойдет о том, чтобы привести человека в положение, которое он заслуживает за свои грехи, в несчастное и смешное положение, то я не могу себе представить более подходящего, быстрого, действенного средства, чем сохранять римскую церковь в большом благополучии и почете».

«Поскольку ваша церковь находится в цветущем состоянии, то вам нечего опасаться, что других людей не будут по заслугам мучить на тысячи ладов. Она всегда будет занесенным для удара бичом божественного правосудия; вы необходимы праведному судье людей, чтобы ему не было надобности в особых предначертаниях, чудесах и т. д. Об одном португальском короле, отправившем переселенцев в Новый Свет, говорят, что он позаботился о том, чтобы туда не попали ни адвокаты, ни прокуроры, чтобы они не завезли туда семени судебных процессов. Но гораздо лучше было бы не посылать туда ни священников, ни мона-

хов, ибо это раковая опухоль, которая вечно пожирает все вокруг себя и изгоняет из недр души всю естественную справедливость и честность, чтобы насадить вместо них коварство и жестокость, которые, всегда притаясь, выжидают случая, чтобы возбуждать мятежи, гражданские войны и крестовые походы, вследствие которых согласно подразумеваемому смыслу притчи каждый человек будет принужден откровенным насилием носить такую маску, какую они пожелают».

«Если бы я знал на свете место, куда вы не занесли еще своих проникнутых духом гонения правил, вполне созревших или только еще в зародыше, о, как охотно я переселился бы туда завтра же, и мне хотелось бы, чтобы Лафонтен осмелился сказать о вашем племени то, что он сказал о педантах и школьниках:

Et ne sais bête au monde pire
Que l'écolier, si se n'est le pédant;
Le meilleur de ces deux pour voisin, à vrai dire,
Ne me plairoit aucunement

[Я не знаю в мире худшего глупца, чем школьник,
Если не считать педанта, лучший из них двоих
В качестве соседа, мне признаться,
Не доставил бы никакого удовольствия].

И если вам удастся втереться также и сюда, то я завтра, если смогу, уеду в Гренландию».

Ultra Sauromatas hinc libet et glacialem
Oceanem.

«Как справедливо говорят о вас как раз противоположное тому, что Платон говорил о философах; ибо я не думаю, чтобы на земле могло произойти большее несчастье, чем если бы властвовали вы или к власти пришли попы. Я так возмущен вашими лживыми и грубыми принципами, что если бы где-нибудь можно было создать республику Платона, то я ни в коем случае не разделил бы вкусов одного нового писателя, который заявил, что он туда не переселился бы; в вспышке гнева при созерцании печального состояния, в которое вас привело положение христианина, мной овладевает желание воскликнуть вместе с Аверроэсом: *«пусть*

пребывает моя душа среди философов, так как христиане поклоняются тому, что они едят, а я еще добавляю, *так как они пожирают друг друга, как волк овец».*

Полемика Бейля против католицизма в общем отношении охватывает его уже много раз упоминавшийся труд «Commentaire philosophique» и его «Critique générale de l'histoire du Calvinisme» наряду с ее продолжением «Nouvelles lettres de l'auteur de la Critique générale» * — сочинением, в котором Бейль с большой силой, остроумием и ученостью, вполне естественно переходя от обороны в наступление, защищает протестантизм против обвинений иезуита Мембурга, автора этой «Histoire du Calvinisme». Первые письма (ибо также и это сочинение облечено в форму писем) посвящены по большей части только узкоспециальным вещам или опровержению совершенно нелепых упреков, как, например, что реформаторы отошли от римской церкви только из желания жениться. Тем не менее эти упреки послужили для Бейля поводом для пространных рассуждений (в особенности в «Nouvelles lettres»). Только в тринадцатом письме он переходит к предметам общего характера. А именно здесь он опровергает тривиальное обвинение, что еретики обязательно должны быть врагами государства, бунтовщиками.

«Революционный дух, — говорит он, чтобы также и в этом сочинении привести некоторые доказательства для полноты впечатления, — не зависит от того, еретик ты или ортодокс. Стремление сбросить иго своего государя почти всегда зависит от характера народа, или от того, как с ним обращаются, или от влияния, которое оказывают честолюбивые головы на массы. Итальянцы — завзятые католики, и все-таки нигде мятежи, гражданские войны, смены правительств не были так часты, как в Италии... Мембург дает почетную аттестацию Парижу за то, что он всегда высказывал большое усердие к истинной религии, и все-таки Париж часто восставал против своих королей. Кто

* Oeuv. div., t. II, p. 1—336.

в состоянии без содрогания читать историю событий в этом городе до и после смерти Генриха III, не говоря уже о более древних временах? Тулуза, бесспорно, самый ханжеский город в Европе; едва ли язычники носились так со своими ложными богами, как этот город носится с реликвиями святых. Мембург восхваляет ее за то, что она сохранилась совершенно чистой от заразы еретичества, несмотря на то что окружена многими протестантскими местностями, и поэтому подобна лилии среди терновника. И тем не менее нельзя совершить более тяжелую государственную измену, чем совершил этот город в правление Генриха III [60]. Первый президент Дюранти, добрый католик, но также верный слуга короля против лиги, напрасно старался удержать в повиновении этот большой город; этими стараниями он навлек на себя такую ненависть жителей Тулузы, что был зверски убит, его труп таскали по всему городу, а потом повесили на городской виселице. Возле него повесили портрет короля, и народ с дьявольским бесстыдством кричал: «Вот ты теперь со своим королем, которого ты так любил!»

В семнадцатом письме Бейль опять заводит речь на эту тему и защищает гугенотов против упрека, будто они были виновниками бедствий, в которые ввергли Францию гражданские войны, и ставят тиранию в вину папству. «Тот посланник, который обратился к папе с такими словами: «Primatu Abel, gubernatu Noë, ordine Melchisedec, dignitate Aaron» — и сказал в заключение, что папа — великий султан христиан (le grand turc des chrétiens), был более прав, чем он думал... Если ты не веришь слепо папе, если ты имеешь смелость думать, если в угоду папе ты не гасишь светоча своих совести и разума, то ты уже отъявленный бунтовщик, враг бога и церкви, ты изгнан и предан проклятию. Но ведь также и султан не терпит никаких вопросов и разбирательств, он требует слепого повиновения».

«Поэтому я никогда не мог достаточно надивиться, что еретикам предложили явиться на Тридентский собор [61], ибо невозможно быть добрым католиком, не будучи убежденным, что все, что ни скажут еретики,

ошибочно, еретично и давно уже осуждено Ватиканом. Но ведь бессмысленно предлагать теологу высказать свои доказательства, когда ему не дают надежды, что, если он докажет свою правоту, его правота будет признана, а именно этой-то надежды собор и не мог дать протестанту, так как согласно принципам католической церкви было невозможно, чтобы еретик оказался прав. Поэтому в религиозных войнах виновны паписты, которые присвоили себе право, им не принадлежащее, — право жестоко преследовать еретиков и подвергать их варварским казням... Нарушение свободы совести — это нарушение прав божества, только это преступление следует считать источником тех бедствий, которые опустошили Францию».

«Пусть не говорят, что государство не может положиться ни на одну религию, в отношении которой оно проявляет веротерпимость. Политика может привести много убедительных примеров, что государству даже выгодно терпеть несколько религий; и история австрийской династии, которая впала в такое ничтожество, ибо допускала только *одну* религию, доказывает, что столь восхваляемое религиозное единство ничуть не содействует счастью королевства. Австрийская династия, которая терпела только *одну* религию, может быть, погибла бы безвозвратно, если бы ее не поддержали при падении протестанты, а Франция, которая до сих пор терпела две религии, вознеслась на такую высоту, что властвует над всей Европой». «Глупо, если католическая церковь выводит свое право на преследования только из того, что она истинная, а остальные церкви ложные, ибо она опирается здесь только на свое собственное убеждение; но ведь другие церкви точно так же убеждены, что они истинны, и поэтому у них могло бы быть такое же право на преследование, как и у нее. Глупо также и то, что эти господа кичатся древностью своей церкви. Если бы древность была таким веским основанием, то нам немедленно пришлось бы по всей Европе отречься от христианства и заменить его культом ложных богов: древние короли Франции были не христианами, а язычниками» (письмо 20).

«Кроме того, разве ваша религия все еще такова, как она была в старину? Самые ханжеские теологи допускают, что изменились по крайней мере обряды и церемонии. Вот верный признак непостоянства догматов. *Все на свете меняется; религия не исключение из этого правила;* у нее нет никаких особых привилегий» *. «Шатки поэтому те доводы, которыми хотят оправдать притеснения протестантов при Людовике XIV и даже отмену Нантского эдикта (письма 21 и 22). Ужаснейшим преступлением является нарушение своего слова и святости присяги, которая должна быть самым священным для нас. Нечестивы поэтому были нравственные правила папы Пия IV, который неотступно нажимал на Карла IX, чтобы последний разорвал договор, заключенный им с принцем Кондэ» [62].

«Но разумеется, этим господам ничего не стоит нарушить данные ими клятвы; им стоит только сказать: времена и люди изменились, следовательно, оснований договора больше не существует». «Они даже оправдывают все свои поступки привилегией своей непогрешимости» (письмо 16). Но что такое непогрешимость? «Не может быть ничего забавнее, чем наблюдать, как сами властители римской церкви ссорятся между собой даже по поводу основных пунктов. Эти господа чванятся, что в предании они имеют незыблемый и неизменный принцип. Они язвительно ставят нам на вид, что Библия — это дышло, которое можно повернуть в какую угодно сторону. Но предание в еще большей мере [такое] дышло, чем Библия... Еще и сегодня не знают, что следует думать о непорочном зачатии святой девы и успении [пресвятой] богородицы. *Томисты,* отрицающие непорочное зачатие, утверждают, что предание за них. *Сторонники* Скота [63], придерживающиеся противоположного мнения, также утверждают, что предание всех веков на их стороне, и с нетерпением ожидают того счастливого момента, когда святому духу заблагорассудится снизойти в душу его святейшества, чтобы возвестить через нее согласующееся с учением отцов церкви и вечной церковной

* Lettre 13, «Nouvelles lettres critiq.», p. 256—257.

верой решение. Странно, что им известна истина, которую папы, несмотря на свою святость, еще не могли постичь. Затем еще и сегодня неизвестно истинное положение спора о ереси семипелагиан [63a]. Еще и сегодня неизвестно, был ли святой Августин янсенистом или молинистом [64], ибо каждая из этих двух партий опирается на авторитет святого Августина... Не только ученые не знают, в чем, собственно говоря, дело в спорах между еретиками и ортодоксами о благодати, но также и папа, хотя его и просили самым настоятельным образом высказать свое мнение, ничего не мог ответить, выслушав пространные доводы обеих сторон. В результате ожесточенного спора между томистами и молинистами de auxilis при папе Клементе XIII [65] в Риме от непогрешимого святого престола не могли добиться никакого другого ответа, как того, что было бы лучше, если бы спора совсем не было...»

«На что же, следовательно, годится непогрешимое судилище церкви, этот непогрешимый светоч предания, если улаженный в 1604 г. спор ведется еще и теперь и даже более ожесточенно, чем когда-либо? Непогрешимый светоч еще не вынес своего решения даже по поводу гораздо более важных вопросов. Ни церковь, ни папа не определили, каковы необходимые формальности и условия речи ex cathedra, и все-таки папа непогрешим только тогда, когда он говорит ex cathedra.

До сих пор неизвестно, кому Иисус Христос отдал привилегию непогрешимости и права епископства. Папские теологи утверждают, что папы стоят над соборами, что они непогрешимы и т. д. Галликанская церковь [66], наоборот, утверждает, что соборы стоят над папой и т. д. И это ни в коем случае не пустой спор, здесь дело идет об очень важном. Ибо если это правда и согласуется со словом божьим и преданием, что Иисус Христос даровал верховную власть и непогрешимость папам, то тогда те, кто утверждает противное, еретики, а те епископы, которые думают, что власть им дарована непосредственно от бога, не только еретики, но и бунтовщики против законной власти, которая установлена в церкви богом».

«Точно так же обстоит дело и с учением о главенстве папы и в отношении светской власти. Один английский дворянин, добрый католик и ученый человек, написал трактат, в котором хотел доказать, что католическая церковь не учит, что папа может лишать королей престола и освобождать подданных от данной ими присяги. Но ученый-иезуит Л. Лессиус [67] написал возражение и не только доказал, что это учение принадлежит католической церкви, но также и то, что римская церковь не могла бы быть истинной церковью, если это учение ошибочно. Он доказал это очень убедительными доводами, а именно если папа не имеет той власти над временными князьями земными, которую ему приписывают его приверженцы, то из этого следует, что католическая церковь ошибалась по крайней мере 500 лет в учении величайшей важности, которое ей служило руководящим началом в течение всего времени ее правления, что она ошибалась намеренно, из честолюбия, что она с хорошо обдуманным намерением подделала учение древней церкви и святых отцов, что адские силы одолели ее, что она пришла в упадок, что она не является более истинной церковью Христовой и что, следовательно, все князья и миряне имеют справедливое и разумное основание отделиться от римской церкви».

«Знаменитый кардинал Дюперрон, один из самых крупных и тонких умов Франции, который лучше всех предвидел необходимые последствия любого принципа, должен был признать правильность этого заключения, и даже в его знаменитом обращении [68] к дворянскому и мещанскому сословиям прозвучали иезуитские принципы. А именно здесь речь шла о предложении мещанского сословия относительно торжественного осуждения положения, которое ставит наших королей в зависимость от папской власти. Это предложение обеспокоило палату духовенства... Но кардинал говорил с такой силой и красноречием, что предложение мещанского сословия провалилось... Он сказал: эта статья ввергает нас в очевидное еретичество, вынуждая у нас признание, что католическая церковь уже несколько веков исчезла с лица земли. Ибо если те, кто

выдвигает противоположное утверждение, считают это учение безбожным и мерзким, то, значит, папа был в течение многих столетий не главой церкви, но еретиком и антихристом».

«Кардинал имел полное право так говорить, ибо если положение, что короли назначаются непосредственно господом богом, выдвигают как сообщенную посредством откровения истину... то папа, лишающий престола монарха, впадает в величайшую ересь, совершает величайшее преступление. Это даже вполне в духе антихриста учредить на земле трибунал, который кассировал бы законы господа. Поэтому церковь, которая признавала и признает главой человека, присваивающего себе эту власть, действительно впала в ересь. Таково и на самом деле еще и сегодня состояние галликанской церкви, ибо, несмотря на все порицания, которые она высказывает по адресу папы, она все-таки признает его своим главой» (письмо 23) *.

На чем же основывается, следовательно, привилегия непогрешимости? «Не на опыте, ибо последний скорее учит, что были папы и соборы, ошибавшиеся в очень важных статьях учения, что одни папы и соборы изменяли и кассировали то, что было установлено другими, что, несмотря на стремление непогрешимой церкви соблюдать приличие, тысячу раз бывало так, что вновь начинали оспаривать уже решенные вопросы, опять подвергали их рассмотрению и т. д. Тут использовалось различение, что церковь непогрешима только в правовых вопросах, но отнюдь не в фактах. Но это различение ничего не стоит. Если церковь, например, говорит, что это правовой вопрос знать, что бог сообщил через откровение по поводу того или иного пункта, то она ошибается, ибо это в такой же степени касается факта, как если бы вопрос был поставлен о том, сказал ли, например, то или иное Янсениус[68a]. Она открыто признает, что каждый вопрос, касающийся смысла какого-нибудь автора, является только вопросом о факте и что она не получила от бога привиле-

* О нелепых противоречиях светской власти с папской и галликанской церкви с римской см. также lettre 25 [письмо 25].

гии непогрешимости для решения того, высказал ли Янсениус то или иное положение на той или иной странице. Следовательно, она должна признать, что если дело идет об определении смысла какого-нибудь стиха в Библии, то это также вопрос, касающийся фактов, в отношении которых бог не даровал ей непогрешимости. И в самом деле, может ли быть что-нибудь неразумнее, чем утверждать, что дух святой не даровал ни папе, ни собору того знания дела и проницательности, которые необходимы для получения правильного мнения обыкновенного теолога, даже когда очень сильно затронут вопрос о спокойствии церкви, и все-таки в то же время утверждать, что дух святой сообщает им проницательность, необходимую для проникновения в глубокие тайны Библии?»

Или, может быть, непогрешимость опирается на Библию? «Те места писания, которые содержат эту истину, должны быть настолько ясны, чтобы нельзя было ошибиться и чтобы каждый верующий был в состоянии исключительно посредством своего рассудка постичь, что бог в самом деле высказывает эти истины в этих местах; ибо если бы эти места допускали несколько разумных истолкований и таким образом было бы возможно, не нарушая аналогии веры и не нанося писанию ни малейшего ущерба, придавать им другой смысл, то, конечно, каждому следовало бы предоставить свободу думать на этот счет, как ему хочется, и непогрешимость церкви не была бы поэтому нарушающим свободу совести догматом. Эти места должны поэтому так ясно свидетельствовать в пользу непогрешимости церкви, что противоположное истолкование было бы невозможно. Ибо невозможно опять возвратиться к непогрешимости церкви, чтобы посредством ее всемогущего авторитета определить истинный смысл различно объясняемого истолкователями текста. Мы как раз и занимаемся рассмотрением вопроса, есть ли непогрешимый авторитет среди христиан, мы исследуем право римской церкви, которая приписывает себе эту непогрешимость; поэтому во время рассмотрения данного вопроса такое право остается спорным и применяться не может. Ибо было бы нелепо

признавать авторитет римской церкви имеющим силу, чтобы истолковывать спорные места в том смысле, который ей приписывает непогрешимость, что именно и является предметом исследования, так как мы еще не знаем, установило ли писание непогрешимого судью среди христиан, а следовательно, мы не обязаны подчиняться какому-либо приговору этого судьи. А если это так, то невозможно, чтобы церковь когда-нибудь доказала свою непогрешимость, ибо, чтобы это доказать, в писании обязательно должны быть, как уже говорилось, такие тексты, которые бы так ясно подтверждали ее непогрешимость, что каждый без посредничества церкви мог бы убедиться в этом. Но раз таких текстов нет, то, следовательно, это невозможно... Самым сильным доказательством того, что тексты писания, которые говорят о непогрешимости церкви, не только не столь ясны, чтобы они могли быть понятны самому простому уму, но, вернее, столь темны, что даже церковь их не понимает, является то, что в римской церкви существуют две большие партии, которые спорят о том, кто является носителем этой непогрешимости».

Или не опирается ли уж непогрешимость на разум?

Нет! «Чем больше я занимаюсь этим предметом, тем нелепее он мне кажется. Для чего нужен непогрешимый трибунал, приговоры которого выносятся прелатами, могущими ошибаться? Разве это не значит снова впадать в то зло, которого хотели избежать? Следовательно, та непогрешимость, которую приписывает себе римская церковь, химера» (письмо 29). «Чем больше проникаешь в таинства римской церкви, тем больше непонятного хаоса там открываешь, и поэтому хорошо для народов, что они привыкли не исследовать своей религии, но слепо повиноваться руководству других; ибо если бы они дошли до основания догматов, то и они не могли бы ни одного мгновения быть спокойны» (письмо 27).

О, как глубоки тайны позитивизма по сравнению с обманчивым, безбожным «субъективизмом» и рационализмом современного мира! Он импонирует, но это только иллюзия. Дойди до основания — и импонирую-

щая объективность сократится до самого произвольного, неосновательного *мнения*. Авторитет является основой позитивизма, но только непогрешимый авторитет, ибо чем же еще он может отличаться от авторитета каждого отдельного лица? Но на чем же базируется эта непогрешимость? Не на основании, а *просто на уверении:* я непогрешим, потому что я непогрешим. Это безразлично, говорит ли носитель непогрешимости о самом себе: я непогрешим — или это говорится о другом: он непогрешим; безразлично, один носитель непогрешимости или их несколько. Основанием непогрешимости остается, с одной стороны, беспочвенное, субъективное уверение, голое утверждение, с другой стороны, столь же беспочвенное субъективное самомнение. То, что в сознании народов это утверждение получило силу веры, дела не меняет. *Оттого, что какое-нибудь мнение становится мнением бесчисленного множества людей, оно не теряет своей субъективности.* Оно могло бы потерять, если бы за него говорило какое-нибудь объективное основание, если бы его удостоверяло *доказательство*. Только внутреннее качество дает универсальность и объективность. А этим внутренним качеством является только *смысл дела*. Только то, что имеет *смысл,* является реальностью, все остальное — *иллюзия,* хотя часто прекрасная, но оттого еще не истина.

Но самое почетное место в только что названной категории полемических сочинений Бейля занимает — хотя только по цели и содержанию, а не по форме — его «Commentaire philosophique sur les paroles «Contrains-les-d'entrer»» [«Философский комментарий по поводу слов «заставьте их войти»»], вызванный преследованиями, которые претерпевали протестанты во Франции *, и направленный против догмата о стеснении свободы совести.

Это сочинение подразделено на три части. В первой части Бейль опровергает буквальный смысл этих слов как противоречащий самым очевидным понятиям естественного света [разума], ибо согласно послед-

* См. убедительное, достойное прочтения préface, p. 358.

ним религия является *духовным* актом, актом, на который нельзя влиять недуховными, насильственными средствами, а, следовательно, применение насилия для внушения кому-нибудь религии противоречит *природе дела,* всеобщим принципам разума, его первоначальным основным правилам, посредством которых мы различаем ложное от истинного, хорошее от плохого. Стеснение свободы совести также противоречит духу Евангелия, так как оно, развращая государство, уничтожает основу всякой нравственности, разницу между справедливым и несправедливым, хорошим и плохим; ибо если поступок, который считается несправедливым, не имеет отношения к религии — таким поступком является всякое насилие над совестью, — то он сразу становится хорошим, если совершается в пользу религии, как, например, безнаказанное обкрадывание еретиков, похищение их детей, нанесение бесчестия их дочерям, дабы позорная беременность вынудила их искать опоры в истинной религии, то, таким образом, каждое преступление становится религиозным актом *.

Если бы буквальный смысл мог иметь силу, то язычники имели бы право изгнать из своих земель желавших их поучать христиан за их столь же смешное, как и дьявольское, прямо противоречащее всем принципам разума и морали учение. Далее, это стеснение свободы совести недопустимо еще потому, что такое требование, как бы умеренно и обдуманно оно ни проводилось, ни в коем случае не могло бы быть проведено в жизнь без преступлений и оказало бы совсем другое действие на еретиков, чем имеется в виду, — основание, которое хотя и содержится в ранее приведенных основаниях, но ради ясности подчеркивается еще раз. Буквальный смысл лишил бы также христианскую религию доказательства своей божественности по сравнению с магометанством. Кроме того, в течение долгого ряда лет он был неизвестен отцам церкви. К тому же он сделал бы жалобы первых христиан на их преследователей-язычников лишенными всякого основания и смешными, ибо тогда язычники могли бы

* Содержание гл. 1—4.

следующим образом отвечать христианам: «На что же вы жалуетесь? С вами поступают, как вы поступили бы с нами, если бы вы были на нашем месте». Он недопустим также потому, что вверг бы христианство в непрерывную религиозную войну, причем конец этой войны зависел бы только от окончания бесконечных догматических споров, каждая секта стала бы считать себя ортодоксальной, истинной церковью и поэтому стала бы претендовать на право преследовать другие секты *.

Во второй части своего комментария Бейль подробно опровергает возражения, которые ему могли бы сделать, или, вернее, те основания, которыми стараются извинить и оправдать догмат религиозной нетерпимости. Эти основания следующие: насилие применяется не в целях стеснения свободы совести, но только для того, чтобы пробудить тех, кто упрямо отказывается исследовать и познавать истину. Кроме того, известно, что пути господа неисповедимы и поэтому господь может достичь нашего обращения на путь истинный также и средствами, которые кажутся нам нецелесообразными, с помощью тайно действующих влияний. Следовательно, под принудительными мерами следует понимать не виселицы и эшафоты, но только небольшие стеснения.

Бейль, *между прочим,* возражает на первый довод, что это средство как раз приводит душу в такое состояние, что она делается неспособной к распознаванию истины, на второй — что это основание вызывает ужаснейшую неуверенность и склонность к сомнению, на третий — что если уж принуждение и насилие считают допустимыми, то исчезает всякое основание проводить какое-либо ограничение и считать виселицы и эшафоты недозволенными средствами.

В третьей части Бейль опровергает в отдельности предложение за предложением ханжескую софистику, с помощью которой Августин защищает принудительные обращения и даже изображает их как меры, ничуть не противоречащие христианской любви. Он

---

* Гл. 5—10.

также тщательно и основательно доказывает в связи с августиновской апологией, что она прямо уничтожает всякий разум, все понятия о нравственности. «Если конфискация имущества частного лица является несправедливым захватом чужой собственности в том случае, когда он правоверный, и если она становится очень справедливым поступком только потому, что он не ортодоксален, то из этого следует, что один и тот же поступок из греха становится добродетелью только потому, что *совершается в интересах религии,* а это является уничтожением всякой морали и естественной религии».

Мы видим отсюда, уже из краткой передачи содержания первой части, что Бейль всеми находившимися в его распоряжении средствами, всеми доводами, до каких только можно было додуматься, частью по своей сущности правильными, частью подходящими только для его времени, боролся с догматом стеснения свободы совести (который, к слову сказать, проводится не только там, где происходят очевидные насилия бок о бок с тобой, но везде, где вера в догматы возведена до степени закона, хотя и непрямого) как со столь же неразумным, сколь и низким и постыдным догматом. Для разумного человека его пояснения, разумеется, очень скучны. Но основание этой скуки не только в ошибках Бейля, его хаотичности и многословности (недостатки, которые в особенности заметны в его написанных в доказательном духе сочинениях, а именно в его «Комментарии», который по форме — одно из самых плохих его сочинений *), в его обстоятельной добросовестности,

* Вообще сам Бейль очень хорошо видел основные недостатки и не только своего «Комментария» («J'avoue avec vous que cet ouvrage devroit être abrégé. Il faudroit le réduire au tiers ou au quart, pour en faire un ouvrage régulier» (lettre 287) [«Я согласен с вами, что данное сочинение следует сократить. Его следовало бы свести к трети или четверти нынешнего объема, дабы сделать его трудом, написанным по всем правилам» (письмо 287)], но и других своих сочинений: «Je suis fâché d'avoir été si prolixe, mais c'est un défaut dont je ne me saurois corriger, quelque envie que j'en aie. La peur que j'ai que toutes sortes de lecteurs ne m'entendent pas, contribue beaucoup à ma longueur excessive» («Nouv. lett. critiq.», p. 251) [«Я с огорчением признаюсь в том, что я столь пространен, но это недостаток, который я не знаю, как исправить, при

его утомительной неутомимости и ненасытности, с которыми он приводит доказательства, его преувеличенной предупредительности по отношению к читателю, которому он не дает ничего самому подумать, развивая самолично все выводы, но главным образом также в том, что теперь, разумеется только для разумного, является аксиомой, *непосредственной,* очевидной сама по себе истиной то, в чем Бейлю еще приходилось убеждать своих современников. Религия, вследствие того что она опиралась не на разум, но на веру, что ее дело было отличным от дела разума и этики, даже противоположным им делом, настолько ослепила людей, что они потеряли разницу между справедливым и несправедливым, перестали распознавать самые простые, вытекающие из природы вещей истины, что вследствие этого пришлось применять сложнейшие хирургические операции, прямо трепанировать затвердевшие в религиозных предрассудках головы, чтобы влить в них хоть каплю здравого разума. Такой сложной хирургической операцией и является «Комментарий» Бейля.

Бейль имел дело с субъектами, в которых он не мог предполагать ничего, кроме полного духовного одичания или даже злой воли, направленной на отрицание или искажение самых очевидных истин, с субъектами, в отношении которых он должен был пробовать самые разнообразные средства, чтобы только как-нибудь подойти к ним, с которыми он должен был начинать все с азов, с первых грамматических правил здравого человеческого разума, которым он должен был вновь растолковывать даже самые простые предпосылки своего изложения. Ввиду всего этого его «Комментарий» является строгим допросом *святого* Августина об элементарных понятиях логики и этики — мучительно трудным получением показаний упрямого злого духа, за которым приходится с истинно христанским терпением следовать по пятам через всю его ложь и увертки до тех пор, пока не удастся заставить признаться

всем желании сделать это, боязнь того, что не все читатели поймут меня, в значительной мере способствует тому, что я пишу слишком длинно»].

в преступлении. Здесь приводится не *одна* мысль, не *один* принцип, не одно специфическое средство, но целая аптека аргументов против глубоко вкоренившегося зла религиозной нетерпимости. Бейль дает микроскопическую секцию этого апокалипсического чудовища — исчисление бесконечно малых величин в полемике.

Это выражение не метафора, оно отражает *значение* Бейля *как полемиста*. Бейль в области диалектики является тем, чем Лейбниц в области математики и метафизики. Бейль ввел анализ бесконечного в область полемики, он является *схоластом* здравого разума. Его полемика безгранична, он трактует свой предмет с точки зрения всевозможных категорий и предикатов, которые придают или могут придать ему значительность в глазах его противника, растворяет его качества одно за другим в царской водке своего остроумия до тех пор, пока то, что остается, не превратится в ничто; он не разрывает свою материю сразу на куски, но разлагает ее на нитки и эти нитки на ниточки до самых мельчайших, недоступных для невооруженного глаза малых частей. Его искусство в расчленении, его работа — тончайшая, кропотливая ручная работа.

Впрочем, тенденцией его философского комментария ни в коем случае не является насаждение вместо стеснения свободы совести только той половинчатой, нечестной, преисполненной предрассудков, ограниченной религиозной терпимости, которая благоприятна только для известных сект, веротерпима только на известных условиях, при условии иметь право быть неверотерпимой, которая признает само по себе не допускающее ограничений право мыслящего духа только до сих пор и не дальше, до известных, произвольных сами по себе границ; он, скорее, требует *истинной, полной, неограниченной веротерпимости.*

«Каждый закон, который исключает новые открытия или прогресс в области познания человеческих или божественных вещей, — деспотический закон. Что было бы с нами, если бы этот закон уже имел силу две-три тысячи лет? Или уж не должны ли мы теперь, после приобретения такого большого опыта, вообразить, что мы уж ничему больше не можем научиться?» «Ре-

лигиозная нетерпимость противоречит праву и разуму... Те люди, которые измышляют законы в отношении совести, явно превышают свою власть и делают это, не имея на это права». «Та совесть, которая заблуждается без злого умысла, имеет те же права, что и совесть, которая не заблуждается, ибо это большой грех поступать против своей совести» — вот положение, которое Бейль обсуждает особенно подробно также и в своих «Nouvelles lettres critiques» и берет под свою защиту против ошибочных выводов и неправильного применения. «Следует терпеть все религии без различия, если только они ничего, кроме свободы совести, не требуют и не посягают ни на гражданские, ни на политические законы» *. «Разумеется, бывают случаи, когда крайности бывают ошибочны; такие случаи даже очень часты, но в этом случае нет juste-milieu [золотой середины]; здесь принято говорить: или все, или ничего; те же самые основания, которые говорят в пользу веротерпимости в отношении *одной секты,* говорят также и за веротерпимость другой». «Даже язычники заслуживали веротерпимости, ибо, хотя те насильственные меры, которые применяли языческие императоры (согласно принципу, что религия, стесняющая свободу совести, не заслуживает, чтобы ее терпели), сделали язычников недостойными терпимости, все же следовало бы воздержаться от репрессий, после того как они сделались такими слабыми, что не приходилось более опасаться, что они снова станут могучими и возобновят трагедии Деция и Диоклетиана [69]».

«Грубо заблуждаются те, кто говорит, что они согласны охотно мириться со всем, только не с богохульствами против божества, что только богохульство следует карать и, следовательно, Сервет [70] был вполне обоснованно наказан за яростные богохульства, которые он извергал против святой троицы; ибо для признания богохульника заслуживающим кары недостаточно, чтобы его слова были признаны богохульными другими людьми в зависимости от того определения, которое они придают по своему усмотрению этому слову; его речи

* «Comment. philos.», p. II, p. 412, 414—427.

(превосходное основание, еще и сегодня ярко изображающее теологическую ограниченность и страсть анафемствовать) должны быть богохульными согласно его *собственному учению;* только за это мы имеем право наказывать христианина, который клянется святым именем божьим и при этом допускает выражения, являющиеся оскорблениями *того самого* божества, в которое он верит и которое признает; в этом случае он грешит злостно и с сознанием, что он грешный. Но если христианин, *не* верующий в святую троицу и убежденный в своей заблуждающейся совести в том, что не может быть три лица, из которых каждое является богом, без того, чтобы не получилось три бога, если такой христианин говорит и утверждает, что бог католиков и протестантов — *ложный бог, сам себе противоречащий бог* и т. д., то это заявление в отношении к нему не является богохульством, так как оно направлено отнюдь не против того божества, которое он признает, но только против того, которое он не познает и не признает. По определению этих господ, первые христиане и гугеноты были бы нечестивейшими богохульниками, ибо самое презрительное, мерзкое, что только можно сказать, первые христиане беспощадно высказывали против богов язычества; столь же мало, как известно, щадили и гугеноты и протестанты бога массы, даже употребляли по его адресу выражения, от которых у католиков волосы становились дыбом. Я не хвалю тех, кто настолько невежлив, чтобы пользоваться такими враждебными выражениями... но в сущности это только невежливость, только резкость и больше ничего, ибо, как уже говорилось, они произносят богохульства не против божества, которое они почитают, но только против чего-то, что они считают фантазией или химерой своих противников» *.

Бейль является одним из усерднейших, сильнейших и в то же время радикальнейших — если не самым радикальным — борцов против религиозной нетерпимости. Спасибо ему за это от имени науки и человечества, которые могут преуспевать только под защитой веротер-

* «Comment. philos.», p. II, p. 419, 420—421.

пимости! Спасибо ему как ревнителю царства свободы и разума, истинного царствия божьего! Нетерпимость — родная дочь дьявола, учение злого принципа, учение лжи. Истина терпима, так как она *уверена в самой себе,* так как она знает, что, собственно говоря, ничто не может быть против нее, ибо и в другом, и в заблуждении она познает самое себя, так как она, кроме того, убеждена, что жизнь может представлять бесконечное единство сущности только как бесконечное многообразие и разнообразие. *Где нет правды,* там поэтому *нет и веротерпимости.* Страх является источником [религиозной] нетерпимости, но в истине нет страха. Дьявол не терпит ничего, кроме самого себя; так как он сам по себе ничто, то хочет все иметь за себя; чем он бессодержательнее, тем больше он старается расширить свое царство, мучимый невыносимым стремлением к распространению. Каждое нечто вне него, что не имеет его окраски, является для него аргументом против его существования, агрессией, упреком; неуверенный в самом себе, безликий в величайшем себялюбии, всегда боящийся смерти, всегда стремящийся скрыть самого себя, он является абсолютным недоброжелательством и нетерпимостью по отношению к внешнему миру. Только злая воля, или безумие, или духовная ограниченность, которая не может отличить лжи от истины или которая хочет привилегией святости защитить от нападок более высокого, свободного интеллекта то скудное количество понятий, которое находится в ее распоряжении, может поэтому заступаться за [религиозную] нетерпимость, или, что в конце концов то же самое, за ограниченную терпимость.

Но мы должны признать заслуги Бейля в отношении [веро]терпимости с тем большей благодарностью, что он жил в то время, когда догмат нетерпимости еще был повсеместно господствующим и вследствие своей древности священным предрассудком христианского мира. Он сам говорит: «Нельзя достаточно надивиться, что такой догмат, как догмат принуждения совести, мог так распространиться в христианском мире, что нет ни одной-единственной значительной секты, которая бы изо всех своих сил не защищала этого догмата. Конеч-

но, во всех христианских общинах есть отдельные лица, которые в душе или даже открыто не одобряют всех попыток насильственного обращения, но, насколько я знаю, только секты *социниан* и *арминиан* определенно заявляют, что только поучение является единственным дозволенным средством для обращения еретиков или неверующих. Но что такое эти две секты? Социниане, за исключением очень немногих местностей, почти незаметно затерялись среди других христиан, а арминиане[71] известны только в некоторых городах Голландии. Таким образом, веротерпимость признается только в нескольких небольших, глухих углах христианского мира, в то время как догмат религиозной нетерпимости господствует везде». «В самом деле, этот догмат является любимым догматом римской церкви, которая применяет его везде, где только может. Но также и *протестанты* не перестают применять этот догмат на практике, хотя, правда, и удалили из него самое гнусное... Так, в Швейцарии есть кантоны, которые терпят только реформатскую церковь и еще и в наши дни допускают самые суровые насильственные меры против анабаптистов[72]... Лютеране только с большим трудом терпят в некоторых имперских городах, где они господствуют, реформатов, которые иногда бывают вынуждены собираться вне городских стен, как зачумленные в лазаретах, в изолированно расположенных молитвенных домах (temp...)... В Вюртемберге бежавшие из Франции реформаты допускались к причастию лютеран только в том случае, если они подписывали формулу веры, где наряду с другими догматами значился догмат вездесущия... И не только с сегодняшнего или вчерашнего дня догмат стеснения свободы совести господствует над всем христианским миром, за исключением небольших углов, которые я только что назвал; он господствует с тех пор, как христиане держат власть над жизнью и смертью в своих руках, он господствует со времен Константина, первого христианского императора, до Леопольда[73], сидящего в настоящее время на императорском троне. Доказательства в пользу этого утверждения были только недавно самым тщательным образом собраны одним патером оратории в Париже,

неким Луи Томассэном[74], в особую книгу о единстве церкви и изложены так подробно, так убедительно, так ясно, что следовало бы выколоть себе глаза, если бы в этом отношении оставались хотя бы малейшие сомнения... Впрочем, несмотря на это, другой французский писатель утверждал, что на насильственные меры князей в религиозных делах всегда смотрели с отвращением и еще и теперь имена таких князей произносятся с проклятиями. Но так ли это? Константин, Феодосий, Гонорий, Марциан, Юстиниан[75], которые привели в исполнение столько жестоких законов против сектантов, которые приговаривали к смерти тех, кто упорствовал в поклонении языческим богам или в манихействе[76] или кто читал и хранил у себя книги еретиков, — разве это имена, которые еще и сегодня произносятся только с проклятиями?»

«Скандал был бы во всяком случае не так велик, если бы можно было доказать, что в самом деле имена тех князей, которые содействовали процветанию веры с помощью насильственных мер, навсегда сделались ненавистными. Но, ах! К стыду христианства тот же самый Луи Томассэн с той же очевидностью доказал, что именно соборы, епископы и самые почитаемые отцы церкви настаивали на этих законах или приветствовали величайшими восхвалениями, радостными кликами, благословениями, пением «Te Deum» тех князей, которые издавали эти законы и строго проводили их в жизнь».

Поэтому мы видим в этом деле действительно ужасающее стечение двух или трех обстоятельств. Первое — это торжественное обнародование карательных законов против тех, кто не будет держаться определенных взглядов в религиозных предметах, для применения во всем христианском мире, и это повторялось в течение более 1200 лет каждый раз, как только для этого встречался повод. Второе обстоятельство — это строгое и часто очень кровавое проведение этих законов в жизнь во всех случаях, какие только представлялись; третье и самое ужасное — одобрение и согласие со стороны прелатов, соборов, пап и большинства ученых. Я повторяю, это самое ужасное, поистине чудо-

вищное... это высшая степень духовной и моральной испорченности, что такое безумное учение, учение, которое оправдывает наказание человека, отказывающегося вследствие своих убеждений подписать формулу веры, распространилось в христианской церкви при почти всеобщем одобрении со стороны руководителей церкви и приобрело такой вес, что тот, кто произносил хоть одно убедительное слово за веротерпимость, сам считался чуть ли не еретиком...» «И пусть не говорят, что это еретики заставили правоверных прибегать к употреблению насильственных мер. Пожалуй, в общем нельзя отрицать, что иногда еретики жестоко поступали с правоверными, но необходимо признать, что нападали ортодоксы. Ибо ведь это именно ортодоксы призвали на помощь светскую власть Константина, прежде чем ариане[77] употребили какие-либо насильственные меры»*.

Признаем же на основании этого убедительного примера, что религия *сама по себе,* если она *не освещена разумом,* оставляет человека в темноте, признаем даже то, что религия, если она, вместо того чтобы подчиняться разуму, хочет над ним властвовать, ввергает человечество в самые варварские, ужасающие, ошибочные, развращающие учения, ибо догмат стеснения свободы совести уничтожает все понятия, все законы нравственности и справедливости, оправдывает любое преступление, как превосходно доказывает Бейль. Признаем же, что это именно неверующие, вольнодумцы, одним словом, те, кто старался снова возвысить порабощенную силу разума, открыли человечеству разницу между справедливым и несправедливым, правдой и ложью, плохим и хорошим! Признаем же, что для человечества нет другого спасения, *кроме разума!* Может быть, вера дает человеку счастье, успокоение, но вот что можно сказать с уверенностью: она не *учит,* не исправляет, не *просвещает* человека, вернее, она гасит свет в человеке, чтобы заменить его другим, мнимым, сверхъестественным светом. Но существует только *один*

---

* «Supplement du comment. philos.», ch. 29, p. 29, 553—555; ch. 30, p. 556.

свет — свет природы, свет, исходящий из глубины природы вещей, который один является божественным светом: *светочи во множественном числе — это исскусственные светочи.* Тот, кто отходит от этого единственного света, ввергается в темноту. «Но это несчастье для людей, что в конце концов они пресыщаются даже разумом и свет докучает им. Тогда опять возвращаются порождения их воображения и нравятся им, так как в них есть что-то чудесное»*.

---

* *Лейбниц.* Собр. соч., изд. Л. Дютана, т. II, стр. 168 (5-е письмо к Кларку) [78].

Глава девятая

ХАРАКТЕР И ЗНАЧЕНИЕ БЕЙЛЯ ДЛЯ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

Значение Бейля для философии по большей части уже выяснено: оно состоит главным образом в его *отрицательном отношении к теологии.* Бейль — это практически диалектическое введение от догматически ограниченного мышления теологии к свободному мышлению философии. Бейль *позитивен* там, где он *негативен,* философ там, где имеет дело с нефилософскими противниками, а именно с теологами. Как Лейбниц был универсальным гением своего времени, плодотворно деятельным во всех науках, так и Бейль — если даже и не в том масштабе — универсальный критик своего времени. Все, что находится в области мышления, становится объектом его критики, хотя он, к слову сказать, в своих «Nouvelles de la république des lettres» по большей части выступает в роли только пассивного референта. Как Лейбниц только в отношениях, так Бейль только в противоречии развивает свои философские мысли. Его философия только случайная философия. Правдивое изображение всегда есть верное выражение своего предмета; изображение его философской мысли может быть поэтому только окказиональным, случайным.

Один теолог, по имени Бернар, пытался доказать, что древность и широкое распространение веры, например веры в существование божества, и даже нравственной заповеди, как, например, той, что дети должны

почитать родителей, и другие подобного рода внешние признаки являются достаточными признаками и доказательствами истинности. Бейль возражает: «Мне не хотелось бы пользоваться его методом, чтобы с полной уверенностью убедиться в истинности какой-нибудь заповеди, хотя бы только что названной; я не знаю другого верного средства получить верное понятие относительно этой истинности, кроме как посоветоваться с законами нравственного порядка и идеями, открывающими нам принципы морали».

«Но столь же мало можно, хотя этого и хочет Бернар, считать признаком истинности то, что нечто легко входит в человеческий дух и глубоко в нем внедряется. Кажется даже, что человеческая душа более доступна для лжи, чем для правды. Правда не имеет прелести для детей, но басня производит на них такое сильное впечатление, что их можно поучать только баснями. Также и взрослые люди бесконечно более любят романтические рассказы, чем правдивые истории; даже в самые просвещенные времена на одного-единственного человека, вкус которого так чист, что он предпочитает естественную простоту правды блеску и ухищрениям обмана, приходятся тысячи презирающих истину и предпочитающих развлекаться приукрашенными вымыслами... Разве нам не приходится часто убеждаться в жизни, что на одного человека, правдиво рассказывающего о каком-нибудь происшествии, приходятся тысячи людей, не могущих отказаться от удовольствия прибавлять обстоятельства, вымышленные ими?»

«Наконец, нельзя отрицать, что разумное служение богу гораздо меньше соответствует познавательным способностям человеческого духа, чем суеверие. Пришлось бы назвать опыт вымыслом, если бы кто-нибудь захотел отрицать этот факт». «Но также, если что-нибудь дано нам от природы, то из этого не следует, что это *истина*... Сколько плохого мы встречаем в роде человеческом, и все же это, несомненно, дело рук самой природы... Природа наделила человека мстительностью, духом тщеславия и распутными страстями. Поэтому если в защиту максимы «дети должны почитать своих родителей» мне не приведут другого обоснования,

кроме того, что природа внушила ее нам, то я не буду считать себя удовлетворенным; это обоснование доказывает слишком много. Я стал бы исследовать этот принцип с такой же строгостью, как если бы мне не говорили ничего свидетельствующего в его пользу, и мог бы принять его только благодаря убеждению, что этот принцип соответствует понятиям здравого смысла. Такое основание имеет больше силы, чем голос народов. Даже если бы их мнение на этот счет было противоположно моему, то и тогда я не изменил бы своего взгляда».

Что же такое голос народов? Какое значение можно ему придавать? «Народы не думают, не подвергают проверке то, во что они верят... Но голос имеет авторитет только тогда, когда в его основании лежит предположение, что человек пользуется своим умом, ибо, если у человека совсем нет ума или он им не пользуется, это одно и то же. Так, греки не употребляли своего разума, своего гения в религиозных вещах. Их голос поэтому имеет не больше веса, чем голос идолопоклонника в Канаде. Греки вели себя, как дети, в том, что касается религиозного культа. Слепо и с детской глупостью они принимали на веру все сказки, все безбожные нелепости, которые им рассказывали. Они ни во что не вдумывались, ничего не предлагали своим философам для проверки» *.

Следовательно, мысль Бейля является правильной, подлинно философской мыслью: истинно что-нибудь или нет, зависит только от разумности и неразумности. Решающее значение имеет только внутреннее основание вещи — мысль. Вещь должна быть рассмотрена *сама по себе,* если хотят узнать ее сущность, независимо от отношений к людям и других внешних оснований. Следовательно, Бейль снова хотел вызвать к жизни забытую в его время (когда все мыслилось только в отношении к человеку или человеческому богу) категорию отношения к самому себе **. Как ни привычны нам теперь такие мысли, как та, что древность, согла-

* «Rép. aux quest.», p. 697, 708—709, 713—714.

** См. по этому поводу также «Continuation des pensées div.», p. 195—237, в особенности прекрасное место в § 33, № 4.

сованность убеждений народов не суть признаки истины, во времена Бейля, когда мнениями еще были глубоко укоренившиеся предрассудки, они предполагали особую энергию и самостоятельность.

И в выступлениях против Бернара, и в равной мере в своей полемике с теологами Кингом и Жакло Бейль проявляет себя не только как проницательный мыслитель (как в своем споре с теологом Леклерком о пластических натурах), но и как мыслитель философский. Кинг в своем сочинении «О происхождении зла» для устранения трудностей, связанных с этой темой, прибег к обычному домашнему средству теологии — свободной воле. Но он давал свободе иное истолкование, чем другие; он не одобрял учения, согласно которому свобода есть не что иное, как свобода от принуждения, учения, согласно которому свобода состоит в безразличии, и, наконец, учения, подчиняющего волю последнему акту так называемого практического рассудка. Он утверждает, что свобода — это способность выбирать то или иное *без всякой зависимости от остальных способностей* или качеств свободного существа и свойств предметов выбора. Он предполагает, что предметы только вследствие выбора свободной воли становятся хорошими и приятными и что, следовательно, свобода есть источник счастья, но что человек делает себя несчастным, если плохо выбирает. В соответствии с этим Кинг отрицает также воззрение тех, кто считает, что бог выбирает известные вещи *потому, что они хороши,* и утверждает, что достоинство (la bonté) вещей зависит исключительно *от выбора бога;* ибо если бы самое хорошее качество вещей побудило бога к действию, то он был бы вынужденно действующим существом, что несовместимо с понятием о его свободе.

«Следствием этого учения было бы то, — превосходно возражает Бейль, — что до своего решения сотворить мир бог не видел преимущества добродетели перед грехом и его понятия не подсказали ему, что добродетель более достойна любви, чем грех. Это вывод, который уничтожает разницу между *позитивным* правом и *правом разума;* согласно этому, нет больше ничего неизменного, ничего необходимого в морали; богу было

бы так же возможно распоряжаться добродетелью, как и пороком; и мы не могли бы быть уверены, что законы нравственности когда-нибудь не будут так же упразднены, как и обрядовые законы евреев. Таким образом, мы прямым путем приходим к представлению, что бог выступает со свободной инициативой по отношению не только к доброте добродетели, но также и к истинности и сущности вещей. Но это представление, хотя оно и признается некоторыми картезианцами и может быть небесполезно в некоторых случаях, неразумно и ввергает нас в ужасную неуверенность; оно ведет к утверждению, что положение «дважды два четыре» правильно только в том случае, там и до тех пор, пока это нравится богу, что в некоторых частях Вселенной это положение может быть неправильно, а в будущем году оно, может быть, не будет иметь силы и среди людей, ибо все, что зависит от *свободной воли* бога, может быть ограничено *известным местом и временем.* И этот вывод распространяется на все законы десяти заповедей, если поступки, которые они предписывают, по своей природе так же лишены всякой добродетели, как и поступки, которые они запрещают» *.

«Абсолютная свобода выбора, которой Кинг наделяет человека, так же противоречит разуму, как и опыту. Ибо разве опыт не подтверждает, что если мы предпочитаем один предмет другому, то наш выбор всегда опирается на наше мнение о пригодности предметов? Разве мы надеемся, что предмет, по своим внутренним качествам не обещающий нам ничего хорошего, составит наше счастье, как только мы почтим его своим выбором? Разве мы убеждаемся когда-нибудь на опыте, что когда мы находим, что хорошо сделали свой выбор, то наше счастье происходит не от свойств, которые были присущи объекту до нашего выбора, но от свойств, которые мы вложили в него только вследствие нашего выбора? И если мы раскаиваемся, что отдали предпочтение одному предмету перед другим, то разве это происходит не оттого, что мы убеждаемся на опыте, что он не имеет тех свойств, которые мы ему приписывали

* «Rép. aux quest.», p. 658, 675—676.

и которые побудили нас остановить на нем свой выбор... Следовательно, где же та человеческая свобода, которая выбирает вещи не потому, что они для нее подходят, но делает вещи подходящими, так как она их выбирает?»

«Подобно тому как рассудок имеет естественное призвание или склонность к истине вообще и к каждой отдельной ясно осознанной истине, так и воля имеет естественное призвание или склонность к добру вообще. Многие философы поэтому утверждают, что, как только мы ясно осознаем отдельные добродетели и блага, мы должны немедленно их полюбить... Это отнюдь не недостаток человеческой души, если она не имеет свободы безразличия или равнодушия к добру вообще; наоборот, это было бы ужасным несовершенством и неполноценностью, если бы человек и в самом деле мог говорить так: для меня не особенно важно, счастлив я или несчастлив; я так же склонен любить добро, как и ненавидеть его; я могу с таким же равнодушием делать как то, так и другое. Но если это хорошее и похвальное качество — не быть безразличным в отношении добра, но иметь к нему склонность, то не может быть недостатком и то, что мы находимся в вынужденной связи с каким-нибудь особенным благом, которое, как мы самым ясным образом сознаем, составит наше счастье».

«Представляется даже необходимым следствием, что душа, если у нее нет свободы равнодушия к хорошему вообще, не должна также его иметь и в отношении отдельных благ, по крайней мере в тот момент, когда она неопровержимо знает, что они являются для нее благами. Что бы мы подумали о душе, которая могла бы гордиться способностью не только не любить признанных благами благ, но даже ненавидеть их и которая говорила бы: «Я, конечно, ясно сознаю, что это блага для меня, это для меня совершенно понятно; тем не менее я их терпеть не могу, я хочу их ненавидеть; мое решение принято; я его выполню; хотя у меня и нет для этого никакого основания, но мне просто *нравится* так поступать»; что бы мы подумали о такой душе? Разве мы не нашли бы ее гораздо более несовершен-

ной и убогой, чем если бы у нее не было той свободы, которую восхваляет Кинг»?

«То учение, которое подчиняет волю *последним* актам рассудка, не только дает более благоприятное представление о свойствах души, но и показывает также, что по этому пути гораздо легче вести человека к блаженству, чем по пути безразличной свободы, ибо здесь требуется только просвещать дух относительно его истинных интересов, и тогда и воля будет соображаться с суждением разума. Но если человек имеет независимую от разума и ясного сознания объективных качеств свободу, то он самое трудно поддающееся просвещению животное на свете... Все поучения, всевозможные основания будут напрасны: вы будете его просвещать, вы будете убеждать его дух, но, несмотря ни на что, его воля будет оставаться непреклонной и неподвижной, как скала... Прихоть, простой каприз сделают его волю непоколебимой в отношении всех разумных оснований: ему неугодно любить ясно сознаваемое им благо, а угодно его ненавидеть. Следовательно, господин Кинг ошибается, если считает безразличную свободу величайшим благом, какое только бог мог дать человеку. Гораздо более реальную ценность имеет свобода, которая всегда следует суждениям разума и не может оказывать сопротивления предметам, которые она ясно сознает как свои блага. Никто, насколько мне известно, не отрицает, что ясно осознанная истина вынуждает душу к одобрению; опыт учит этому. Мы никогда не можем ни внутренне отрицать то, что нам кажется истиной, ни внутренне утверждать то, что нам кажется ложью. Скептики, которые не удовлетворяются очевидностью объекта, поступают так только потому, что сомневаются, представляет ли очевидность явный признак истины, ибо они признают, как все остальные люди, что явным истинам нельзя отказать в одобрении. Недостаток свободы в отношении этих истин не есть несовершенство человеческой души, нет, скорее было бы недостатком, если бы человек мог их отрицать или подвергать сомнению».

«Настоящие друзья истины стараются избегать непостоянства как в отношении своих взглядов и сужде-

ний, так и в своих проявлениях воли. Они считают позорным недостатком легкомыслие, с которым мы сегодня утверждаем то, в чем завтра будем сомневаться или что через два дня мы будем окончательно отрицать. Но еще больше они негодуют на легкомыслие, с которым мы в короткое время переходим от любви к равнодушию, презрению, ненависти в отношении одного и того же предмета. Их ночные бдения и размышления не имеют другой цели, кроме достоверности, дабы мы не были более способны и утверждать, и отрицать, но придерживались чего-нибудь одного. Что же касается воли, то они стараются изо всех сил определить ее проявления, приобретая какую-нибудь обычную, вошедшую в привычку добродетель, которая ограничивала бы власть греха, и в конце концов преодолевала бы ее, и так *определяла* бы их [характер], и делала их *такими устойчивыми в добре,* что они утратили бы свою несчастную способность любить зло. Они оценивают свое счастье только в зависимости от успехов, которых достигают в этом привыкании к добродетели, и они сочли бы себя на вершине земного блаженства, если бы их уже в этой жизни связывали с добродетелью неразрывные узы. Разумеется, это мало согласуется с идеями господина Кинга, который утверждает, что разумное создание не может быть счастливым, если оно не обладает способностью творить добро и зло... Если бы Адам в состоянии безгрешности был в самом деле так мудр, как это обычно предполагают, то в качестве источника своего счастья он должен бы был желать себе не способности грешить, но твердой решимости не грешить. Он должен бы был смотреть на эту столь прославляемую свободу как на враждебное начало в своей душе и молить бога сохранить его от нее. Современные пелагиане[78a] откровенно утверждают, что самые опасные наши враги скрыты в нашей груди» *.

«Есть невероятное удовлетворение в уверенности, что ты так тверд в любви к добродетели, что без малейшего колебания отвергаешь каждое грешное искушение. Человек, когда он немедленно отвечает отказом

* «Rép. aux quest.», p. 677—679, 682.

на призыв к противоречащему его долгу, его чести, его совести поступку, говорит, что он не способен на такое преступление, и в самом деле не способен на него, гораздо более доволен собой, чем когда он сначала испрашивает для себя время подумать и в течение многих часов не знает, какое решение ему принять. Ни одна похвала не льстит сильнее добродетельному человеку, чем когда о нем говорят, как Пирр сказал об одном знаменитом римлянине, что его труднее совратить со стези добродетели, чем Солнце с его пути. Итак, способность к плохому выбору есть большой недостаток; но столь сильное расположение или склонность к хорошему выбору, при котором человек чувствует себя убежденным, что *иначе* поступать совершенно *невозможно,* является большим совершенством, высшей степенью добродетели» *.

Поистине, нельзя было сказать ничего лучшего, выступая против призрака равнодушной, бесхарактерной свободы выбора, который еще и сегодня частью тайно, частью открыто смущает умы многих. Как ответил Бейль, ответил бы и всякий другой философ, да и должен бы был так ответить. Также и Лейбниц опровергает, приводя те же самые доводы, свободу беззаконного и неразумного произвола. Достойна внимания их согласованность в этой области — согласованность, которая еще сильнее выступает в полемике Бейля против Жакло, где он употребляет не только те же самые доводы, но приводит почти тот же самый пример, который Лейбниц пять лет спустя употребил в своей «Теодицее» и который касается чувства свободы, впервые в новое время выдвинутого Декартом в качестве достаточного доказательства реальности свободы.

Бейль утверждал в своем «Словаре»: «У нас нет ясного представления о том, каким образом существо, которое существует не *через самого себя,* тем не менее может действовать *через самого себя.* Зороастр [79] сказал бы поэтому, что свободная воля, которая была дана человеку, не способна дать себе правильное назначение или направление, так как она совершенно и непре-

* «Rép. aux quest.», p. 666.

рывно существует только благодаря деятельности бога». Наоборот, Жакло не нашел тут ни малейшего затруднения и возразил Бейлю: «Я спрашиваю, разве у нас нет ясного представления о нашем существовании, если мы говорим: я мыслю, следовательно, я существую. Но существуем ли мы поэтому посредством самих себя? Так же легко прийти к следующему выводу: я сознаю и чувствую ясно и определенно, что я делаю то, чего хочу, в объеме сферы моей деятельности, следовательно, я свободен, хотя я в отношении как своих поступков, так и существования одинаково завишу от творца».

Но именно это заключение, возражает Бейль, можно следующим образом повернуть против Жакло: «Я чувствую ясно и определенно, что существую, и все-таки я существую не через посредство самого себя; хотя я так же ясно и определенно чувствую, что делаю то или иное, но все же из этого еще не следует, что я делаю это через посредство самого себя. Подумайте также о том, что мы посредством ясного и определенного чувства нашего существования не различаем, существуем ли мы через посредство самих себя или получаем наше существование от другого существа. Мы познаем это только путем рефлексии, т. е. благодаря тому, что думаем о нашей немощи, пока желаем существовать и освобождаться от зависимости окружающих нас существ. Само собой разумеется, язычники никогда не доходили до познания истинного учения, а именно что мы сотворены из ничего, что в каждый момент наше существование вызывается из ничего. Они придерживались ошибочного мнения, что все субстанции во Вселенной существуют через посредство самих себя, что они никогда не могут быть уничтожены и зависят от внешних причин не сами по себе, а только в отношении своих видоизменений, которые подвержены гибели. Следовательно, разве это заблуждение происходит не оттого, что мы не чувствуем поддерживающей нас деятельности творца, хотя, впрочем, чувствуем, что мы существуем, но таким образом, что мы вечно остались бы в неведении относительно причины нашего существования, если бы к нам на помощь не пришли другие виды познания? Итак, признаемся же, что ясное и

определенное чувство о деяниях нашей воли не дает нам возможности познать, происходят ли они от нас самих или от той же самой причины, от которой происходит наше существование. Следует прибегнуть к рефлексии или размышлению, чтобы познать эту разницу. Но я считаю несомненным, что посредством чисто философского размышления мы никогда не пришли бы к обоснованной уверенности по поводу того, что мы являемся действенной причиной наших волевых актов, так как каждому, кто тщательно исследует это дело, становится очевидным, что если бы мы в отношении воли были только руководящим существом, то испытывали бы те же чувства, которые мы имеем тогда, когда думаем, что свободны».

«Если мы предположим в шутку, что бог таким образом устроил законы единства души и тела, что все свойства души без одного-единственного исключения обязательно связаны друг с другом при посредстве * свойств мозга, то мы испытаем то же самое, как если бы предположили, что мы свободны; в нашей душе, начиная от восприятия чувственных объектов, что является ее первым актом, вплоть до самых твердых решений воли, что является последним актом, будет иметь место та же самая последовательность мыслей. В этой последовательности пройдут чувства представлений, утверждений, нерешительности, чувство velléités — слабых хотений, чувство volitions — хотений решительных. Ибо, внушен ли нам волевой акт внешней причиной или является продуктом нас самих, одинаково истинно то, что мы хотим, и чувствуем, что мы хотим; а так как эта внешняя причина может примешивать сколько ей угодно удовольствия к внушенному нам волевому акту, то иногда мы будем испытывать бесконечное удовлетворение при наших волевых актах и с радостью узнавать, что они ведут нас к цели наших самых горячих желаний и склонностей. Мы не будем чувствовать принуждения; всем известно изречение: «Волю нельзя принуждать». Но кто знает, может быть, также

---

* В словах «avec l'interposition des modalités de cerveu» содержится нечто неясное.

и флюгер, которому всегда внушается движение к известной точке горизонта, а в то же время и желание двигаться туда, также убежден, что он движется сам по себе, дабы достичь поставленной им перед собой и желанной цели? Я, конечно, предполагаю, что он ничего не знает о ветрах и других внешних причинах, которые одновременно могут менять и его положение, и его стремление. Но мы, люди, по своей природе находимся в положении этого флюгера. Мы не знаем, не ведет ли нас какая-нибудь невидимая причина последовательно от одной мысли к другой. Поэтому люди, естественно, думают, что они самостоятельно принимают решения. Но надо еще посмотреть, не точно ли так же обстоит дело с этим убеждением, как с их убеждениями относительно бесконечного множества других вещей, которые они принимают на веру без предварительного философского размышления, просто вследствие определенного инстинкта. А так как о свободе человека существуют две гипотезы — одна, что он является существом страдательным, а другая, что у него есть действенные силы, то, если судить разумно, второй гипотезе нельзя отдать предпочтение перед первой, пока доказательства берутся из чувства, ибо чувства одинаковы, верной может оказаться и та и другая гипотеза. Сильное чувство деятельности нашей души, которое Декарт привел как доказательство свободы, является поэтому очень слабым доказательством» *.

«Если бы люди считались с принципом Жакло, согласно которому уже одно чувство является доказательством истины, то они никогда не поверили бы тому, чему нас учит здравая философия, а именно что цвета не в объектах зрения, сладость не в сахаре, аромат не в розе, тепло не в огне и что, наконец, Земля вертится вокруг своего центра, ибо очень ясное и определенное чувство говорит нам нечто противоположное всем этим философским учениям. Есть целые нации, которые сочтут фантазером или дураком любого, кто осмелится утверждать, что белизна, которую мы видим, глядя на снег, не в снеге и что Солнце непо-

* «Rép. aux quest.», p. 785—786.

движно. Все доводы, которые им стали бы приводить в опровержение их мнения, были бы для них *абстрактными* и *химерическими* мыслями; они сказали бы, как Жакло, что не позволят посредством таких ухищрений лишать их самых *глубоких* и ясных чувств» *.

Небезынтересно было бы теперь увидеть Бейля в соприкосновении с каким-нибудь мистиком, после того как мы же наблюдали его в борьбе с рационалистически ортодоксальными теологами. Приведем здесь образец того, как он критикует мистически-софистическую, якобы глубокую теорию грехопадения Пуаре [80]: «То, что говорит автор относительно свободы непавшего человека, утверждая, будто у него было достаточно силы, чтобы противиться воле божьей, будто влияние бога на человеческий дух возымело бы свое действие, если бы только человек не противился, но будто все же не является положительной силой уничтожать божественное влияние, — это, говорю вам, выше моего понимания, ибо я не имею понятия о сопротивлении, которое не выражало бы собой *положительной* противоположности действию, которому оно противится. Камень противится движению вверх, так как закон тяготения предназначает его для движения, направление которого прямо противоположно тому, которое человек хочет сообщить камню, поднимая его вверх. Это еще яснее в отношении духов... Они сопротивляются нам действиями, противоположными тем действиям, которые мы хотим в них вызвать. Если о тупоумном человеке говорят, что он не поддается никакому ученью, то это значит только то, что его мозг так устроен, что жизненные силы модифицируют его иначе, чем это нужно для изучения какой-нибудь науки, но это сопротивление, хотя оно и невольное, является чем-то весьма положительным. Следовательно, если душа Адама могла сопротивляться действию бога, то он мог производить действия, противоположные действиям бога. *Каждое сопротивление есть положительное действие,* следовательно, положительным было и сопротивление Адама. Это еще больше подтверждается тем, что Адам мог

* «Rép. aux quest.», p. 792.

сопротивляться только чему-нибудь известному или неизвестному. Но неизвестному он не мог оказывать сопротивления, ибо как же может сознательно действующее существо сопротивляться тому, чего оно не знает и о чем оно не знает, хорошо это для него или плохо? Следовательно, только известному. Но если это было так, то Адам сопротивлялся ему только потому, что считал его злом для себя; следовательно, его сопротивление было положительным актом».

«Пуаре далее говорит, что зло, которое он изображает как состояние, когда человеческий дух направлен на самого себя, когда он рассматривает себя так, как будто исходит из и от самого себя, не имеет причины, ибо все положительное исходит только от бога, а бог не может быть причиной зла. Но я не понимаю, каким образом та форма (сущность) состояния, когда душа стремится к самой себе, смотрит только на самое себя, распоряжается собой, как будто она является чем-то исходящим из самой себя, может быть просто ничем. Ибо в этом состоянии человеческий ум мыслит так же положительно, так же реально, как если бы он думал о боге; хотя в отношении реальности предметов существует бесконечная разница, но все же в отношении реальности формы или формальной сущности действий, которые совершает душа, разницы не имеется, она может думать о себе, или еще о чем-нибудь другом, или о боге. Разве фантазии в бредовом состоянии не такие же реальности, как в состоянии здоровья? Если, следовательно, душа перешла из состояния ненаправленности на себя в состояние направленности на себя, то это было невозможно без положительного акта, и, значит, это состояние не есть ничто». «Кроме того, если грех есть ничто, то как же его можно познать? Как можно спрашивать о его причине? Разве ничто имеет какие-нибудь свойства, причину, понятие?» *

---

* Превосходно (так же остроумно и основательно, как Лейбниц) опровергает Бейль и принцип произвола, который, как известно, был также принципом Пуаре. Приводим в качестве образца следующее: «Если бы бог принял какие-нибудь решения относительно природы и свойств вещей, то они должны были быть ему в известном смысле уже знакомы. Ибо, как

Но насколько положителен и философичен Бейль там, где он борется с нефилософскими мнениями и представлениями или имеет дело с отрицательным, слабостями какой-нибудь определенной философии, настолько неудовлетворителен, отрицателен он там, где приходит в соприкосновение с положительным какой-нибудь философии и где ему приходится рассматривать мысль независимо, где он должен определить ее *саму по себе*. Здесь он по большей части выступает в роли скептика, сомневающегося, притом нередко сомневающегося не вовремя, без объективной причины, по капризу, просто из желания сомневаться, и таким образом снова сбивает с толку нас и самого себя в своих лучших мыслях *, не доводит их до какого-либо определенного философского убеждения.

Поэтому его обычно прямо причисляют к *скептикам*. Но этим определением Бейль не исчерпывается, оно не дает ясного понятия о Бейле. Надо *более точно определить* его скептицизм. Почти все современные скептики были людьми без философского духа, без интереса к философии, и именно потому это скептики. Но Бейль существенно отличается от них. Он, несомненно, имеет философский дух, ясно выраженный философский интерес. Он доводит каждый предмет до его метафизической вершины. Он даже пишет одному из своих друзей (письмо от 23 ноября 1683 г.): «Я нахожу, что вы проводите прекрасные принципы, и мне бесконечно нравится в особенности последний, где вы показываете, что *точное и полное объяснение самого ничтожного предмета обязательно ведет к высшей метафизике*. Уже давно я утверждал это в отношении некоторых моих слушателей, которые жаловались на то, что я дохожу до абстракций в чисто физических вопро-

---

мы знаем, все мыслящие существа имеют уже какие-нибудь сведения о том, что является предметом их желания. Тот, кто утверждает о боге противное, высказывает что-то такое, чего он сам не может себе представить. Ибо никак невозможно понять, что бог может создавать законы для вещей и событий, которые ему совершенно неизвестны» (Oeuv. div., t. IV, p. 155).

* Так, например, относительно независимости истин от актов произвола («Continuation des pensées div.», p. 348).

сах. Иначе невозможно получить уверенность в каком-либо предмете» *.

Бейля не удовлетворяет эмпирия; он знает, что она ничто без философии, без метафизики, поэтому он взбирается на ее вершину; но, как только он оказывается наверху, воздух становится для него слишком разреженным, непригодным для дыхания; он не выдерживает пребывания в нем; у него нет, так сказать, *метафизической усидчивости*. Он не может отдавать мысли, как таковой, своего постоянства, долго заниматься ею; она ускользает от него подобно тени, как только он хочет крепко схватить ее, поэтому он тотчас снова спускается с высот метафизики в более родные для него долины эмпирии. В нем отражается характер его народного духа. Слова Бэкона о человеческом духе вообще, согласно которым он от особенного восходит к абстрактному, но потом немедленно от абстрактного нисходит к чувственному, в особенности применимы к духу французской нации.

Уже Декарт проделал этот путь. Поэтому скептицизм Бейля, который обычно приписывают только ему одному, является выражением только нормального отношения, в котором находится дух французского народа к метафизическому мышлению. Его скептические суждения только выражают словами то, что выражает Декарт уже действием, когда он, знакомый по собственному опыту с трудностями метафизики, спускается как можно скорее с ее высот в мастерскую физики и механики. В этом отношении сомнения Бейля являются настоящими картезианцами; это только открытое, честное признание трудностей, встречающихся в определении предмета. Бейль *не догматический скептик,* он скептик также и в отношении скептицизма; как ни делает Бейль собственные страдания и затруднения, как это и свойственно человеческой природе, страданиями человеческой природы и разума вообще, все же он является слишком изменчивым, подвижным, антидогматическим духом, чтобы его скептическим излияниям — мы абстрагируемся здесь от произвольных, искусственно

* Lettre 59. Oeuv. div., t. IV, p. 608.

созданных трудностей, которые психологически объясняются постоянным занятием настоящими трудностями или еще как-нибудь иначе,— можно было бы не придать значения патетических восклицаний и вздохов, которые заставляет его испускать под натиском трудностей очередная тема. По крайней мере скептицизму Бейля нельзя придавать другого значения теоретически, чем он имеет фактически.

Ошибаются, когда хотят охарактеризовать Бейля, выхватывая [из контекста] *общие фразы,* где он говорит о противоречии разума с самим собой, о его слабостях и т. д. Такие места могут быть характерны только в том случае, когда их автор действительно выражает в них свой дух, как бывает, если кто-нибудь делает бессилие познания догматическим принципом и старается затем доказать это формально. Как философия Бейля окказиональна, так и его скептицизм окказионален; по крайней мере он не является присяжным, систематическим скептиком, хотя, впрочем, иногда случается, что он выступает в роли профессионального скептика, *дело* которого — повсюду вызывать сомнения.

Его сомнение переплетается с исследованием трудных, по крайней мере для его времени, материй и обусловливается *сменой* и *многообразием* предметов, осаждающих его в его «Dictionnaire». Следовательно, к *характеристике* сомнений Бейля относится то, что они по большей части соединяются с определенными поводами, предметами и их трудными сторонами. Поэтому Бейль требует совсем *другого изложения,* чем хотя бы Лейбниц, Спиноза. «Каждому свое» — первый закон справедливости, как и *науки.* Лейбниц и Спиноза независимо изображают свой дух в *общих мыслях.* Но Бейль требует также и другого изложения, чем догматические скептики, хотя бы Гюэ. Дух Бейля постигается в *многообразии* его деятельности; нельзя сказать, что́ он такое, не вдаваясь в частности. Понятие бесконечно, если оно истинно; его нельзя дать в каком-либо положении, каком-либо простом определении; чем специальнее, чем определеннее, тем лучше, если предмет требует этой обстоятельности.

Сомнения Бейля *сами по себе* нельзя абстрагировать и изображать независимо от их объектов. Поэтому его сомнения следует подразделить на *теологическо-философские* и *общефилософские*. Его скептицизм в первом случае был, для него по крайней мере, исторической необходимостью. Чем убедительнее и победоноснее были выступления разума против доводов веры, тем в большей степени он был вынужден из уважения к вере снова брать обратно то, что́ им было сказано. Те противоречия, которые открывает Бейль, например между понятием мудрости, доброты, справедливости и поведением теологического бога в обстоятельствах, касающихся грехопадения, было *невозможно* разрешить, так как основные представления, принципы считались неприкосновенными, священными, и тех выводов, которые из них получались, можно было избежать, только отказавшись от этих основных представлений, даже мысля себе бога иначе.

Но этого шага Бейль не *хотел*, не *мог* и не *должен* был сделать. Он не *хотел*, ибо всегда выдерживал характер скромного частного человека, не придающего своему уму всеобщего значения, значения, связанного с целями всего человечества, считающего и выдающего свой разум не за разум, а за субъективное мнение. Он не *мог*, ибо был связан, соединен естественными узами и отношениями с верой своего времени. Только уже по природе свободный, находящийся по своему рождению вне веры и поэтому уже внешне к этому призванный и имеющий на это право человек, каким был Спиноза, мог создать в упрек человечеству существенно иное, в корне свободное воззрение на божество. Но он также и не *должен* был этого делать, так как план освобождения разума предусматривал, чтобы он развивался постепенно, шел естественным путем, произрастал внутри веры и из веры при признании ее.

Поэтому скептицизм в этом отношении был, как уже говорилось, исторической необходимостью для Бейля; это была уступка, которую он делал вере; он был вынужден засчитывать разуму *его добродетели как недостатки*. Сознание силы разума иронически смиренно звучало под личиной его слабости. Самое значительное

место в произведениях Бейля (значительное не только в количественном отношении, но и в качественном) занимает скептицизм *этого* рода — скептицизм, который не служит *подлинным* выражением его духа, который выражает не независимое отношение Бейля к *самому себе,* но только его отношение к по существу внешней для него, но уважаемой силе. Словом, скептицизм целиком связан с характером отношения Бейля к вере, является только выражением ранее рассматривавшегося разногласия разума и веры. Разумеется, этот скептицизм имеет обыкновение выходить за положенные ему границы, а дух, который находится в таком затруднительном положении, что ему приходится выделывать самые отчаянные прыжки и маневры, отрицать положительное и утверждать признанное отрицательным, следовательно, издеваться над своим разумом, также в конце концов принимает этот характер. Дух находится в докучливом, ироническом противоречии и разладе с самим собой; свою досаду по этому поводу, свою иронию он будет по необходимости переносить на другие совершенно невинные вещи.

Что же касается философского скептицизма Бейля, то он также, с одной стороны, находится в связи с его отношением к теологии. Там, где известные религиозные догматы принимаются и почитаются как истины, и даже как истины в высшем смысле, истины, с которыми связано вечное блаженство, философия является только развлечением, удовольствием, шуткой, только занятием *второстепенными* вещами, пустяками. Где с важнейшим уже давно покончено, там философскому духу остаются только мелочи, к которым он, если не хочет быть *мелочным духом,* не желает впасть в *схоластический педантизм,* должен относиться не серьезно, как к предметам важным, но как к пустякам, и он будет так относиться к ним, если только у него есть сколько-нибудь врожденного остроумия. Под епископским посохом догматов можно хорошо жить, есть и *пить, но думать* под ним *нехорошо.* Для мысли нужно все или лучше уж ничего. Только если человек теряет веру, если он опустошает себя, если у него нет *ничего* в себе, только из этой нужды возникает *потребность в*

философии, философия становится *необходимостью, неизбежностью,* которая требует всех сил человека, только тогда к ней относятся серьезно, до отчаяния серьезно, тогда она перестает быть *безразличным* занятием. Занятием, связанным с истинным *интересом* и потому *коренным* занятием, ибо тут речь идет только о самом важном, первом, изначальном и только интерес к этому является истинным интересом, философия в новое время становится, собственно, только с Канта. Философия же до него — в лице Декарта и Лейбница — носит еще характер *равнодушия к философии* самой по себе. Они высказывают свои мнения только как субъективные мнения и гипотезы с некоторой légèreté [легкостью] и безразличием. Еще предполагается, что догмат есть высший интерес, или по крайней мере люди с уважением относятся к этому предположению в душе. Философия имеет значение только чего-то любительского. В Лейбнице философия, конечно, ожила, она более проникла в плоть и кровь человека, она не циркулирует больше только в конечностях, она поднимается к центру, но это только мгновенные, снова исчезающие приливы крови к голове.

В связи с этим равнодушием философии к самой себе во время господства ортодоксии следует рассматривать и скептицизм Бейля. «Я узнаю себя,— говорит он,— в том, что говорят о моей манере философствовать, и признаюсь, что, за исключением религиозных истин, смотрю на все остальные спорные вопросы только как на умственную игру, в которой для меня безразлично, какое решение будет вынесено *за* или *против*. Если те, с кем мне приходится жить, найдут перипатетическое учение более удобным для себя, чем гассендиевское или картезианское, то я преспокойно позволю им это; это не помешает мне быть их другом и слугой; я ничего не имею против того, чтобы мне противоречили; и если что-нибудь мне кажется более правдоподобным, то я это без всякого стыда и колебания принимаю и поддерживаю. Таков всегда был дух академических философов» *.

---

* «La cab. chim.», p. 676.

Разумеется, обстоятельства, обусловившие скептицизм Бейля, этим еще не исчерпываются. В значительной степени должны быть приняты во внимание свойства его времени вообще и его индивидуальность. Наиболее соответствующей его индивидуальности, элементарной и коренной является литературная деятельность, причем философская деятельность имеет значение созерцания, критики, рефлексии. Зависимой деятельностью является философская, самостоятельной — литературная. Он не мог жить без литературных новостей. Вся его жизнь, вся его переписка, которая, за исключением политических новостей, почти сплошь состоит из сообщений о литературных новостях, подтверждает это. У Бейля нет времени для *беспрерывного философствования*. Его скептицизм есть *недостаток времени* и, разумеется, как это обычно бывает, также и недостаток силы. Он не является *сосредоточенным* мыслителем. Философ должен уметь ограничиваться малым, он должен быть *литературным* Диогеном или уметь им быть. Если ему необходимо для его целей занятие литературой, то его девизы таковы: «По одному познавай все»; «По когтю узнавай льва». Его удовлетворяет *хорошо удавшийся* экземпляр. Род, конечно, интересует его; он зорко в него всматривается, но множественность видов, которые отличаются друг от друга только несущественными вещами, его не интересует, не говоря уже о простой разновидности.

Философ должен, как Спиноза, быть в состоянии жить в деревне, на лоне природы. Бейль этого не мог. Это было для него слишком скучно. Он черпал материал только извне. Всего охотнее он стал бы жить в Париже. Только его преданность реформатской религии удерживала его, как он говорил, в Голландии. Как в своей духовной жизни, так и в данном отношении он подавлял или ограничивал в угоду своей религии свои коренные влечения и склонности. Бейль поэтому является самой резкой противоположностью Спинозе; Лейбниц — середина между ними обоими. Спиноза — настоящий камень преткновения для Бейля; он даже несправедлив по отношению к нему; впрочем, борьба против Спинозы принадлежала к хорошему тону орто-

доксии. Спиноза был козлом отпущения, который терпеливо должен был принимать на себя грехи философов, стоявших наполовину на его точке зрения, наполовину на точке зрения ортодоксии; они старались его кровью смыть с себя обвинение или по крайней мере подозрение в еретичестве. Более резкой противоположности, чем Бейль и Спиноза, быть не может: Бейль — литературный обжора, Спиноза — удовлетворенный самим собой мыслитель, Бейль — журналист, галантерейщик, а часто и ветошник *, Спиноза —спокойный оптик.

---

* Данные здесь Бейлю в противоположность Спинозе предикаты подтверждаются его собственными словами о себе: «Je vois bien que mon insatiabilité de Nouvelles est une de ces maladies opiniâtres, contre lesquelles tous les remèdes blanchissent. C'est une hydropisie tout pure. Plus on lui fournit et plus elle demande» (lettre 7 à Minutoli, 1673) [«Отчетливо вижу, что моя ненасытность по отношению к новостям есть одна из тех упорных болезней, по отношению к которым бессильны все лекарства. Это сущая водянка. Чем более ее удовлетворяешь, тем более она требует» (7-е письмо к Минутоли, 1673)]. «De toutes les occupations que je saurois prendre, c'est celle [«Из всех занятий, которые бы я мог выбрать, это] (а именно специальность журналиста) qui revient le mieux à mon humeur» (lettre 88) [более всего мне подходит» (письмо 83)]. Многие знакомые Бейля, в особенности парижане, настоятельно советовали ему издавать не только газету для ученых; но нечто среднее между газетными новостями и научной газетой, чтобы люди интеллигентные, но не принадлежащие к ученым могли развлекаться ее чтением, в результате чего сбыт газеты был бы обеспечен: «Il faut donc égaier un peu les choses, y mêler de petites particularités, quelques petites railleries, des nouvelles de roman et des comédies... Comme je dois m'acommoder à toute sorte d'esprits, il est certains qu'il faut éviter la sécheresse» (lettre 63) [«Поэтому следует оживить [трактуемые] предметы, привнести кое-какие маленькие частности, небольшие шутливые подробности, новинки, почерпнутые из романов и комедий. Так как я должен приспособиться к различного рода умам, я определенно должен избегать сухости» (письмо 63)].

Но Бейль применяется к вкусу своих читателей ни в коем случае не из самодовольного тщеславия, а исключительно из учтивости в отношении к ним, из тонкого чувства долга, которое можно было бы выразить приблизительно так: вы приносите мне жертву, читая меня, следовательно, я должен вам дать что-нибудь взамен. И наконец: «J'ai pris assez de plaisir, moi qui aime ces sortes de personnalités et qui travaille ex professo à ces recherches, à parcourir les lettres de Guy Patin»

Разница между ними обоими — это разница между единством и множеством, простотой и разнообразием. Поэтому для Бейля было невозможно понять Спиноза. Стихия, в которой вращается Спиноза, для Бейля абсолютно чужда и антипатична. Лишенное множественности единство и лишенная единства множественность — крайности, отделяющие их друг от друга без какого-либо промежуточного понятия из философии Лейбница.

Не может быть ничего более легкомысленного, чем верить какой-нибудь критике, не проверив сначала как следует того, от кого она исходит, и не спросив критика: кто ты таков? Дай мне хоть разок посмотреть на тебя среди бела дня. Обладаешь ли ты соответствующей индивидуальностью, силой, чтобы подняться выше своего уровня и вдуматься в другого, который, может быть, уже по личным, не имеющим отношения к делу причинам является для тебя антипатичным существом? Если бы Якоби дал себе труд оценить Бейля во всей его совокупности или по крайней мере принял в соображение бейлевскую критику Спинозы, то он не придал бы ей того значения, как он это сделал в своем сочинении о Спинозе. Критика Бейлем Спинозы основана главным образом на том, что он упускает из виду *предмет,* о котором думает все время Спиноза, смотрит мимо него и видит только формальное отношение субстанции к акциденциям, под которое может быть подведена *любая вещь.* Предмет, о котором мыслит Спиноза, бесконечен, это единственная, абсолютная субстанция; все комические следствия, выводимые отсюда Бейлем, появляются только потому, что в его сознании место бесконечной субстанции непроизвольно занимает ограниченная, единичная, индивидуальная вещь, каковую можно мыслить как субъект или носитель данного

(lettre 125) [«Мне, который любит личности подобного рода и который профессионально занимается такими исследованиями, было довольно-таки приятно просмотреть письма Ги Патена» [81] (письмо 125)].

Но понятие личностей, как и личности, столь же широкое, как и неопределенное понятие, оно вмещает в себя без различия и ценнейшие вещи, и разную ветошь.

отношения. Субстанция для Спинозы только внутренний признак, посредством которого понимается и выражается бесконечный предмет, но Бейль принимает признак за самый предмет, хотя он и прав в том, в чем Спиноза неправ, а именно [утверждая], что последний употребляет это отношение именно в том смысле, в каком оно тогда понималось новой философией, и принимает его за абсолютное отношение [XXI].

Характерная черта времени, учитывая которую мы должны понять и оценить Бейля, находится в связи с тем, что уже ранее говорилось о значении философии в то время. У человеческого духа был *непонятный* для него *задний план* в лице природы и непонятный передний план в лице веры. Человеческий разум смущенно стоял между этими двумя планами, и оба они казались ему безднами. Непонятно было происхождение веры — просто откровение, авторитет без [всякого] основания, позитивный закон; непонятна, чужда была и сущность природы. *Субъективный,* или *личный, бог* был универсальным принципом (ни искры понимания бога Спинозы, т. е. божественного существа, без *личного* его носителя); вразумительно, понятно было только то, что понималось *в смысле субъективности, или личности, намеренной* целесообразности или механического мастерства, все остальное было тайной [XXII]. Это было также основанием системы случайных причин. По нашему желанию рука движется. Но мы не знаем, как мы ее двигаем, какие мускулы нам надо употреблять; чего мы не *знаем,* того мы не можем делать; следовательно, руку движет не душа, ибо душа есть только наше знающее и желающее *Я;* желание есть только повод, настоящей причиной движения является первопричина, бог, который своим всезнанием и всемогуществом все движет и направляет.

Но все же главным занятием философов была природа, и она должна была ею быть тем более, что тут меньше всего затрагивались предметы веры. Поэтому они пробовали свои силы в том, что не только само по себе, но как раз в отношении к ним было самым трудным. Их объяснения явлений природы, конечно, должны были оказаться неудовлетворительными.

Естественные науки были еще только в зачаточном состоянии. Странные, *ненормальные* случаи в особенности привлекали к себе их внимание. Истинное перемешивалось с ошибочным; не хватало критериев, а следовательно, и критики *.

Но так же обстояло дело и в области истории. «Истина,— говорит Бейль,— вследствие злобности или предубежденности людей приводит в отчаяние историков не менее, чем философов... Чем больше изучают историю, тем больше узнают ее недостоверность» **. Это главным образом религиозный партийный дух того времени исказил историю и сделал ее недостоверной. Сомнения, нерешительность были здесь мудростью, воздержание от философии — философией. Как ни необходима для науки и человечества философская определенность и решительность, даже если она часто является односторонностью (достаточно вспомнить о парадоксальном учении Декарта, что животные только машины, как оно раньше излагалось), все же с другой стороны также необходима и полезна, главным образом в области особенных, беспристрастно взвешивающих все *за* и *против,* нейтральность убеждений. Например, Бейль делает следующее замечание относительно верования в ведьм, господствовавшего еще в его время, главным образом в Германии, которой он поэтому предлагает, что и теперь достойно внимания, основать общество поощрения неверия: «До сих пор, по-видимому, вопросом о ведьмах занимались или неверующие, или слишком верующие умы. Как те, так и другие мало подходят для того, чтобы угадать истину; они по большей части подвержены одному и тому же недостатку, т. е., не вникнув в суть дела, они дают себя склонить к отрицанию или верованию» ***. Бейль придерживается также известной juste milieu [золотой се-

---

* См. по этому поводу те цитаты, которые Бейль приводит как доказательства в своем журнале из записок, возникших в его время естествоиспытательских обществ.

** «Critique générale», p. 53; «Nouv. de la rép. d. lett.», p. 185, art. V.

*** «Nouv. de la rép. d. lett.», p. 116.

редины] между перипатетическим и картезианским воззрением на сущность животных, хотя он в других пунктах, например в учении об акциденциях, к которым он нередко возвращается, в учении о сущности тела, решительно высказывается за картезианство и вообще усваивает себе дух новой философии [XXIII].

Скептицизм Бейля только в особых случаях имеет значение нерешительного нейтралитета; вообще же он носит энергичный характер жизненного процесса, в котором сильнейшие противоречия приходят в соприкосновение друг с другом, главным образом противоречия между побуждением и волей, инстинктом и разумом, природой и духом. Бейль — это олицетворение картезианского дуализма, его сущность — противоречие. Именно поэтому в нем одинаково имеются *как трагический, так и комический* элементы. Комический момент ему в особенности придает противоречие между плотью и духом, а именно разлад между силой чувственности и противоестественным героизмом целомудрия в католицизме. «Один человек — говорит он, например,— заявил в трагедии Эврипида: «Язык мой только клялся, а не дух мой». Совсем иначе дело обстоит при принесении обета воздержания: там кляпется дух, а не тело. Дух искренне надеется и обещает (по крайней мере, как правило) соблюдать целомудрие. Поэтому он старается укротить мятежную силу плоти, которая противится его желаниям. Но так как от имени плоти обещают что-то, чего она сама совсем не обещает, то вскоре она берет власть в свои руки. Законы существующих между духом и телом уз таковы, что они, по-видимому, имеют в виду только сохранение рода человеческого». Вообще материал для комического дает ему главным образом чувственность там, где она встречается, как в его «Словаре», в области частной жизни, так сказать, в домашнем неглиже.

Но к серьезным, даже трагическим размышлениям его побуждает власть любви, там, где она для него является объектом вообще и олицетворяет противоречие между необходимостью и свободой, родом и индивидом, властью природы и субъективным разумом.

«Любовь,— говорит он,— есть сила, независимая от нашей свободы и разума, даже противоречащая нашему субъективному, соблюдающему только наше благо разуму. Если бы женщины следовали только совету разума, то, испуганные тяготами беременности, муками родов, заботами о воспитании детей, они отказались бы от материнства. Даже религия не имела бы над ними власти, напрасно стали бы им проповедовать, что бог хочет их замужества для поддержания рода человеческого, если бы их не воодушевляла более могучая сила, чем власть разума и религии, а именно чувство большой, неописуемой радости и другие имеющие отношение к данному случаю страсти и предрассудки, как, например, страх стыда и т. п.».

Поэтому не называйте предрассудки женщин против безбрачного состояния неразумной слабостью. То, что является слабостью в отношении нашего малого разума, есть признак изумительной мудрости в отношении *универсального* разума, руководящего всеми вещами, ибо давно вымер бы род человеческий, если бы женщины не имели такого отвращения и таких предрассудков в отношении безбрачного состояния. Эти предрассудки — инстинкт, действие универсального разума, но доводы рассудка, посредством которых мы боремся с этими предрассудками, только *частное* воздействие нашего разума. Эти предрассудки относятся к общему благу Вселенной, тогда как суждения и доводы нашего рассудка относятся только к благу нашей личности. Не будем же поэтому порицать женскую половину рода человеческого за ее предрассудки в этом пункте, ведь, скорее, похвально быть руководимыми универсальным разумом.

Но подобно тому как слепой инстинкт, так сказать, вовлекает человека в брак, любовь родителей к своим детям также является не любовью по выбору, не свободной, основанной на разуме любовью, но любовью механической (amour machinal), слепой, инстинктивной. Можно сказать, что любовь к детям есть только *распространение любви к самому себе* или к собственному телу. Поэтому подобно тому как мы любим собственное тело не в результате свободной любви, так

мы любим наших детей не вследствие сознательной любви. Одна лишь природа без участия нашего разума вызывает в нас любовь к детям.

«Поэтому вполне справедливо можно сказать, что мир таков, как он есть, держится только тем, что люди преисполнены ложных предрассудков и неразумных страстей. Если бы философии удалось добиться, чтобы люди действовали только согласно ясным, отчетливым понятиям разума, то, без сомнения, род человеческий скоро угас бы. Заблуждения, страсти, предрассудки и сотни других недостатков являются как бы необходимым злом мира. Люди не годились бы для этого мира, если бы их исцелили от этих зол. Поэтому не будем больше удивляться, что философия и религия так мало преуспевают в мире. Они не могли бы преуспевать, не урезывая власти инстинкта. Но именно инстинкт-то и царствует в настоящее время. Когда-нибудь его царство кончится. Но до тех пор, когда настанет эта прекрасная революция и мы сможем сказать: «Magnus ab integro saccolorum vascitur ordo» [«С новым временем придет новый мир»], нам приходится мириться с тем, что инстинкт и предрассудки управляют большинством людей».

«Несмотря на это, все-таки важно, чтобы отдельные лица все время боролись за интересы разума. Кроме того, этим тема об инстинкте отнюдь не исчерпывается. Она заключает в себе непроницаемые тайны, ибо кто в состоянии без содрогания высказать мысль, что заблуждения, самые низкие страсти, самые неразумные предрассудки так необходимы миру... Кто способен без дрожи осознать, что зло столь необходимо миру, что гражданское общество погибло бы, если бы люди сделали руководящим началом для своих поступков только ясные и понятные идеи разума? Чем было бы, например, человеческое общество без честолюбия? А между тем есть ли еще какая-нибудь другая, более пустая и неразумная страсть, чем эта?» *

---

* «Nouv. lettres critiq. sur l'hist. du Calv.», p. 271, 277. О любви см. также «Dictionn.», например, art. «Selemnus», rem. A.

Бейль здесь невольно приближается к спинозизму. Он поднимается над субъективным человеческим разумом: то, что по отношению к нам заслуживает порицания, неразумно, смешно, по отношению к Вселенной и универсальному, имеющему в виду весь мир разуму безупречно, совершенно, хорошо, похвально. Но универсальный разум остается у Бейля только неопределенным, популярным представлением, не дающим ни внутреннего обоснования, ни понятия; реальное понятие есть материальное влечение, власть природы. Впрочем, материальное здесь употребляется в смысле не только материального, но и разумного самого по себе, *по своей цели.* Бейль указывает в этом отношении на более общую точку зрения, но цель ведь в конце концов мыслится как намерение опять-таки субъективного, или личного, существа, которое своим всемогуществом может связать с материей любую в сущности внешнюю для нее цель.

Итак, противоречие остается неразрешенным. Но разрешать противоречия не было ни делом, ни призванием Бейля. Его задачей было обращать внимание людей на вещи, которые человечество до сих пор из тупоумия игнорировало или из трусости замалчивало. Его значение в том, что он задает философии задачи, не разрешая их сам. Он только возбуждает аппетит к философии, но не утоляет его. Он дает нам одну только соль (весьма значительная часть которой, разумеется, становится для нас безвкусной) без полагающихся питательных веществ — ничего из животной пищи лейбницевской монады, ничего из растительной пищи спинозовской субстанции. Если поэтому Лейбниц и Спиноза — конечно, последний как совершенное в своем роде целое несравненно больше, чем первый,— удовлетворяют нас уже содержанием своих даров, причем нам нет надобности вместе с этим принимать во внимание характер, личность дающего, то, наоборот, в Бейле важно и необходимо недостатки даримого пополнять достоинствами дающего. Если Бейль не олицетворяет собой понятия философа теоретически, то по крайней мере он им является в отношении своего характера. Мы видим в нем практического философа,

украшенного добродетелями ученого. Подобно Лейбницу, подобно Спинозе он является отображением сущности науки.

Ученый — мужественный боец за справедливость и истину, но сам по себе он обладает миролюбивым характером. Научные интересы перевешивают в нем личные интересы. Что развивается только во внутреннем и внешнем мире, то и может порождать только мир. «Мои убеждения таковы,— говорит Лейбниц,— что мне хотелось бы, чтобы все, кто действительно принимает близко к сердцу успехи основных наук, так же согласовались друг с другом в своих сердцах, как в своих умах, и делали бы все возможное для поддержания дружбы, следовательно, стремились ко всему, что примиряет, и избегали всего, что может оскорбить, не нарушая при этом интересов истины» *.

Также и Бейль был миролюбив, хотя вся его жизнь была борьбой. Он не был другом университетов, потому что в них обычно вместо духа науки царит дух интриги. «Я, — говорит он, — не особый охотник до споров, происков entre-mangeries professorales [профессорского взаимопожирания] (по аналогии с людоедством), господствующих во всех университетах» (lettre 160). Хотя у Бейля и был в высшей степени неприятный, долго продолжавшийся и даже ожесточенный спор со злоречивым Жюрье, но Бейль был вынужден его вести и вел его вопреки своей натуре, с омерзением: «В течение всей моей жизни я чувствовал отвращение к личным спорам» **.

Ученый также и уступчив потому, что он миролюбив. Для него важнее *учиться,* чем всегда оказываться правым. «Если я сделал ошибку,— говорит Лейбниц,— я всегда в этом охотно и без лишних слов признаюсь» (ep. 40 ad Bernoulli). А Бейль сам себя называет «человеком, который без досады слушает, как порицают его произведения» (lettre 63). «Я более *чувствителен* к удовольствию учиться, чем к неудовольствию ошибаться» (lettre 283).

---

* «Epist. Leib. et Joh. Bernoulli». Lausanne, 1745, ep. 12.
** «La cab. chim.», p. 670.

Ученый не заботится о том, что болтает о нем толпа. Он идет своим путем, углубляется в свой предмет, не глядя ни направо, ни налево. «Высказываясь чистосердечно и в то же время философски, я слишком мало считаюсь с мнением и приговором большинства людей, чтобы заботиться о их расположении» (lettre 122).

Ученый не знает большего наслаждения, чем работать и быть деятельным. Все остальные наслаждения имеют для него только значение отдыха. Бейль не нуждался даже в этом. «Я очень хорошо знаю,— пишет он,— двустишие Катона: «Interpone tuis interdum gaudia curis» [«Твоим заботам противопоставляй иногда радости»], но я редко провожу это изречение в жизнь. Развлечения, partie de plaisir [увеселительные партии], игры, пирушки, поездки за город и другие виды отдохновения в этом роде, которые необходимы, по их словам, так многим ученым, не по моей части; я на такие дела время не трачу. Но столь же мало отнимают мое время и домашние заботы (Бейль был не женат), служебные дела, ходатайства и т. п.» * (lettre 245).

Даже приближение смерти, которую он предвидел с такой уверенностью, что не употреблял никаких лекарств, дабы не нарушать естественного хода природы, не прервало его деятельности, которая кончилась тем же, чем и началась,— борьбой с теологами, борьбой, которая, впрочем, служила для него только отдохновением. «Я думал,— писал он в своем последнем письме, которое мы от него имеем, к графу Шефтсбери от 29 октября 1706 г., значит, как раз за восемь недель до своей смерти,— что спор с теологами будет меня сердить, но теперь я знаю, что в моем уединении он служит мне развлечением». Еще вечером, накануне своей смерти, он передал корректору исправленную копию своего ответа теологу Жакло, проработав над нею целый день. Уже в молодости он доказал свое необыкновенное прилежание. Даже часы отдыха в школе он посвящал наукам; его упорное, неумеренное учение даже было много раз причиной его тяжелых заболеваний. Его

---

* «Vie de Mr. Bayle», par Des-Maizeaux, p. 76, I, «Dictionn.», ed. 1740.

трудолюбию соответствовал и его в высшей степени воздержанный образ жизни.

Ученый прост и доступен, он бесконечно далек от гордости самомнения. «Так как я не заслуживаю благодарственных писем, а если бы я их и заслуживал, то я более желал бы их не получать, то Вам до сих пор говорили правду, но с добавлением грубой лжи, утверждая, что я хочу общаться только с людьми, которые имеют положение в свете. Нет такого недостатка, от которого я лучше уберегся, чем от самомнения и самодовольных поз. Я не мог бы их себе усвоить, если бы даже постоянно думал об этом; и если я не всегда аккуратно отвечаю на те письма, которые мне пишут, то этого никогда не случается в отношении лиц без положения и имени» (lettre 322).

Ученый хорошо думал о человеке. Те правила благоразумия, которые в каждом человеке предполагают дурные намерения, он считает ниже своего достоинства. Да у него и времени нет для дурных недоверчивых мыслей. «Господин Бейль очень миролюбивый друг, который отвращает свой взор от всего, что при ближайшем рассмотрении могло бы легко побудить его плохо думать о людях» («Chim. de la cab.», p. 738).

Ученый не гонится за мирскими почестями и богатством. Он находит счастье в науке. Сокровища познания делают его равнодушным к сокровищам внешнего мира [82]. Когда Бейль вследствие одной интриги потерял профессуру, он писал одному из своих друзей: «Я его (несчастье) принял, как и подобает христианскому философу, и моя душа, слава богу, не перестает с тех пор радоваться великому покою. Удовольствие и покой в моих любимых занятиях удержат меня в этом городе, пока мне позволят здесь оставаться... Кроме того, раз я не охотник ни до наживы, ни до почетных должностей, то меня совсем не может интересовать назначение, и я даже не принял бы таковое, если бы его и получил» (lettre 160).

Любовь к науке — это любовь к правде, поэтому честность является основной добродетелью ученого, следовательно, также и Бейля. Но кто любит правду, тот некорыстолюбив, самостоятелен, прямодушен, враг

всяких рабских, стесняющих сердце, загрязняющих душу убеждений и направлений. Таков Бейль. Наука — это *чистый* дух в человеке. Что оскорбляет науку, то оскорбляет и добродетель. Заботься о духе своем, и ты будешь, сам того не желая, заботиться о своем сердце. Кто делает науку целью своей жизни, тот делает и добродетель своей целью; и его добродетель тем ценнее, чем меньше это искусственная добродетель и чем больше это естественный результат научного духа.

Ученый — *объективный* человек, ибо сама наука уже на том основании является *объективным* духом в человеке, что она есть занятие предметами, которые не выражают непосредственного отношения к *личным* интересам человека; даже если бы предметы были и самыми полезными, то все-таки занятие ими прежде всего чисто объективное. Чтобы познать их, надо оставить в стороне полезность. Наука предполагает, разумеется, жажду знания, следовательно, она также удовлетворяет потребность. Но наслаждение, радость, которую она дает, есть радость по поводу предмета, ради предмета. Не с Орфеем, Гомером и Гесиодом (ибо поэзия льстит человеку, она смешивает божественное с человеческим, она изображает вещи, как они кажутся человеку), а только с Фалесом человечество поднялось на точку зрения чистой объективности, только тогда узнало оно, что значит относиться к предмету самому по себе, наблюдать и любить предмет ради предмета. *Самый отдаленный* для себялюбивого человека объект является поэтому первым, *ближайшим* объектом пробужденного, мыслящего духа. К звездам обратила свои взоры прежде всего пробуждающаяся наука. Где твоя родина? Там, ответил Анаксагор и указал вверх, на звезды. Поэтому для корыстолюбивого человека наука — глупость. Отцы церкви осмеивали греческую науку, так как их дух был духом своекорыстия, духовного, религиозного или мирского своекорыстия — это одно и то же. Где человек думает только о своем спасении, там у него нет интереса к науке. Только тот, кто может подняться над самим собой, способен понять величие науки. Первым условием, но также и действием науки на человека является поэтому *качество объективности,* которое мо-

рально проявляется так же, как добродетель справедливости, беспристрастия, правдивости, смирения — словом, как добродетель *свободы от самого себя.*

Ученый — это свободный от самого себя человек. Действительно *смиренным* духом является только дух науки — *действительно* смиренным, так как его смирение не имеет *видимости* смирения, так как, глядя на него, нельзя сказать, что это смирение. Благочестивое смирение считает грехом смотреть на себя в зеркало, оно изгоняет из разговора Moi, как Паскаль, и употребляет вместо него неопределенное On. Научный дух говорит сам о себе, он сам себя причисляет, как Лейбниц, к вундеркиндам, он не стесняется сам называть свои добродетели, но он делает это только потому, что свободен от самого себя, потому что является *для себя* в такой же степени, как и всякий другой, *объектом,* потому что он также незлобив, откровенен в отношении самого себя, как и других. Научный дух *говорит Я* потому, что он *есть* Man [некто]; благочестивый говорит Man потому, что он есть *Я.* Благочестивое смирение старается удалить из своего *сознания* то, что все лежит в его *сущности.* Его все время преследует его милое *Я;* оно запуталось в *самом себе,* потому оно и не смеет сказать *Я.* Оно мучит, истязает себя, но самобичевание все-таки является *только занятием самим собой.* Оно *хочет* уйти от себя, но оно не *может* этого сделать, так как не прибегает к *объективному* средству самоосвобождения, науке, и продолжает оставаться в неотделимом от его сущности основном заблуждении, что это только тщеславие всегда смотреть в зеркале на свои добродетели, свои хорошие стороны, а не на свои недостатки, на свою греховность.

«Старайся больше скрывать свои добродетели, чем свои недостатки»,— говорит один благочестивый человек, живший в средневековье. Но такое же тщеславие показывать свои недостатки, как и свои добродетели, и даже больше того — это извращенное тщеславие. Истинное самоотречение — это самоотречение от себя. То смирение, в отношении которого по его заплаканному, сокрушенному лицу угадывают, что оно является смирением, есть только видимость, а не сущ-

ность смирения, это только признак, но не сама суть; скрытое от него самого основание — это заключенный в самом себе эгоизм. Поэтому, чего *хотел* достичь своим благочестивым усердием Паскаль, но не достиг и не мог достичь именно потому, что он *хотел* этого достичь, того достиг Бейль в свободной стихии науки, которая была основной деятельностью его жизни, именно потому, что он не помышлял о том, чтобы достичь этого. Бейль — свободный от самого себя человек. Словесное On Паскаля в Бейле реальное On. Кто придает *особое* значение смирению, делает его, так сказать, предметом особого изучения, тому не удается достичь своей цели, он достигает только притворного по своей сущности смирения, хотя субъективно он может быть и хорошим, и благочестивым, и благородным. Свобода — единственная печать истины. Истинное смирение — это то, которое не придает *самому себе* никакой цены, которое думает, что если человек смиренен, то это нечто само собой разумеющееся, которое совсем не знает, что оно есть смирение,— словом, то смирение, которое есть *естественное* дитя *свободы*.

Только в этой опять-таки доходящей даже до несвободы, до щепетильности свободе от самого себя, в его непритязательности, его равнодушии к самому себе мы должны искать истинную причину псевдонимов Бейля и его анонимных выступлений, хотя сюда могли примешаться и тайное опасение послужить поводом к соблазну, прийти в разлад с человечеством (опасение, которое опять-таки происходит из его непритязательности и миролюбия) или прочие идиосинкразии [83]. «Меня знают,— говорит Бейль,— как человека, питающего величайшее на свете равнодушие к своим произведениям и к частным мнениям... Публика судила и рядила о моих сочинениях; у них была своя пора. Меня хвалили, меня бранили, для меня это одно и то же... Бейль всегда так мало заботился о том, чтобы его знали как автора его сочинений, что если бы это от него зависело, то еще и теперь публика не знала бы их автора» *. Поэтому каждая похвала для него противна; он часто

* «La cab. chim.», p. 658—670; «La chim. de la cab.», p. 739.

и настоятельно просит своих друзей избавить его от своих восхвалений, например Демезо [84]: «Только одно условие я Вам ставлю, а именно когды Вы будете печатать [труд], то будьте добры вычеркивать все восхваления по моему адресу. Я счел бы за честь для себя быть упомянутым в них, но... с моим вкусом гораздо более сообразно, когда все это делается просто, без затей, без лишних слов» (lettre 252).

Поэтому он также не соглашался на просьбы своих друзей заказать свой портрет. «Я считаю самым убедительным доказательством Вашей дружбы Вашу просьбу относительно моего гравированного портрета; но я не могу победить своей неохоты, и я прошу Вас извинить мне эту слабость, если Вы пожелаете это так назвать... я не могу решиться дать написать свой портрет или допустить, чтобы мое лицо выставлялось напоказ перед титульным листом моей книги» [85*].

Так судит свет! Он восхваляет только успехи религии; успехов науки он не знает или даже подвергает их сомнению. Разумеется! Религия призывает на помощь все искусства, чтобы расположить человека в свою пользу. Сила науки — ее собственная сила; она ничего не берет взаймы. Религия импонирует даже зрению и слуху и постоянно — фантазии; но наука абстрагируется от всех чувственных прелестей, она полагается только на правдивую передачу предмета. Добродетели религии бросаются в глаза, но добродетели науки невидимы, и потому они скрыты от мира. Добродетели Паскаля прославляются, его смирение завоевывает расположение уже своей внешней привлекательностью, его бледное лицо сразу склоняет к себе участливое сердце; добродетели Бейля неизвестны или даже непризнаны. Но истинная добродетель именно та, которая не имеет внешнего вида добродетели, не ослепляет взора, в которой можно даже не узнать добродетель и которую и в самом деле не узнают. У Бейля все против него и ничего за него; его любовь к псевдо- и анонимности дает основание предполагать в нем увертливый, лживый, скрывающий мелочные интересы характер. Он

---

* Lettre 316—319. Oeuv. div., t. IV.

кажется иным, чем он есть. Он прямая противоположность тому, чем он кажется. И именно это противоречие его облика с его сущностью и составляет созвучие его облика с его сущностью. Действительный облик его сущности тот, что он кажется иным, чем он есть. Добродетели науки достаточно самой себя; у нее нет желания ни показывать себя, ни блистать; она цветок, привлекающий к себе не взор обыкновенного прогуливающегося человека, а только взор мыслящего естествоиспытателя; надо учиться, чтобы его познать. Но потому именно и говорят: «Post Nubila Phoebus» [«За тучами солнце»][XXIV].

ПРИМЕЧАНИЯ И ПОЯСНЕНИЯ

[1] Мудрецы среди язычников, разумеется, тоже очень хорошо знали противоречие или разлад между разумом и страстью, между знанием и хотением, или деянием (см. *Arist.* Ethic. ad Nicom., l. VII, c. 3 [86]; *Bayle.* Dictionn, art. «Ovide», rem. H), между духом и плотью. Даже выражение «плоть», саго, σάρξ, встречается у них, [а именно] у Сенеки («Epist.», 74), где говорится: «Non est summa felicitatis nostrae in carne ponenda» [86a] — и противопоставляется animus; оно, очевидно, имеет значение не тела с кожей и волосами, а плоти как вместилища стремлений; затем оно встречается у Арриана и Эпиктета [87] (l. II, c. 23). Но это противоречие у них не было бессмысленным, фантастическим, сверхъестественным, как у христианских святых. Они также очень хорошо знали власть и всеобщность греха. «Peccavimus omnes» (*Senec.* De clem., I. I, § VI). «Omnes mali sumus» («De Ira», I. III, § 26). «Quis est qui se profitetur omnibus legibus innocentem? Ut hoc ita sit, quam angusta innocentia est, ad legem bonum esse?» (Ibid., l. II, § 27). «Nemo, inquam, invenitur, qui se possit absolvere: et innocentem quisque se dicit, respiciens testem, non conscientiam (Ibid., l. I, § 14) [88]. Они также знали, что зло заключено внутри нас самих («Intra nos est, in visceribus ipsis sedet. Et ideo difficulter ad sanitatem pervenimus, quia nos aegrotare nescimus». *Senec.* Epist., 50) [89]. Знали они, и что лучший, мудрейший из людей бесконечно далек от идеала («Pro optimo est minime malus.» *Senec.* De tranquil. anim., § 7) [90], и что, следовательно, также и ему необходимо смиренное самопознание («De te apud te male existima», «Epist.», 68) [91]. Они знали также

о грехопадении и о первоначальном, более хорошем и счастливом состоянии человечества. Но они представляли себе это состояние *разумным* образом, они мыслили себе его как состояние *естественного* единодушия, детской наивности, простоты и неиспорченности. «Quid hominum illo genere felicius? In commune rerum natura fruebantur: sifficiebat, illa, ut parens, in tutelam omnium: haec erat publicarum opum secura possessio. Quidni ego illud locupletissimum mortalium genus dixerim in quo pauperem invenire non posses? ...Illi quidem non aurum, nec argentum, nec perlucidos lapides ima terrarum faece quaerebant, parcebantque adhuc mutis animalibus... Nondum valentior imposuerat infirmiori manum, nondum avarus abscondendo quod sibi jaceret, alium necessariis quoque excluserat: par erat alterius, ac sui, cura» [92]. Но они сознавали также неполноценность этого первого состояния. «Sed quamvis egregia illis vita fuerit, et carens fraude, non fuere sapientes... Non enim dat natura virtutem: ars est, bonum fieri... Quid ergo? ignorantia rerum innocentes erant, multum auetm interest, utrum peccare aliquis nolit, an nesciat. Deerat illis justitia, deerat prudentia, deerat temperantia ac fortitudo» («Epist.», 90) [93]. Они были слишком мудры, слишком разумны, чтобы представлять себе это состояние как такое, с которым не надо было бы никогда расставаться, расставание с которым противоречило бы природе этого состояния, так и ясно выраженной воле бога и которое вследствие дьявольского фокуса, ибо дьявол так же сначала не был дьяволом, было утрачено навсегда. Они также называли состояние греховности падением («a natura descivit luxuria». *Senec.* Ibid.) [94], они также знали о проклятии греха (см. например, *Гораций.* Ода III, 1; *Вергилий.* Энеида, VIII, 326); но они мыслили себе проклятие греха как его *естественное* следствие (см. например, *Senec.* Epist., 95). Они были слишком просвещенными, слишком благородно мыслящими умами, чтобы верить в страстного, чувствительного, гневного, мстительного кровожадного бога, бога, который примиряется с человеком только посредством особого, преходящего *чувственного* действия, а потому сам является только *чувственным* богом. Они мыслили себе бога, который примиряется с человеком *посредством своей природы,* своей *сущности.* «Quaedam sunt, quae nocere non possunt, nullamque vim nisi beneficam et salutarem habent: ut dii immortales, qui nec volunt obesse, nec possunt. Natura enim illis mitis et placida est, tam longe remota ab

aliena injuria quam a sua (*Senec.* De ira, I. II, § 37). Quae causa est diis benefaciendi? natura. Errat, si quis putat illos nocere velle: non possunt; nec accipere injuriam queunt, nec facere. Laedere enim laedique conjunctum est» («Epist.», 95) [95]. Обыкновенный, рядовой язычник мыслил свои страсти [также и] в боге; его религиозная вера хотя и не ставила ему нравственных и разумных, но зато не ставила и неразумных преград; он был в этом отношении примирен со своими богами; но это примирение, поскольку оно основывалось только на аффекте, было неустойчиво, изменчиво, как апрельская погода, мимолетно, как радуга; как боги гневались, так и язычник в свою очередь гневался на своих богов, если они не исполняли его желаний. Наоборот, просвещенный, мудрый язычник мыслил себе добродетель как высшее, совершеннейшее существо, а хорошее, совершенное — как *всеобщее* по своей природе, чем оно и является на самом деле. То, что истинно и хорошо, истинно и хорошо только потому, что оно хорошо без всяких оговорок, без исключений, без ограничений. Если что-нибудь является разумом, истиной, добродетелью, оно является добродетелью, разумом, истиной как на небе, так и на земле; если что-нибудь не является здесь добродетелью, разумом, то оно ими не является также и там; различие между небом и землей, между божественной и человеческой личностями упраздняется в понятии добра, истины, т. е. оно здесь не имеет силы. Бог, который претендует на *особые привилегии*, который хочет уклониться от универсальных понятий, который хочет, чтобы в отношениях к нему они не имели силы, является богом крадущим и блудодействующим, когда ему вздумается, как Юпитер. Языческий мудрец, следовательно, мыслил себе то, что хорошо, что разумно, что совершенно, как *универсальное*, значит, что было в его глазах *добродетелью* в человеке, было также *добродетелью* в боге. «Quaeris, *quae res* sapientem faciat? Quae deum» («Epist.», 87). «Ratio vero *diis hominibusque communis:* haec in illis comsummata est, in nobis consummabilis» (*Senec.* Epist., 92) [96]. Но добродетель и разум идентичны, добродетель есть не что иное, как истинный разум. «Rationale animal es, quod ergo in te bonum est? *perfecta ratio,* — Nisi ubi rationi locus est, bonum non est» («Epist.», 124). «Una inducitur humanis virtutibus regula: *una enim est ratio recta, simplexque...* divinorum una natura est. Ratio autem nihil aliud est, quam in corpus humanum pars

divini spiritus mersa. Si ratio divina est, nullum autem bonum sine ratione est, bonum omne divinum est» («Epist.», 66) [97].

Поэтому языческий мудрец был менее всего высокомерен. Он не гордился добродетелью как своей собственной силой, а скорее сознавал свое ничтожество и необходимость самоотречения. «Nolo laudes, nolo dicas: o magnum virum... Nihil damnavi *nisi* me; non est quod proficiendi causa ad me venire velis. Erras... non medicus, sed aeger hic habitat» («Epist.», 68). «Non sum sapiens... nec ero... De virtute, *non de me* loquor: et cum vitiis convicium facio, in primis meis facio» («De vita beata», § 17, 18). «*Sibi* servire, gravissima servitus est» («Natur.», l. III, praef.). «Nihil adhuc consecutus es; multa effugisti: te nondum» (Ibidem, l. I, praef.). «O quam bene cum quibusdam ageretur, si *a se aberrarent*» («Epist., 104) [98]. Добродетель для стоика не была ни абстракцией, ни личным качеством; она была для него разумом, доказывающим себя на деле как разум, общим достоянием богов и людей. Добродетель была для него не силой индивида, но *всеобщей* силой, моральным источником жизни и субстанцией. «Etiam si amici perierunt, etiam si probati respondentesque voto patris liberi: est quod illorum expleat locum. Quid sit? quaeris? *quod illos bonos fecerat, virtus*... sola satis est. Omnium enim *bonorum vis et origo in ipsa est.* Quid refert, an aqua decurrens intercipiatur atque abeat, si fons ex quo fluxerat, salvus est?» («Epist.», 74). «Magna et vera bona non sic dividuntur, ut exiguum in singulos cadat: ad unumquemque tota perveniunt» («Epist.», 73). «Sapientia commune bonum est» («Epist.», 85) [99]. Сила стоика была только могуществом, лежащим в добре самом по себе. Добродетель делала его хорошим, а не он сам. «Ad virtutem venitur per ipsam» («Epist.», 89) [100]. Но сила добродетели есть совершенная, благая сила, просто универсальная, а не только человечески универсальная, следовательно, также божественная сила. Сила добродетели является поэтому для стоика также силой божества, «animum excellentem... coelestis potentia agitat... Bonus vir sine Deo nemo est» («Epist.», 41, 73) [101]. Здесь, конечно, не место разбирать значение противоречащих этому мест, где между богами и людьми проводится такое различие, что первые добры от природы, а вторые — благодаря своим деяниям, как и других противоречий в этом же роде. Итак, языческий мудрец мыслил о боге божественно, но кто мыслит о боге божественно, также имеет и божественные убеждения, и только тот, кто мыслит о боге

божественно и имеет божественные убеждения, примиряется с богом единственно истинным и разумным, следовательно, единственно примиряющим образом. Только дух, убеждения имеют решающее значение для человека, а не деяние, идея, не техническое исполнение. «Generosa res est, respicientem *non ad suas,* sed *ad naturae suae* vires, conari alta, tentare, et mente majora concipere, quam quae etiam ingenti amino adornatis effici possint» («De vita beata», § 20). «Et hoc multum est, *velle servari*» («Epist.», 52). «Quandocunque autem natura spiritum repetet, aut ratio dimittet, testatus exibo, *bonam me conscientiam amasse, bona studia*» («De vita beata», l. c.) [102]. Так оно и есть на самом деле: *любовь* к добродетели является единственной решающей добродетелью в человеке; любовь к добродетели примиряет нас с добродетелью, берет наши прегрешения против нее на себя. При выполнении и применении мы грешим *везде;* так почему же вы желаете посредника только в отношении наших противоречий с идеей этики, почему же вы не желаете его в отношении наших противоречий и погрешностей, хотя бы, например, против идеи искусства? Уж не должны ли мы из отчаяния по поводу эстетических ошибок и погрешностей, которые совершает и лучший художник, бросить кисть и ждать, пока сойдет с неба ангел и возьмет кисть в руку вместо нас? Почему же вы хотите явление, которое имеет хорошее всеобщее основание, которое исходит из природы дела, которое базируется на различиях между головой и рукой, идеей и реальностью, сущностью и явлением, родом и индивидом — различиях, которые, как таковые, основаны на вечной истине, в действительности же могут выступать как противоречия, — почему же вы хотите выводить это явление из *особого,* неестественного события? О святая простота! Но как истинное примирение с богом существует только там, где бог мыслится божественно, так, наоборот, там, где основанием этого примирения является небожественное ошибочное понятие, как, например, понятие гневного бога, это примирение только *видимость;* противоречие здесь только прикрывается, но не разрешается; проявления зла исчезают, но основное зло остается; бог отказывается от своего гнева, но не от своего гневного *существа;* самое плохое — *способность* к гневу — остается. В том случае, когда основанием служит ошибочное, небожественное понятие, каждый примиряющий процесс, который поэтому также и в области науки ни в коем случае не

будет правдивым выражением истины, так как он в конце концов берет обратно то, что сначала высказывает как истину, а затем хочет уничтожить то, что может быть уничтожено только, когда будет уничтожен сам принцип, является только паллиативом. История христианства является подтверждением этого положения, конечно, только для того, кто не ослеплен религиозными или философскими предрассудками. Впрочем, многие теологи утверждают, что гнев божий следует понимать только в переносном смысле. Но это утверждение лишь беспочвенный софизм. Своеобразный аромат гнева заключается именно в его чувственном значении. Так как настоящий гнев является в высшей степени недвусмысленной, сразу распознаваемой страстью и смешно было бы, если бы здоровую пощечину, которую я дал бы кому-нибудь в вспышке гнева, я пытался выдать за метафорическую пощечину, за аподиктическое суждение чистого разума или только за выражение христианской любви, чтобы отпереться от того, что было на самом деле, то также смешно, когда такое определенное, специфическое выражение, как гнев, хотят понять в каком-то другом, а не прямом смысле. Как в человеке прекращается способность рассуждать и думать, когда в нем пробуждается страсть гнева, так упраздняется различие между духовным и чувственным, прямым и переносным смыслом или по крайней мере право проведения этого различия, когда речь идет о гневе божьем. Религиозное чувство и не знает этого различия; не Августин (см. его «Civit.», l. 9, c. 5; l. 15, c. 25), а Лактанций и Тертуллиан [103] правы в данном смысле; и только это имеет здесь решающее значение. Необходимость принимать гнев божий в самом прямом смысле, как настоящий гнев, помимо прочего следует еще из того, что примирение принимается как *действительное, историческое* событие. «Quod enim, — говорит Меланхтон в его «Loci», — *terribilius est signum irae dei,* quam *placari deum non alia victima potuisse, nisi filii morte?*» («Loci de vocab fidei») [104]. Поэтому если гнев имеет только значение метафоры, то и примирение должно иметь значение только метафоры, а не действительного события. Не переносное, а прямое значение вытекает главным образом из того, что основное определение здесь личность. Эпиграмматической вершиной, самым ярким выражением личности является именно *чувствительность,* способность *оскорбляться* и вспыхивать гневом по поводу оскорблений. «Откуда же, — говорит Тертуллиан («De testimonio

animae») [105], — мог появиться естественный страх души перед богом, если *бог не может гневаться?* Как можно страшиться того, кого *нельзя оскорблять?»* Поэтому языческий мудрец мыслил божественное существо бесконечно чище, свободнее и божественнее, ибо для него личность не была основным определением. Его интересовало не *кто* такой бог, но *что́* такое бог. *То, что* делает бога *богом, божественное* только и имело для него значение, а не обладатель, так сказать, носитель, субъект, личность божественных *свойств* и *достоинств.* Этим и объясняется безразличие, с которым языческие мудрецы говорят о боге то в единственном, то во множественном числе, хотя, конечно, тут должно иметь значение также и их отношение к религиозному народному верованию. Наоборот, в *христианстве* единство, т. е. единственное число, индивидуальность, *личность бога стали главным.* Но личность, индивидуальность не является сама по себе уже *божественным* понятием, ведь христиане веровали также в личного черта; божественным оно становится только благодаря своему содержанию, качеству. Вернее, личность может включать в себя самое божественное и самое небожественное; в нее можно даже вложить все, что угодно, не имея в ней самой критерия, отличительного принципа в отношении содержания вкладываемого. Гнев, тщеславие, честолюбие, деспотизм, короче, все неразумное и плохое может найти и действительно нашло себе место в христианском понятии божественной личности, но оно несовместимо с понятием просто божественного, которое само по себе обладает гарантией, масштабом, критерием самого себя и своей противоположности. Поэтому там, где верят в единого по своему существу, по своему основному определению, способного на какую угодно страсть гневного бога («Deus *vere irascitur*», — говорит сам Меланхтон в своей «Philos, moralis») [106], гнев которого, как уже говорилось, можно устранить только особым деянием и верой в него, там примирение совершается только в воображении, в представлении, а не по своему *существу,* не по истине, не на деле, там высшее понятие уже является *противоречием в самом себе и с самим собой,* там нет единства, нет истинного мира, нет разума. Но не только *бога,* также и *грех* языческий мудрец мыслил себе *глубже, чище* и *нравственнее,* чем это делается в христианстве. Грех был для него самым ужасным, величайшим, единственно истинным несчастьем, которое может

постичь человека. «Tibi... persuade, — прекрасно говорит Цицерон, — *praeter culpam ac peccatum...* homini accidere nihil posse, quod sit *horribile* aut *pertimescendum*» («Epist. ad famil.», l. 5, epist. 21) [107]. *Наказанием* за грех для него был *сам грех. «Prima et maxima peccantium est poena, peccasse... sceleris in scelere supplicium est»* (*Senec.* Epist., 97). «Jam sibi dedit (poenas) qui peccavit» («De ira», I, 2, § 30 и I, 3, § 26) [108]. Но христианству недостаточно, что Адам грешит, нет! Он должен понести еще особое наказание за свой грех, он должен быть осужден со всем своим потомством на бедствия этой жизни; грешник как грешник для христианина еще недостаточно несчастен, нет! Его надо специально за это варить и жарить в аду. Поэтому христиане связывают с христианством нехристианское понятие — отличное от греха, как такового, внешнее, чувственное зло; грех сам по себе не является для них самих чем-то ужасным, наказанием за самого себя; если бы грех был для них этим, то для них исчезла бы потребность в аде, так же как и потребность в особой внешней помощи и искуплении — искуплении, которое последовательно, но спасает христиан не от греха, а от внешних связанных с грехом последствий, от наказания, от проклятия бога. Христианами владеет грех, потому они мыслят сам грех грешно, языческий мудрец господствовал над грехом потому и в том, что мыслил грех *нравственно*. Поэтому у мудреца спаситель был в нем самом, а именно в разуме, который был для него не абстрактной силой, но vis plastica [109], истинной силой, действенной причиной, нравственно и даже физически оздоровляющим источником. «Quidquid animam erexit, etiam corpori prodest. Studia mihi nostra saluti fuerunt. Philosophiae acceptum fero, quod surrexi, quod convalui: illi vitam debeo, et nihil illi minus debeo» (*Senec.* Epist., 78) [110]. Грех еще не имел над ним такой силы, чтобы развратить его чувства, помрачить рассудок, ослепить взор; грех еще не проник как наследственный грех в самое существо; грех охватил и заразил собой только *конечности,* а не *мозг* человека; мудрец сознавал внутреннее ничтожество греха и всемогущество, неизгладимую, проявляющуюся даже в злодее силу добра, добродетели. «Adeoque gratiosa virtus est, ut *insitum sit etiam malis probare meliora.* Quis est, qui non beneficus videri velit? qui non inter scelera et injurias opinionem bonitatis affectet... Maximum hoc habemus naturae meritum, quod

virtus in omnium animas lumen suum permittit: etiam qui non sequuntur, illam vident» (*Senec.* De benefic., l. 4, § 17) [111]. Поэтому мудрец уберег свою добродетель и свой разум от всех тех в корне развращающих, столь же безнравственных, как и неразумных, последствий в теоретическом и практическом отношении, в которые вверг грех христианскую часть человечества.

[11] Противоречие между сущностью искусства и сущностью католицизма, которое здесь высказано в общих чертах, в понятии, фактически признается даже благочестивыми католиками, безразлично, прямо или косвенно делается ими это признание. Так, *благочестивый* папа Адриан IV говорит: «Ornamenta insignis picturae et statuarum priscae artis nequaquam magni fecit, adeo ut Vianesio... commendante statuam Laocoontis... aversis statim oculis tanquam impiae gentis simulacra vituperaret» [112]. Хотя это относится только к древнему искусству, но отвращение к языческому произведению искусства выражает отвращение к искусству, как таковому, невзирая на религиозный сюжет. Тот же самый папа питал отвращение также и к поэтам, так как, по его мнению, они неискренне относились к христианской религии и прославляли нечестивые имена языческих богов (*Bayle.* Dictionn., «Hadrian IV», rem. D). Во всяком случае правоверность даже религиозного поэта всегда является чем-то двусмысленным, ибо он переносит религиозные объекты, лишая их надежного основания веры, в высшей степени соблазнительную сферу эстетики, перемещает их из горячей области сердца в умеренную, самое по себе ни холодную, ни теплую область фантазии; он подвергает их как самый обыкновенный *материал* свободному формирующему воздействию поэтического духа, который стоит над каждым предметом как над материалом и ко всем объектам относится одинаково, а потому *все* предметы без исключения трактует с *одинаковой* любовью; он делает их *всеобщими* предметами, которые поэтому внушают только общие чувства, а не специальный религиозный интерес; он возносит их в *пантеон* красоты. Поэтому благочестивые католики — причем благочестивые протестанты не отставали от них — в особенности упрекали поэтов нового времени за то, что они смешивали христианское с языческим (см., например, цитаты, которые приводит Бейль из сочинения Байе «Jugemens des savans sur les principaux auteurs [113] в своем труде «Nouv. de la rép. d. lett.», p. 715, 716,

757) *. Но это величайшая близорукость, когда такое смешивание христианского с языческим ищут только в формальных вольностях, например в обращении к языческим богам или в предметах, а не в духе, сущности поэзии, даже и *религиозной* поэзии. Религиозное стихотворение, если только оно хочет быть художественным произведением, а не простым изложением религиозных мыслей в стихах, всегда имеет ценность, так же *как стихотворение,* невзирая на религиозный сюжет; эта ценность *нечто* независимое от такого сюжета, соответствующее требованиям, предъявляемым к *стихотворению вообще,* причем сюжет стихотворения может быть какой угодно; и эти требования составляют не нечто формальное, а сущность стихотворения. Поэтому также и религиозный писатель невольно отдавал должное языческому или, вернее, всеобщему божеству красоты. Поэзия с точки зрения строгого католицизма и протестантизма также является идолопоклонством, ибо религиозное стихотворение, если только это действительно стихотворение, имеет свою *собственную прелесть,* оно пробуждает не *только* религиозные чувства и не только *чисто* религиозные чувства, но одновременно и самостоятельные, нравящиеся сами по себе, приятные ощущения; хотя они и воспринимаются всегда в связи с религиозными представлениями, но все же смакуются *сами по себе,* как таковые. Чистое, настоящее, строгое религиозное чувство не желает поэтому такого смешивания эстетического с религиозным. Религиозный писатель поэтому испытывает разлад с самим собой: он хочет небесного, но ему не хочется при этом отказываться и от земного. Противоречие искусства с сущностью католицизма видно, между прочим **, еще из того, что благочестивый

---

* «La plupart des poètes, — говорит Бейль там же, — ne tournent leur muse du coté de la dévotion, que quand ils sont vieux, en quoi ils imitent beaucoup de femmes galantes, et cela fait que leurs poésies spirituelles sont les plus méchantes de toutes en qualité de poésies» [114].

** Например, из так часто высказывавшейся отцами церкви (в противоположность греческому культу искусства) мысли, что алтари, статуи и картины, изображающие христианского бога, являются не безжизненным камнем и деревом, а моральными и религиозными убеждениями человека. «Conferat igitur, — говорит, например, Ориген («Против Цельса», I, VIII), — qui vult, aras quales diximus, cum aris Celsi et statuas in animis piorum deo dicatas cum statuis Phidiae ac Polycleti similiumque

католик считал суетностью, грехом дать написать свой портрет, как, например, святой Игнатий [117] (см. его жизнеописание, составленное Рибаденейрой, стр. 395).

Но если это грех дать написать свой портрет, то грех также писать портрет с другого. Ибо почему же, как не из смирения, не из презрения к себе, благочестивый человек скрывает свое лицо от взора художника? Но почему он презирает себя? Потому что он является именно *этим* человеком? Нет! Его презрение имеет всеобщее значение; оно касается каждого человека; оно относится к Игнатию не как к Игнатию, но как к человеку вообще, как к созданию; смысл его таков: так же и ты не должен дать написать свой портрет; созерцание изображений людей есть идолопоклонство; достойны созерцания только бог, или Христос, или святая дева, или святые. Если бы все католики были настроены так же, как святой Игнатий и другие истинные католики, если бы они не были непоследовательными, неверными себе, фальшивыми, отрицающими свою религию католиками, то мы не получили бы от их времени никаких картин или по крайней мере никаких картин, кроме религиозных. Но также и религиозные картины, как уже говорилось, только тогда являются картинами в духе католицизма, когда они *сами по себе* не имеют ценности, когда это жалкие, плохие картины, картины, которые имеют значение только напоминания о святом объекте (это значение имеют

---

et bene sciat, has quidem inanimas esse obnoxiasque temporum tempestatumque injuriis, illas vero sitas in immortali animo mansuras etc.» [115]. На одном испанском соборе («Conc. Elibertinum», can. 36) было определенно запрещено иметь картины в церквах, дабы предмет почитания и поклонения не изображали на стенах. Даже язычник Варрон уже говорит у Августина («De civ. dei», l. IV, c. 9, 31), что римляне из-за изображений богов утратили страх божий и строгую религиозность своих предков. Кальвин говорит относительно христианской церкви, что картины стали употребляться для украшения церкви только тогда, когда богослужение утратило свою чистоту; приблизительно в течение пяти столетий, когда религия еще была в более цветущем состоянии, в христианских церквах вообще не было картин («Instit. Christ. religionis», I. I, c. 11, sect. 13) [116]. Епифаний [116a] даже разорвал занавес на двери одной церкви в Палестине, на котором было написано изображение Христа или какого-то святого, ибо, согласно учению святого писания, в христианских церквах *не* должно *висеть изображений* человека («Encycl. von Ersch. u. Gruber», art. «Bilder in Kirchen der Christen»).

также реликвии), картины, являющиеся для нас также и в области искусства олицетворением человеческого ничтожества и бессилия и не внушающие человеку суетного восхищения перед земными сокровищами и их творцами. Где нет понимания *прекрасной формы* вообще, там нет и понимания искусства. Благочестию — даже уже у некоторых отцов церкви — противоречило представлять себе Христа красивым; для благочестия было назидательной мыслью, что суровое умерщвление плоти так истощило тело Христа, что в тридцать лет он выглядел как пятидесятилетний, и его лицо было таким морщинистым и безобразным, что его можно было принять за прокаженного (*La Mothe le Vayer.* Lettre 15 de la beauté. Oeuv., t. X) [117a]. Но разве понимание искусства не осуждается там, где уничтожается первая и существеннейшая установка искусства, где *санкционируется* безобразие? Разве безвкусица не является высшим правилом эстетики там, где телесная неестественность является чем-то нормальным? Разве поварское искусство стоит на высоте там, где из благочестия с аппетитом поедаются дохлые мыши и крысы? Разве там, где умерщвление плоти считается высшей добродетелью, не считается также высшим достоинством художника (если уж никак нельзя расстаться с врожденным пороком — страстью пачкать красками полотно) изображать тела, которые *не* являются телами? Итак, если уж вы непременно хотите иметь картины в своей церкви, то разве эти ужасные, отвратительные, безобразные средневековые изображения святых и мучеников, порожденные только чувством благочестия, а не эстетическим чувством, не являются *единственно нормальными, законными, соответствующими* духу церкви картинами, *теми* картинами, которыми вы можете гордиться как вашими произведениями, как истинно католическими картинами? «Красота, — говорит патер Лехнер совершенно в духе нормального католического благочестия, — очень опасна для добродетели смирения. В Вюрцбурге один юноша знатного происхождения и обладающий большим состоянием запачкал поэтому свое лицо навозом и в рубище нищего просил милостыню» (*А. Бухер.* Иезуиты в Баварии, стр. 108) [118]. Но разве запачканное навозом лицо представляет собой эстетическое зрелище? Конечно, оно благотворно для чувства благочестия, так как является трогательным, назидательным, смиренным зрелищем, но благочестивое чувство и эстетическое чувство чрезвычайно противоречат друг другу.

Не приводите мне необдуманно в качестве возражения пример художника Фьезоле, который никогда не брал кисти в руки, не помолившись перед этом усердно (*S. Kapps.* Italien, 1837, p. 552). Также и солдат укрепляет себя молитвой перед сражением, в котором он убивает своих ближних. В характеристике, которую (*Pascal.* Lettres provinc. Paris, 1832, p. 212) один иезуит дает католическому святому, поэтому определенно говорится: «Il est sans yeux pour les beautés de l'art et de la nature... Une *belle* personne lui est un spectre» [119]. Но разве истинно благочестивые католики-святые не являются образцами, достойными подражания, для остальных католиков? Следовательно, разве и эти последние также не *должны* иметь глаз для созерцания красоты природы и искусства? Церковь, правда, санкционировала почитание изображений. Но ведь определенно говорится: «...sanctorum apostolorum etc. imagines colimus, non in materia aut in coloribus honorem constituentes... cum sciamus juxta Basilii magni sententiam, quod imagini honor exhibitus ad ipsum prototyrum referatur» (*B. Carranza.* Summa omnium concil. Antwerp., 1559, p. 280, 281) [120].

Но прекрасная, настоящая картина является именно картиной, которая относится *сама к себе,* почитается *ради самой себя,* а не ради изображенного на ней святого; религиозные интересы тут подчиняются эстетическим, *ее* интересам, даже приносятся им в жертву. Благочестивое и полезное употребление картин не связано с их ценностью с точки зрения искусства; эта ценность совершенно безразлична как для обыкновенного католика, который обладает только религиозным чувством, так и для истинного католика, который умертвил свое эстетическое чувство как земную страсть; красота даже противоречит той цели, ради которой церковь санкционирует картины, ибо они отвлекают взор и сердце от прототипа. Тот, кто любит красивые картины святых, скоро начинает ценить больше картины, чем святых, начинает любить или уже любит картины вообще, становится равнодушным к религиозному сюжету. Истинно католической картиной святого является только такая, которая изображает святого отвлеченно от человека, как свободного от всех мешающих человеческих черт. Следовательно, прекрасная картина, картина в духе искусства является не картиной в духе католицизма, а скорее картиной, противной духу, целям, желаниям, по крайней мере истинным, лучшим желаниям, церкви. Кроме того, антикатолицизм искус-

ства исторически доказывается уже тем, что в то время, когда снова пробудилось истинно эстетическое чувство, католические и вообще *религиозные* интересы стали менее интенсивными или по крайней мере подчинились эстетическому чувству. А. Полициано [121] предпочитал оды Пиндара псалмам Давида. Кардинал П. Бембо [122] предостерегал против чтения Павла и даже, следуя примеру некоторых, не хотел читать Библию и свой требник, дабы не испортить свой прекрасный латинский стиль. Эстетическое чувство папы Льва X [123] не принесло пользы католической церкви.

Как обстоит дело с искусством, так обстоит оно и с наукой. *Истинно* благочестивые люди не признавали науки. Среди бумаг Паскаля нашли следующую заметку, сделанную его рукой: «Ecrire contre ceux qui approfondissent trop les sciences: Descartes» [124]. Очаровательно! Следовательно, истинно благочестивое чувство желает только effleurer, а не approfondir [125] науки, одобряет только поверхностное знание, знание, которое не принимается всерьез. Противоречие науки с духом или идеалом истинно католического благочестия (только им, а не тем или иным эмпирическим явлением мы и должны руководствоваться), кроме того, в достаточной степени сказывается уже в том, что для этого духа *наука вообще* принадлежит к разряду земного, мирского, а потому не принадлежащего к вечному спасению, ненужного, лишнего. Но кто же будет заниматься земным, когда для него открыто небо? Кто не предпочтет общение со святыми, блаженными духами, ангелами общению со светскими писателями или даже с животными, растениями и камнями? Кому же понравится выросшая на земле груша науки, когда он уже наслаждался небесной манной? Кто может отрицать, что такая пища противоречит его избалованному вкусу? Где наука вообще имеет значение чего-то безразличного и внешнего для высших интересов, там она не представляет интереса, по крайней мере для *того* — а только это и имеет решающее значение, — чьим интересом именно является этот высший интерес.

Где наука вообще является чем-то земным, светским по сравнению с небесным, божественным, там она имеет значение только *игры*, занятия для препровождения времени, там научные работы самое бо́льшее имеют значение только второстепенных занятий. То, чем занимаются во время ничем не занятых часов, является только второстепенным делом, чем-то, что

не составляет настоящего призвания человека, его существенных занятий и деятельности. А такое значение имеет наука *вообще,* т. е. наука сама по себе, там, где санкционируется только *известный* жанр науки, или наука, касающаяся какого-нибудь *определенного предмета или содержания;* ибо там цену науке придает только *предмет,* который, кроме того, не необходимо имеет науку своим сосудом, а более прославляется простодушной, благочестивой верой; наука же *сама по себе никакой ценности* не имеет. Где наука санкционируется только благодаря какому-нибудь священному содержанию, там *научная деятельность* считается занятием *нечестивым* — безразлично, произносится ли это громко или молча подразумевается, — и, как таковая, для благочестивого чувства есть только запретная, развращающая, подвергнутая осуждению деятельность, деятельность, противоречащая этому чувству. Только материал, которым занимается наука, прикрывает это противоречие, окутывает его таинственным мраком; но это кажущееся согласие исчезает, и противоречие выступает на свет божий, как только научная деятельность выходит за пределы этого материала. Разумеется, ни католическо-религиозному чувству, в отношении к которому до сих пор рассматривалась наука, ни католической церкви не противоречит священная католическая теология — она не могла бы обойтись без нее уже по внешним причинам, — но наука противоречит ее духу и сущности. В прежние времена (а только по ним можно узнать, что является истинно католическим и что нет, ибо тогда церковь еще не проникласъ настолько мирским духом, как впоследствии), например во времена Рабана Мавра, науки, как известно, санкционировались и поощрялись, если в человеке пробуждалось влечение к науке — влечение, которое, разумеется, возникало не из католицизма, а из врожденной потребности людей, — только во имя теологических или церковных интересов; сами по себе они, так сказать, не были конкретными. Таким образом, «*просодию*[126] изучали и ценили ради различных видов стихов в псалмах; *диалектику* — ради *полемики с еретиками; арифметику* — ради тайн, содержащихся в числах, и ради тех *мер* и *чисел,* которые встречаются в *Священном писании; геометрию* — ради тех измерений, которые упоминаются в сведениях о *Ноевом ковчеге* и о *храме Соломоновом; астрономию* — ради *церковного исчисления времени* и *музыку* — ради того благолепия и величия, которые она

придает *богослужению*» (*Эйхгорн.* Всеобщая история европейской культуры и литературы в новое время, т. II, 1799, стр. 41). Поэтому в полном соответствии с этим духом, все и вся подчиняющим теологии, было «стирание, соскабливание и вырезывание древних пергаментных кодексов, чтобы вновь писать на этих пергаментах хоралы, литургии и молитвенники», вследствие чего «монастыри нанесли непоправимые потери классической литературе». Еще в 1772 г. Брунс видел в библиотеке Ватикана, как большие куски речей Ливия и Цицерона были соскоблены, а сверху была написана «книжечка Тобия» (Ср. *Ланг.* О заслугах монастырей. «Софронизон» [127], 7-й год издания, кн. III). Весьма характерно также, что переписывание древних рукописей «многие друзья *аскетической жизни* предпочитали всякой другой работе, так как оно одновременно изнуряло тело и дух» (*Эйхгорн,* в указанном месте, стр. 56). До какой степени все-таки *лишены всякой критики* обычные восхваления монастырей за их заслуги перед наукой! [Высокоценимый за основание науки о древних грамотах бенедиктинец] Жан Мабийон [который был современником Бейля] пишет в своем «Tractatus de studiis monasticis» [128] (Париж, 1691) следующее: «Это старый, много раз обсуждавшийся вопрос, подобает ли монахам заниматься науками». Мабийон признается, что монастыри по своему первоначальному назначению не школы и не академии, что они скорее презирают все мирское и, следовательно, также мирские искусства и науки и на них должна быть возложена только обязанность изучения Священного писания и добродетели, а эта цель без наук все же недостижима. Уже Пахомий и Василий, главные ревнители монашества в IV столетии, приказывали своим монахам изучать не только Священное писание, но и отцов церкви. Вместо разных ремесел, говорит далее Мабийон, монахи иногда должны были заниматься учением и переписыванием книг. Таким образом удавалось избегать праздности, ради чего Бенедикт [129] и накладывал на монахов работы, и ум их отвлекался от тлетворных мыслей. Также не следует вполне освобождать монахов и от изучения светских писателей, ибо они много содействуют пониманию Священного писания. Но монастырская жизнь есть не что иное, как антиципированная и осуществленная еще здесь, на земле, небесная жизнь, которая является целью и идеалом католицизма и вообще христианства. Поэтому отноше-

ние монаха к науке и представляет собой настоящее отношение католика вообще к науке.

Замечательна и особенно характерна также судьба Аристотеля в средние века. Также и он сначала был запретным товаром. Его «Метафизика» стала известна в 1209 г., по крайней мере в Париже, но в этом же году осуждена собравшимся в Париже собором, как сообщает некий Жан де Лонуа [130], [другой католический современник Бейля, который преподавал в университете историю церкви и каноническое право]. В его вышедшем в свет в 1720 г. *трактате* «О переменчивой судьбе Аристотеля в Парижской академии» говорится: под страхом отлучения от церкви в 1209 г. было запрещено читать «Метафизику» Аристотеля или какое-либо другое его сочинение или писать о них, так как это уже приводило к впадению в ересь и может еще в дальнейшем вызвать другие ереси. В 1215 г. папский легат утвердил это запрещение; вместе с «Метафизикой» были упомянуты книги «De philos. naturali» [131] и также запрещены. Но зато он ввел Аристотелеву «Диалектику», которая вытеснила бывшую до сих пор в употреблении «Диалектику» Августина, по поводу чего Лонуа делает замечание: Августин должен был уступить место Аристотелю, христианин — явному язычнику (гл. 4 и 5). В 1231 г. папа Григорий IX [132] также запретил «libri naturales», под которыми, по мнению Лонуа, может быть, подразумевалась также и «Метафизика», но только до тех пор, «пока она не будет рассмотрена и очищена от всех внушающих опасение заблуждений». В 1265 г. папский легат снова запрещает «Метафизику» и «Физику», не делая при этом никаких оговорок. Зато в 1366 г. два кардинала не только разрешают их и еще другие сочинения Аристотеля, но даже легитимируют их, а Николай V [133] не только одобрил все сочинения Аристотеля, но и приказал вновь перевести их на латинский язык, чтобы они стали более понятны (гл. 9 и 10). Чем же объяснить все эти противоречия? Что же совпадает с духом католицизма? Разрешение или запрещение Аристотеля? Эмпиризм говорит: то и другое; философия присоединяется к такому ответу, но проводит следующее важное различие: разумеется, разрешение Аристотеля, а следовательно, и науки (ибо Аристотеля мы можем считать ее представителем) согласуется с не согласующимся с самим собой, противоречащим своему понятию, чисто светским католицизмом, который, поскольку он приобрел права гражданства в этом мире

и не опасается за свое существование или, наоборот, поскольку его существование подвергается опасности, а влечение к самосохранению всемогуще, может связывать с собой все, что угодно; но оно противоречит согласующемуся с собой, верному себе, строго придерживающемуся своего понятия католицизму. Также Фома Аквинский был канонизирован, и все же он комментировал сочинения Аристотеля, когда над ними еще тяготел папский запрет. Даже если распространить этот запрет только на Париж или найти какое-нибудь другое оправдание для Фомы Аквинского и это оправдание будет обосновано, то и тогда остается несомненным, что соединение им языческой философии с теологией явно противоречит запрещению Григория IX, ибо перед уже цитированной, приведенной Лонуа выдержкой говорится, что magistri artium до тех пор только не должны читать Присциана и применять «Физику» Аристотеля, пока они не будут кастигированы. И далее: магистры и студенты теологического факультета должны помнить о том, что им надлежит как можно лучше использовать получаемое ими там образование и удовлетворяться тем, что они будут не философами, а теологами, и, кроме того, обсуждать только такие научные вопросы, которые возникают исключительно из теологических сочинений и трактатов отцов церкви. Поэтому парижский теологический факультет подал жалобу на Фому Аквинского в курию [134]. К его заблуждениям относили также и то, что он якобы сказал, что бог не может делать всего, не может совершать противоречащих ему поступков. Вообще строго католические теологи были против изучения философии и ее соединения с теологией. Лонуа приводит цитаты из многих. Например, Винцентий Феррерий, к тому же еще и святой (1346—1419), говорит: «Проповедуйте Евангелие, ибо проповедь учений тех, кто подвергнут осуждению, ведет к гибели; Аристотель и Платон, как говорит нам святой Иероним, находятся в аду». Поэтому если захотят отрицать, что терпимость в отношении философии и вообще науки была противоречием католицизма самому себе, что вообще научная деятельность не согласуется с *сущностью* католицизма, что влечение к знанию схоластов было вызвано только их поисками запретного в науке, то тогда придется согласиться, что жизнь духовенства в роскоши и другие противоречащие их званию деяния, светская жизнь монашеских орденов, вопиющее к небу противоречие их поведения с первоначальными

монастырскими правилами согласуются с этими правилами и вообще с принципами католицизма, ибо то, чем практически является светская жизнь духовенства, теоретически, с точки зрения католического благочестия, является занятие светскими науками, наукой вообще.

Научный интерес везде подобен самому себе, он всегда обоснован одной и той же причиной, одним и тем же влечением, каково бы ни было содержание науки — духовное или светское. Поэтому если то, что католики сделали для наук, хотят считать заслугой католичества, то это совсем то же самое, как если бы военные выступления католических епископов * и католической религии захотели считать заслугами в военном искусстве, которые иные епископы, может быть, и имели на самом деле, о чем мне, впрочем, неизвестно. Что такие деяния приличествуют католической церкви как светской власти, это мы, разумеется, не будем подвергать сомнению, ибо если церковь, как утверждает кардинал Паллавичини [135] — утверждение, которое выражает не пожелание, не то, что должно быть, а факт, — должна быть организована как монархия, должна раздавать почетные звания и должности и поставить все на широкую ногу, чтобы внешней пышностью внушать почтение неверующим, то, разумеется, католическая церковь не может обойтись также и без меча как больше всего импонирующего атрибута власти, но только здесь мы абстрагируемся от всего этого, рассматривая католицизм с его внутренней, лучшей стороны. Но из особых, специальных атрибутов католицизма еще сильнее, чем из общего противоречия неба и земли, духовного и светского, видно, насколько дух католицизма и дух науки — две противоречащие друг другу, абсолютно несовместимые друг с другом вещи. Эти атрибуты следующие (мы здесь опять абстрагируемся от политической стороны католицизма, от его деспотизма, его судов инквизиции, мы рассматриваем его с уютной (gemütliche) стороны): чудеса, предания, культ древности, вера в авторитет, идиосинкразия в отношении еретиков. Вера в чудеса в католицизме является просто неограниченной верой. Предел, который

---

* См. по этому поводу «Dictionn.» Бейля, art. «Saint. Cyran», rem. A. Настоятель Сен-Сиранский, один из патриархов янсенизма, довольно странным образом написал анонимную «Apologie des évêques qui prennent les armes» [136].

схоласты ставят чудотворству своим утверждением, что всемогущество не может совершать противоречащего себе, является пределом только для рассудка, а не для веры, кроме того, пределом, который возник из антикатолического, языческого, философского духа. Чудотворство является свойством не только бога, но также и святых *; нет почти ни одного святого, который в течение своей жизни или же после смерти не творил бы чудес. Святой Игнатий Лойола не творит чудес в более *раннем* издании Рибаденейры, которое здесь цитировалось, издании, где чудеса объявляются ненужными (l. V, c. 13), чтобы утвердить святого как святого, но он их творит в более позднем издании. Чудо необходимо для полной легитимации истинного святого. Но если даже святой Игнатий и не творил чудес, то зато его друг, святой Ксаверий, сторицею возместил этот убыток. Бейль делает в своем «Nouv. de la rép. d. lett.» следующее превосходное замечание по поводу одного сочинения под названием «Xaverius Thaumaturgus», в котором описываются чудеса этого святого: «On ne vit jamais plus de miracles que l'on en voit dans ce livre. On ne sauroit faire un pas, sans y en trouver, et l'on demanderoit volontiers, qui de deux doit passer pour le *miracle* ou *l'interruption*, ou le *cours* de la nature. On ne sait où est l'exception et où la règle, car l'une ne se présente gueres moins souvent que l'autre» (p. 350) [137]. Но что Бейль говорит здесь в отношении только одного особого случая, то можно сказать и о вере в чудеса католицизма вообще. Чудеса не ограничены в отношении не только времени и количества, но также и предмета и качества. Монахи даже приравнивают чудеса и деяния основателей своих монастырей к чудесам Христа (см., например, *Bayle*. Dictionn., art. «François d'Assise», rem. N). Но вера в чудеса, в особенности неограниченная, абсолютно противоречит научному духу; там, где она господствует, совершенно уничтожается разница между мечтой и истиной, нелепостью и разумом. Научный дух слишком серьезен, чтобы находить удовольствие в диковинных шутках, которые могут импонировать только детской фантазии.

---

* Так, Лютер в своем сочинении «Против нового кумира и старого черта» (1524) приводит следующую цитату из буллы, которая возводила епископа Бенно в святые: «Hinc facile concipi potest, divinam virtutem divino homini esse communicatam» [138]. Этим они хотят сказать, добавляет он, что и святые творят чудеса, а не один бог.

Поэтому если в голове человека царит вера в чудеса, а он занимается науками, именно изучением природы, то он преподносит нам вместо научных истин самые нелепые фантазии. Чудо обманывает человека; оно заставляет его сомневаться не только в своих пяти чувствах, но и в своем рассудке, своем разуме; оно вселяет в него веру, что нет ничего истинного, все только обман и видимость, или по крайней мере вызывает последствия этой веры. Но как вера в чудеса портит, даже убивает всякое научное изучение, смысл и дух, в особенности в естествознании, так вера в предание убивает научный дух при изучении истории. Они полная противоположность друг другу. История начинается там, где предание — предание тут подразумевается в своем первоначальном широком смысле, но если предание считается источником даже только при известных условиях и ограничениях, то и тогда дух предания придает преданию неограниченное значение, как это и было в католицизме (см. по этому поводу также Бейля «Dictionn.», art. «Papesse», rem. G. и L.), — где предание, говорю я, прекращает свое существование; одно заменяет другое: среди народа предание занимает место истории вследствие отсутствия других органов передачи исторических событий или вследствие безразличия в этом отношении, но история вытесняет предание по причине убеждения в его лживости. Предание — прекрасный сон, история — подлинная действительность. Предание не заботится о том, так ли было на самом деле то, о чем повествуется; оно не сомневается; оно всегда в прекрасном настроении, так как ничего не знает о болезненной разнице между ложью и истиной, между видимостью и сущностью; но история серьезна, вдумчива, критически настроена, недоверчива. Короче, предание и история абсолютно противоположны друг другу. Поэтому, как только в католицизме выступал на сцену исторический дух, он немедленно встречал сильнейшие противоречия, ибо он не мог избежать столкновения с преданием. Абеляр за свое утверждение, что святой Дионисий Ареопагит [139] не был первым апостолом Франции, был брошен в темницу настоятелем своего монастыря. Ранее упоминавшийся Лонуа даже получил в свое время репутацию еретика, разрушителя религии за то, что доказал, что святой Дионисий не был первым апостолом Франции, святая Магдалина никогда не бывала в Провансе, а кармелиты [139a] не происходят от Илии (*Bayle.* Dictionn.; art. «Launi», rem. F, Q). Бейль делает замеча-

ние, что хотя Лонуа и убедил бесконечное множество отдельных людей в полной беспочвенности этих легенд, но тем не менее те же самые сказки, злоупотребления и обряды продолжали существовать, и затем говорит: «La prospérité de Rome chrétienne tout comme celle de Rome païenne a pour base la conservation des vieux rites... En nos jours, disoit un sous-prieur de St. Antoine, gardons nous de novalitez» [140].

Хотя научно-исторический дух и не выступал против предания в католицизме вообще, а только против того или иного предания (также Лонуа хотел уничтожить только лживые предания, а не предание вообще), но в этом противоречии с каким-нибудь определенным преданием выступает на свет божий общее противоречие между историческим духом и верой в предание. Если кто-нибудь уничтожает веру в *одно* из преданий, он вообще уничтожает веру в предание, предание не основано на исследовании, на различии между истинным и ложным, поэтому оно и не выносит никакого исследования, никакого различения; но оно также и пренебрегает ими; оно счастливо своей верой; оно основывается только на вере, следовательно, оно может приниматься только на веру, некритически. Поэтому, где проводится различие между лживым и истинным преданиями, там вера в предание и дух предания уже исчезли; это проведение различий только *хитрость* рассудка, который хочет прикрыть свои противоречия с преданием вообще, с его сущностью. Предание не заботится об исторической правде, так же как и чудо — о действительности. Вопрос, поставленный чуду, действительно ли ты произошло, для чуда бессмысленный вопрос; вопрос, обращенный к преданию, правдиво ли ты, т. е. не являешься ли ты больше преданием, а исторической истиной, также может быть задан только человеком, который уже не может углубиться мыслями в предание, который пришел с ними вразлад. Но как чудо уничтожается естествознанием, а предание — историей, так культ древности и вера в авторитет уничтожаются философией. Там, где древность считается символом истинности, все новое считается символом ереси, а ересь — символом заблуждения, там уничтожается основное условие мышления, основное условие философии. Где вообще царят предрассудки авторитета, там у духа отнимается [всякое право] *суждения*. Суждение — это основная сила духа; в суждении начинается дух; где нет суждения, там нет духа. Суждение есть акт суверенности духа, акт свободы,

самостоятельности, действительно духовный акт, акт, благодаря которому дух становится *духом*. Поэтому там, где царит предрассудок, дух имеет свое *начало* не в себе самом, там ему остается только второстепенная, бездушная деятельность, ничего, кроме выведения следствий из тезисов, которые не почерпнуты им из себя, но уже решены до него. Только в этом истинное основание значения силлогистики и софистики в период господства католицизма. *Силлогистика* и *софистика* — единственная *рациональная* деятельность, которая еще *остается* духу в католицизме, где он действительно является силой и истиной, а не видимостью и ложью. *Предрассудок* есть суждение католицизма, *вера в авторитет* — его *специфическая* сущность, что выходит за пределы этого, является антикатолицизмом. Поэтому католицизм изо всех своих сил противился каждому успеху в науке, каждому самостоятельному мнению, каждой новой мысли (см., например, также Бейля «Rép. d. lett.», p. 191). Даже правильное произношение латинской буквы «Q» некогда считалось на парижском *теологическом факультете* преступной ересью. Это кажется невероятным, но это можно доказать фактами. В своем словаре Бейль сообщает в статье «Рамус» [141], что этот отважный борец против схоластики заслужил вместе с другими просвещенными профессорами университета неудовольствие профессоров Сорбонны своими выступлениями в 1550 г. за более правильное произношение названной буквы; сорбоннские профессора видели большую опасность для подрастающего поколения в этой «еретической грамматике». Этот спорный вопрос был представлен на рассмотрение парижскому парламенту, высшей судебной инстанции. К счастью, у светской власти оказалось достаточно чувства чести и справедливости, чтобы оправдать грамматического еретика и позволить на зло парижскому теологическому факультету произносить «Quisquis» вместо «Kiskis». Приведем еще один аналогичный случай. Во Франции один епископ отрешил каноника за то, что во время мессы тот произнес «Paracletus» вместо «Paraclytus», как это было принято до сих пор в церкви. Уже с XI в. в католической церкви велся начатый одним греком спор о том, как следует произносить: «Paracletus» или «Paraclytus». Но в произношении этого слова не смели ничего изменить, «parce qui c'étoit l'usage de lire ainsi, et qu'il ne falloit rien innover» [142]. Но лучше всего, что парижский теологический факультет осудил в 1526 г. Эразма, между

прочим, также за то, что он утверждал, будто следует говорить «Paracletus» (*Bayle.* Dictionn., art. «Paraclet.», rem. B).

Замечательные примеры невероятной косности схоластов приводит Галилей в своем «Dialogus de systemate mundi» (col. 11, August. Treboc., 1635) [143]. Один знаменитый врач в Венеции доказывал на лекции по анатомии, приведя убедительные доводы, что самый крупный ствол нервов исходит от мозга и только одна очень тонкая нить подобно фуникулусу доходит до сердца, и обратился затем к одному присутствовавшему на лекции перипатетику [144] с вопросом, не убедился ли он теперь, что нервы исходят из мозга, а не из сердца. Но перипатетик (вернее, католический философ), подумав некоторое время, отвечал, что, как ни убедительны при непосредственном созерцании доказательства, что нервы не исходят из сердца, все же он не может дать утвердительного ответа, так как текст из Аристотеля утверждает противное.

Я сказал: «...вернее, католический философ» (что, разумеется, также противоречие), ибо чем же еще была эта косная вера схоластов в авторитет, как не проявлением веры в авторитет католицизма в области философии? Даже Паскаль был — и не только в религиозных вещах, но и в свободной области физики — настолько проникнут почитанием древности, что только с величайшей неохотой и горестным сожалением отказался от старого мнения, что природа боится пустого пространства. Поэтому именно вследствие этого культа предания, древности и авторитета дух католицизма является духом зависимости и опосредования (если употребить это абстрактное выражение), но дух науки есть дух непосредственности. Католицизм всегда вводит посредника между субъектом и объектом, даже Христос имеет своего заместителя. Но научный дух не терпит ничего между собой и своим объектом; наука начинается только тогда, когда человек начинает читать вещи в оригинале, на их первоначальном языке, когда он получает воду жизни не из рук других уже тепловатою, но сам черпает ее прямо из источника. Научный дух везде возвращается к корню, происхождению, ибо он сам является изначальным и коренным духом. Но католицизм не читает первоначального текста вещей, он удовлетворяется переводом; подобно тому как схоласты вместо природы удовлетворялись «Физикой» Аристотеля и даже не самим Аристотелем, а его заместителем, переводом Аристотеля. Вполне закономерно, что согласно своей

сокровенной сущности церковь вместо первоисточника ввела Вульгату [145] с запрещением отклоняться от нее. Хотя многие католики утверждали, что вовсе не было сделано запрещения вносить исправления в Вульгату и за ней отнюдь не признается больше авторитета, чем за текстом самой Библии, но Бейль говорит: «Bien des docteurs catholiques n'ont pas entendu le sens du concile, car ils n'ont pû souffrir qu'on crût qu'il restoit encore des fautes dans la vulgate. Il y a de grands hommes, qui pour avoir crû cela ont couru risque de leur vie dans les prisons de l'inquisition, comme le rapporte Mariana. Leon Allatius a fait mention d'un Decret de la congrégation générale des cardinaux, daté du 17 Janv. 1577, portant, qu'il ne falloit pas s'écarter de la vulgate, non pas même à l'égard d'une syllabe ou d'une jota» («Rép. d. lett.», p. 131) [146]. Наконец, также и из идиосинкразии католичества в отношении еретиков самым убедительным образом выясняется, что дух католичества противоречит духу науки. Бесконечно больше, чем смешанный брак, наука гасит или по крайней мере смягчает религиозные разногласия. В душу, которую наука просветила своим светом, уже не может вселиться фурия религиозного партийного духа. «Il ne s'agit ici point, — говорит Бейль в предисловии к его «République des lettres», — de religion; il s'agit de science: on doit donc mettre bas tous les termes qui divisent les hommes en différentes factions et considérer seulement le point dans lequel ils se réunissent qui est la qualité d'homme illustre dans la Rép. des lettres. Et en ce sens-là tous les savans se doivent regarder comme frères... Ils doivent dire: Nous sommes tous égaux, nous sommes tous parens comme enfants d'Apollon» [147].

Так говорит наука. Универсальность, справедливость, беспристрастие являются первыми требованиями науки. Но церковь делает священной обязанностью католика принимать сторону только ее интересов, верить, что только она права. Требование быть справедливым, беспристрастным, терпимым, рассматривать, не прав ли также и другой, т. е. сомневаться, что он не прав, является посягательством на его веру, оскорблением его совести. Поэтому католик стоит перед дилеммой: или он соответствует требованиям науки, но тогда противоречит требованиям и сущности католицизма, или он соответствует требованиям католицизма, но тогда противоречит требованиям и сущности науки; он отравляет ее своим религиозным духом.

III Святая Анжела из Фолиньи (ум. 1309) (приводим это как пример физиологическо-психологических битв католицизма из трактата Бейля о вере в демонов и ведьм) терпела от демонов чувственности не только сильные психические, но и самые мучительные телесные искушения и напасти. «In corpore, — говорит она сама, — ad minimum patior in tribus locis. Nam in locis verecundis est tantus ignis, quod consuevi apponere ignem materialem ad extinguendum ignem concupiscentiae, donec confessor meus mihi prohibuit... Vitium autem tam magnum est, quod verecundor illud dicere etc.» [148]. Жгучие желания, которые пробуждали демоны в ее теле, изгоняли все чистые образы, все добродетельные мысли из ее души, по поводу чего она приходила в такое отчаяние и гнев, что она сама наносила себе жесточайшие телесные истязания и часто бывала близка к тому, чтобы растерзать себя. Она утверждала, что ее мучит множество демонов, «пробуждающих в ее душе самые порочные страсти, к которым она чувствует отвращение». Все ее тело было покрыто ранами, «которые ей нанесли демоны: у нее нет ни одного члена, который не болел бы ужасно; никогда не бывает, чтобы у нее не было болей или настойчивого, мучительного желания...». Бейль заканчивает эту историю страданий замечанием: «Les mystiques vous paroissent les hommes du monde les plus heureux. Il falloit donc vous convaincre par un grand exemple, qu'il ne goûtent pas toujours *ces illaps et ces suavites ineffables* que vous avez lues dans leurs écrits» («Rép. aux quest.», p. 660) [149]. Замечательные примеры добровольных мучений целомудренного героизма среди иезуитов приводят А. Бухер в своем труде «Иезуиты в Баварии», т. I, стр. 112 и т. д., и Бейль («Dictionn.», art. «Mariana», rem. C).

IV Примеры внутренних и внешних ограничений естествознания теологией. Начнем с внешних ограничений. Вплоть до начала XIV столетия предрассудок о неприкасаемости мертвого тела и церковь препятствовали изучению естественной истории человека и внутреннего строения человеческого тела. Напрасно, поднявшись над предрассудками своего времени, кайзер Фридрих II рекомендовал своим врачам в Неаполе и Салермо производить вскрытия трупов в целях обучения. Церковь препятствовала каждой попытке подобного рода, налагая на вскрытие тела строжайший запрет, и еще Бонифаций VIII [150] (1300) запретил под угрозой сурового наказания употребление скелета (*Эйхгорн.* История литературы, т. II,

1805, стр. 435). Приведу еще пример внутренних ограничений, на которых основаны внешние. «Коперник объясняет движение небесных тел всего проще, так что его объяснение, если бы оно *не* противоречило Священному писанию, можно было бы назвать совершенно божественным» (де Шаль в «Scriptura Sancta Copernizans», 1709, И. И. Циммерманна). «Тех, кто, несмотря на совершенную гармонию современной коперниковской системы о строении мира... все-таки признает птоломеевскую, противоречащую всей природе гипотезу, удерживает уже один авторитет Священного писания», — говорится на 17-й странице в этом же сочинении, сочинении, которое именно тем содействовало распространению коперниковской системы, в особенности среди протестантов, что совершенно устраняло теологические сомнения в отношении этой системы и указывало, что коперниковская система совершенно в духе Библии, даже истинного лютеранства! (стр. 104). «Так как Коперник, — говорится в «Astronomia sacra» А. Эрдмана Мири [151] (Гёрлиц, 1708, стр. 53), — предпочел свой разум Священному писанию, то эту систему нельзя принимать как истину; ибо она явно противоречит Священному писанию, в котором движение приписывается звездам, а покой Земле, что является причиной, вследствие которой папа Павел V [152] в 1616 г. в Риме отверг эту систему как еретическую; а так как Галилео Галилей был также приверженцем этой системы, то инквизиция заставила его публично отказаться от этого мнения и в течение трех лет еженедельно прочитывать по одному разу семь покаянных псалмов».

Критерием теологии, следовательно, является Библия: чего нет в Библии, то не может также существовать и в природе. Но чудо является фундаментом Библии, следовательно, также и теологии. Яблоко от яблони недалеко падает. Поэтому теология и видит в каждом ненормальном или необычайном явлении или черта, или, что одно и то же, гнев божий. «Относительно сумасшедших, — говорит Лютер, — я придерживаюсь того мнения, что все дураки и вообще умалишенные мучимы или одержимы *демонами*... Ибо хотя врачи и приписывают многое в этом роде *естественным* причинам и дают облегчение своими целительными средствами, но все же это показывает, как они невежественны в отношении могущества и власти демонов» (*М. Адам.* Биография Лютера, стр. 79, ср. стр. 139). «Всякая болезнь, — говорит Лютер в своих застольных речах (о дьяволе

и его кознях), — исходит не от бога, ибо он добр и делает всем только хорошее, а от *дьявола,* который является зачинщиком всех бед, и везде сует свой нос, и сеет повсюду мор, французские болезни, лихорадку». «Врачи видят в болезнях только естественные причины и стараются помочь им лекарствами, и в этом отношении они правы. Но они не думают о том, что дьявол властвует над естественными причинами в болезни, ибо он быстро изменяет и причины и болезни, превращает горячее в холодное и хорошее в плохое. Поэтому должно существовать *высшее лекарство,* которое помогало бы тут, а именно *вера* и *молитва,* как говорится в псалме: «Судьба моя находится в твоих руках»».

«Хотя, — пишет Меланхтон (Избр. письма, изд. его зятем К. Пейсером [153], 1565), — иногда бешенство или безумие имеет естественные причины, все же несомненно, что бесы проникают некоторым людям в сердце и вызывают в них ярость и страдания, безразлично, имеет это физические причины или нет, так как очевидно, что такие люди часто выздоравливают без естественных целительных средств. Такие дьявольские события часто бывают чудесным знамением грядущего». Также о Меланхтоне рассказывают, что, «когда приближались солнечные затмения, он назначал лекции и объявлениями на стенах аудитории призывал своих слушателей к молитве об отвращении грозящей опасности». Выше упомянутый Каспар Пейсер говорит в своем труде «De praec. divinationum generibus» [154] (Zerbst., 1591, стр. 356): «Древние мудрецы старались все объяснять естественными причинами, чтобы успокоить людские сердца и освободить их от страха божьего, но мы не можем согласиться с ними, ибо Священное писание нас уверяет, что необычайные явления природы происходят от бога и ангелов или от дьяволов». Также иезуит Петавиус в своей «Theolog. dogm.», l. I, c. 10, «De angelis» [155], утверждает: «Что случается редко и не наступает через определенные и сами собой узнаваемые промежутки времени, как, например, кометы и другие аналогичные явления, я считаю предзнаменованием угрожающих от господа бедствий, нисходящих с небес, дабы вселить в людей ужас и потрясти их. Необычайные и странные солнечные затмения также предвещают какие-нибудь несчастья». Иероним Виталис заявляет в своем «Lexic. mathem. astron. geomet.» (Paris, 1668, art. «Infernus») [156], что это несомненно, что вулканы в Поццуоли, Везувий в Неаполе, Этна в Сицилии,

Ареквипа в Перу, Гекла в Исландии и другие огнедышащие горы являются не чем иным, как входами, как бы дымовыми трубами в ад (spiracula inferni); так как многие святые отцы церкви — Августин, Григорий, Бернар, Исидор, Тертуллиан, Бонавентура, Петр Дамиан, Бернардин Сенепский [157] и другие — склоняются к этому мнению или прямо высказывают его, то он считает дерзостью отрицать, что *огнедышащие горы* суть *ворота в ад,* которые творец природы отворил в разных местах земли, дабы люди из этого видели, что есть места, где безбожники после смерти понесут свою кару, и это удерживало бы их от преступлений. Он же считает (там же, статья «Аег») среднюю область воздуха местопребыванием дьяволов. Впрочем, всеобщим верованием христиан было, что черт главным образом обитает в воздухе, ибо уже в Священном писании сказано («Epheser», 2, 2 [«Послание к ефесянам», [гл.] 2, [ст.] 2]) о *«князе, который господствует в воздухе».* Также и Каспар Пейсер в своем вышеназванном трудо вполне определенно говорит, что «сфера власти демонов распространяется главным образом на воздух, где они перелетают с места на место и резвятся. Также и Павел признает за ними это могущество». Ураганы, смерчи, ливни с градом, бури, метеоры, короче, все необычайные метеорологические явления христиане поэтому приписывали черту или находящимся с ним в связи людям. «Единственным постоянным и самым несомненным доказательством, — говорит Лютер (Истолкование IX главы, I кн. Моисея, ст. 12—16), — является то, что те же самые огненные знамения (т. е. огненные и световые метеоры вообще) в воздухе... являются делом рук божьих или также дьяволов. Я не сомневаюсь, что блуждающие огни, летающие драконы, копья и тому подобные явления есть дело злых духов, которые резвятся в воздухе и пугают или обманывают людей». Бейль сообщает в своих «Nouvelles de la rép. d. lett.» об одной «Hist. nat. molarum uteri» (aut. Lamzwerde, 1686), где пространно обсуждается вопрос, находится ли образование жировых яиц или зародышей во власти дьявола. В конце концов этот вопрос решается автором отрицательно, «n'en déplaise à plusieur théologiens» [158], — добавляет Бейль (стр. 625). Гёце [159] в своей «Полезной всякой всячине», т. I, 1785, стр. 209, сообщает из сочинения одного высокоученого теолога, что этот последний в каждом хищном животном видит не что иное, как воплощенного черта. Поэтому теология становилась во враждебную

оппозицию к каждому естественному объяснению. Когда Реомюр привел Пейреска [160], который в мнимом кровавом дожде — ужасном знамении гнева божьего — узнал экскременты насекомых, как пример того, что естествознание освобождает человечество от липенных всякого основания страхов, то журналисты, [сотрудники «Журналь» де Треву»], немедленно привели ему благочестивое возражение: «Le public a toujours droit de s'allarmer, il est coupable, et tout ce qui lui rapelle l'idée de la colère d'un dieu vengeur, n'est jamais un sujet faux, de quelque ignorance philosophique qu'il soit accompagné etc.» [161] Они думали, замечает Реомюр, что «pour exciter à la piéte, il ne falloit pas s'embarrasser des idées exactes» [162]. Эти же журналисты очень обиделись на Реомюра, когда он доказал, что метаморфоза насекомых только кажущаяся и поэтому не является символом воскресения, ибо этот символ уже был до известной степени освящен благодаря его употреблению при всех церковных свечах («Memoires», t. II, p. II, p. 61—64). Даже естествоведы или все те теологи, которые занимались изучением природы, все еще находились во власти этих представлений. «При всеобщих народных бедствиях, какие, например, часто причиняют улитки, — говорит Ширах [163] в своей *«Естественной истории улиток»*, 1772, стр. 25, — приписывать все времени, слепому случаю и другим причинам и не видеть простертой длани мести господней — это значит намеренно закрывать свои глаза».

Даже Галлер еще считал по крайней мере уродства непосредственным, сверхъестественным влиянием бога, а то мнение, которое выводило их из случайных причин, считалось безбожным мнением (см. по этому поводу Шранка, который находится еще на перепутье между теологическим и философским воззрениями на природу. «Fauna Boica», т. III, «Об уродствах»); также и заслуженный естествоиспытатель И. Х. Шеффер [164], правда, также священник, еще считал нашествие гусениц божьей карой, но все же капитулировал в то же время перед своим разумом и запутался поэтому в противоречиях, утверждая, что такое нашествие гусениц следует считать не *«совершенно* сверхъестественным, но и не *только* естественным» (см. его сочинение о гусенице и т. д. Регенсбург, 1752). Как и остальные его современники, Шеффер имел только религиозную цель при своих занятиях естествознанием. Он исходил из теологической точки зрения, что бог во всех своих деяниях не имеет другой цели, как проявить себя, чтобы

таким образом привести людей к восхищению собой и познанию своих могущества, доброты и величия. Некоторым животным господь насадил странные рога, и притом, как, например, носорогу, таким бросающимся в глаза образом, так убедительно, что тут уж никто не может не узнать могущества божьего. Но как же обстоит дело с рожками, которые бог насадил некоторым жучкам? Эти рожки так малы, что их можно увидеть только вооруженным глазом, а жучки, которые их носят, так боятся света и людей, что выбирают своим местопребыванием самые отвратительные закоулки среди навоза и даже человеческих нечистот. Здесь благочестивый человек приходит в замешательство и не находит из этого противоречия другого выхода, кроме обычной увертки теологии, что наше познание ограниченно. Англичанин Джон Эдвардс даже говорит в вполне ясных выражениях (в своем «Demonstr. existentiae atque provid. dei e contempl... Mundi hausta». London, 1696) [165], что бог намеренно скрыл от людей причину достойных изумления явлений природы, чтобы они тем больше обратились духом своим к существу, стоящему *над природой,* которое делает все. Но если у более ранних естествоиспытателей их теологическая ограниченность носит детский характер и поэтому невольно вызывает уважение и требует осторожного к себе отношения, ибо объективно она была плодом своего времени, субъективно — плодом непритворного, ошибающегося только в *границах* религии благочестия, то, наоборот, теперь, когда мы давно вышли из детского возраста, это уж признак не детского, но *ребячливого* ума, если в естествознании еще считаются с теологическими целями. Каким ребячливым это, например, кажется, если современный — правда, популярный — ботаник, между прочим, говорит о Plantago, подорожнике, следующее: «Многие птицы питаются семенами этого растения, поэтому кажется, что бог намеренно устроил так, что это растение растет при дорогах и на пастбищах, где маленькие птички всего легче находят семена» (*Гохштеттер* [165а]. Популярная ботаника, т. I, стр. 127). Интересно, что говорит уже святой Фома Аквинский по поводу обсуждавшейся в тексте существенной разницы между религиозным, или теологическим, и философским, или натуралистическим, воззрением на природу. «Людская философия, — говорит он («Summa contra gentiles», lib. II, c. 4) [166], — видит в вещах то, что они есть, но не так делает христианская вера, например она рассматривает огонь

не как огонь, но лишь поскольку он *представляет величие божье*. Поэтому верующий и философ во всех творениях рассматривают разное. Философ рассматривает именно то, что сообразно с *их собственной природой*, как, например, для огня стремление вверх, верующий же только то, что сообразно с *их отношением к богу*, как, например, что они созданы богом и подчинены ему. Но если они оба рассматривают одно и то же, то все же у них различные принципы, ибо философ почерпает свои основания из *собственных причин* вещей, верующий же — из *первопричины*. Поэтому они и пользуются совершенно различными методами, так как философ, который рассматривает все творения в отношении к себе (secundum se) и от них переходит к познанию бога, рассматривает *сначала* творения, а *затем* бога, верующий же, который созерцает творения только в их отношении к богу, — сначала бога, а потом творения. И эти созерцание и образ действия *совершенны*, ибо всего более *подобны познанию бога*, который, познавая самого себя, созерцает другое». Разве поэтому удивительно то, что в средние века, эпоху господства религии и теологии, естественные науки и вообще науки о познании мира находились на таком низком уровне? Кто же захочет променять божественную мудрость на человеческую мудрость, которая, несмотря на всю свою трудность и скуку по сравнению с первой, только глупа и превратна? И для чего же мне нужно познавать бога из его *дел*, когда я его уже знаю из его *слов!* Зачем мне познавать его по *творениям*, когда я его уже знаю по нему самому, по его собственному существу? Аналогично Фоме Аквинскому высказывается также и Лютер относительно разницы между религиозным и естественнонаучным воззрением на природу в своем истолковании IX главы первой книги Моисея, ст. 12—16: «Аристотель... диспутирует также о кометах, которые он считает газами, воспламеняющимися в воздухе. Но мне кажется, что гораздо точнее и вернее будет, если о таких вещах мы будем говорить a priori, т. е. согласно первопорядку божьему, а именно *если бог хочет*, то комета горит как *приводящее в ужас знамение* подобно сияющей в небе радуге, *а если ему угодно*, то как *знамение его милости*... Как только мы видим радугу, она повествует всему свету о гневе, вследствие которого бог некогда погубил весь мир потопом, и утешает нас, что впредь она будет знамением того, что бог добр и милостив к нам... Сле-

довательно, она учит нас *страху божьему* и *вере*, высшим добродетелям, о которых философ ничего не знает и только спорит de materiali et formali causa, т. е. о том, из чего она состоит и что такое она из себя представляет. Но causam finalem, т. е. почему и зачем бог показывает на небе такое прекрасное творение, философ не знает, теология же сообщает». Из этого мы видим, как сильно теология и физика противоречат друг другу. Физика ничего не знает о теологической конечной причине, теология ничего не знает о естественной причине явления. Изучать природу ради теологии — это значит изучать Гиппократа и Галена, чтобы лечить библейскими чудесами. Чтобы найти теологию в природе, для этого, разумеется, нужна теология, но отнюдь не образование и знание естествоведа. Скорее невежество является, как и везде, базисом теологии в физике.

[v] Почти всеобщим учением более ранних теологов было, что определенные вещи являются хорошими или плохими сами по себе независимо от свободных решений воли божьей. Они делали различие между сущностью позитивных и естественных законов и определяли эту разницу таким образом, что первые справедливы, ибо так предписал бог, другие же — по своей природе. Было бы сообразно с законами, говорили они, если бы мы были обязаны любить бога и своих ближних, хотя бы бог нам этого и не повелевал (см. по этому поводу цитату в § 152, стр. 408 и т. д., в «Continuation des pensées div.» Бейля). Но эта мысль не является теологической мыслью, мыслью, которая была бы выражением специфического духа теологии; так же как и суждение Фомы Аквинского, что ложь была бы грехом даже в том случае, если бы божественный закон ее и не запрещал и даже если бы божества и не существовало, не является теологическим суждением. Эта мысль скорее является одной из многих мыслей, внушенных философией или разумом, без которых теология не может обойтись во избежание, очевидно, неразумных выводов, которые обязательно вытекали бы из ее принципов, если бы она их не ограничивала; это даже противоречащая сущности теологии мысль, так как ведь теология опирается только на *позитивные* законы, ее фундаментом является только внешнее, преходящее откровение, и поэтому она выходит за пределы своего основания, своей точки зрения, если прибегает к естественным, т. е. вечным, независимым от воли, которая всегда выражается частным, преходящим актом, обоснованным разумом законом. Эта

мысль стоит впереди теологии не только по своей природе, но и по времени, ибо она уже встречается в платоновском «Евтифроне»: τὸ μέν ὅσιον διὰ τοῦτο φιλεῖσθαι, ὅτι ὅσιόν ἐστιν, ἀλλ' οὐ, διότι φιλεῖται, ὅσιον εἶναι [167].

VI Приводим еще один специальный пример относительно разницы между философским и теологическим образом рассмотрения и объяснения. Зюссмильх [168], ученый, имеющий большие заслуги, но теологически настроенный человек, приписывал языку непосредственно божественное происхождение — необходимое следствие точки зрения, согласно которой язык является даром, ибо только несовершенное знание может связывать с даром еще естественный ход развития; но Гердер [169], по специальности теолог, но по натуре и духу поэт и в то же время человек истинно натурфилософского склада ума и такта, признал естественное, человеческое происхождение языка: «Язык выдуман, так же естественно и необходимо изобретен человеком, как и человек был человеком». У Зюссмильха были неудовлетворительные естественные объяснения его времени относительно права — доказательство, что выводить все сущее из (стоящего вне мира и природы) бога является только выражением незнания истинного и именно поэтому единственно божественного основания. Поэтому человечество в той же степени продвигается в познании и науке, в какой уменьшается объем теологии и теологические объяснения ограничиваются натурфилософскими. Язычникам *обычные* явления природы казались действием божества, христианам — только необычайные, редкие; но в конце концов и последние были признаны естественными явлениями. До Зюссмильха, еще в начале XVIII столетия, многие ученые, например Томазиус [170], считали бога творцом искусства письма. Но тогда выступил старый Гейманн и стал оспаривать сверхъестественное происхождение письменности, между прочим, следующим убедительным доводом, что если бы бог был автором письменности, то ему следовало бы открыть Моисею также и типографское искусство (см. его «Acta philosophorum», t. I, p. 807). Ну хорошо, думала теперь про себя теология, уж берите от меня изобретение письменности, но что касается происхождения языка, то вам его у меня не отнять, не может быть, чтобы он имел человеческое происхождение. Но тем не менее уже в 1770 г. выступил превосходный Гердер и отнял у теологии эту мнимую монополию.

VII Разумеется, ортодоксия помогала себе утверждением, что чудо в собственном смысле этого слова присуще только богу, что деяния дьявола являются только *не*естественными, а не сверхъестественными деяниями (см. Философский словарь ортодоксального Валха, статья «Дьявол», стр. 2541). Но это различие принадлежит к бесчисленным слабоумным софизмам, вернее, лжи, с помощью которой теология старается выйти из противоречий, в коих основательно запуталась. Признавалось, что проявления дьявола, например, в одержимых не являются естественными (см. *Валх,* статья «Одержимость»), что их нельзя объяснить явлениями ни души, ни тела, сущности которых они скорее противоречили. Следовательно, они были противоестественными и сверхъестественными деяниями; значит, между чудесами бога как чудесами независимо от их цели, которая не принадлежит к понятию чуда, как таковому, и чудесами черта, как таковыми, нет разницы. Чудо не выражает собой ничего, кроме силы необузданного произвола, *просто силы,* которая на самом деле есть не что иное, как импонирующее только чувственному человеку представление, а потому также только чувственное представление; чудо не является *духовным* понятием, оно делает бога чувственным существом. Но чудо черта в такой же мере представляет собой противозаконную и сверхзаконную силу, как и чудо бога. Далее теологи проводили различие между чудесами бога и черта, называя первые деяниями *всемогущества,* а вторые деяниями ограниченного могущества; они говорили, что черт не может творить таких чудес, как бог, например, не может воскрешать мертвых, но только обманно показывает мертвых живыми. Но, не говоря уже о том, как правильно замечает Леклерк (в своем комментарии к «Exod.», с. VII, v. 11, стр. 36, 37, Тюбинген, 1733) в отношении египетских волшебников, чудеса которых некоторые объясняли простым зрительным обманом, что такие фокусы в такой же степени являются чудом, как если бы они происходили на самом деле, ничего не объясняет также и то различие, что один может сделать меньше, а другой больше, один только некоторое, а другой все; это не вносит различия в понятие самой чудотворной силы. Могущество есть могущество. Добавление слова «всемогущество» не производит на меня нового, иного впечатления, чем могущество вообще, оно обогащает мое знание только количественно, а не качественно. Могущество само по себе

уже выражает несвязанность, неограниченность. Если что-нибудь невозможно для меня, то это возможно для черта, это для него не предел. Также и всемогущество было ограничено, хотя пределы всемогущества — опять жалкий софизм — переместили в природу предмета [чуда], а могущество черта — в его собственную природу; но все эти ограничения являются *внешними* для представления силы, не почерпнутыми из ее сущности ограничениями. Существенное в понятии чуда, могущества для меня поэтому в такой же степени представляют неестественные деяния черта, как и сверхъестественные деяния бога. Поэтому деяния черта (если даже и не все, что, впрочем, безразлично) все-таки настоящие чудеса. Это признавали честные теологи прямо, а хитрые — непрямо (см. по этому поводу Леклерка в вышеназванном месте и Кедворта «Systema intellect.», l. c., 5, § 85, 86).

Вышеупомянутый Каспар Пейсер, поговорив сначала об обманах дьявола и его бессилии подражать чудесам бога, все же в конце концов заявляет, что испокон веков дьявол старался подражать делам господним и давал волю своей злобе в разных фокусах и *действительных чудесах,* поэтому надо тщательно различать чудеса церкви от чудес дьявола («Comment. de praecip. divinat. generibus», p. 7) [171]. Николай Ремигиус, католический священник, живший в середине XVI в. в Венеции, также объясняет в своем так богатом суевериями язычества и христианства «Daemonolatreiae» [172] (libri tres, Colon. Agr., 1596) многие противоестественные и сверхъестественные деяния черта, например превращения людей в животных, только зрительным обманом, ибо только бог, по словам Августина, имеет власть превращать одно естественное существо в другое, а также потому, что это противоречит достоинству и божественности природы человека быть превращенным в зверя, но тем не менее он говорит, что ведьмы принимают природу животных, в образе которых они являются, и поэтому они могут бегать быстро, как волки, и ночью проникают в запертые дома, как кошки. «Итак, нам приходится признаться, что они подражают свойствам, способностям и повадкам тех животных, образ которых они принимают, до вводящего в заблуждение воспроизведения действительности» (l. II, c. 5). Поэтому то, что он отрицает на словах, чтобы избежать столкновений с другими категорическими догматами, он признает фактически, признает в самых ясных выражениях даже и при других

обстоятельствах. Например, он говорит (l. III, c. 12), что люди или ведьмы в противоречие с их естественной тяжестью поднимаются вверх и летят по воздуху; хотя в природе это и считается невероятным и нелепым, все же мы не должны в этом сомневаться, ибо признаем открыто, что природа сама по себе на это не способна, но что все эти изумительные и чудесные вещи происходят против воли и ожидания природы, так что, если кто-нибудь захочет воспользоваться естественными причинами как масштабом для этих явлений, он будет вести себя именно так, как если бы захотел потрогать пальцем само небо, ибо не подобает человеческому разуму оспаривать вещи, которые выходят за пределы всех законов и сил природы. Итак, разве черт не является также доктором супранатурализма? Разве воздушные полеты ведьм не являются сверхчеловеческими и сверхприродными делами? Также и Августин приписывает демонам чудеса («De civit. dei», l. 21, c. 6). Если он там же (l. 18, c. 18) говорит подобно другим теологам, что демоны могут делать только то, что им позволяет бог, то это пустое ограничение, которое ничуть не меняет дела. Черт является чертом также только с разрешения бога: всемогущему стоило бы только пожелать, и черт перестал бы быть чертом. Но тем не менее в представлении теологов деяния черта приписываются только ему самому, следовательно, это также чудеса. Иезуиты прямо приписывали чертям такие чудеса, на какие способно только всемогущество. «Черт может сделать так, чтобы женщина осталась душой и телом девушкой и все-таки родила ребенка» (*Бухер.* Иезуиты в Баварии, т. II, стр. 363).

Кроме того, следует прочесть превосходного Бальтазара Беккера, его «Monde enchanté»[173] (Амстердам, 1694, l. 1, c. 22), где он подробно рассуждает о могуществе и чудесных деяниях, которые приписывает черту не только чернь, но даже и большая часть ученых, а именно теологов, его времени, которые не поднялись выше уровня представлений черни, совсем как в наше время, с той только разницей, что теперь понятия и убеждения разума спускаются до (так называемой) черни, понятия же и убеждения черни поднимаются до ученых и вообще высших классов. Итак, единственной существенной разницей между обоими видами чудес остается *цель*. Но все же цель всегда остается во внешнем отношении к чуду, как, наоборот, и чудо к цели: божественное чудо не имеет *внутреннего,*

объективного, базирующегося в нем самом различия от дьявольского чуда, так же как между превращением воды в кровь египетскими волшебниками и превращением ее в вино, невзирая на цель, нет внутренней, существенной разницы. Поэтому благочестивый скептик Ламот ле Вайе говорит совершенно правильно: «Ils (miracles) n'opèrent dans la religion que par la foi aidée de la grâce, tant s'en faut qu'ils *dépendent absolument des sens.* Si écela toit, le diable et ses supports leur imposeroient souvent. Car quoique dieu seule fasse de véritables miracles, les mages de pharaon produisirent de vrais serpens et de vraies grenouilles... L'on ne sauroit donc user de trop de *circonspection* sur une matière où l'*imposture* se glisse si témérairement... un *mesme* événement miraculeux est parfois vendiqué par la *fausse aussi bien que par la vraye* (religion)» (Oeuvres, t. IX, p. 363, 364, ed. Paris, 1684) [174].

Что за прекрасный фундамент поэтому чудо, если оно таково, что только при условии величайшей осторожности или, вернее, с помощью уловок пустейшей софистики можно найти разницу между чудесами бога и чудесами черта? Тема этого примечания (1848) — вера в могущество и существование черта — является в высшей степени важной и назидательной для истории религии и культуры или, вернее, некультурности человечества. История дьяволизма является предвестницей истории деизма. Подобно тому как сначала отрицали могущество и деяния черта, но не его существование, пока наконец та же участь не постигла и последнее, так давно уже отрицается непосредственное, т. е. действительное, истинное вмешательство бога, но его существование до сих пор остается неприкосновенным. Вера в черта была когда-то так же священна, разумна и естественна, как и теперь еще вера в бога. Еще в *философском* лексиконе Валха (1733) учение Бальт. Беккера называется *безбожным* и *нелепым* и говорится: «...что черт обладает могуществом и действительно проявляет его, есть *истина, которую не подвергнет сомнению ни один благоразумный человек*». Как теперь атеизм называют фейербахианизмом, так некогда антидьяволизм называли беккерианизмом. Как еще и теперь теологи и философы говорят о соединении бога и человека, так в XVIII в. теологи, философы и юристы еще не стыдились поднимать вопрос, может ли дьявол плотски соединяться с человеком и зачинать детей, ибо «хотя дьявол и является *духом,* не имеющим никаких телесных свойств, но

все-таки ясно, что этот нечистый, блудливый дух, как его называет Осия (4, ст. 2), может принимать человеческий образ и пользоваться телом для совершения плотского соединения». Это подтверждается не только общим единодушием ученых теологов и юристов, а также и лучших философов, но и Священным писанием, которое говорит о добрых ангелах, «что они, приняв человеческий образ, действительно ели и пили с другими людьми» (*Валх.* Филос[офский] лекс[икон]. Колдовство, стр. 1451).

Как некогда вера в дьявола играла роль в уголовном праве под названием «Magia demoniaca», так еще и теперь, к стыду нашего времени, вера в бога играет роль в уголовном праве под названием богохульства. Но как теперь нет больше мучеников дьяволизма, так когда-нибудь в будущем, в более хорошие и просвещенные времена, не будет по крайней мере уголовных, публичных мучеников теизма.

Некоторым эта параллель между верой в бога и верой в черта, может быть, покажется настоящим богохульством. Но я им замечу, что только современные нерешительность, половинчатость и поверхностность разорвали связь между верой в бога и верой в черта. Некогда обе веры считались идентичными. «C'est une opinion générale parmi les Chrétiens que s'il y a des diables, il y a un dieu et que ceux qui ne croient point un dieu, ne croient pas qu'il y ait des diables» (*Bayle.* Dictionn., art. «Ruggeri») [175]. Но и обратный смысл этого положения правилен, только первый смысл имеет силу в мирные времена, а перефраз — в военные, когда кто-нибудь посягает на существование черта.

VIII Уже много раз напоминалось, что только те теологи, которые ставили законы нравственности в зависимость от воли божьей, поддерживали свободный от всяких внушений философии или разума характерный принцип теологии. Смотри по этому поводу очень ортодоксального, но в то же время очень благоразумного Валха, ст[атью] *«Нравственность»* и ст[атью] *«Закон природы»*, где он объявляет заблуждением схоластическое учение о moralitas objectiva, antecedenter ante voluntatem divinam [176], и ст[атью] *«Закон»*, где он объявляет «то, что школьные учителя наболтали о так называемом вечном законе», ерундой, а то мнение, «что, если бы бога и не было, все же существовал бы естественный закон», забавной и нелепой

шуткой (ср. по этому поводу также Лейбница «Теодиц[ею]», ч. II, § 175—183).

Лейбниц (epist. 14 ad Hanschium) хотя и делает по поводу утверждения Буддеуса [177], что все право, все нравственные законы зависят не от природы вещей, а «от деспотического произвола бога», замечание: «Это сильно порицалось нашими теологами и теперь отвергается почти всеми реформатскими теологами», но, даже несмотря на ненавистное выражение «*деспотический* произвол», это дела совершенно не меняет. То, что теологи одобряют или отрицают, они не всегда одобряют или отрицают это как теологи; надо проводить строгое различие между тем, что исходит из частного принципа теологии и универсального принципа разума. Воля, правильнее произвол, является и являлась принципом теологии. Обязательность нравственных законов заключалась и заключается для нее только в повелении бога. «Так как, — говорит, например, Лютер (истолк[ование] другой главы первой книги Моисея), — словом божьим установлено и заповедано: *ты не должен воровать,* то каждый, кто посягает на что-нибудь чужое, грешит. Но так как евреям в Египте было *приказано,* что они должны собрать деньги со своих соседей и унести с собой, то это *не* было *грехом,* ибо *их оправдывало приказание и заповедь бога,* которым всегда и везде следует повиноваться». Понятие *позитивного законодательства* было высшим понятием, ибо в этом отношении не следует дать ввести себя в заблуждение тем, что ортодоксы говорили о внутреннем, естественном свете, или законе. И право законодательства, основание для обязательности закона выводилось из абсолютного права бога над людьми, из понятия *господства,* или всемогущества, или совершенства, которое всегда смешивалось в одно целое с представлением количественной бесконечности, т. е. величия и могущества, или с вытекающим отсюда понятием творца, отца и вседержителя. Короче, *внутренняя* сила добра, которая в действительности является его единственной силой, его всемогуществом, была неизвестна, исчезла. Этика не имела *этического* принципа. Представление внешнего законодателя сделало добро чуждым для духа и сердца человека, перенесло его идею в область юриспруденции или, вернее, полиции, если даже и теологической, в область внешних, только позитивных законов, поэтому, к слову говоря, юридическая формулировка лейбницевской «Теодицеи», над которой смеялся еще Фр. Шлегель в «Ате-

неуме», ни в коем случае не объясняется только тем, как этого хочет д-р Гурауэр [178] (Немецкие сочинения Лейбница, стр. 70 и т. д.), что Лейбниц был доктором юриспруденции, но также (и главным образом) тем, что вообще бог, что уже вытекает из понятия личности, мыслится чисто юридически *. Образ действия бога ортодоксии при грехопадении Бейль сравнил с образом действий доброй матери и сказал, что она не стала бы так действовать, как действовал бог. Леклерк — этот очень образованный и даже просвещенный теолог — отвергает это сравнение как совершенно неприменимую в отношении бога метафору уже потому, что мать стала бы так поступать, «parce que cela lui est *commandé* par l'évangile», на что Бейль совершенно верно замечает: «...que le seul amour d'une mère pour ses filles et pour la vertu la determineroit suffisament à s'opposer à leur chute» («Rép. aux quest.», p. 869, 870) [182]. Впрочем, зачем брать такой подчиненный пример, где доказательство содержится уже в принципе морали, как он всеми формулировался. «В философии, — заявляет Меланхтон, — принято говорить, что добродетель сама является для себя целью и к ней не следует стремиться ради чего-либо другого; все же правильнее и разумнее ставить перед ней более возвышенную цель, а именно что к добродетели следует стремиться ради господа. Иосиф остался целомудренным, чтобы не выйти из повиновения богу.

---

* Приведем несколько примеров на этот счет. «Regibus, — говорит Ио[г]анн Бодинус в «De Republica», l. I, p. 156 (ed. alt., Francof., 1591), — obedientia debetur, sed post deum immortalem, cujus summa est in omnes orbis terrarum reges *vitae necisque potestas*» [79]. В подтверждение заявления, что государь также и даже еще больше, чем всякий другой гражданин, обязуется законом выполнять свой договор, он восклицает: «Quid mirum? cum *deus ipse suis promissis teneatur*, ut recte sententiarum magister scripsit. Sic enim apud Hieremiam clara voce obtestatur: *cogite*, inquit, *populos omnes totius orbis terrarum, ut inter me ac populum meum judicent, si quid a me fieri debuit, quod non fecerim*» [180]. И. Г. Дарьес [181], юрист и философ XVIII столетия, говорит в своих «Мыслях о граде господнем» (Учение о нравственности. Изд. 3, 1762, стр. 613), что «творения божьи только временные хозяева, непосредственным господином которых является бог», «только подчиненные властители, *верховным* властелином которых является бог», что они «обязаны самым усердным образом исполнять все по воле божьей, их непосредственного *властелина* и *собственника* всех тех вещей, употребление и пользование которыми разрешено им богом» (стр. 619).

К добродетели следует стремиться прежде всего ради господа и только после этого уже ради непосредственной и небесной награды» («Ethicae doctrinae elementa etc.». Wittebergae, 1559, p. 39). То же самое говорит Августин в «De Civit. Dei», l. 19, c. 25 (изд. Л. Вив), который в примечании к этому месту пишет, что Амброзий сказал: «Virtutem per se esse expetendam», то же самое Альберт Великий: «Secunda pars summae, alias dictae: de mirabili scientia» («Dei tract.», 16, quaest. 102, memb. 3), где он делает следующее различие: «Propter se diligitur quod ad alium finem non refertur... per se vero diligitur quod in natura et essentia propria habet, quare diligatur» [183] — и затем говорит, что добродетель, разумеется, следует любить этим последним, только что указанным образом, но это различие — совершенно неосновательное противоречие, теологическая ложь: оно хочет воздать должное добродетели, но в то же время отнимает у него левой рукой то, что дало правой (см. по этому поводу также «Dei tract.», 18, quaest. 116, p. 3). Короче, специфический теологический принцип нравственности заключается в том, что добродетель следует любить и следовать ей не ради ее самой, а ради господа; если некоторые теологи утверждали, что целью добродетели является она сама, то они это делали в противоречие со своими теологическими принципами. Но этот принцип не является этическим принципом, скорее это аморальный принцип, ибо он отвлекает человека от добродетели. Если добродетель не является целью для самой себя, то она *не имеет ценности сама по себе;* если я люблю добродетель и стремлюсь к ней не ради нее самой, то я люблю ее и стремлюсь к ней не ради лежащего в ней самой, а ради чуждого, следовательно, недобродетельного основания. Не существует *другого* принципа добродетели, кроме *самой добродетели:* тот лишает добродетель ее характера, того, благодаря чему она является добродетелью, кто отнимает у нее существование propter и per se. Сын, который не лжет из послушания и любви к своему отцу, — это хороший покорный сын, но далеко еще не добродетельный человек. Сам по себе он не имеет любви к добродетели, может быть, даже ненавидит ее до глубины души, но третье лицо примиряет их друг с другом — примирение, которое все-таки не упраздняет внутреннего разлада. Хотя бога представляют себе и любят как абсолютное добро и святость, но, не говоря уже о том, что сказано по этому поводу выше, в этом представлении и любви нет позна-

ния и любви *добродетели в ее определенности.* Добродетельная, нравственная любовь к какой-нибудь добродетели лежит исключительно в ней самой, в ее определенности. «К благотворительности, — говорит Сенека («De benef.», l. 4, § 9), — следует стремиться к самой по себе, исключительно ради являющейся ее целью пользы. Мы честны только ради самой честности, а не по какой-нибудь другой причине». Это единственно нравственное основание благотворительности; благотворительность *сама по себе* является благородным, божественным актом; она не становится божественной потому, что ее хочет бог, или потому, что он сам милосерден, но бог только потому бог, а не какое-нибудь дьявольское или эгоистическое существо, что эта сама по себе, благодаря самой себе божественная добродетель является его добродетелью. Идея добра всегда является a priori, мерилом, законом для самой себя; бог не даст нам идеи добра, но идея добра дает нам бога; мы мыслим его посредством идеи, а не идею посредством него. Поэтому если я милосерден только из любви к богу, то я милосерден не из любви к самому милосердию, милосерден не в смысле милосердия, в смысле добродетели, то мои добрые дела исходят не из первых рук, не из чистого источника, то у них омраченное посредником основание, основание, на счет которого всегда есть сомнение, чистое оно или нечистое, — сомнение, отпадающее там, где добродетель любят свободно и открыто только ради добродетели, ибо твоя любовь к богу нравственна только в том случае, если ты *мыслишь бога нравственно,* иначе ты любишь вместо бога «рану в боку распятого бога», или praeputium Christi, или, если ты немного абстрактнее, усопших духов твоих потерянных или никогда не обретенных земных радостей, вообще ты любишь те газы, которые образуются из твоих тайных сердечных вздохов и потом светят тебе сверху из прекрасной небесной лазури фантазии как существа иного мира в светлых призрачных образах. Итак, всегда зависит от *этических свойств* твоего бога, от *этических свойств* твоей любви к нему, нравственным или безнравственным будет поступок, который ты совершаешь из любви к нему. Обоснование морали теологией поэтому является ошибочной конструкцией, благочестивой иллюзией; и добродетели христиан являются только *мнимыми добродетелями,* ибо они, по собственному признанию христиан, возникают не из любви к добродетели ради добродетели, следовательно, не из добродетельных

настроений, но из любви к богу, т. е. к существу, в котором от века и необходимо, на основании основного понятия личности, сосредоточивающего в себе все личные интересы и страсти человека, находили себе прибежище под покровом боящегося дневного света предиката святости самые эгоистические интересы, самые неразумные, безнравственные представления.

Христиане хотя и не предполагают в своем боге, как язычники, плотских страстей, но зато они приписывают ему гнев, честолюбие, ревность *, властолюбие, эгоизм, короче, все мелочные и презренные страсти, в которых проявляется личность как личность, и этим санкционируют все то зло, которое имеет свою причину в обоготворении личности и которым мы по большей части во многих отношениях болеем еще и теперь. Как ни противоречит, например, нравственным поучениям Христа дуэль, она вполне совпадает с догматическим основным понятием христианства, понятием личности; где ударение делается на личность бога, там личность вообще священна, личность, как таковая, является высшим понятием. А где она является высшим понятием, там личным интересам необходимо должны подчиниться объективные высшие интересы, они даже приносятся личности в жертву вполне сообразно с тем богом, который *себе, своей* чести при проклятии Адама и его потомства приносит в жертву справедливость и, по признанию самих христианских теологов, в своих поступках сообразуется только со своим желанием и благоусмотрением, а не с тем, что хорошо и справедливо. Безнравственность и неразумность культа реликвий в католицизме заходили так далеко, что даже

---

* «Бог, — говорит, например, Лютер в одной из своих церковных проповедей (Еванг. в 13-е воскресенье после троицы, Лук. 10), — *ревнивец*, он не выносит, чтобы любили что-нибудь превыше его; но если любят что-нибудь меньше его, то он это допускает, подобно тому как муж допускает, чтобы жена любила служанок, дом и домашнюю утварь, скот и тому подобное; но той любовью, которой она должна любить его, он не позволяет ей любить никого, кроме себя одного». «Если женщина, — говорит ученый И. Г. Фоссиус в своем сочинении «De theol. gent. etc. sive de orig. et progr. idolog.», l. I, с. 41 [184], — прелюбодействует, если она разделяет ложе с другим мужчиной или только думает об этом... также следует считать духовным распутством, если приносят жертвы кому-либо другому, кроме господа бога. Ибо наш бог *ревнив* и не терпит, чтобы служение ему переносилось на других».

волосам девы Марии и куску ее гребня для волос была посвящена часовня (в 1595 г. в Мюнхене), и ханжество в протестантстве, прибегавшее главным образом к ране на боку спасителя и ранам в руках и ногах его, имеет свое главное основание только в понятии личности. Там, где освящается и почитается личность, естественно, даже необходимо почитается и освящается то, что непосредственно или косвенно связано с этой личностью. Разве певец «Песни песен» не прославляет отдельные части тела своей возлюбленной? И потому же кусок креста, на котором висел и страдал спаситель, бог собственной персоной, не должен ли обладать чудесными свойствами? Разве мы не сообщаем предметам, к которым прикасаемся, признаков своей индивидуальности, по которым более тонкое чувство узнает их как наши? Там, где понятие личности не имело или не имеет этих последствий, причиной является только рассудок, который везде становится посредником между принципом и его необходимыми выводами, чтобы отрицанием выводов спасти принцип *. Было бы смешно, как уже указывалось выше, было бы даже очевидной ложью утверждать, что гнев бога, его властолюбие, его чувствительность к обидам являются невинными антропоморфизмами, которые следует принимать не в прямом, а в переносном смысле. Так говорит только рассудок, который посредством разного рода иезуитских уловок старается оправдать веру, но не сама вера, не религиозное чувство, не необходимость дел. История христианства слишком хорошо подтвердила, что оно запятнало себя кровью еретиков и богохульников, что гнев и самолюбие бога носят все особые отличительные признаки *настоящих*, а не только притворных и напраздных гнева и самолюбия. К вечному

---

* Майнерс [185] в своей «Всеобщей критической истории религии», т. I, 1806, стр. 364, замечает, что «среди греков и римлян не было ни таких реликвий, ни такого культа реликвий, какие равно возникли среди христиан и от христиан перешли к магометанам», «что культ реликвий почти исключительно ограничился монотеистическими народами». Впрочем, культ реликвий отнюдь нельзя приписать католицизму. Уже в Библии чудесные силы были присущи одеянию Христа, пеленам и частям одеяния апостолов. «Судя по этим примерам, — справедливо замечает Майнерс, — гораздо больше следует удивляться не тому, что возникли религиозные культы Христа, апостолов и мучеников и их реликвий, а тому, что они не возникли гораздо раньше».

стыду христианства, эти представления даже вошли как основания для наказания в своды законов Юстиниана и Максимилиана. Так, в «Новеллах» Юстиниана (constit. XXVII) говорится: «Если поношения в отношении людей не остаются безнаказанными, то во сколько раз больше заслуживают наказания те, кто поносит самого бога. Именно вследствие таких преступлений, т. е. поношений, недостойных слов и распутства, возникают голод, землетрясения и моровые поветрия». Также и в законах, которые издал Максимилиан I в 1495 г. против богохульников, в качестве основания наказания приводятся великие народные бедствия, которые насылает на людей за богохульство разгневанный бог. И эти представления встречаются еще у криминалистов XVIII столетия. Так, в комментарии Фрелиха фон Фрелихсбурга к порядку уголовного судопроизводства 1720 г. говорится: «Среди последних (преступлений) самым тяжелым злодеянием является богохульство, которое вызывает войну, голод, чуму и землетрясения, ведущие к гибели целых государств. И это потому, что богохульство больше оскорбляет всемогущего бога, чем криминалисты имеют обыкновение оценивать это по сравнению с другим» («Anderter Tractat», т. I, ч. 2, стр. 7). Но центральный пункт внутреннего растления христианского человечества — пункт, который мы здесь только упоминаем, а не разъясняем обстоятельно, хотя для этого уже сделаны необходимые приготовления, — состоит в том значении, которое придавалось вере в христианстве. Только вера спасает; все же вера не без добрых дел; весьма характерно, что добрые дела заняли место добродетелей; вера без добрых дел — это ложная вера. Но, не говоря уже о софизмах, которые тут заключаются, добродетель становится *делом второстепенным* и скрывается от взоров и чувств людей там, где она сама не возвышается до *принципа*. Она действует и существует *только* там, где она занимает первое, а не второе место. Aut Caesar aut nihil [186], то же говорит и добродетель. *Эпикурейцы* также говорят: удовольствие приносит спасение, однако удовольствие не лишено добродетели. Но тем не менее у них был безнравственный принцип, так как они не ставили добродетель на первое место. Сенека справедливо напоминает («De benef.», l. IV, § 2): «Удовольствие, говорят, не лишено добродетели. Но почему же оно ставится впереди *добродетели?* Просто для вида?.. Добродетель не следует ни за чем, ей подобает быть предводительницей».

IX Понятие истинного, как говорилось прежде, спекулятивного, атеизма состоит только, собственно говоря, в отрицании бытия бога. Хотя атеист (как это обычно бывает при полемике и отрицании, когда вместе с эмпирическим явлением отрицается и сущность) вместе с бытием отрицает также и сущность, все же это отрицание имеет значение не первоначального, истинного, а производного зла, его специфическое понятие, его характерное положение в истории только то, что оно отрицает бытие. Он не упраздняет бытия потому, что он упраздняет существо, но только потому упраздняет (невольно) существо, что он отрицает бытие. Бытие бога было вполне *эмпирическим понятием.* Вопрос, существует ли бог, нашел свое техническое выражение в вопросе, *есть ли бог.* Он был идентичен по понятию бытия еще в других, не имеющих здесь значения отношениях с вопросом, *есть ли духи, есть ли черти.* Следовательно, вопрос о бытии бога был вопросом о бытии в смысле бытия, которое имеет множественное число, бытия, подобных которому имеется еще несколько, истинного бытия *вне нас,* как это подобает чувственным вещам вне нас, короче, вопросом о внешнем, объективном, частном, *эмпирическом* бытии, о наличном бытии. Это было бытие, которое имело *сущность* чувственного бытия, все же не обладая его признаками, залогом которого является, согласно природе этого бытия, только чувство. Это противоречие, противоречие бытия, которое по своему понятию является *объектом опыта,* с действительным опытом, которого это бытие все же не давало, и было основанием атеизма. Поэтому он подвергал сомнению, отрицал только *сомнительное* по своей природе, подлежащее отрицанию бытие, он отрицал не божественное само по себе, он скорее отрицал *атеистическое* понятие, каким действительно и было понятие бытия; поэтому и Бейль имел также полное право утверждать, что вера в бога, которая опиралась на это понятие существования, не оказала влияния на человека, так как эта вера не была возвышающим актом, духовным и нравственным актом, но была исторической, эмпирической, небожественной верой, верой, которая была идентична с верой в духов и чертей. Все доказательства в пользу наличного бытия бога из области мышления были ошибочны, ибо из *внутренней реальности* разума они хотели вывести внешнюю реальность, из духа — бездушие, из понятия — искусственность. Аргументы Канта, Якоби, Фихте против доказательств бытия

бога поэтому имеют, поскольку они относятся к этому бытию — у Канта (отчасти также и у Якоби) это бытие в противоречие со своей истинной сущностью играет еще положительную роль, — не антифилософское, но истинно философское значение.

[X] Среди многочисленных метких замечаний и глубоких мыслей Бейля заслуживает упоминания то замечание, которое он делает против обычного различия, что таинства веры *выше* разума, а не *противоречат* ему, — различия, с которым соглашается также и Лейбниц и берет его под свою защиту от Бейля, разумеется опять объясняя это по-своему. «Я думаю, — говорит Бейль, — что здесь, в первой части предложения, слову «разум» придают смысл, какого ему не придают во второй части, а именно что в первой части под разумом понимают человеческий разум, а во второй — разум вообще. Ибо если все время предполагают разум вообще, или высший разум, то тогда одинаково верно, что таинства веры не стоят выше разума и не противоречат ему. Но если в обоих случаях предполагают человеческий разум, то это различие не имеет прочного основания, ибо самые ортодоксальные и те соглашаются, что мы не признаем согласованности наших мистерий с законами философии. Но то, что нам кажется несогласным с разумом, нам кажется противным разуму, точно так же как то, что нам кажется несогласным с истиной, нам кажется противоречащим истине. Следовательно, почему же нельзя сказать, что таинства противоречат нашему слабому разуму, как говорят, что они выше нашего слабого разума?» Также на утверждение, что только естественный, непросвещенный разум не может понять таинств, он вполне правильно замечает: «Таинство троичности было для души Лютера не более ясно, чем для души Социна [187]; разница между теми, кто отрицает таинство, и теми, кто верит в него, состоит не в том, что первые находят в нем больше непонятного, чем вторые, а в том, что первые приходят к заключению: оно не сообщено через откровение, ибо оно противоречит понятиям разума; вторые же думают так: раз оно сообщено через откровение, то надо пренебречь всеми возражениями философии и пожертвовать ими авторитету писания».

[XI] Лейбниц, как я говорил, защищал теологические догматы с точки зрения Вселенной, разумной необходимости. «Puis qu'il (dieu) a permis le vice, il faut que *l'ordre de l'univers*, trouvé préférable à tout autre plan, l'ait *demandé*» («Théo-

dicée», p. II, § 124). «Dieu veut l'ordre et le bien, mais il arrive quelquefois que ce qui est *désordre* dans la *partie* est *ordre* dans le *tout*... La permission des maux vient d'une espèce de nécessité morale» (§ 128) [188].

Зло моральное, как и физическое, для Лейбница является *естественным* следствием, следствием, которое *само собой* подразумевается, чем-то неизбежным, чем-то стоящим в связи с общим планом и имеющим в этом сопоставлении благой смысл, которое существует, так как если бы его не было, то было бы гораздо большее, истинное зло, короче, чем-то, что должно *быть*, что имеет *благое* основание, следовательно, злом, которое само по себе не является злом, разумеется, не в отношении к части, но к целому. Но это воззрение противоречит именно той теологической точке зрения, согласно которой как моральное, так и физическое зло является прямой противоположностью к «само собой разумеется», согласно которой оно является абсолютно непонятной дьявольщиной, возмутительным позорным пятном, бессмысленной линией, которой перечеркнут счет, короче, чем-то чудесным, что поэтому в свою очередь может быть уничтожено только также необычным, чудесным, непосредственным вмешательством бога. Наоборот, точка зрения Лейбница упраздняет необходимость и потребность в *особом*, неестественном и сверхъестественном избавлении. Зло оправдывается само по себе, т. е. перед богом; оно несет свое упразднение, свое искупление уже в себе, именно потому что является естественным, обоснованным, вытекающим из первоначального плана лучшего мира результатом. Наоборот, для грехов теологии нет никакого естественного целительного средства; тут нужна неестественная помощь. Если Лейбниц потом снова принимает в свой план вытекающие из теологической точки зрения учения и оправдывает их, то это происходит в противоречии с его точкой зрения. Теологи ведь тоже говорили, что грех был заранее предусмотрен; но мало ли что они еще говорили!

Грех противоречит богу, он против его воли; бог испытывает к нему ужас; грех потрясает всю его нервную систему; грех так возмущает его, что бога может смягчить только необычайный поступок, только кровь его любимого сына; но как же можно включить в свой план, обдумать, что противоречит твоей воле, твоей сущности? Мыслить грех — это уже грех. И тот, кто включает грех в план мироздания, тот

является истинным зачинщиком зла, ибо он является первым, кому грех, так сказать, пришел в голову. Поэтому грех вследствие какой-то непостижимой дьявольской шутки, против воли бога и без его ведома появился в мире, *или* его гнев и его примирение только одна комедия. Но с лейбницевской апологией теологических учений дело обстоит одинаково как в общем, так и в частностях. Так, он упрекает Бейля относительно четвертой теологический максимы, где говорится о наследственном грехе, что он представляет собой первоначальную испорченность таким образом, как будто бы бог в своем гневе прямом влил ее в душу и тело «par une action extraordinaire, pour le punir» [189]. Но как же может Лейбниц засчитывать Бейлю это представление как его *собственное,* когда оно является истинно теологическим и, как доказано выше, *его* понимание прямо противоречит теологическому учению и даже теологической точке зрения? А именно он говорит, что это следует представлять себе так, что запрещенный поступок сам по себе, по естественным причинам повлек за собой эти печальные последствия, и что бог запретил его именно потому, а не «par un décret purement arbitraire» [190], что дело здесь обстояло именно так, как если бы детям запретили играть ножом (l. c. § 112).

Не предмет, с которым была связана заповедь бога, не его вредность или другие свойства, о нет! Грех *как грех,* нарушение заповеди как заповеди, оскорбление божества, как таковое, и вызванный этим божественный гнев погубили человека. Это было не естественное, а сверхъестественное действие, непосредственный карающий акт, только власть разгневанного божества, которая вызвала эти огромные изменения. «Это кажется, — говорит Лютер в своем истолковании 2-й главы 1-й книги Моисея, — разуму очень нелепым, чтобы одно-единственное растение могло быть таким вредным, чтобы испортить и осудить даже на вечную смерть весь род человеческий, который бесконечно множится и распространяется. Но в *растении или яблоке не было этой силы или способности.* Адам, конечно, вонзал свои зубы в это яблоко; но на самом деле он вонзил свои зубы в пип, которым было запрещение божье и непослушание богу. *Настоящая и истинная причина* этого бедствия та, что он грешит против бога, пренебрегает его заповедью и следует дьяволу. Это было древо познания, доброе и злое, ибо оно было хорошо тем, что приносило самые благородные, лучшие плоды, но так как с ним было связано запре-

щение и человек не подчинился ему, то оно становится вреднее всякого яда» *.

Теологи смотрят, говорит Бейль, на страдание «comme un effet de la colère céleste qui punit le péché de l'homme» [191]. Они говорят, что ни боль, ни горе и никакие физические тяготы не омрачили бы счастья Адама, если бы он сохранил свою невинность («Rép. aux quest.», ch. 155, p. 828). См. также ch. 79, p. 658, где, между прочим, сказано: «Il vaut mieux dire avec le commun des docteurs, que *les loix de la nature*, qui auroient été admirablement commodes au genre humain innocent, *ont été changées* en d'autre loix incommodes, depuis la chûte de l'homme» [192]. Страдания, болезни, смерть являются следствием греха, как такового. У Адама было до падения то же тело, что и после падения, но все же это было тело совсем другого рода, чрезвычайно курьезное тело, которое не сломало бы ноги, если бы его даже сбросили с Вавилонской башни, такое тело, какого только может пожелать сердце, которое не могло умереть, — одним словом, тело, которое, откровенно говоря, *не* было телом. Схоластические теологи — честные, чистосердечные люди, не стыдившиеся выводов из представлений своей веры, которые не замалчивали и не отрицали перед своим разумом, как современные лицемеры, того, во что веровало их сердце, которые только потому были так любопытны рассудком, что были просты и незлобивы сердцем, они только потому так подробно разбирали предметы веры, что последние были для них *действительными* вещами, столь достоверными,

* Ср. по этому поводу также Августина «De civit. Dei», l. 14, c. 12, И. Эрнести «Opusc. theolog.», 1773, p. 230—233. Другие теологи допускают физическую причину запрещения. См. Леклерка «Комментарий к генезису». А некоторые теологи стараются примирить обе точки зрения. Еще в XVIII в. берлинский профессор гимназии Петер Вильом утверждал: «Бог не только допустил грехопадение людей, но даже предрешил его; при возвещении наказания бог *притворялся*; из мудрого снисхождения к тому, что было в природе *необходимо* и *неизбежно*, он придал наказаниям *видимость* и *окраску позитивных*, дабы заставить людей внимательно относиться к своему призванию и к своему будущему поведению». Анонимный автор «Опыта нового взгляда на моисеевское предание о падении первого человека», Гота, 1768, видит даже блестящее доказательство божественного искусства воспитания в том, что бог представил первым людям совершенно естественные следствия природы как наказания (см. *Габлер.* Введение ко II тому *«Первобытной истории»* Эйхгорна).

столь ясными как день вещами, какими для нас может быть только эмпирическая истина, потому что их вера была сильной, грубой, но естественной верой, понятной самой себе, а не такой натянутой, аффектированной, слабонервной [особой вещью], какой является много мнящая о себе вера современного мира, — схоластические теологи, повторяю, много занимались чудесными свойствами этого тела.

Так, между прочим, у Петра Ломбардского говорится (кроме того, уже у Августина. «Civ. dei», I. XIV, c. 16—20), «что если бы наши прародители не согрешили, то мы могли бы, подобно тому как мы можем без чувственного желания сближать отдельные части тела, как, например, руки, рот, также и половые органы употреблять без плотского волнения» («Pet. Lomb. sentent», l. II, distinct. 20, c. 1) [193]. Еще подробнее вникает в эту тему Альберт Великий (Summa, p. II, tract. 14, quaest. 84), у него упоминается среди чудесных свойств тел наших прародителей в первоначальном состоянии также и то, что вследствие давления или удара они не испытывали заметной боли, даже если на них падало что-нибудь тяжелое или в них попадал брошенный сверху камень. Даже еще в XVIII столетии Лесс [194] утверждал, что «в состоянии невинности ничто (за исключением того запретного плода), ни укусы зверей, ни удары, не могло ушибить или ранить тела первых людей, следовательно, ничто не могло причинить им боли и что вся посредственность человеческого тела явилась исключительно следствием вкушения того ядовитого плода» (см. *Gabler*, a. a., «O. p.», 50). Даже в пище не нуждалось первоначальное человеческое тело, по мнению авторитетных христианских теологов. «Тело Адама, — говорится у Фомы Аквинского («Summa», p. I, quaest. 97, art. 3) также и в духе других [теологов], — ничего не теряло, ибо это было неистощимое тело, следовательно, оно не требовало пищи для возмещения утраченного. Питание не свободно от страданий, а тело Адама было лишено страдания. За вкушением пищи следует выделение лишнего, а это нечто гадкое, что не совмещается с достоинством первоначального состояния».

Итак, Адам не вкушал пищи? Поэтому, когда тело Адама со своими чудесными свойствами превратилось в наше жалкое, смертное тело, этот переход (Лейбниц может говорить, что хочет) был чудом, чудом божественного гнева, как искупление было чудом любви.

XII Теологи, разумеется, понимали, что это противоречит справедливости наказывать потомство за грехи отцов. Но они помогали себе также и здесь, как во всех других предметах, одной превосходной уловкой или, вернее, ложью. А именно они говорили: мы все согрешили уже вместе с Адамом, этот один Адам представлял собой всех людей, когда он согрешил, — разумеется, очень глубокая мысль для всех этих горе-умников, которым мысль кажется тем глубже, чем она неправдоподобнее (см. по этому поводу Петра Ломбардского «Sentent», l. II, dist. 30, c. 1—5, и Альберта Великого «Summa», p. II, tract. 17, quaest. 107, membr. 2, где он утверждает: за наследственный грех человек наказывается не за *личную,* а за естественную вину). Также и более поздние теологи оправдывают по этой причине осуждение человека (см. *Валх.* Философ[ский] лексикон. «Наследственный грех»).

Помнится, что я нашел, впрочем уже много лет тому назад, даже в сочинении одного более позднего теолога оправдание или по крайней мере одобрение этой мысли, если даже и не с той целью, которую имели перед собой более ранние теологи, а именно оправдание бога. Но разве это справедливо, мудро, разумно засчитывать мне в вину унаследованную мной чахотку или горб, который я самому себе назло ношу на спине, или те невежливости, которые я совершил грудным ребенком? Отнюдь нет, только страсть, гнев, грубость поступают так, а не справедливость, нравственность, разум. Но что самое лучшее в этом деле, так это то, что той самой мыслью, которой хотят легитимировать наследственный грех, упраздняется наследственный грех со всеми своими теологическими последствиями. Если мы согрешили в Адаме, то уже в Адаме мы и наказаны за наши грехи, по крайней мере за peccatum originale или originans [195], как это называет Альберт [Великий], что является главным, матерью всех грехов. Если Адам в первой части драмы является представителем человечества, почему же ему не быть им и во второй? Если его грехи принесли нам вред, почему же его страдания, понесенное им наказание не должны послужить нам во спасение? Грех Адама был изначальным грехом, грехом человечества, а не личности; он согрешил во имя всех; правильно, но тогда он понес кару за свой грех тоже во имя всех; его кара была изначальной карой, его смерть — изначальной смертью, *первой,* самой ужасной смертью, самой ужасной не потому только, что она была

первой, еще неслыханным событием, но потому, что он воспринял ее как наказание, так как он знал, что он не может не умереть. Если в боге еще была хоть искра любви, то его должна была бы необычайно растрогать *эта* смерть и примирить с человечеством, ибо это была смерть *всеобщего* значения, следовательно, Адам уже является нашим Христом.

XIII Приводим здесь несколько доказательств того, что христианские теологи рассуждали так же, как здесь языческие. П. Николь, друг и близкий по духу Паскалю, — Бейль посвятил ему в своем «Dictionnaire» краткую статью — говорит, например: «Qu'y-a-t-il de plus dur en *apparence* que la condamnations d'enfans pour le crime d'un seul homme auquel ils n'ont point de part par leur propre volonté... C'est par la *vérité des dogmes* qu'ils faut juger, s'ils sont cruels, en non par ces vains idées d'une prétendue cruauté qu'il faut juger de leur *vérité*. *Tout ce que Dieu fait* ne sauroit être cruel, puis qu'il est la souveraine justice. C'est donc à quoi nous devons borner toutes nos recherches et non pas prétendre juger, s'il a fait ou n'a pas fait quelque chose par les *foibles idées* que nous avons de la justice et de la cruauté» («Rép. aux quest.», p. 874—875) [196]. Очаровательно! Все, что *делает бог,* будь то даже самое несправедливое, справедливо, ибо он высшая справедливость — высшая, т. е. такая, где кончаются понятия справедливости, эти faibles idées [197], где уничтожается разница между справедливым и несправедливым. Другие теологи также высказывали напрямик, что в отношении бога ничто не является несправедливым или нравственно плохим, что он не может грешить, что бы он ни делал, ибо он не подчинен никаким законам (*Лейбниц.* Теодицея, p. II, § 176, 178). Даже кальвинисты откровенно утверждали, что хотя бог официально (т. е. согласно своей сообщенной через откровение воле) не одобрял и запретил грех, но втайне он его одобрял («Rép. aux quest.», p. 842, N. p.). Григорий де Римини [198] и некоторые другие схоластические теологи даже говорили, что бог может лгать или обманывать, т. е. возвещать людям иначе, чем он думает, и решил, подобно тому как он, например, без всяких оговорок сказал жителям Ниневии через пророка Иону: «Пройдет еще сорок дней, и Ниневия погибнет». Поэтому парижские теологи и философы делали Декарту, который надежность бога выдвигал как принцип достоверности, следующее возражение: «Если бог ослепил и ожесточил фараона, внушил пророкам дух лжи,

то откуда же ты знаешь, что мы не можем быть им обмануты? Разве бог не может поступить с нами так же, как врач со своими пациентами и отец с детьми, которые их так часто с мудростью и пользой [для них] обманывают?» («Secundae objectiones» и Бейля «Dictionn.», art. «Gregor de Rimini»). Поистине также и о христианах можно сказать, что говорили о язычниках, а именно что они были лучше, чем их боги, что только разум предостерегал их от поступков, к которым их религиозная вера — прообраз их бога — вполне поощряла. Пустая, праздная отговорка утверждать, что человек связан с заповедями бога, а не с его поступками, которые относятся только к богу и совершенно особым случаям. Наставник, противоречащий своими поступками тем поучениям и заповедям, которые он дает своим ученикам, — это плохой пример. Как известно, поступки имеют большее действие на чувственного человека, чем поучения (*Augustin.* De civit. dei, l. II, c. VII). Так же, как с поступками бога, дело обстоит и с поступками святых, которые считались у христиан образцами благочестия. Допустим даже, что мы не будем подражать поступку Авраама, даже и не должны подражать, так как у нас нет ясно выраженного приказания бога на этот счет; но все же пример сам по себе уже упраздняет все этические понятия и основания, развращает душу до самой ее глубины, выставляя за образец повиновение воле повелителя без всяких оговорок, независимо от содержания приказания, которое одно делает послушание нравственным, соответствующим долгу. «Но если бог приказывает, — говорит Августин («De civit. dei», l. I, c. 26; ср. с этим l. XVI, c. 32), — и возвещает свое повеление недвусмысленно, как таковое, кто же может тогда послушание заклеймить как преступление, кто же может порицать благочестивое повиновение? Но не каждый, кто решает принести своего сына в жертву богу, сможет совершить это дело так, чтобы на него не пала никакая вина, потому что в отношении Авраама это было даже похвально».

А почему же нет? Если Авраам, не совершая преступления, заколол своего сына или, что одно и то же, решил заколоть, так как это ему приказал господь, то это *само по себе* не преступление заколоть своего сына, но только потому или скорее, если господь этого не приказал, то это по крайней мере не материальное, а только формальное преступление, то таким образом упраздняется всякое *объективное* различие

между правым и виноватым. Впрочем, все эти примеры только отдельные, эмпирические явления, исходящие из коренного зла позитивизма, ибо там, где этика опирается на внешнее позитивное откровение, там заранее упраздняется этическое основание, внутренний критерий исчезает: истинно и правильно только то, что стоит в Библии. Поэтому всевозможные безумные и приводящие в ужас деяния обосновывались и оправдывались Библией, и не вследствие недостатка экзегетических уловок и софизмов, но вследствие природы предметов. Тот, кто ради внешнего авторитета жертвует голосом разума и совести, тот отдает себя во власть абсолютного случая, отрицает в себе всякое чувство справедливости, понимание добродетели и здравый смысл и, откровенно говоря, превращает себя в моральную tabula rasa, которая воспринимает без различия все, что только на ней ни пишут. Сколько бы превосходного, прекрасного в Библии ни содержалось, как безусловный авторитет, как исключительный источник откровения она является источником глубочайшего развращения, столь же безнравственным, как и неразумным принципом и основанием идолопоклонства, которое с более высокой точки зрения столь же безрассудно, как и культ реликвий в католицизме.

XIV Приведенные здесь примеры в особенности важны потому, что они очень верно освещают внутреннюю ограниченность и противоречия теологии. Сначала теология делает бога существом, которое ничем не отличается от какого-либо другого частного, конечного существа, — существом, которому присущи намерения, планы, доводы, советы, личные интересы и страсти, но затем она немедленно отрицает то, что сначала сказала, и прячется за непостижимость, за абсолютную несравненность и неопределенность бога. Но она только затем поднимается вверх, чтобы снова упасть еще ниже; она не признает своих пределов; поэтому, когда она хочет подняться над пределами конечности, она выходит также за [пределы] *законов* разума и кидается в бездну самого беспочвенного произвола и необузданности. Приводим в высшей степени интересное место из Жюрье, где он говорит. «Dieu ne peut avoir eu dans ses actions, dans ses décrets et dans sa providence d'autre fin que *sa propre gloire*, d'où il s'ensuit que toutes les dispositions de la divine providence sont justes, sages et raisonnables, quelques dures qu'elles paroissent au sens de la chair et opposées aux intérêts des créatures; 2) Il n'y a dans l'homme, ni

dans les choses humaines rien de semblable à ce qui est en dieu; les noms d'être, de substance, de substance qui pense, de volonté, d'intelligence, de liberté, de droit, de justice et tous autres semblables sont tous noms équivoques qui ne signifient pas en dieu ce qu'ils signifient dans l'homme: qu'ainsi c'est en vain que l'on compare et la conduite et les droits de dieu à l'égard de l'homme à ceux des hommes avec les autres hommes, et tous les argumens qu'on et tire sont des sophismes, n'ayant pas d'autre appui que des comparaisons entre des choses qui ne sont nullement comparables, c'est dieu et la créature et les droits de dieu et ceux de l'homme; 3) Mais ce qui va *décider* de tout, c'est le *souverain droit* de dieu sur les créatures: cette *puissance sans bornes* doit imposer silence à l'homme sur tout ce qui le chagrine ou qui incommode sa raison dans la conduite de la providence» («Vie de Mr. Bayle». Des-Maiseaux, p. 105. «Dict.», ed. 1740) [199].

Превосходно! *Те же самые* свойства, которые присущи человеку, присущи также и богу, но совсем в другом смысле (например, справедливость в смысле несправедливости, деспотического, беззаконного всемогущества), т. е., следовательно, «это совершенно то же самое, только совсем другое». Но тот, кто принимает предикаты в каком-то другом, а не в их собственном, законном смысле, кто, например, говорит о гневе божьем, в то же время добавляя «бог гневается, но без волнения, без человеческого аффекта», тот лжет и обманывает. Но теология обоснована сплошь такими представлениями и предикатами. Ложь, pia fraus *, является поэтому базисом теологии; и крайности самого низменного антропоморфизма, с одной стороны,

---

* Относительно pia fraus, но не в том смысле, в котором здесь принимаются слова «благочестивый обман», но в настоящем смысле, в котором они уже раньше принимались: «...даже искажения, подделки были во все времена обычными для религиозного рвения вещами». «Il n'est pas édifiant, — говорит Бейль (в своих «Nouvelles» относительно «Nouv. biblioth. des auteurs eccles.», о Дюпене, стр. 575) que tout le monde soit instruit que les chrétiens ont fourré dans l'histoire de Joseph un témoignage glorieux à notre seigneur et quils se soient servis de tant des fraudes pieuses» [200]. См. по этому поводу также полное собрание сочинений Лессинга (т. VI, Берлин, 1791, стр. 223, 224). Поэтому Шпиттлер вполне справедливо замечает («Очерк истории христ[ианской] церкви», т. II, Вена, 1740, стр. 170), что «людские страсти почти нигде так четко не проявляются, как в истории церкви».

и бессмысленного нигилизма — с другой, — это те противоположности, между которыми теология всегда колебалась. Тот образ мышления, который является основанием замечательной, вышеприведенной цитаты из Т. Беза, ни в коем случае нельзя приписать влиянию того времени: эта цитата есть не что иное, как наивное добровольное признание, честное естественное выражение теологического образа мыслей вообще, согласно которому бог является частным существом, а поэтому в его голове необходимо должны быть также и частные мотивы, в высшей степени мудро или хитро рассчитанные планы, особые намерения и тому подобная эмпирическая материя. Ибо какие чистые, какие небесные идеи мы встречаем в одном из современников Кальвина и Беза, в итальянском философе Джордано Бруно! Если бог теологов как известное существо ставит перед собой при сотворении мира известные цели, то, наоборот, у Бруно говорится («Spaccio de la bestia trionfante», dial. 1, p. 67 [201] старого оригинального издания): «Он не создает этот мир таким образом, чтобы с большим трудом постепенно осуществлять отдельные вещи, но порождает их одним-единственным и простым актом». Если теологический бог преследует только эгоистические цели, то, наоборот, философ находит глупостью верить, что боги *для себя,* для своего блага, а не для блага человечества требуют почитания, любви и страха. «Боги не заботятся о том, о чем заботятся люди, их не трогает то, что делается и говорится только для них, ибо раз у них нет страстей, то у них и не страдательное, а *активное* удовольствие и неудовольствие. Они дали людям законы не затем, чтобы получить от них славу, но чтобы славу свою сообщить смертным». Поэтому если теологический бог находит соответствующее изображение, характерное выражение только в человеческом эгоизме, то, наоборот, философ находит образ божества только в ничего не знающей о себе добродетели простодушия и простоты (simplicité). Таким образом, только философия возвышается над идолопоклонством антропоморфизма. Если бы с христианством исчезли все философские воспоминания, то христиане с самого начала погрузились бы в величайшее идолопоклонство. Тертуллиан даже приписывает тело своему богу. Понятие бога как универсального существа есть чисто философское понятие. Религия *без всякой философии* есть идолопоклонство, как бы своеобразен ни был вид этого идолопоклонства.

XV «Notre roi François I protesta un jour hautement en présence d'une grande multitude de personnes de la première qualité, qu'il avoit tant d'horreur de la nouvelle religion, qu'il *sacrifieroit même ses propres enfans à dieu,* s'il savoit qu'ils fussent infecté de cette peste» [202].

А вот еще лучше: «J'ai oui dire que les grands seigneurs de notre religion, qui l'ont abjurée, on fait ôter du tombeau de leur famille des corps de leurs ancêtres qui étoient morts Huguenots... Depuis peu on a fait connoître à Rome, qu'on *n'approuve pas* qu'un converti conserve quelque *affection naturelle ni pour sa patri, ni pour ses parents hérétiques:* car on n'a point voulu permette que la reine Christine fit réjouïssances pour la naissance du fils du roi de Suede» [203]. Вольнодумцы поэтому имели полное право говорить, что религия, которая нам должна бы быть дана, чтобы сдерживать наши страсти, «ne sert qu'a ruïner le *peu de bon sens* que nous avions reçû de la nature» (*Bayle.* Critiq. génér., p. 110). «Le Cardinal Baronius... a justifié hautement le parricide d'Irene. Quels ravages ne font pas dans un esprit les préjugés de religion. Ils en chassent tellement les idées naturelles de l'éguité, qu'on devient incapable de discerner les honnes actions d'avec les mauvaises. Tout est bon pourvû qu'il favorise ces préjugés, autrement tout est injuste» (Bayle. Nouv. de la rép. d. lett., p. 356) [204]. Но все подобные этому явления — это только необходимые, характерные проявления религии как частного принципа, той религии, которая воображает, что стоит выше законов разума и этики.

XVI Выдержки из древних авторов о доброте бога, которые Бейль здесь приводит в своем последнем аргументе против христианских теологов, заставляя за себя говорить языческих философов, Бейль собрал в своем «Dict.», art. «Jupiter», rem. II, I, и art. «Pericles», rem. K. В особенности интересна выдержка из Страбопа, которую Бейль приводит по этому поводу. Приводим ее в латинском переводе: «Bene quidem dictum est, homines maxime deum imitari, cum *beneficia conferunt;* rectius autem diceretur, cum *feliciter vivunt* εὐδαιμονῶσι), id autem fit *gaudendo, dies festos agitando, philosophando, musicam tractando»* [205]. Близки к этому, по крайней мере по заключениям, сводящимся к той же мысли, слова Сенеки («De ira», l. II, § 6): «Gaudere laetarique proprium et naturale virtutis est» [206]. Аналогичные мысли мы находим также у Лейбница, в особенности в его суждениях о сочинениях графа Шефтсбери.

Истинная религия есть чистая радость жизни, но к величайшим радостям относилось наслаждение деятельностью мышления. Поэтому ту мудрость и тот истинный такт, которые древние везде соблюдали, они доказали также и своим понятием божества. Разумеется, есть доброта, к которой относится итальянская пословица: «Tanto buon che val niente». «Adeo bonus, — как переводит Бэкон, — ut ad nihil bonus» [207]. Но древние мудрецы знали только одну сообразную с разумом, здравую доброту. Поэтому смешно, когда слишком занятые спекулятивные мыслители хотят оправдать представление черни о гневе божьем с помощью не имеющей здесь никакого значения формулы отрицания и выставить его как глубокое представление; еще более смешно, когда берут под свою защиту такие предикаты, извлеченные из самых низких представлений о чувственной личности, под тем предлогом, что иначе придется мыслить себе бога уж слишком *абстрактно*. Если представление конкретного берут масштабом для определения того, что истинно и божественно, то гневный бог все еще недостаточно конкретный бог, если даже он и плотский бог. И даже плоть, как таковая, слишком нага, слишком абстрактна, слишком далека от наших обычных представлений, если бог не будет носить платье, как это делаем мы. Ничто не сбивало так с толку умы и не убивало истинно научного духа, как отрицание абстрактного. Философия всегда была, есть и будет совершенно абстрактна. Если вам нужны конкретные истины и представления, то посещайте балеты, оперы, картинные галереи, но оставьте в покое философию! Не требуйте от духа, от бога того, что дает или должна давать вам жизнь! «Deus nihil habet... deus nudus est» (*Senec.* Epist., 31) [208]. Следовательно, преходящие блага не являются истинными, счастье приносящими благами, или их не может не оказаться у бога. Такой вывод делает Сенека. Но чувственному обыкновенному язычнику такой бог, конечно, не казался достаточно конкретным и позитивным. Кто берет масштабом конкретное, тот делает принципом истинного человеческие потребности, различные в зависимости от времени, народа, индивида, возраста и пола. Согласно этому принципу, вполне права монахиня, считающая бога своим формальным женихом и любящая его, как такового. Бог, не удовлетворяющий ее неутоленной потребности чувственной любви, для нее только безрадостный, «абстрактный, отрицательный», чисто разумный бог. Также

высокое произведение искусства для каждого, у кого нет понимания искусства или у кого самое обыкновенное в этом отношении чувство, является абстрактным произведением. Абстрактно все, чего мы не понимаем и не хотим. Но с другой стороны, это такой же смешной педантизм, если каждое гениальное выражение, каждое характерное и продуманное сравнение, каждое свободное движение клеймят упреком в ненаучности и видят науку только там, где соблюдается известный показной университетский тон, известный натянутый церемониал.

XVII Под *общим* сомнением Декарта здесь отнюдь не подразумевается то сомнение, которым он начинает свои размышления и которое он сам называет гиперболическим сомнением, смешной фикцией, — сомнение, которое, разумеется, является также истиной, если принять во внимание то значение, которое оно имеет у Декарта, а именно то, что оно выражает не что иное, как *отличие* духа от всего *не* относящегося к понятию духа. Под общим сомнением Декарта, повторяю, здесь подразумевается то сомнение, которое содержится в *отчетливых* и *ясных* понятиях в отличие от неотчетливых и неясных и именно поэтому *сомнительных* понятий и представлений. Кто ставит себе целью [достижение] отчетливых и ясных понятий, тот делает сомнение необходимым средством. Философия Декарта основана на отчетливых и ясных понятиях, следовательно, она основана на сомнении. Невозможно приобрести ясные и отчетливые понятия *без скепсиса, без критики*. Декарт дал философии *истинный* по своей *идее* фундамент, ибо он обосновал ее критикой. Только *критическо-генетическая* философия есть истинная философия. Некритическая философия — это не философия, как бы удобна и уютна она ни была. Кант, Фихте, Гегель, чья логика, несмотря на мистические образные выражения, которые они употребляют в предисловии, является чистейшим продуктом их философского духа, были на правильном пути. Но шеллинговский абсолютизм в его более поздних сочинениях был, несмотря на его взгляды на природу, отпадением философии от ее идеи. Гегелевская философия есть восстановление философии после ее отпадения в *течение* периода ее отпадения. Великое, истинно философское в логике Гегеля есть именно то, что ей приписывает большинство противников, а именно что он исследовал формы метафизики и логики *сами по себе,* независимо от

основания субъекта, т. е. основания абсолютного. Но кроме частных исторических идиосинкразий и антипатий, имевших дурное влияние на Гегеля, он также находился под влиянием того духа, который вызвал упадок философии и вместе с ней возвращение старого суеверия как в теоретическом, так и в практическом отношении, короче говоря, был виновником всего варварства современного мира. То, что теперь называют спекулятивной философией, есть по большей части самая неопрятная, некритическая вещь на свете. Существует только один фундамент, один закон философии — это *свобода духа* и *свобода убеждения*. Нет необходимости в системах, нам нужны исследования, свободные, критические изыскания. Вместо того чтобы умозрительно рассуждать о троице, о воплощении или демонстрировать догматы церкви, в которых вы рождены и воспитаны, как единственно верные и разумные, вы лучше занялись бы исследованием сущности религии, ее существенных особенностей и происхождения ее учений, но не только исторического, как это делали рационалисты, которые именно поэтому и односторонни, но и духовного, внутреннего происхождения. Только это и интересует философа, только это и сдвинет нас с места. Итак, философия Декарта дала философии истинный фундамент, поскольку она опиралась на акт критики, на акт ясного, отчетливого, сознательного мышления. Поэтому она прежде всего также отвергала малопонятные, ничего не говорящие качества и субстанциальные акциденции схоластиков. Но именно этим она уничтожила базис догмата пресуществления, которое, хотя Декарт и старался дать ему согласующееся с философией объяснение, было возможно и мыслимо только при предположении самостоятельных, отделимых от своих субъектов акциденций *. Вообще дух Декарта как критический дух во всех отношениях противоположен духу католицизма. Кто зажигает пороховой шнур сомнения, тот предает огню причину сомнения, хотя он прежде всего направляет и хочет направить огонь только на *опреде-*

---

* «Mentem adsuefacere, — очень справедливо говорит автор «Путешествия по миру Декарта» в своем «Novae difficult.» (1694, стр. 73) — ut pro vero, pro evidenti habeat, pro claris, ideis id quod mysteria nostra destruit et unde neccessario sequitur contrarium ejus, quod credimus, est insensibiliter eam ad amittendam fidem disponere» (ср. по этому поводу также *Huetius*. Censura philos. Cart., c. 5, § 2; c. 8, § 8) [209].

ленные предметы. Покорность веры и самостоятельность сомнения не могут жить вместе под одной крышей. Самой неудачной и неестественной фантазией была поэтому мысль Гюэ и Ламот ле Вайе, хотевших соединить благочестие со скептицизмом. Сомнения во множественном числе, разумеется, можно произвольно сдерживать и ограничивать, но не принцип, дух сомнения. *Времена веры всегда были также и временами суеверия.* Человек, который жертвует своим разумом авторитету веры, будет некритически, легковерно вести себя даже в отношении вещей, в которых он ничем не стеснен, где не замешан религиозный авторитет. Если кто верит в те чудесные вещи, в которые приказывает верить церковь, для того даже самая невероятная, неосновательная, сама по себе нелепая вещь не будет более *невозможна.* Те времена, когда существовали даже собаки такого примерного благочестия, что благоговейно присутствовали на мессе, в постные дни с большой добросовестностью воздерживались от всякой мясной пищи, и, кроме того, были и другие мирские, нечестивые собаки, которые поливали стены монастыря и с большим увлечением кусались, как в одном немецком монастыре в 897 г. (*Bayle.* Rép. d. lett., p. 639), те времена были временами истинной, цельной и нелицемерной веры. Отцы церкви были в такой же степени верующие, как и суеверные, головы. Августин оправдывает в своем «Civitas dei» предикатом всемогущества всевозможные дикости: «Non ob aliud vocatur omnipotens, nisi quoniam *quidquid vult* potest» (l. 21, c. 7, 8) [210]. Возможно все, что он хочет, т. е. все, о чем только ты можешь мечтать. Не время, на которое вы взваливаете все, что лежит в природе самого предмета, было виной такого суеверия, но вера. Где голый факт одерживает победу над понятием, разумом, над законом опыта, как это было в христианстве с чудесными событиями веры, там суеверию гостеприимно открываются двери. Поэтому христиане должны были, как Августин в своем «Civitas», мириться с чудесными историями язычества, они не могли их отрицать, ибо иначе им пришлось бы отказать в достоверности и своим собственным чудесам. Если Штраусса [211] упрекают, что из-за его метода история становится недостоверной, чего уже давно достигли и без штраусовского метода, то, наоборот, в этом последствии с гораздо большим правом можно упрекнуть верующих в чудеса: если чудеса вероятны и истинны, то, значит, исторически можно доказать, что самые

нелепые чудеса, явно невозможные вещи, как возникновение растения из его пепла, заслуживают доверия, ибо также и они «подтверждаются историческими, заслуживающими доверия свидетельствами», короче, если принципы веры истинны, то ничто уже не истинно, упраздняется всякая разница между разумом и безрассудством, возможностью и невозможностью, фактом и воображением, историей и сказкой. Но как было в католицизме, так же было и в протестантизме. Наши реформаторы были суеверные люди. Также и их суеверие нельзя отнести за счет их времени. Из вышеприведенных в примечании IV слов Лютера, например, видно, что уже в его время были врачи, которые безумие и вообще душевные болезни выводили из естественных причин. Поэтому те, кто хочет принудить нас к старой вере, должны навязать нам также и старое суеверие: и то и другое неразделимо *. Они должны? Ах, они и так это уже сделали! Посмотрите, например, на образцы невероятного вздора, которые приводятся в интересном сочинении «Нетерпимость христианских исповеданий», 1838 г., из одной протестантской баварской газеты. Один протестантский экзаменатор даже ответил, как свидетельствуется в этом сочинении на стр. 180, на вопрос о действии крещения, на который никто из кандидатов не мог ответить, следующим образом: «Разве вы никогда не замечали, как склонны дети к вере, как охотно они верят всему и жаждут всевозможных рассказов, чтобы удовлетворить свою склонность к вере. Это действие крещения».

---

* *Различие* между *верой* и *суеверием* вообще очень ненадежно. То, что пятьдесят лет тому назад было верой, теперь даже среди верующих считается суеверием, и то, что теперь еще является верой, в будущем столетии будет суеверием. Суеверие, за которое стоит большинство, которое является господствующим мнением, а потому считается авторитетом, называется верой; но та вера, которая не играет более официальной роли, которая вышла из употребления, называется суеверием. Различие протестантизма с католицизмом состоит только в том, что у него в ходу суеверие другого рода; вместо популярного, чувственного католического суеверия оно ввело абстрактное, научное суеверие, веру в Священное писание. Поэтому в высшей степени странно, когда протестантский князь протестует против «бумажного провидения», тогда как принципом протестантизма ведь является «бумажный бог». Но разумеется, христианский дух времени придерживается везде только принципа, а обременительные практические последствия он вычеркивает. *Последовательная* вера есть суеверие.

Так, значит, вера лишает человека рассудка! Но как вера тесно связана с суеверием, так и, наоборот, вместе с базисом суеверия уничтожается также и базис веры, т. е., разумеется, *той* веры, которая базируется на сверхразумных или, вернее, неразумных чудесных вещах. Если кто-нибудь отвергает качества схоластов, отделимые от своих субъектов акциденции, симпатии и антипатии вещей, короче, чудесный способ объяснения природы, так как он не дает ему ясных, определенных понятий, то тот утратил всякий ум, считая доступным пониманию догмат, хотя бы, например, пресуществления. Если догмат все-таки находит место в его голове, то у него нет ключа для него; в нем это совершенно бессмысленная вещь, не имеющая никакой связи с его духовной сущностью.

XVIII Разумеется, у Декарта встречаются, кроме тех мест, где он уверяет в своей личной преданности и покорности католической церкви, заявления, по которым католик может найти опорные точки для его веры. Так, например, Декарт говорит, что он не знает, не могут ли благодаря всемогуществу божьему два противоречащих друг другу положения одновременно быть истинными, не может ли быть гора без долины, ибо нет ничего невозможного для всемогущества и все зависит только от него; таким образом, он высказывает этим положение, посредством которого без всякого затруднения можно объяснить и оправдать самые произвольные определения. Но такие места, как и другие ребяческие заявления в этом роде, не делают особой чести Декарту и не являются характерными для истинного духа и сущности основателя механической философии. Такие мысли *не* являются *истинами* в нем; иначе также и qualitates obedientiales [212], и бесчисленные другие качества и фикции схоластов, которые базировались на всемогуществе, были бы для него не фикциями, но реальностями. Если мы можем выставить Декарта вследствие таких мыслей и вследствие его заверений в своих благочестивых убеждениях как образец католически верующего философа, то мы можем также восхвалять Макиавелли как истинно католически верующего политика. Ибо каких только благочестивых заявлений у него не встречается! Например, он пишет в своем «Principe», с. IX, где говорится о церковных княжествах: «Там управляют более высокие начала, которых не достигает человеческий рассудок; сам бог возвышает и поддерживает их; и это было бы достойной наказания дерзостью и наглостью

пытаться обсуждать такие предметы». Как благочестиво, совсем в духе Декарта! Далее, cap. VI, говорится: «И если не подобает судить о Моисее, ибо он только исполнял приказания господа, то все же можно восхищаться им по поводу оказанной ему милости, которая сделала его достойным говорить с самим богом». Далее по мере развертывания хода событий выясняется, что поступки и особые распоряжения знаменитых завоевателей Кира, Тезея, Ромула не отличались от поступков и распоряжений Моисея, и в конце концов о всех четырех говорится, что «без вооруженной силы их распоряжения продержались бы недолго».

Также Ванини был в этом смысле истинно католически верующий философ. И он смиренно подчиняется, как Декарт, приговорам и определениям церкви (в своем «Amphitheatrum aeternae providentiae etc.». Lugdini, 1615) [213] и остерегается малейшего подозрения в неверии. Он оправдывается даже в том, что только читал книги атеистов, и говорит, упоминая пример отцов церкви и то, что когда он писал в Париже апологию Тридентского собора [214], то он получил разрешение от самого папского легата читать книги такого рода. Он выступает в роли адвоката католической веры во всем ее объеме и оспаривает даже родственных ему по духу Кардано, Помпонацци, Макиавелли, которого он называет «Atheorum facile princeps» [215]. Он доказывает промысел чудесами, и пророчествами, и даже тем, что каменные статуи богов пророцали о будущих вещах. Но его собственный ясный ум в особенности бросается в глаза там, где он естественным образом объясняет действия и явления, которые его противники объясняли мистически, или прямо отрицает их, опровергая, например, старую пословицу «Virtus in verbis et lapidibus». Также и он допускает это дипломатическое подразделение на дела веры и дела разума, как Декарт. «Откровенно говоря, — пишет он, — бессмертие души нельзя доказать естественными принципами, ибо оно является предметом веры» (стр. 164). Во всяком случае убеждения Декарта были гораздо более честны и почтенны, чем убеждения Ванини, которые едва можно отличить от лицемерия. Что можно быть добрым католиком и в то же время добрым картезианцем, это доказал Клерселье, «car je ne croy pas qu'il y eût aucun bourgeois dans Paris qui allât plus souvent à la messe, que le bon Mr. Cl. Non seulement il étoit exact à ouïr la messe, mais ce qui est bien plus surprenant dans un philosophe, il retournoit

à l'église tous les jours de fête, dès qu'il avoit diné, et n'en revenoit que quand tout étoit fait, de sorte qu'il passoit plusieurs bonnes heures, ou à ouïr la psalmodie de vêpves, ou à écouter un long sermon qui n'est pas pour l'ordinaire fort éloquent, le dimanche surtout, dans les cloîtres» («Rép. d. lett.», art. 9, p. 81) [216]. Но этим еще не упраздняется противоречие картезианства с католицизмом. Каких только противоречий не бывает в одном и том же человеке! Уже Макиавелли замечает в своей «Истории Флоренции» (l. VIII) о характере Лоренцо Медичи [217]: «В нем можно было усмотреть две в корне различные личности, как бы соединенные друг с другом непонятным образом». Противоречие убеждений и мысли вообще является естественным следствием там, где человек преждевременно порывает с еще имеющей священное значение верой, где его взгляды имеют значение только субъективного мнения и фривольного, непрошенного новшества. Только в более поздних поколениях сглаживается это противоречие, когда мысль становится убеждением. Мысль действует и приходит со скоростью света, а убеждение — со скоростью звука.

XIX Для характеристики формального характера исторически-догматической веры в мыслящих людях, касающейся разницы между знанием и верой, между правдой и фактом, приводим здесь следующую литературную новость, теперь уже древность, которую Бейль сообщает одному из своих друзей в 1699 г.: «Один шотландский математик, по имени Крэг, опубликовал одно небольшое латинское сочинение, в котором вычисляет силу и уменьшение вероятности. Он вполне серьезно принимает за истину, что все, во что мы верим, по свидетельству людей, независимо от того, были ли они боговдохновляемы или нет, самое большее только вероятно [для нас]; затем он принимает, что эта вероятность все более уменьшается, чем больше она удаляется от времени, когда жили эти свидетели, и, наконец, он алгебраически выводит, что вероятность христианской религии может продолжаться еще 1454 года, а затем кончится, но Христос предупредит это затмение вторым пришествием» (lettre 237). Тем, кто упрекал его в антирелигиозной тенденции, этот математик возражал, что они никогда не будут в состоянии исследовать основы и сущность своей религии, если их компрометируют эти утверждения. «Quid enim est fides, — говорит он, — nisi illa mentis persuasio, qua, propter media ex probabilitae deducta, quasdam propositiones

veras esse credimus. Si persuasio ex certitudine oriatur, tum non fides, sed scientia in mente producitur. Sicut enim probabilitas fidem generat, ita etiam scientiam evertit et econtra: certitudo scientiam simul generat et fidem destruit. Unde scientia omnem dubitandi ansam aufert, dum fides aliquam semper haesitationem in mente relinquit; et *propterea fides tantis insignitur laudibus, tantaque sibi annexa praemia habet,* quod homines, non obstantibus omnibus illis, quibus premuntur, scrupulis, in recto virtutis et pietatis tramite progrediantur etc.» («Éclairc. sur les Pyrrhoniens», p. 646; «Dictionn.», t. IV) [218]. Впрочем, другой англичанин, П. Петерсон, внес изменения в расчеты Крэга и вместо 1454 лет назначил уже 1789 лет как период времени, когда христианская религия должна потерять свою вероятность и, следовательно, должен настать конец света (*Condorcet.* Eloge de Pascal. «Oeuv. compl.», t. IV. Paris, 1804, p. 469) [219].

XX Вот пример того, каким образом Бейль старается сглаживать разногласия между разумом и верой. «Разум, — говорит он, — учит меня, что бог есть в высшей степени совершенное существо и что все, что делает такое существо, делается во благо (bien fait). Нет ничего очевиднее этого принципа. Тот же самый разум говорит мне далее, что доброе и святое существо, если оно может воспрепятствовать, не допустит, чтобы любимое им существо впало в грех и в беду. И вот я спрашиваю совета у Откровения и нахожу его в том, что бог позволил, чтобы Адам и Ева, его любимые, осыпанные им благодеяниями дети, потеряли невинность и таким образом обрекли все свое потомство на бесчисленные бедствия и ужасающую моральную испорченность. Поэтому теперь я отказываюсь от второго принципа разума, или естественного света; я отвергаю его как фальшивый и обманчивый, ибо он оспаривает факт, и признаю на основании моего первого принципа и свидетельства Священного писания, что бог добр и свят. Меня упрекнут в том, что я не имею ни малейшего представления о том смысле, в котором Библия называет бога добрым и святым; но я отвечаю, что у меня есть такое понятие и представление о нем, которого достаточно, чтобы сохранить религию в сердце человека, ибо это понятие содержит часть тех основных линий, из которых состоят общие понятия о доброте и святости. Посредством этого понятия я познаю бога как добродетельное существо, которое внемлет нашим молитвам и посредством своих наказаний и наград дает нам знать, что оно

любит добродетель и ненавидит порок. Я признаю, что мое понятие несовершенно, ибо в нем я не нахожу остальных основных черт всеобщих понятий, а также вижу, что доброта и святость бога совмещаются с вещами, которые, следуя естественному разуму, нельзя согласовать с этими двумя свойствами» («Entret. de Max. et Them.», p. 20). Но, не говоря уже о неосновательном механическом [под]разделении, которое здесь производится, разве это не значит отказаться от самого разума, если предоставить голому глупому факту имеющий законную силу протест против закономерного, необходимого, идентичного с основным принципом следствия? Разве я не становлюсь в силу этого на точку зрения, где могу позволить себе навязывать одну небылицу за другой, каждую ложь как истину, каждую гнусность как законное действие, каждую нелепость как разум? Разве я не становлюсь на точку зрения слепой, тупоумной веры в авторитет, сущность, свойства и действия которой остаются те же самые независимо от того, на что она опирается — на авторитет церкви или какой-нибудь книги? Разве я не становлюсь вследствие этого на точку зрения, ничтожество которой Бейль так превосходно выводит в своем «Commentaire phil.» и в других своих сочинениях? Разве мог это упустить из виду такой в других отношениях проницательный Бейль? Нет, этого не могло быть. Итак, эта половинчатая попытка посредничества противоречит не самому себе противоречащему, связанному с внешними историческими отношениями и ограничениями и с этой точки зрения и рассматриваемому Бейлю, но мыслимому в отношении к самому себе, своей коренной природе Бейлю. Это посредничество, как и каждое, разумеется, является самообманом, правдива в нем только разница между верой и разумом.

Рассмотрим также отношение Бейля к догмату о наказании вечными муками ада, который является для него прямым, действительно возмутительным противоречием с разумом. «Если бесконечно совершенное существо заранее знало, что те свободные существа, которые оно создаст, ему придется наказать вечными муками за их грехи, то лучше было бы оставить их в небытии или не предоставлять им возможности злоупотребить своей свободной волей, чем ставить себя в необходимость осуждать их на никогда не кончающиеся мучения. Может ли быть что-нибудь более очевидное, чем это положение, в свете естественного разума? Что сказали бы о человеке, который

славился бы подобно Прометею способностью вселять жизни в статуи и который говорил бы следующим образом: я дам этой статуе движение и чувство, она будет обладать глазами в качестве своих путеводителей и свободой отправиться в самые приятные местности, впрочем, я знаю наверное, что она отправится только в такие местности, где с ней приключатся тысячи бед. Разве не сказали бы этому человеку: «У тебя не человеческое, а тигриное сердце, ибо ты хочешь вдохнуть жизнь в статую только затем, чтобы она перешла из состояния, в котором она не испытывает горя, в состояние, которое является одним сплошным ощущением горя». Далее Бейль развивает мысль, что наказания не приносят никакой пользы осужденным, что они неизбежно делают их хуже и нисколько не помогают остальным людям, и опровергает теолога Жакло, который возражал, что это состояние осужденных нужно для того, чтобы повысить благодарность блаженных, утверждением, что тут получается именно такое положение, как если бы какой-нибудь император сказал: «Я разграблю 10 провинций, разрушу 100 городов, казню 1 000 000 человек потому, что это будет для моего фаворита новым поводом думать обо мне». Из всех наказаний уничтожение наиболее согласуется с идеей божественной мудрости, что Бейль очень хорошо доказывает («Entret. de Max. et Them.», p. 98—99 и «Rép. aux quest.», p. 828; см. по этому поводу также «Dictionn.», art. «Socin», rem. N). Бейль выдвинул все, что только можно было сказать с точки зрения того времени против этого догмата, опроверг все доводы в его пользу, как искусный хирург, обрезал все узы, которые могли соединять этот догмат, как член с организмом его духа. Мы можем смотреть на отношение его к этому догмату как на образец его отношения к догматам вообще, ибо этот догмат был также священ, как и другие догматы, и базировался на одном и том же фундаменте вместе с ними.

Итак, для Бейля истина, как он ни старается опять ее опровергнуть, составляет противоречие между догматами и разумом; они исчезли из его разума, из его духа; только личные, сами по себе внешние преграды и основания препятствуют, чтобы он не изгнал их также и формально. Впрочем, Бейль за это свое противоречие, что он оспаривает догматы, не отвергая их все-таки формально, не заслуживает бо́льших упреков, чем те немецкие философы, которые виновны в обратном противоречии, а именно в том, что они защищают

церковные догматы, не принимая их и не веря в них в духе церкви, потому что они или слишком трусливы, или нечестны, или запутаны, или еще сами слишком ослеплены догматами, чтобы быть в состоянии признаться себе и другим, что они порвали с верой, начало чему было положено еще Лейбницем, хотя и под видом апологии. В отношении догматов ни в коем случае не может быть juste milieu [220]: или принимайте догматы в том смысле, в котором их только и следует принимать, в их *собственном,* определенном смысле, или предоставьте их собственной судьбе, а если уж вы непременно хотите сделать их своим объектом, то сделайте их объектом критическо-генетического изучения, но только не произвольно истолковывающей вкривь и вкось и тем не менее коснеющей без всякой критики в границах догмата спекуляции.

Догматы не являются многозначными символами, немыми изображениями и фигурами, они высказывают даже с повелительной определенностью то, что у них на уме. И не опасайтесь, что вы с догматами утратите таинства мышления! Самые обыкновенные, близкие нам вещи скрывают в себе совсем другие, более осязательные тайны, чем иллюзорные, искусственные догматические мистерии. С тех пор как мы знаем, что драгоценные камни обладают только естественными свойствами и действием, мы открыли в них гораздо более глубокие, заслуживающие *размышления* и восхищения свойства, чем те сверхъестественные чудесные качества, которые им приписывало суеверие. Природа раскрывает свои тайны, свои единственно правдивые и законные чудеса человеческому духу только там, где он отказывается от ложных чудес веры.

В заключение еще одно замечание о Бейле. Причина, вследствие которой он не отвергал догматической веры, несмотря на то, что она прямо противоречила его разуму, с одной стороны, разумеется, заключается в его теоретической индифферентности вообще, но, с другой стороны, также в том, что он из очень близких ему примеров слишком хорошо знал, как легко новшества, в особенности религиозные, подвергают опасности общественное спокойствие. Поэтому он часто находит повод в своем «Dictionnaire» напомнить об ужасах религиозных войн во Франции главным образом также для того, чтобы привести поучительный пример тем, кто предпочитает лучше нарушать общественное спокойствие, чем подавлять свои частные сомнения, «docteurs particuliers, qui hors les cas d'une

très-urgente nécessité s'élèvent contre des erreurs protegées par la prévention des peuples et par l'usage» [221]. Он замечает при этом: «Il n'y a point d'apparence qu'il s'élève jamais dans le sein des protestans aucum parti qui entreprenne de réformer leur réligion de la manière qu'ils ont reformé l'église romaine, c'est-à-dire sur le pied d'une réligion d'où il faut sortir nécessairement, si l'on n'aime mieux être damné. Mais le mal seroit toujours assez funeste pour mériter qu'on tâche de le prévenir» («Dictionn.», «Macon», rem. C) [222].

XXI Разумеется, Бейль вполне прав в своем «Lettre... sur la question s'il a bien ou mal compris la doctrine de Spinose» (t. IV, Oeuv. div., p. 169) [223] в том, что Спиноза имеет в мыслях совсем другого бога, чем бог ортодоксии, также в том, что Спиноза принимает слова «субстанция» и «акциденция», по крайней мере в отношении их формального значения, в смысле картезианской, вообще новой философии, но не в том, что *одна* субстанция Спинозы является *одной* субстанцией в смысле Бейля, т. е. *численно одной*. Ибо то, что Бейль единство субстанции принимает в смысле численного или индивидуального единства, в смысле единичного, противоположностью которого является множество, это видно уже из того, что он [при]дает мысли Спинозы внешнее выражение: «Il n'y a qu'une substance dans l'univers» (см. вышеназванное «Lettre», p. 170), а также из того, что положение «Entre les idées que la logique dirige vers la vérité, les unes sont universelles et les autres singulières («Theses philos.») [224] он выставляет как прямую противоположность тому учению Спинозы, согласно которому существует только *одно*, т. е. *одна отдельная*, субстанция, но главным образом из превышающих всякое понимание нелепостей, которые он находит в учении Спинозы. «On dit ordinairement: quot capita tot sensus, mais selon Spinoza tout les sentimens de tous les hommes sont dans une seule tête» («Dictionn.», art. «Spinoza», rem. N, III) [225]. Смысл его понимания и критики поэтому следующий: эти бесчисленные отдельные вещи, согласно Спинозе, являются одной-единственной *отдельной вещью* — отдельной в том смысле, в котором, согласно Бейлю, и вообще необходимо существует много отдельных вещей. Поэтому он понимает материальное единство, единство существа, согласно которому, по собственным словам Спинозы, бога можно назвать только в переносном смысле единым, именно так, как если бы положение «по своей сущности все люди составляют

одно целое», или «сущность людей одна и та же, все люди представляют собой только модификации этого единства», он хотел истолковать так: по своей сущности все люди — одно-единственное отдельное существо, один индивид — и потому единство от множественного числа людей принимал в смысле единственного числа, следовательно, именно так, как он понимал и критиковал также и Аверроэса, когда он говорил: «Que peut-on dire de plus insensé que de soutenir que deux hommes qui s'entretuent, dirigez chacun par ses actes intellectuels, *ont la même âme?* Que peut-on imaginer de plus chimérique que de prétendre que deux philosophes, dont l'un nie, l'autre affirme la même thèse en même temps, ne sont qu'*un seul être* à l'égard de l'intellect?» («Dictionn.», «Averroes», rem. E) [226]. Из такой концепции и вытекают, разумеется, все те нелепости, которые Бейль взваливает на Спинозу, как, например, «Dieu se hait lui-même, il se demande des grâces à lui-même et se les refuse; il se persécute, il se tue, il se mange, il se calomnie, il s'envoie sur l'échafaut» [227]. Бейль не перестает думать о многих вещах, многое для него единственно реальное, *множественность* субстанций — единственная субстанция, так сказать, его духа, être suprême [228], самое высокое, главное понятие, под которым он мыслит все; поэтому он подводит единство субстанции, как таковое, частной субстанции, под понятие множественности и, разумеется, он не может достаточно надивиться той дикости, согласно которой все должно быть *одним*, все должно быть подведено под одно, хотя истина в том, что одно — член множественности, что сто тысяч первый должен быть только первым. Спиноза, как превосходно выражается Бейль, собственно говоря, «à proprement parler» дает богу столько лиц, сколько людей на земле, «autant de personnes qu'il y a de gens sur la terre» [229]. Бейль упускает из виду то *значение*, которое у Спинозы имеет субстанция, он абстрагируется от *предмета*, от того, что это величественная, бесконечная, универсальная субстанция, модификации которой суть отдельные вещи, от существенных определений, которые делают субстанцию существом особого рода и только ей одной делают присущим основное понятие субстанции, под которое формальный логик может подвести любую вещь. Но тот, кто не придерживается этого различия, этого существенного значения, тот сам кидается в бездну безграничной бессмыслицы, он находит в положении «все — одно» тайну учения Спинозы.

Критика Бейлем Спинозы — это чистая пародия, настоящая батрахомиомахия [229a]. Кроме того, к чести Бейля, надо все же признать, что его критика из всех тех, которые делались с точки зрения множественности, является в сущности самой последовательной, убедительной и остроумной и что во всяком случае Спиноза сам виноват в такой концепции и критике Бейля, так как он, если воспользоваться выражением Фихте и совсем в его духе, еще не был свободен от догматизма, для которого мысль является вещью, и вообще от форм мышления своего времени, как бы он ни был свободен от их представлений по их содержанию. Этим объясняется также и quatenus, которое так порицали некоторые хулители философии Спинозы как особую тайную уловку. Декарт и остальные новые философы отрицали акциденции схоластов, которые были для последних отличающимися от субстанции сущностями, и давали повод к всевозможным мучительным различиям и вопросам, и даже производили ералаш в головах позднейших свободомыслящих перипатетиков как существа совсем особого рода. Так, например, Эрнст Сонерус (в своем «Комментарии к аристотелевской метафизике», кн. VII, гл. I. Иена, 1657) говорит: «Decidentes ergo hanc rem dicimus: accidentia esse quodammodo entia formaliter et intrinseca ratione, quodammodo autem per attributionem substantiae sive denominative ad substantiam» [230] — и затем определяет их esse как inesse [231] в отличие от настоящих субстанций. Наоборот, новые философы, которые в области философии сделали то же самое, что реформаторы в области религии, а именно очистили философию от бесчисленных готических выкрутасов и преувеличений схоластики, ограничивались необходимым и существенным и таким образом внесли в нее упрощения; новые философы ввели, придерживаясь в этом отношении *одинаковых* взглядов с *номиналистами,* вместо различаемых от их субстанций акциденций категорию отношения или несамостоятельных modi. Так, Дюгамель в упомянутом выше, в 7-й главе, стр. 262 (в сноске под текстом), сочинении на 136 стр. говорит: «Accidentia voco non qualitates, quae substantiae insideant, sed quosdam substantiae modos ab ea non re, sed cogitatione tantum, atque, ut ajunt, formaliter distinctos» [232].

Акциденции суть не что иное, как виды существования вещи, не что иное, как один и тот же предмет, *поскольку* он относится к нам, к нашим различным чувствам и способности восприятия. Поэтому quatenus было *всеобщей категорией*

мыслителей нового времени, которая повторялась в их умах так же часто, как в «Этике» Спинозы. У них получается: свет есть не что иное, как материя, поскольку он относится к нашему глазу, запах есть не что иное, как материя, поскольку он относится к нашему органу обоняния и т. д. Quatenus есть только выражение нереальности акциденций. Ввиду того что Спиноза поэтому принимал понятия субстанции и акциденции в формальном отношении точно так же, как и остальные новые философы, quatenus в его философии должна была играть особую роль. И в самом деле, эта категория вовсе не так плоха, ибо она базируется на различии отношения предмета к самому себе и его отношения к нам — различии, которое имеет в Спинозе особое значение, но на которое Бейль и многие другие критики не обращали внимания.

XXII Тайной было все, что не было понятно в духе субъективности или, вернее, личности; также и любовь, ибо она базируется на инстинкте рода и поэтому, как это видно из понятия и опыта, противоречит *индивидуальному стремлению к самосохранению* и *блаженству*, которое одно только и было связано и согласовалось с высшим принципом мышления, с понятием бога как личного существа, имеющего целью только личное благо человека. Так, Бейль говорит: «Encore aujourd'hui ceux qui sont capables d'examen (к ним принадлежит и он сам) trouvent dans cette passion, soit à l'égard de ses causes, soit à l'égard de ses effets, tant de caractères d'incompréhensibilité, qu'ils sont obligés d'y reconnoître le doigt de dieu et un établissement primitiv de sa providence particulière» (но вследствие этого дело само по себе не становится понятнее). «L'auteur de la réligion du médecin commence ainsi... Res plena miraculorum, aenigmatum et mysteriorum verus amor est» («Nouv. de la rép. d. lett.», p. 634) [233].

Приводившееся выше мнение, впервые (насколько мне известно) высказанное Августином, что если бы Адам не упал, то половые органы были бы такими же пассивными, индифферентными, подчиненными воле органами, как руки и ноги, поэтому отнюдь не является частной, случайной, не имеющей значения фантазией, но скорее самым тесным образом связано с принципом христианского мира, принципом личности и является самым убедительным доказательством и выражением того, что в христианстве понятие родовой жизни как в низком, так и в более высоком значении этого слова исчезло вплоть

до самых последних признаков самого отдаленного представления о значении полового инстинкта. Вследствие этого также и смерть, ибо она базируется на том же фундаменте, как и половой инстинкт, была абсолютно непонятна и необъяснима для христиан, поэтому им пришлось ввести ее в мир *чисто произвольным* актом. Христиане терпели также и брачное состояние, даже санкционировали его, но только вследствие навязанных извне причин в противоречие со своими теологическими принципами, согласно которым у христиан-католиков целомудрие есть субъективная, но именно потому специфически христианская добродетель, строго говоря, высшая моральная добродетель *, и половой акт как неизбежно связанный в силу наследственного греха с чувственным желанием акт является грешным деянием — грешным, разумеется, не в глазах многоопытного, лицемерного, софистического, но в глазах не подкупленного внешними интересами, настоящего, единственно заслуживающего почтения и осторожного отношения благочестия. Бейль приводит в своих «Nouvelles lettres critiques» (l. 16, p. 279) теологический Discours одного врача против распространения рода человеческого, который слишком меток (будь то шутка или серьезная речь, ведь вообще шутка бесконечно остроумнее и правдивее, чем натянутая серьезная речь), чтобы не привести здесь из него некоторых существенных мест: «Quoi de plus monstrueux que de voir durer depuis si longtemps *la propagation du péché?* C'est contre tous les lois de la nature; car les monstres n'engendrent point, et voilà l'homme pécheur qui est le plus monstrueux de tous les êtres, qui ne laisse pas de se multiplier et de couvrir toute la terre.

* В связи с этой небесной антисексуальной добродетелью находится также смешная и морально не достигающая цели боязнь христиан перед наготой. Так, древние христианские монахи никогда не видали себя нагими и говорили, что человек их сана не может видеть своей наготы, не совершая при этом недостойного поступка. «Un casuiste moderne (Sanchez) qui n'est pas des plus rigides compte néanmoins pour un péché véniel, propria verenda abspicere ex quadam curiositate, absque alia mala intentione et periculo, et pour un péché mortel, aspicere verenda alterius sexus operta vestibus ita subtilibus ut parum aspectui obstent. *Voir nager une personne nue de différente sexe est, selon lui un péché mortel.* Deux hommes d'un charactère grave, comme deux prélats, qui s'entrevoient nus, commettent, dit-il, un péché mortel» (разумеется, ибо status naturalis человека является величайшей сатирой на положение духовенства). *Bayle.* Dictionn., art. «Adamites» [234].

Puis que nous ne pouvons pas arrêter cette suite funeste de générations monstrueux, qui déshonorent dieu et la nature, du moins devrions nous souhaiter avec S. Paul que tous les hommes lui ressemblassent, et on verroit cesser dans une cinquantaine d'années l'engeance du péché, dont la multiplication ne fait qu'accroître le nombre de créatures rébelles à leur souverain. Ne souhaitons-nous pas tous les jours; en récitant la prière dominicale, que le règne de dieu vienne? Ne dit-on pas dans l'apocalypse, venez, seigneur, venez? Si l'on veut que ces souhaits s'accomplissent, il faut souhaiter que la monde prenne fin, et qu'il vienne de nouveaux cieux et une nouvelle terre. La corruption est trop invétérée dans la postérité d'Adam, pour espéter qu'elle s'amende jamais... Ne nous mettons pas en peine de ce qu'en faisant cesser les générations, nous diminuerions les nombres des prédestinés, car dieu ne manquera point de créatures qui le glorifieront éternellement. N'y a-t-il pas des millions d'anges qui le louent sans fin et sans cesse. Et s'il peut de ces pierres faire naître des enfans à Abraham, il saura bien créer sans nous des esprits qu'il prédestinera à sa gloire etc.» [235]. То, что эта речь, направленная против плотского размножения, а также и вообще сказанное еще в первой главе против брака и в пользу девства и о девстве вполне в духе христианства, и именно католического христианства, может нам сколько угодно подтвердить также и святой Фома Аквинский, doctor angelicus. Он говорит («Summa contra gentiles», l. III, c. 136): «Умножение потомства было необходимо или вследствие ограниченного числа людей, как это было вначале, когда род человеческий еще только начал размножаться, или вследствие ограниченного числа верующего народа, когда его приходилось приумножать даже плотским соединением, как это было в Ветхом завете, и поэтому совет соблюдать воздержание пришлось приберечь до времен Нового завета, когда духовное стадо приумножается духовным соединением». «Некоторые, — говорит он в следующей главе, — хотя и не отвергали вечного воздержания, но все же приравнивали к нему брачное состояние. Это ересь Иовиниана [236]. Но неправильность этого ошибочного учения в достаточной степени выясняется уже из того, что воздержание делает человека более способным к возвышению духом, к духовному и божественному и некоторым образом возвышает его над человеческим состоянием (supra statum humanis) до подобия ангелам». Наоборот, в своей «Summa theologiae»

(secunda secundae, quaest. 62, «De virginit.») [237] вопрос о том, является ли девство высшей добродетелью, он разрешает следующим образом, что девство является высшей добродетелью в роде или категории целомудрия, но не просто высшая добродетель среди добродетелей. Всегда, говорит он, цель выше, чем средства; целью же девства является занятие вещами божественными; поэтому теологические добродетели и добродетель религии, деятельностью которой именно является занятие божественными вещами, предпочитаются девству. Но разве воздержание само по себе не является религиозным актом, как он сам говорит («Contra gentiles»), возвышением над человеком, приближением к небесной, сверхчувственной сущности ангелов, Христа, бога? Там же он говорит, что девушки жертвуют только сладострастием любви, мученики же своей жизнью, а монахи своей волей и всем своим имуществом. Но что такое для бесчисленного множества людей жизнь без любви? Что такое все сокровища и наслаждения жизни без наслаждения любви? Разве для них пожертвовать любовью не значит пожертвовать всем? Разве святой Августин не говорит, как где-то цитирует его Лютер, что «из всех битв христиан битва целомудрия самая тяжкая»? Итак, разве победа целомудрия не является высшей победой, высшей добродетелью? «Так высоко, — говорит Фульгенциус («Epist. ad Probam de Virginit. sumul atque humilitate») [238], — ставил господь дар девства (virginit.), что он пожелал произвести его название от Virtus — добродетели. Остальные дары и добродетели церкви имеют свои собственные имена, но непорочно сохраненное телом и духом девство имеет перед остальными дарами то преимущество, что оно называется просто добродетелью». Хотя брак и не является грехом, говорит он далее, а делом рук божьих и даром божьим, но все же между плотским сожительством даже верующих супругов и святым девством плоти и духа столь же большая разница, как между сходством с животными и подражанием ангелам. О! Девство — это ангельская, а не человеческая добродетель: «O angelicae imitationis non humana in hominibus virtus» [239]. «Добродетели, — говорит кардинал Марк Вигерий («Decachordum Christianum», 1517; chorda I, de Virg. Excel.) [240], — которые относятся к этому земному преходящему состоянию, являются, как их правильно называли платоники, только очищающими, но еще не самими чистыми добродетелями, ибо они только стоят в середине между двумя

противоположными недостатками. Но вечное состояние, в котором отпадают все земные заботы и все материальное, имеет гораздо более прекрасные, абсолютные, безупречные, чистые добродетели, добродетели не очищаемого, но уже очищенного духа. Такой добродетелью является девство».

XXIII Бейль защищал картезианство от нападок де ла Вилля (вымышленное имя) в своей диссертации «Où on défend contre les Péripatéticiens les raisons par lesquelles quelques Cartésiens ont prouvé que l'essence du corps consiste dans l'étendue» (Oeuv. div., t. IV, p. 109 etc.) [241]. Также в своих «Théses philosophiques» (там же) — очевидно, это те тезисы, которые он выставил на своем экзамене на звание адъюнкт-профессора в Седанском университете, ибо в одном из своих писем он упоминает о них замечанием, что трудное понятие времени, которое встречается также и здесь, находилось в числе этих тезисов, — Бейль высказывается как картезианец, хотя и только как *условный*, критический приверженец Декарта. Эти тезисы в особенности интересны тем, что здесь мы имеем в сжатой форме почти всего Бейля со всеми его добродетелями и недостатками. Мы имеем Бейля посредника между двумя крайностями, сразу в первом же тезисе, где он, совсем как Лейбниц, с которым у него вообще большое сходство, делает упрек новым философам, что они из крайности переоценивания диалектики у схоластов впали в другую крайность — недооценивания, даже презрения к логике и что вообще не следует презирать схоластов целиком и полностью, ибо кое-что хорошее было и у них. Мы имеем здесь Бейля-картезианца, как уже говорилось, но также и Бейля-*не*картезианца, свободного мыслителя, которого трудно удовлетворить, который везде находит трудности: так, например, он утверждает, что все существовавшие до сих пор объяснения движения, времени ничего не стоили, что время в самом деле необъяснимо. Далее мы имеем здесь его антипатии к пантеизму (these III). Мы имеем здесь Бейля многознайку, любимой темой которого является различие и изменчивость мнений (these X). Мы имеем его остроумие с его отрицательной стороны — случайное остроумие, остроумие наугад, остроумие, предоставленное самому себе, которое, не имея субстанциальной идеи в качестве принципа и критерия, рискует даже впасть в беспредметность, нелепость (например, these IX, № 2), но также и его остроумие с его положительной стороны, остроумие основательности и

необходимости, которое замечает и различает то, что следует замечать и различать, остроумие истинного мыслителя, например, когда он говорит, хотя согласованно с Декартом, но все же гораздо основательнее и лучше развивая эту мысль: «Une chose pensante doit être une» [242]. (Это по-картезиански, следующее *быть*). «En effet si elle étoit composée de plusieurs substances, comme notre corps est composée de plusieurs membres, elle ne pourroit jamais voir *un objet entier*, et l'une des ses parties verroit une partie de l'objet, tandis q'une autre de ses parties verroit une autre partie de ce même objet, tellement qu'il n'y auroit rien dans la chose pensante, qui pût dire avec vérité: *je vois toute cette pierre*» [243] (p. 142, где следующее за этим мыслится столь же верно).

Но как Бейль защищает философию Декарта против схоластической школьной философии, так он в свою очередь критикует ее, имея в виду косную догматику картезианцев. Так, уже в своих «Objectiones in lib. Poireti» [244] в числе других критических замечаний против декартовского доказательства бытия божьего на основании мысли, которая опиралась на то, что идея совершенного существа не могла возникнуть из несовершенной идеи и, следовательно, ее зачинщиком должно быть само это совершенное существо, он делает следующее возражение (p. 151): «Легко понять, что способное к мышлению существо может самостоятельно, независимо от внешней причины представить себе более совершенное существо, чем оно само. Если, например, это существо вспоминает, что в течение шести лет у него ничего не болело, но затем оно два месяца пролежало больным, то оно без всякого откровения и внушенных извне идей поймет, что оно было бы счастливее, если бы также в течение этих двух месяцев у него ничего не болело, так как само собой разумеется, что нестрадающее существо счастливее, чем страдающее. Следующий вывод тот, что существо, думающее и рассуждающее таким образом, желает быть свободным от всяких страданий и, следовательно, имеет идею о свободном от всяких страданий существе. Приходится или отказать разумной душе в способности мыслить, или признать за ней способность сравнить состояние болезни с состоянием здоровья и таким образом составить себе идеал более счастливого существа. Но то, что можно сказать о болезнях, то же самое можно сказать и о всех остальных состояниях души, например: страхе, сомнении и т. д.»

Также и его «Nouv. de la rép. d. lett.», и его «Dictionnaire» часто содержат, в особенности последний, критические выпады против картезианства, в которых он иногда заводит свою страсть к сомнению так далеко, что кажется упраздняющим все принципы достоверности. Но тем не менее мы должны не придавать канонического значения таким скептическим заявлениям и не упускать при этом из виду, не говоря уже об особенностях журнала и критически-исторического словаря, что сомнения Бейля часто являются лишь искусственными, преднамеренными сомнениями, имеющими целью только возбудить тревогу в догматических головах, а может быть, и побудить к новым, более основательным исследованиям. По крайней мере для Бейля несомненна несоединимость понятия мышления с понятием материи, но это понятие является основным понятием философии Декарта. Так, он говорит (lettre 239, 1699) в отношении Локка, который предполагал, что бог может сообщать способность думать некоторым телам: «Là-dessus, je suis tout-à-fait du sentiment de son adversaire. Je ne crois pas qu'il soit possible qu'aucun corps et moins un assemblage de divers corps qu'un atôme d'Epicure soit susceptible de la pensée»[245]. Также в своих лекциях, а именно о физике, Бейль следует философии Декарта; разумеется, эти лекции, как и остальные его лекции, имеют значение только исторических рефератов. Поэтому если Бейля упрекали в том, что он ничего не знал о физике, то это относится только к физике ньютоновской, хотя он в цитированном письме упоминает о предположении Ньютона относительно vacuum [пустоты], но, судя по более раннему письму, от 1697 г. (lettre 194), он знал о нем, по крайней мере тогда, только по тому, что говорили о нем другие. Вообще у Бейля не было особенной склонности ни к математике, ни к природе. Математика для него имеет дело только с нереальными абстракциями и служит ему лишь для доказательства различия или, вернее, противоречия между вещью в линиях и вещью в действительности (например, lettre 319, «Physica», p. 296, Oeuv. div., t. IV; «Dictionn.», art. «Zenon», «Philos. Epicur», rem. D).

XXIV В заключение еще несколько замечаний о Бейле. Хотя Бейль именно потому, что он во что бы то ни стало — иногда, впрочем, может быть, только вследствие каприза или идиосинкразии — хочет оставаться во мраке анонимности, прибегает к всевозможным формальным выдумкам и праздным

уловкам и даже оказывается виновным в противоречии, как, например, при сообщении повода к его «Pensées diverses», если сравнить, как о нем рассказывается в письме к Минутоли (lettre 56) и предисловии к третьему изданию, — противоречии, которое, впрочем, оправдывается уже тем, что письмо от 1683 г., а предисловие от 1699 г., и во всяком случае совершенно не имеет никакого значения в моральном отношении, ибо никак нельзя предположить безнравственного мотива для этого противоречия; все-таки вследствие этого никак нельзя отрицать в Бейле добродетели правдивости — меньше всего в отношении его упрямого утверждения, что он не является автором «Avis aux Réfugiés» [245a], сочинения, пользовавшегося такой дурной репутацией среди реформатов, — по той простой причине, что *совершенно достоверно,* что Бейль действительно не был автором этого труда. Единственным сомнительным свидетельством в пользу его авторства является заявление корректора, что сочинение было написано почерком Бейля, который он очень хорошо знал. Но, как известно, переписчик еще не автор. Если даже это заявление и заслуживает доверия и внимательного отношения, то все же приходится, поскольку так много или хотя бы несколько гораздо более важных доводов говорят против авторства Бейля, чем за него, принять вместе с Банажем, что Бейль получил сочинение от какого-нибудь друга, сам переписал его и сдал в печать, не имея при этом никаких других, кроме благожелательных для дела реформации намерений, а именно вызвать их к формальному отрицанию принципов, в которых они обвиняются в этом сочинении (см. также по этому поводу письмо Бейля, о котором сообщает Демезо в «Vie de Mr. Bayle», p. 52, и то, что сам Демезо говорит об этом позднее). Вообще неправильно, когда в характере Бейля начинают сомневаться вследствие его склонности к псевдонимам и анонимам, оставляя без внимания теоретическое значение рокового противоречия между верой и разумом, в котором находился Бейль. Бейль везде строго различает писателя от человека, а также и себя как человека от себя как писателя. Если Бейль иначе не мог, если его дух, его призвание — «je prétens avoir une vocation légitime pour m'opposer aux progrès des superstitions, des visions et de la crédulité populaire» («La cab. chim.», p. 681) [246] — вынуждает его порвать с господствующими предрассудками его времени, то по крайней мере как человек он не хочет порывать со своими современни-

ками; он щадит и уважает тех людей, с догматами и представлениями которых он борется; следовательно, он не хочет выступать против них под своим именем, лично, а только как невидимый, неизвестный дух внушать им и сами по себе уже достаточно доходчивые учения разума и истины. Мы должны здесь признать то же противоречие между духом и личностью, которое нам уже ранее встречалось в области теоретического. Личность Бейля, его воля — это вера; дух Бейля, его естественное стремление — неверие; вера — его канон, имя, данное ему при крещении; разум его — апокрифический и анонимный принцип. Бейль не признается, что он автор, чтобы таким образом сгладить противоречие, в котором находится его парадоксальный дух с ним самим и его современниками. Неверие еще не стало в нем непосредственной, личной истиной. Разумеется, анонимность Бейля является также следствием его предрассудков, но предрассудков, заслуживающих снисхождения. Вообще Бейль по характеру отнюдь не является отрицающей, но снисходительной, признающей натурой, более склонной к похвале, как Лейбниц, чем к порицанию, как он сам говорит о себе в одном месте («Rép. d. lett.», p. 714) и что, между прочим, доказывает этот самый его журнал. Очевидно, было бы ошибочно приписывать мотивам мелочной суетности сокрытие Бейлем своего имени, которое заводило его так далеко, что даже на своем «Dictionnaire» он не хотел поставить своего имени и, только приняв в соображение своих книгопродавцов, отказался от этого намерения. С этими мотивами можно согласиться самое большее только в отношении его первой продукции, например когда он посылает Минутоли свою сатирическую «Harangue» [247] вместе с критикой на нее, сопровождая это просьбой: «Vous m'obligeréz de m'apprendre votre sentiment sur ces pièces-là, car un des mes amis de Paris qui connoît l'auteur de la seconde pièce et qui peut-être, par prévention pour son ami, penche à croire que la haranque ne vaut rein, m'a engagé à lui promettre que je lui écrirois mon sentiment sur l'une et autre etc.» (lettre 36) [248]. Но если он уже просит этого же друга высказать свое мнение о «Pensées diverses», если ему попадает под руку эта книга с добавлением: «Il a fait du bruit ne ce païs à cause de quelques paradoxes dont il traite» (lettre 50) [249], то, очевидно, что при этом он заинтересован только в том, чтобы узнать свободное, *беспристрастное* суждение. Впрочем, Бейль и так очень хорошо знал, что ему следует и чего ему не

следует думать о своих сочинениях (см., например, его суждения по поводу его «Rép. aux quest.», lettre 298, 311); слишком мало заботился о похвале и порицании, хотя для него объективные свойства его сочинений отнюдь не были безразличны; имел слишком несвязанный, подвижной ум, т. е. слишком мало воображал о себе и о своих мнениях; был, как скептик, чересчур практическим спинозистом, чтобы мы могли и смели предположить у него мотивы мелочного честолюбия. Ошибочно было бы поэтому также видеть за его анонимностью пошлые страх и трусость. Бейлю мало или совсем нечего было терять; а кто идет своей дорогой с пустыми карманами, тому нечего бояться разбойников.

ИСТОРИЯ
НОВОЙ ФИЛОСОФИИ
(Д-р И. Э. Эрдманн, том I, часть II)

Положенный в основу данной истории философии план односторонен в силу того, что в нем (как было указано ранее) *монопольное* право называться родоначальником новой философии предоставляется Декарту. Между тем новая философия начинается там, где вообще науки достигли обновления, т. е. в Италии. Подобно тому как греческая философия начинается с природы, так и философия нового времени начинается с натурфилософии Телезио [1]. Рассматривать Декарта исключительно как родоначальника — это такое же преувеличение, как если бы кому-либо вздумалось считать родоначальником Анаксагора, у которого вообще-то философия Греции достигла зрелости. Телезио был, без сомнения, только реставратором натурфилософии Парменида; но, несмотря на это, не вправе ли был он назвать свою философию, исходя из ее собственных принципов, философией природы? И разве Декарт свободен от исторических воспоминаний? А Лейбниц не реставратор ли субстанциальных форм? В таком случае новую философию можно было бы, наконец, начинать лишь с Канта. Но разве не последователи Канта возвратились к принципу единства противоположностей, высказанному Бруно, и нельзя ли их на этом основании назвать реставраторами итальянской философии? Разве именно то обстоятельство, что они возвратились к данному принципу, не доказывает

наглядно общность и переплетение итальянской философии и философии нового времени? Не придавал ли сам Кант закону А = А лишь формальное значение? Наверняка этот закон заслуживает большего признания и внимания, чем уделяет ему Гегель, ибо он является направляющим и определяющим законом всего мышления; и поэтому его значение ни в коем случае *не одинаково* со всеми остальными законами мышления. Ведь важнее всего раскрыть *законы* единства противоположностей и различие между истинным, разумным и ложным, вздорным противоречием.

Однако там, где этот закон выдвигается как принцип, он оказывается наиболее характерным принципом схоластики и всей схоластической логики вопреки жизни и действительности. Разве жизнь не навязывает нам с исключительной резкостью признание реальности противоположностей? Разве поэзия, имеющая непосредственную связь с жизнью, не прославляет громко и откровенно истинность этого антисхоластического принципа? И согласуется ли с логическим законом [тождества] «idem est idem», когда Гёте в «Фаусте» говорит: «Я предаюсь упоению, *влюбленной ненависти, ужасному наслаждению»;* когда Петрарка взывает к любви: «O viva morte, o dilettoso male!» [«О живая смерть, о упоительная болезнь!»]; когда Корнель в «Сиде» [2] заставляет Химену говорить: «Je vois avec chagrin que l'amour me contraigne à pousser des soupirs pour ce que je dedaigne. Je sens en deux partis mon esprit divise... Cet hymen m'est fatal, je le crains et souhaite» [«Я с печалью замечаю, что любовь заставляет меня вздыхать о том, что я презираю. Я чувствую, что дух мой раздвоен... Этот брак для меня фатален, я боюсь его и желаю»]?

Может ли здесь схоластическая логика оправдаться тем, что все это только поэтические фразы, или же отделаться оговорками вроде «некоторым образом, так сказать», или же сослаться на разность эпох? Не состоит ли печаль как трагический момент в *одновременном* существовании двух противоположных предикатов в *одном и том же* субъекте? Итак, разве не принцип единства противоположностей есть наиболее ха-

рактерный принцип живой новой философии в отличие от мертвой формальной схоластики средних веков? И не следует ли человека, впервые высказавшего этот принцип, ибо как каббалист уже Рейхлин в своем произведении «De arte cabbalistica» (libri tres etc., MDXVII, lib. II, p. 26) [«О каббалистическом искусстве» (три книги и т. д., MDXVII, кн. II, стр. 26)][3] утверждал: душа вмещает в себе противоречия, разделяемые мышлением,— не следует ли его с полным правом включить в число основоположников новой философии? Правда, у итальянцев, а именно у Кардано и Кампанеллы, имелось в голове еще много суеверного вздора, особенно в отношении природы. Но все-таки ценность и необходимость сомнения они уже признавали, как, например, Кампанелла, которого Гейманн в своих «Acta Philos» (т. I, 1715, стр. 565) в этой связи называет картезианцем до Декарта и Бруно и который требовал освобождения от привычки верить, чтобы достигнуть совершенства в суждениях. Правда, сомнение лишь у Декарта приобрело характерное значение и поэтому лишь благодаря ему произвело фурор; правда, только Декарт высказал всю истину, исключив все темное, таинственное и сомнительное. Правда, лишь он дал философии определенное направление, ограничил и свел ее к ясным различиям мышления и протяжения и таким образом стал основателем механической, т. е. понятной, натурфилософии. Благодаря всему этому Декарт приобрел такие же заслуги перед наукой и человечеством, как некогда Эпикур благодаря своей атомистике — лучшему противоядию от суеверия. И, несмотря на это, Декарт означает не само начало новой философии, а только *новую эпоху* в новой философии или, более определенно, *эпоху критики*. Начало, однако, согласно всем законам разумной логики и истории, нельзя приписать ни критике, ни различию, ни разделению, а только единству. Ведь именно *идея единства* представлена итальянцами, отсюда их ненависть к проводящему различения Аристотелю.

Но почему Бэкон должен быть исключен из истории новой философии? Разве он относится к переходному периоду от древнего мира к новому? Принадлежит

ли он к этому периоду, потому что жил в эпоху средневековых существ, средневековых сказок и представлений, когда существовали черти, ведьмы и демоны? Но некий Эразм, некий Ульрих фон Гуттен [4] или тот д-р Лютер, который в Вормсе в рейхстаге выдвинул великую альтернативу «или письменный документ, или ясные, *очевидные доказательства»*, не принадлежат ли и они не к *нашей,* конечно, но все-таки к новой эпохе? Разве «Письма темных людей» [5], кто бы ни был их автор, не могли бы быть написаны и в наше время? И к какой эпохе принадлежим мы сами? Куда нас отнесет будущий историк? Без сомнения, к эпохе до Реформации, если мы таких людей не причислим к себе.

И можно ли новейшую философию начинать лишь с Тридцатилетней войны [6], когда зерно новой эпохи не было посеяно, не созрело, а только очищалось? Одни только первоосновательи являются крестными отцами эпохи, ее законодателями, по ним, а не по исполнителям их законов следует определять эпохи. Новая эпоха начинается там, где начинается *изучение источников* (в собственном и метафорическом смысле); где не скопированное, производное, переданное и косвенное, а первоначальное есть объект духа, удовлетворяющий его; где поэтому (каков объект, таков и дух) возникает непосредственный, являющийся первоосновой и первопричиной дух. И таким духом, не терпящим ничего между собой и объектом, был также в своем роде Бэкон.

Или, может быть, Бэкон относится специально к истории естественных наук? Тоже нет. Бэкон подымается до обобщенных принципов. Он логик эмпиризма. Он менее всего ограничивший себя рабским сознанием эмпирик, который довольствуется тем, что только пьет из чаши природы; он стремится к ее сути; он ненасытный, универсальный, не признающий никаких границ для исследований и в этом отношении действительно титанический дух. Он *идеалист* в *том* смысле, что желает освободить человечество от связующей власти природы и подчинить не дух вещам, а вещи — власти духа; и у него *метод* — достаточное доказательство его философского духа — есть господство над вещами;

только на его метод и на то значение, которое он придает всем *отрицательным* инстанциям, следовало бы — мимоходом будь сказано — еще и сегодня обратить внимание как на самое специфическое всяким сомнамбулическим головам и толкователям снов. Или, может быть, он начинает, впрочем вопреки требованиям, которые автор совершенно правильно предъявляет к новаторам и зачинателям, непосредственно с предпосылки? Наоборот, подобно Декарту он требует в качестве непременного условия познания полного отрицания ранее составленных мнений и сомнения в *непосредственном* свидетельстве чувств; природа как *непосредственный* объект чувств для него только маскарад, его цель поэтому — посредством πεῖρα раскрыть природу и ввести ее в искушение. Но на подобное способен, конечно, только философ и скептик по профессии. «Так как раньше в philosophia scholastica ничего не брали под сомнение, рассматривая ее как Библию, то Веруламский[7] впервые выставил как primum fundamentum dubitationem то, что Декарт потом развил дальше. Прежде англичане были глупцами, твердокаменными схоластами и ханжами, отныне они начали двигаться вперед» (*Nicol. Hieron.* Gundlings Vollst. Hist. der Gelertheit u. s. w. Frankf. und Leipz., 1834, c. I, § 14).

Словом, Бэкон был *первым* эмпириком, *основателем* экспериментальной физики и, как таковой, должен войти в историю философии (как всякий *основатель* новой науки есть философ, так и каждый акт *начала* вообще есть акт философский, почему только философы и были основателями всех наук), и именно в историю новой философии, которая от схоластики существенно отличается атрибутом эмпиризма. В наше время вполне основательно поговаривали об экспериментальной философии, и только тогда без оснований, когда тем самым хотели сделать излишней метафизику. Декарт *тоже* был эмпириком; а то, что он увлекался опрометчивыми гипотезами, не имеет значения. Как много и каких только нелепых гипотез не произвел на свет сам себе предоставленный эмпиризм! Это *«тоже»* предоставим объяснить историку, в частности предоставим ему объяснить, каким образом скромное и

действительное в отношении всех философов «тоже» должно было в данном случае превратиться в исключительное «только». Ему поэтому предстоит объяснить *значение материи* в новой философии, потому что только там, где уважается материя как таковая, материя как *объект метафизики,* где она имеет позитивное, существенное значение, только там она в состоянии заинтересовать человечество как определенный *объект чувств,* эмпиризма и привязать к себе как к достойному объекту познания. Так взаимосвязаны эмпиризм и метафизика, хотя отдельный эмпирик об этом ничего не знает. В этом также связь между немецким сапожником [8], который не вывел материального мира из ничего — этого прибежища нашего невежества, а пытался найти его *позитивную причину* и увидел последнюю в боге, тем самым косвенно, словно перед божьим судилищем, оправдав или, вернее, канонизировав занятие материальными вещами, и английским канцлером [9], чьим важнейшим объектом было познание материальных вещей из материально определенных принципов; между Гоббсом, для которого только телесное было реальным, и Спинозой, сделавшим протяжение атрибутом бесконечной субстанции. Если нужны еще более определенные примеры этой связи, то достаточно вспомнить, что первые астрономические и физические открытия, равно как и ими уничтоженные противоположные объяснения схоластов,— например, horror vacui [страх пустоты], исчезнувший вследствие открытия весомости воздуха,— были связаны с философскими вопросами, а именно с первыми и важнейшими понятиями о материи. Необходимо поэтому предоставить эмпиризму (если не фактически путем изложения [идей] каждого из выдающихся эмпириков, то по крайней мере теоретически) его место, а именно по *принципу,* положенному в основу всей истории, впереди, а вовсе не позади других, например после Локка, где его позитивное, единственно важное значение уже перестает быть понятным.

Этой необходимости автор не признал. Но не потому, что он в своей истории руководствовался строгим понятием о том, что такое философия, и соответ-

ственно вынужден был исключить из нее Бэкона и Гоббса; ибо именно во втором томе его работы мы натыкаемся, к нашему крайнему удивлению, на множество мистиков и скептиков, которые большей частью не представляют интереса если не для философа, то для философии. Они действительно неинтересны.

Ибо что за дело философии до дикого извращенного мистицизма этого периода, основывающего наиболее духовное на традиции и делающего сущность духа зависимым от внешнего, исторического откровения? Тот мистицизм, который, как автор говорит на стр. 160, «насильно укрепляет потрясенную сомнением религию», мистицизм, позорно сопротивляющийся разуму,—этот принужденный, навязанный, *аффектированный* мистицизм — а таков вообще весь современный мистицизм — не является *объектом философии* и не заслуживает почетного имени «мистика», потому что он противоречит сущности мистики. Мистика — это *идеализм,* христианский стоицизм, свобода от всего внешнего: «Душа — все». Мистика исходит из самой души; здесь о принуждении и насилии нет и речи. «В нас живет еще нечто другое кроме нашего *Я*». Это другое *в* нас помимо нашего *Я* для нее есть источник откровения; она знать не знает всего того, только сбивающего с толку, что история, по природе своей второстепенная, посредственная, двусмысленная и ненадежная, выдает за непосредственное, за источник, за свидетельство истины. И только такая настоящая и неподдельная мистика есть предмет философии; но только то, что может быть предметом философии, может стать предметом ее истории.

Самым значительным среди описываемых автором мистиков, по его собственному мнению, является Пуаре. Но, несмотря на это, место ли в обществе Декарта и Спинозы, и к тому же в качестве *необходимого* звена, Пуаре, этому невежественному, мечтательному, фанатичному Пуаре, который сам, находясь под властью женского башмака, пусть и принадлежащего оригинальной женщине — А. Бурнильон [10], отдал в плен свой рассудок. Бедная философия, если она, для того чтобы подняться на бóльшую высоту, сначала должна

освежить свой рассудок кислым вином мистицизма Пуаре! Несчастный историк, если он должен записывать ad notam всякий раздавшийся против философии крик, откуда бы он ни исходил, как голос законный и необходимый! Куда делась мудрость, самоудовлетворенность стоиков? Где душевное спокойствие эпикурейской нравственности? Где убежденность платонической школы в незаменимой образовательной ценности геометрии? Как может личность, которой математические фигуры кажутся простыми, наклеенными на поверхность схемами, ибо они не поддаются грубому чувству осязания руками, а были лишь ради глаз слегка набросаны на бумаге, как может такая личность иметь голос или значение в области отвлеченной мысли? Разве солдат, который сбил с ног Архимеда, был также противником, имеющим отношение к истории математики?

Совершенно неверно рассматривать такие личности, как Пуаре, только с точки зрения их противоположности определенному, одностороннему направлению в философии. Философия, качество которой позволяет ей стать общим благом своей эпохи, как это было с картезианской, для *своей* эпохи ничуть не является односторонней. Каждая эпоха имеет *ту* философию, которая как раз ей подходит. Подобные же личности *против всей и каждой* философии, они против науки вообще (ср. *Poiret.* De Eruidicione triplici etc., 1708; «De erudit. falsa», III, § 16, 20). Не та или иная мысль, противоречащая их взглядам, а *элемент* философии, науки, как таковой, им абсолютно противен. Впрочем, если кто-то непременно хочет определить значение философии через рассмотрение Пуаре, то оно проявляется только в том, что на примере Пуаре лучше, чем на примере кого-либо из прежних мистиков (по крайней мере рецензенту известных), можно показать различие между вином философии и кислятиной мистицизма. Ибо Пуаре не чистый мистик; он полемизирует, аргументирует, рассуждает; он сам был ранее картезианцем; в нем есть рационалыные элементы, из которых лишь при знании аналитической химии можно легко выделить жировое вещество мистицизма,

дабы представить его очищенным. В чем, однако, состоит это различие? В том, что философ видит *только глазами,* а мистик *всем телом.* Сам Пуаре говорит, что не будь мы испорчены грехопадением, мы видели бы всем телом точно так же, как теперь глазами, и так мы будем видеть при воскресении из мертвых (l. c., l. II, § 14). Да, в этом сущность мистицизма. Помещенный мудростью природы, глубину которой мистик видит только во мраке, а не в свете, только в аномалиях, а не в закономерностях, ради свободного обозревания наверху телесного храма глаз, ум, отделенный от волнений сердца, потребностей желудка, потребностей полового чувства, для мистика бельмо в глазу. Он видит всем телом без различия органов; желудок, ноги и руки, половые органы (достаточно напомнить только про излюбленную мистическую картину — бракосочетание души с богом) — его глаза. Но глаза эти не видят, а чувствуют. Чувство, следовательно, подобное алчной женщине, какой-то А. Бурильон, в человеке является для мистика господствующим принципом. Оно для него то чувствуемое, ощутимое существо, у которого он может согреться и утолить жажду своего сердца, существо, возвращающее ему все то, что он оставляет и отрицает в жизни, — своего бога. Поэтому если угодно приписать Пуаре более определенное значение по отношению к Декартовой философии, то оно состоит только в том, что объективный картезианский принцип, опирающийся на взгляд, на понятие «я ясно и четко вижу, что это так, следовательно, так и есть», в материалистической голове Пуаре превратился в чисто субъективный, даже эгоистический принцип «я чувствую, что это так, следовательно, так и есть», ибо грубое «так я чувствую» для Пуаре достаточное основание. Он поэтому, как субъективный Паскаль, этот трусливо от себя бегущий, но все же никогда не могущий от себя освободиться самомученик современной мистики олицетворяет не противоположность, а только *мистическое поражение* декартовского принципа. Однако почти все скептики этого периода не представляют для философии никакого или по крайней мере большого интереса. Для этих скептиков характерно, что они не

вверяют свое суденышко открытому морю сомнения, а постоянно имеют в качестве безопасной гавани веру. Увы, они не только не затрагивают веру своими сомнениями, но даже свой скепсис считают лишь подготовительной школой для перехода к ней. Но такая утонченная, симулирующая сомнение вера и подобное придавленное, приниженное, условное, ограниченное и произвольно приостановленное сомнение одинаково малоценны. Только свободное, безусловное, всепожирающее, истинное сомнение представляет философский интерес. Только *вполне характерное* есть предмет философии, следовательно, не бесхарактерный, по-овечьи кроткий, слабоумный скептицизм какого-нибудь Гюэ. Достаточно обратиться для примера к гл. 15, § 380, его сочинения о слабости человеческого, вернее, его собственного рассудка, в которой этот нерешительный скептик все же признает некоторый, хотя и слабый и неяркий, свет разума. Лишь начиная с Д. Юма, современный скептицизм приобретает философское значение.

Уже Бруккер [11] («Instit. hist. phil.», p. 646) правильно заметил про Гюэ: «Ясно, что излишек учености у Гюэ настолько перекрывает силу суждения, что он должен впасть в скептицизм». Это замечание касается, впрочем, и остальных, почти всех скептиков. Скептицизм как плод многознайства — *слабая* сторона эмпиризма. Странно поэтому, как автор мог сначала исключить эмпиризм, имея в виду его светлую сторону, которую представляет Бэкон, а вслед за тем все же принять его, обратившись к стороне теневой. Скептик стоит именно на эмпирической точке зрения, его фундамент — *восприятие*, основная категория его мышления — эмпирическая категория сходства и различия, поэтому его излюбленная тема — сходство человека с животными (*Sextus Empiricus.* Pyrrh. Hypoth., c. 14; *Монтень*, отец французского скептицизма. Essais [Опыты], кн. II, гл. 12); его главный аргумент — различие воспринятий людей, суждений, состояний рассуждающих и т. д. Но восприятия скептиков — это не беспристрастное и методическое восприятие научных эмпириков. Скептик занимается физикой, как говорит Секст Эмпирик, чтобы каждому утверждению суметь противопоставить равно-

ценное, и в своих восприятиях он не следует никакому правилу, никакому закону. Он различает инстанции эмпиризма не по их внутреннему значению; скептик не критик, разве только в отношении догматической философии. Для него все находится во взаимном противоречии, ибо все инстанции, все доводы «за» и «против» для него эквивалентны; его *интерес* — ничего не знать, потому что в знании для него нет интереса. Поэтому скептицизм не больше как переходная ступень к эмпиризму. Скептик так же равнодушен к *объекту* знания, как и к знанию; даже больше, равнодушие к знанию у него вызвано равнодушием к объекту. Нет ничего глупее, как отказ от знания принимать за акт скромности и смирения. Смиряется догматик, потому что он обрекает себя на тяжкий труд познать объект, а вовсе не скептик. Догматик во всяком случае отказывается не от знания, а от себя; скептик же, наоборот, — от знания, а *не от себя*. Скептик не имеет интереса к объекту потому, что он интересуется *только самим собой*. Скептицизм выступает в человечестве только там, где человек сосредоточивается на самом себе и своих ближайших делах. Лишь после Сократа появились скептики Греции. Монтень по всякому поводу болтает о том, что человек жалок во всех отношениях, кто, однако, это оценит? Тема его сочинений, его занятие или, вернее, забава, его интерес — он *сам*. «Si j'étude, je n'y cherche que la science qui traite de la connaissance de moi même et qui m'instruise à bien mourir et à bien vivre» (Ess., l. II, sh. 10) [«Среди изучаемых наук я ищу ту, которая говорит о познании меня самого и которая научила бы меня хорошо жить и хорошо умереть» (Соч., кн. II, гл. 10)]. И еще до него Агриппа фон Неттесгейм [12] забросил науки как сусту, потому что невежество гораздо спокойнее и безопаснее знания (De Incert. etc., c. I). Скептицизм ведет к цинизму, утилитаризму, моализму — словом, к субъективизму, но не к эмпиризму.

В класс отмеченных выше скептиков автор включил также двусмысленного, с трудом поддающегося характеристике Бейля. Он, правда, выделяет его среди других тем, что называет самым значительным, но этого

мало. Бейль — это не только превосходная степень скептицизма этого периода; ему присуще также *специфическое* значение, отличающее его от прочих скептиков; и оно-то и составляет как раз его *существенное* значение.

Бейль, если рассматривать его в целом, а не только его скептические высказывания, — *критик*, а не *скептик*. Он крайне далек от слабости Гюэ, от желания быть *догматическим* скептиком. Его скептицизм нередко имеет значение *негативного* проникновения в лучшее. В нем по крайней мере нельзя не признать *философскую тенденцию*, хотя и тенденцию не какой-либо определенной системы; он с живейшим *интересом* проникает в труднейшие материи философии. Кто станет подобное утверждать о прочих скептиках? Правда, он не выносит своего окончательного суждения; но именно указывая на трудности материи, раскрывая недостаточность ходячих объяснений своего времени, он часто говорит больше, чем мог бы сказать какой-либо догматик его эпохи. Так, когда он, не удовлетворенный как перипатетическим, так и картезианским объяснением принципа поведения животных, в одном месте сказал: «Les actions des bêtes sont peut-être un des plus profonds abîmes sur quoi notre raison se puisse exercer, et je suis surpris que si peu de gens s'en aperçoivent» («Dictionn.», art. «Barbe», rem. C) [«Поведение животных представляет, возможно, одну из самых глубоких пропастей, относительно которой мы можем упражнять наш разум, и я удивлен, что так мало людей это сознают»], то этим он выразил лучшее из того, что можно было сказать при современном ему состоянии философии и естественных наук. Но его особенное отличие от прочих скептиков (и в этом одновременно выражается его значение в истории философии — единственно положительное, которым можно его наделить в сравнении с Декартом) заключается в том, что противоречия веры и разума, имеющие у Декарта значение лишь *механического разделения*, он привел к *химическому конфликту;* что религиозные представления своего времени он сделал *объектом свободного*, т. е. *критического*, мышления; что им признаны и доказа-

ны самостоятельность, исключительная безусловность и неограниченная суверенность *нравственных идей* и *практического разума,* в связи с чем можно сослаться на его критику Авраама (статья о Сарре) и Давида и прежде всего на превосходную первую главу его «Commentaire philos. etc.» [«Философского комментария и т. д.»], где это достаточно подтверждается, хотя *теоретическому* разуму он приписывает только отрицательное значение. Однако другого значения Бейль, если принять во внимание его время, и не мог ему уделить.

Выдвигать идею ценности разума в области религиозных взглядов и связанных с ними материй тогда можно было лишь косвенно или отрицательно, отрицая ее и в отрицании утверждая и беря затем каждое из утверждений обратно; необходимо было, оппонируя, возражать себе же, но только робко и с сомнениями, причем в сомнениях одновременно сомневаться в себе, и к тому же лишь анонимно или под псевдонимом. Почему же *этой* необходимости автор не признал? Почему он тот факт, что Бейль писал анонимно или под псевдонимом, объясняет просто личным характером? Вспомним только, что это было за время! Бейль пишет в «Suppl. du Comm. philos. etc.», ch. 29 [«Добавл. к филос. коммент. и т. д.», гл. 29]: «On passe presque pour hérétique, jusque chez les protestans, lorsqu'on parle avec quelque force pour la tolérance» [«Слывешь почти что еретиком, даже среди протестантов, когда высказываешься с некоторым убеждением за терпимость»].

Однако, если даже отвлечься от времени, если допустить, что необходимая скрытность может быть сочтена его недостатком, не была ли она только скрытой добродетелью? Ибо не связаны ли между собой его любовь к скрытности с любовью к уединению, которое ведь желательно для каждого философа? Или с похвальным образом мыслей, который отражен в его обращении к Минутоли: «N'étant ni amateur du bien ni des honneurs je me soucierai peu d'avoir des vocations, et je n'en accepterois pas, quand bien même on m'en adresseroit. Je n'aime point assez les conflicfs, les cabales, les entremangeries professorales qui régnent

dans toutes nos académies» [«Не будучи любителем ни благ, ни почестей, я ничуть не хлопотал бы о наградах и не принял бы их, даже если бы они мне были предложены. Я совершенно не люблю споров, интриг и взаимопожирания профессоров, царящих во всех наших академиях»]? «Я работаю для себя и для муз» (письма Бейля, № 160). [И не свидетельствует ли о вышесказанном] его просьба к своим друзьям избавить его, когда они его цитируют, от восхвалений (письма 252, 254) и та оригинальная черта применительно не к А. Буриньон, а к такому мужчине, как Бейль, что он решительно не позволял себя рисовать? (письма 316, 319.)

Во всяком случае хотя Бейль мог по другим, особым причинам «всегда отрицать», вернее, не подтверждать, что он автор «Avis important aux réfugiés etc.» [Важное уведомление беглецам и т. д.], но так как несомненна и неоспорима неизменная верность Бейля делу реформаторов, то нельзя сомневаться и в том, что этим сочинением он преследовал исключительно хорошую цель. Сомнительна, правда, и легко может ввести в заблуждение вторая часть сочинения, где Бейль ставит в упрек реформаторам их политическое учение, но сомнение отпадает, если вспомнить, что Бейль не был членом партии — а это делает ему честь — и потому мог и должен был свободно порицать слабые стороны своей партии, не нарушая верности ее правому делу.

Но и неблагопристойности его словаря не бросают тени на его характер. Бейль входит в частное, личное. Его произведение такого свойства, что оно вводит его по необходимости не только в гостиную, но и в самые интимные комнаты. И когда он застигает там хозяина дома или хозяйку умышленно или неожиданно в крайне пикантном положении, что ему остается делать? Неужели бежать или даже произнести речь на тему морали? Нет! Как художник истории или по меньшей мере жанра, он и рисует их для нас. Но как рисует? С «удовольствием»? А почему бы и не так? Удовольствие бывает различного рода. Бейль рисует их во всяком случае не с моральным отвращением, но и не

с моральным, а *комическим* удовольствием. Непристойные сцены для него не серьезные зрелища, а комедии *. Над чем мы, однако, смеемся, то заставляет нас выразить свое удивление, по такому поводу мы от удивления заламываем руки над головой и невольно восклицаем: «О, небо, что за вид? Откуда ты явился? Что тебе делать среди нас в таком виде, таком одеянии?» И это именно оттого так, что мы перед собой видим обратное тому образцу, который носим в себе, видим *таким,* каким он *не должен* быть. Комическое выводит нас из себя.

Помимо того, этому *свободному* и *искреннему* удовольствию от чтения Бейля мы нередко обязаны в высшей степени интересными историческими и психологическими сведениями. Будем же уважать память Бейля и поэтому оставим в покое его прах, но в жизни больше всего будем ценить его критический дух!

---

* Впрочем, они часто имеют для него и *серьезное* значение именно тем, что изображают *власть* природы. Отсюда красивые места о любви, которую он называет l'Âme du monde (душой мира).

«КРИТИКА ИДЕАЛИЗМА» Ф. ДОРГУТА

Что представляет собой мышление? Как оно относится к самому себе, к объекту, к природной сущности, к человеческой сущности, к организму? Эти философские вопросы принадлежат к самым важным и наиболее трудным. Трудность [1] заключается в том, что то, что нам ближе всего, повсюду оказывается для нас самым неизвестным и наиболее далеким, кроме того, мышление есть деятельность, внешне самая *незаметная,* самая скромная, совершающаяся в тиши и лишенная внешнего блеска, подобно газу трудноулавливаемая и поэтому представляется нам самой *несущественной* в мире деятельностью. Важно то, что с этими вопросами связан вопрос о познаваемости истины, о происхождении идей, о самостоятельности духа и реальности идеализма *, не говоря о том, что философия только благодаря исследованию природы мышления утверждает себя в качестве философии и этим выгодно отличается от спекулятивной мистики, которую она переступает и которая постоянно остается *трансцендентной* [2].

Кратко говоря, изложенный в данном сочинении взгляд на мышление является физиологическим или эмпирическим [3], но последовательно, *решительно эмпирическим* взглядом. Непоследовательный эмпирик

* Слово «идеализм» рецензент использует повсюду в очень общем смысле.

понимает отношение духа к телу как отношение зависимости и довольствуется этим неопределенным отрицательным отношением; он скрывает от самого себя сознательно или бессознательно, из-за старых предубеждений или посторонних соображений непосредственно ближайшие и необходимые последствия, которые вытекают из этого отношения зависимости. А именно, если сам дух зависит от организма, а не человек, не индивид, который, так сказать, сопричастен с духом, то духовная деятельность, само мышление являются чисто органическим процессом и, следовательно, если между организмом и материализмом нет существенного различия, процессом материальным [4]. Ведь то, что само не принадлежит к материи, не может быть зависимым от нее, не может ею определяться. Нечто не принадлежащее более *своей сущности* необходимым образом лишается также ее *силы*, ее влияний; сила не распространяется далее, чем распространяется сущность. Так, сферой действия органа осязания является лишь то, что по существу поддается осязанию; свет нельзя воспринять рукой. Поэтому если верно, что дух зависим от материи, подвержен ее влияниям, то орган есть субъект, мышление — предикат, род которого определяется родом субъекта; следовательно, нечто характеризуемое нами как дух может быть материей *иного* вида, чем то, что мы обычно называем материей, но по своей сущности, по своему роду оно идентично с ней. Поэтому отношение зависимости необходимо приводит нас к *абсолютному материализму* [5]. Абсолютный материализм открыто, прямо и беспощадно высказывает то, что отношение зависимости имеет в сознании, но не осмеливается высказать и выражает в туманной, мягкой форме. И в жизни, и в науке честность и правдивость — самые ценные, наиболее отрадные и благотворные, правда редко встречающиеся, добродетели человечества. Поэтому можно лишь похвалить автора за ту решительность, с которой он половинчатое, недобросовестное, негативное отрицание духа, кроющееся в отношении зависимости, довел до крайности, до позитивного, абсолютного отрицания духа и физиологический процесс представил и, не стесняясь, определил как сущ-

ность мыслительного акта. Идеализм, и притом идеализм вообще, есть для него просто забавная химера [6], а дух есть лишь *point d'honneur* человечества, существующий только в воображении. Дух и душа — ничто; истина только цинизм материализма. «Все есть тело». Мышление есть только «деятельность мозга» и ничего более [7].

Однако, как бы мы ни были признательны автору за ту честность, с которой он выразил тайну эмпиризма, мы все же сразу и с сожалением должны возразить ему, что тезис «мышление есть деятельность мозга», тезис, который является основным в его сочинении и который по своему смыслу не означает «мышление есть *также* деятельность мозга», напротив, «мышление есть *только* деятельность мозга, деятельность мозга есть сущность мышления, мышление в puris naturalibus, в своей чистой форме, в своем доподлинном существе», — этот тезис, как я думаю, хотя и не совсем безмозглый, оказывается полностью бессмысленным и неразумным [8]. Он является таковым лишь по одной простой причине, а именно потому, что коль скоро мозг не является самым рассудком, деятельность мозга, как таковая, суть деятельность, лишенная рассудка, а, следовательно, мышление, деятельность рассудка определяются как лишенная смысла деятельность, если мышление характеризуется как деятельность мозга. Вообще тезис только тогда имеет смысл, когда предикат имеет с субъектом общий род, но не в том случае, если он принадлежит к абсолютно иному роду. Тем, что мышление называют деятельностью мозга, еще совершенно ничего не сказано, *что* же собой представляет мышление [9]. Даже более того, благодаря такому определению я *ничего* не знаю о мышлении; это определение ничего не определяет, оно бессмысленно, не дает никакого понятия о мышлении. Итак, мышление должно быть чем-то бо́льшим, чем-то совершенно *иным*, чем просто деятельность мозга. Деятельность познаваема только по тому, что она производит,— по своему продукту, по своему объекту. Деятельность *является* тем, что она создает: дело даст ей имя; созданное — лучшая

похвала создателю. По плодам познаете ее. Тот, кто что-либо создает, получает в жизни себе имя в зависимости от предмета или продукта своей деятельности: таковы, например, художник, писатель, портной. Продукт мышления — *мысль*. Лишь исходя из продукта мышления — мысли, можно постигнуть, чем является мышление, и лишь исключительно из мысли [10]. Я хорошо знаю, что для вас, эмпириков, мысль есть нечто самое дрянное, самое недостойное и жалкое [11] в этом мире, для вас она минимум реальности, вообще чистое ничто. Однако позвольте мне мимоходом уличить вас в грубом противоречии, ибо, я спрашиваю вас, как возможно, чтобы мышление, если оно есть некая непосредственная способность органа, нечто материально связанное и определяемое, нечто *имманентное мозгу* и, следовательно, в высшем смысле реальная способность, как возможно, чтобы оно могло продуцировать из себя такие трансцендентные химеры, такие реальные ничто [12]? Если вы желаете быть последовательными, если вы не хотите ваш собственный эмпиризм объявить химерой, то вы должны признать реальностями химеры идеализма. Если *само мышление,* а *не мыслящая личность, сама по себе случайная,* зависит от состояния органа, если мышление есть продукт, ибо в этом подлинный смысл утверждаемого вами отношения зависимости, или непосредственная функция мозга [13], то, следовательно, например, система Фихте, вашего ненавистнейшего противника, зависела от специфических особенностей его крови, от строения его черепа, от своеобразной организации его мозга, может быть, от особенного перевеса медуллярного вещества над кортикальным или от необычной décrépitude шишковидной железы (известно, что один из физиологов захирение glandula pinealis считает признаком более высокой организации мозга), или от необыкновенного множества слоев мозжечка; в таком случае его идеализм имеет превосходное основание и почву — *анатомически-физиологическую основу* его мысли, он суть не что иное, как непроизвольное *выражение* и *отпечаток* его мозга. Поэтому его идеалистические химеры вы должны признать столь же редкими, сколь и реальными, анало-

гично тому, как вы восхищенно признаете объективно реальными паутину пауков, нормальные выделения некоторых гусениц, небывалые испарения, сопровождаемые шумом и смрадом, исходящие от carabus crepitans (жука-бомбардира), и прочие редкости подобного рода, которые являются не чем иным, как субъективными продуктами.

Если вы не отделяете мышления от деятельности мозга, почему вы мысль отделяете от нее, почему вы ее делаете независимой, почему в ней не видите органического, следовательно, реального продукта [14]? Смотрите! Идеализм настолько истинен, настолько непреодолим, что вы сами становитесь идеалистами, утверждаете идеализм, поражая его.

Но возвратимся к делу. Познание сущности мышления зависит от познания мысли. Но что такое мысль? Мысль представляет вещь, *как она существует,* а чувственное представление выражает вещь, *как она является.* Чувства дают нам образы, предметы дают нам только мысль. Если вы желаете знать, чем являются и на что способны чувства, как таковые, лишенные мыслей, то обратитесь к народам, которые долго пребывали в состоянии детства или чувственной грубости, обратитесь к первобытным, а не к культурным людям, насквозь испорченным мышлением. Пока греки не размышляли, до тех пор звезды были для них живыми, божественными существами. Лишь философия превратила эти образы в предметы. Где господствуют только чувства, там лишь господствуют грезы, воображение, фантазия. Люди и народы, над которыми господствуют чувства, постигают вещи так, как их представляют чувства, не проверяя, не исследуя, короче говоря, без размышления, являются рабами своей способности воображения. Поэтому, когда человечество поднимается от чувственности к мышлению, оно как бы пробуждается ото сна; тогда оно сознает различие между миром мысли и чувствами не как различие, а как резкую расколотость и противоречие; оно подобно Парменид проклинает чувства как обманщиков или погружается, когда мышление еще не окрепло, подобно Ксенофану в состояние разочарования в истине. Мышление поэтому

есть не что иное, как *деятельность различения сущности от явления,* предмета от образа, а потому деятельность, которая не *удовлетворяется* чувствами и тем, как они представляют вещи. Если бы человек довольствовался лишь чувствами, если бы он не мыслил, то он постоянно принимал бы солнце таким, каким оно [15] *ему* кажется, никогда не питал бы недоверия к своим чувствам, никогда бы не задавался вопросом, каковы размеры Солнца и каково оно в действительности и по своей видимости, ведь он ничего бы не знал о различии между сущностью и явлением, не говоря уже о том, что он не *создал* бы системы Коперника. *Система Коперника является блестящей победой, которую одержал идеализм над эмпиризмом, разум над чувствами.* Система Коперника есть не истина чувства, а *истина разума.* Это система, противоречащая чувствам, для них абсолютно трансцендентная, безмерная, непостижимая система. Лишь мыслящий дух, а не чувство и не фантазия смогли подняться до возвышенного содержания этой системы. Она возмутила во времена идеалистических химер не только религиозную, но и чувственную веру; ее *достоверность* основана на разуме, а не на чувстве. В чем заключается ее главное доказательство? В том, что она *проще,* естественнее, разумнее, чем система Птоломея. Какова та логическая мысль, к которой можно свести это доказательство? Эта мысль заключается в следующем: противоречиво считать, что целое должно вращаться вокруг *части* целого как своего центра. Каков источник мужества Коперника в утверждении своей системы? Исключительно уверенность в ее разумности, *доверие разума к себе самому.* Галилей говорит, что он восхищается Коперником; но все его восхищение этим великим человеком будет недостаточно, ибо Коперник все же доверился *больше разуму,* чем чувствам, хотя не только Солнце, но и многие небесные явления решительно *противоречили* его системе.

Слушайте! Вы, фанатики эмпиризма! Речь *его самого,* его слова интересны: «...живостью своего ума они (пифагорейцы) произвели такое насилие над собственными чувствами, что смогли предпочесть то, что было

продиктовано им разумом, явно противоречившим показаниям чувственного опыта... Но чувственный опыт, который явно противоречит годовому движению, с такой видимой убедительностью выступает против этого учения, что, повторяю, я не могу найти пределов моему изумлению тому, как мог разум Аристарха [15a] и Коперника произвести такое насилие над их чувствами, чтобы вопреки последним восторжествовать над кажущейся очевидностью».

Он еще раз выражает свое восхищение им и сожалеет, что Копернику не суждено было жить в его время, а затем восклицает: «О, Николай Коперник, как было бы для тебя отрадно, если бы ты благодаря нашим наблюдениям мог видеть полностью подтвержденной также и эту часть своей системы!» (А именно для него еще необъяснимые и противоречивые явления относительно Венеры, Марса и Луны.) Так мог Галилей говорить в свое время! Но теперь мы должны бы воскликнуть: «О, Николай Коперник, радуйся, что тебе не пришлось жить в наше время, в век рабства духа, историзма, эмпиризма и позитивизма. Ныне, если бы ты выступил с подобными столь смелыми, столь героическими априорными утверждениями, ты за свои идеалистические химеры как за некий возмутительный анахронизм должен был бы отбыть наказание по меньшей мере в сумасшедшем доме!» Пусть Коперник будет вашим образцом, и благодаря ему познайте истину, что любой первооткрыватель, любой изобретатель, даже только машины, был *идеалистом,* потому что, не страшась ни материальных препятствий, ни противоречий с прежними опытами, он до тех пор не позволял лишить себя веры в реальность своей идеи, пока ему в конце концов не удавалось воплотить свои мысли в вещи. Опыт может подтвердить, развить, усовершенствовать изобретение, но *акт изобретения* — это акт *априорный,* акт гения; гений есть не что иное, как *антиципация опыта, способность к синтетическим* [16] *суждениям* a priori. Гений самостоятельно понимает, знает с некоторым предвосхищением то, что обыкновенный человек, или человек в повседневной жизни [17], узнает только из опыта и благодаря опыту. Понимаете ли вы

различие между гением и талантом? Гений убежден независимо от того, выражается ли это или нет, в априорных истоках наших знаний, а талант не верит в это. Это может вам объяснить, почему Лейбниц признавал изначальные идеи, а Локк отвергал их [18].

Если мышление есть деятельность, не только не удовлетворяемая чувствами, но выходящая *за них,* деятельность, распознающая существующий сам по себе предмет, не данный, как таковой, в чувствах, в его отличии от явления, данного в чувственности, то можете ли вы отрицать, что мышление *отлично* от деятельности чувств и, следовательно, *нечувственная, сверхчувственная,* самостоятельная деятельность? Можете ли вы отрицать высшую способность абстракции, отрицать, что она является *действительной,* позитивной способностью [19]? Если вы желаете это отрицать, то вы должны отрицать и тот факт, что человек может лишить себя жизни, ибо это отвлечение от жизни, от чувственности есть не что иное, как *чувственное* и *искаженное* обнаружение той самой [20] самодеятельной духовной абстракции и отличения от чувственности, которое мышление делает мышлением. Но нет! Так далеко вы в вашем отрицании духа не заходите; вы отрицаете лишь сверхчувственность и чувственность внутреннего, истинного, духовного начала, но ложное, искаженное, чувственное отрицание чувственности вы признаете, потому что оно есть чувственный факт. Но я настоятельно прошу вас объяснить мне, как мышление или вообще деятельность, можете назвать ее как угодно, которая является основой того, что мы принадлежим не к растительному или животному царству, а к человеческим существам, обладающим индивидуальностью и волей, отличающимся от вещей и других существ самосознанием, деятельность, без которой не осуществляется ни один наш поступок, а следовательно и самоубийство, которое ведь никто не совершает в состоянии сна, сомнамбулизма или обморока,— я прошу разъяснить мне, как мышление, если оно *непосредственно, как таковое,* есть органическая деятельность, непосредственное деятельное проявление (Kraftäusserung) мозга, как это деятельное проявле-

ние может пистолетным выстрелом уничтожить мозг, как это деятельное обнаружение может стать столь самостоятельным, в такой степени обособиться, изолироваться, чтобы превратить в ничто свою основу, свою субстанцию, с которой оно связано и без которой оно само *ничто* и само себя превращает в ничто [21]. Сила органа для вас тождественна способности мышления; объясните мне тогда, как обнаружение силы может разрушить самое силу? Тем самым не даете ли вы проявлению силы собственную, самодовлеющую силу, отличную от силы органа? Объясните мне этот бунт, совершающийся в мозгу *против* мозга? Это *бытие-против-себя-самой в той же самой* способности? Иными словами, разъясните мне, как может человек себя самого *как вполне определенного·чувственного* индивида, точнее, свое тело противопоставить себе же как объект, истолковать его как вещь, отчужденную от него самого, короче говоря, как он может *лишить себя жизни,* если в нем не существует никакой деятельности, отличной от материальной, никакой самостоятельной *бестелесной* деятельности? Дух, мышление есть для вас деятельность несамостоятельная, неотличная от органа, следовательно, деятельность, тождественная деятельности мозга, говоря более точно, есть *животное* проявление материи, ибо отношение, в которое вы ставите мышление к телу, является именно отношением, в котором животная душа находится к своему телу; животная душа суть не что иное (не менее и не более), как деятельное обнаружение своего тела [22]. Однако попробуйте объяснить мне из внешних проявлений животного существа акт самоотрешения (Sichselbstentäusserung) и самоуничтожения, который абсолютно противоречит сущности любого обнаружения животного [23]. Но хватит о самоубийстве — поступке несчастных! Объясните мне смерть мудреца, смерть героя, который ради идеи жертвует *своей головой.* Объясните мне эту власть идеи над организмом, если идея есть только обнаружение организма. Кто себя добровольно, с отрадой приносит в жертву, тот отказался от своей жизни, тот уничтожил ее еще до того, как она чувственно подверглась уничтожению. Ни одна вещь

не может выйти *за пределы самой себя,* не может себя отрицать, она способна только утверждать себя. Объясните мне тогда эту силу, исходящую из организма и отрицающую организм, т. е. объясните мне свободу от организма, исходя из зависимости от организма *. Вы не сможете этого объяснить [25]. Подобно тому как засасываемый трясиной не может себя вытянуть за волосы, так и животное не может сбросить с себя свое тело (правда, полип может вывернуть себя наизнанку, а улитки могут менять форму и внешний вид тела) и дух, если он, как вы думаете, неотделим от материального мозга, если он присущ мозгу аналогично тому, как животное неразрывно связано со своим телом, не может отделиться (veräussern) от головы и ради «просто идеи» рисковать своей головой. Это объяснение я оставляю вам. Я ставлю перед вами другой вопрос, правда, не тот, который уже часто перед вами ставился: как человек пришел к представлению или мысли о духе **, если все в нем материально? Я поднимаю совершенно *противоположный* вопрос: как человек достиг понятия материи, как он мог назвать свое тело телом, если он только телесное существо? *Там, где существует только материя, нет никакого понятия материи.* Если мышление является только животным, даже материальным, обнаружением материи (как же иначе могла бы выразить себя материя как не материально?), то *материя* предстает как наша *душа,* наш дух, наша сущность, наш бог, наше всеединое; в таком случае невозможно фиксировать тело, материю как *объект,* мыслить и обозначать материю, ведь мы неотделимы от нее. Следовательно, мы пребывали бы в райском невежестве, присущем живой душе, которая

---

* Конечно, великая мысль Спинозы «порядок и связь идей (т. е. души) те же, что порядок и связь вещей (т. е. тел)» подтверждается сравнительной анатомией и физиологией; несомненно, организация тела определяет организацию души; естественно, духовную сущность человека можно объяснить из организма, но в смысле, как раз *противоположном* тому, который предлагается эмпиризмом [24].

** То, что автор говорит о генезисе представления о духе, совершенно правильно, но законно лишь [26] для популярного, обыденного представления о духе.

ничего не знает о материи, ибо ничего не знает о душе. Материя осознается и познается только как противоположность духа. *Материя существует только для отличного от материи, вернее, для сущности, отличающей себя от материи,* подобно тому как темнота существует лишь для зрячего, а не для слепого [27].

Противопоставляясь духу, материя обнаруживает себя лишь для того и даже существует лишь для того, чтобы мы из этой противоположности могли лучше познать и научились ценить лучезарно сияющую сущность и величие духа. Познание духа — цель нашей жизни. Мы одарены телом, чтобы отличать себя от тела и благодаря этому различению подниматься к духу. *Материя существует для того, чтобы дух утверждал себя как дух* [28]; своим бытием он не обязан ей, но без материи он не может обнаружить то, чем он является, что он есть дух. *Без тела нет духа;* кто не имеет тела, не имеет духа и никакой идеи о духе, так как дух не есть факт (Factum), не есть непосредственное бытие; он существует лишь в самодеятельности, в усилиях труда и саморазличения. Дух присущ только *духовно деятельным* людям. Дух без тела — это немыслимая фантазия. Деятельность же, благодаря которой мы познаем тело в отличие от духа и дух в отличие от тела, благодаря которой мы познаем тело *как тело* и различаем себя от него для того, чтобы выявить, осуществить дух, эта деятельность и есть мышление. Подобно тому как материя существует не ради себя самой, а ради духа, так и чувственные образы даны нам — а все предметы чувств суть образы до тех пор, пока мы не начнем размышлять,— для того, чтобы побудить нас искать истину, скрывающуюся за ними. *Там, где нет образов, там нет и побуждения к мышлению.* И в самых абстрактных формах мышления мы применяем знаки и чувственные образы; но мы используем их не для того, чтобы действительно мыслить с ними, а для того, чтобы иметь нечто, от чего мы могли бы абстрагироваться. Посредством этого абстрагирования осуществляется деятельность мышления, так как чувственные образы и знаки не являются самим предметом, а в мышлении мы незаметно проводим различие

между мыслью, значением и чувственным образом. *Деятельность мозга есть образная деятельность,* а кульминационным пунктом деятельности мозга является фантазия; более высокого ничего нет. Где деятельность мозга представляет собой господствующую активность, там господствует фантазия, например во сне, в бреду; но фантазия не является сознанием, не является разумом. Там, где между деятельностью мозга и мышления возникает отношение, которое эмпирик считает нормальным, именно там человек теряет свой разум, свое сознание. Дух, сознание, разум не являются постоянными атрибутами, внутренними свойствами, они существуют лишь благодаря деятельности и только в качестве деятельности, поэтому мы можем их утрачивать и действительно лишаемся их тогда, когда образы заменяют для нас предметы, становятся действительными вещами, когда образная деятельность больше не побуждает к отвлечению, когда она из условия мышления, а потому из *обусловливающей* деятельности превращается в необусловливающую, самостоятельную деятельность. Там, где дух *зависим* от организма, там господствует чувственная, образная деятельность, там представление является непроизвольным обнаружением деятельности мозга. Именно поэтому здесь нет духа и разума, но есть только ложь, фантомы, воображение, обман. Деятельность мозга поэтому есть лишь условие, и именно не положительное, а отрицательное условие, для мышления [29]. Деятельность, совершающуюся в нас, которая выявляет патологические последствия, которая утомляет нас, вызывает головную боль и (симпатически) даже рвоту, деятельность, которая может быть прекращена резким давлением на мозговую оболочку, ударом в голову, опиумом и т. д., короче говоря, *физиологическую деятельность в нас* во время мышления *принимать за само мышление* — это обман чувств, дикость мышления [30]. Конечно, мозг — орган наиболее высокоорганизованный, наиболее чудесный, внутренне разнообразный, и даже внешне по сравнению с другими органами он выделяется подлинно восхитительной красотой; конечно, деятельность мозга — это кульминационный пункт, высшая потенция жизнедеятель-

ности. Однако деятельность мозга является *для нас* необходимым условием, притом даже не непосредственно самого мышления, а лишь *условием внутренних условий* мышления — различения от материи, абстракции, распознавания, которые и представляют собой подлинные тождественные с самим мышлением условия, подобно тому как для понимания, для постижения театральной пьесы необходимо внимание, его напряжение и определенное настроение, которые есть лишь условия понимания, а не само понимание. Поэтому всякое физиологическое определение, высказываемое о мышлении, как таковом, является *иллюзорным, некритическим выражением некоторого явления,* смешением условия с причиной, определением, которое не характеризует существо мышления, а поэтому не высказывающим ничего, лишенным смысла и разумности. Мышление ни в коем случае *не объект физиологии,* но только *философии.* Физиология сама по себе ничего не знает о духе; более того, дух для нее ничто, ибо со своей стороны дух есть физиологическое ничто. Мышление *может быть определено* и определяется благодаря самому себе, т. е. познаваемо лишь мыслью. Только те определения характеризуют мышление, которые почерпнуты из природы мышления, из сущности мысли, они высказывают нечто о мышлении. Поэтому лишь мыслитель как мыслитель может познать сущность мышления. Исключительно мысль судит мышление, только она имеет право сказать что-то о нем. Поэтому сущность мышления можно (и не только можно, но и должно) познать *вне отношения, не принимая во внимание* органической деятельности, и *вне отношения к ней;* принимать физиологический акт за акт мышления, а именно это делают все те, кто сознательно или бессознательно допускает *непосредственную* зависимость духа от органа, пусть даже и не на словах, а в уме, все равно, что принять чувственный акт чтения за духовный акт чтения и попытаться определить чтение *как зрительный акт.* Когда я изучаю Платона, я размышляю о том, о чем он думал. Следовательно, я должен читать, а для того, чтобы читать, — видеть. Если у меня вообще нет глаз или есть, но больные, то

я не могу читать и изучать что-либо. Итак, акт изучения, мышления является для меня также чувственным актом. Однако созерцание букв еще не есть чтение, а чтение не есть понимание. Тот, кто принимает слова за предметы, тот, кто не может отделить мысль от знаков, которые во время чтения отпечатлеваются в его мозгу, тот еще очень далек от понимания. Акт понимания, мыслительный акт — мышление вообще есть не что иное, как познание, понимание — как акт поэтому *отличается* от акта зрительного созерцания и иных опосредствующих (здесь не обозначенных) актов; тем самым мыслительный акт, который освобождает меня только *чувственно обусловленным* образом, благодаря последовательному восприятию чувственных знаков от препятствий, лежащих между мной и автором, является *самостоятельным, независимым, чисто духовным* и *нематериальным актом.* И принимать чувства за *источник* познания, а это и делает эмпирик, столь же неправильно, как желать вывести понимание автора из акта чтения как его источника, потому что предметы, данные в чувствах, как таковых, *оторванных от мышления,* являются лишь бессмысленными образами и знаками. При помощи чувств мы читаем книгу природы, но понимаем ее не благодаря чувствам [31]. Рассудок есть акт, осуществляющий себя *благодаря самому себе,* он есть абсолютно самостоятельный акт. То, что постигает рассудок, *он постигает только из себя и благодаря самому себе.* Лишь то, что соответствует рассудку, является объектом понимания. *Рассудок — мера и принцип самого себя;* он есть causa sui, *абсолютное* начало в человеке. Понимание есть акт наиболее чистой самодеятельности. Рассудка мы достигаем с помощью чувств, они побуждают к мышлению, но мы не получаем рассудка от чувств. *Чувства задают нам загадки, но решения, постижения их они не дают.* Рассудок априорен, т. е. он существует сам по себе. Желать определить нечто в предметах опыта без опыта лишено всякого смысла. Если когда-либо существовал философ, который хотел обладать и поделиться подобным априорным знанием (что еще крайне сомнительно), то он был глупцом. Однако, господа! Ведь *понятие* о чувствен-

ных явлениях, рассудок, является априорным, как ранее утверждалось, это просто-напросто a priori, единственное a priori, которое существует. «Нет ничего в интеллекте, чего бы не было раньше в чувстве, *кроме самого интеллекта*» — это глубокое изречение великого Лейбница [32], изречение, благодаря которому более ста лет назад был улажен спор о сущности *идей* между односторонним идеализмом и реализмом [33]. Но если теперь доказано, что рассудок, мышление отличны от чувственной деятельности мозга, деятельности, обусловливающей себя самое, определенной и определяемой посредством *себя самой,* постигаемой лишь мышлением, а не чувственными явлениями, в таком случае доказана возможность, необходимость и реальность идеализма как науки о духе в его независимости от физиологических, антропологических и патологических проявлений, как науки, которая постигает дух в его имманентных определениях и его отношении *к самому себе,* а, следовательно, также доказана ничтожность того эмпиризма, который, не осознавая границ физиологии, убежден, что ножом можно погасить разум.

ХРИСТИАН КАПП
И ЕГО ЛИТЕРАТУРНОЕ ТВОРЧЕСТВО

Журнал «Hallische Jahrbücher» [1] поставил перед собой прекрасную цель в своих характеристиках выставлять по возможности в надлежащем свете «консервативные, односторонние, только внешне значительные личности, а действительно значительные — популяризировать, вызывая по отношению к ним заслуженное почитание». Можно полагать, что этой цели будет вполне соответствовать, если мы, используя как повод лежащее перед нами сочинение [2], хотя бы только вкратце, отметим значение человека, который является не тормозящей, а движущей, не односторонней, а многосторонней, не *мнимо,* а действительно значительной личностью, но который до сих пор все-таки не нашел даже в этом журнале подобающего ему признания и уважения. Конечно, сам Капп частично тому виной. Его сочинения, относящиеся к первому писательскому периоду, от появления работы «Христос и мировая история, или Сократ и наука» (это, впрочем, *первый труд* этого периода не только по времени, но и по достоинству) до «О происхождении человека и народов по генезису Моисея», отличаются, как достаточно знает каждый, кому какое-либо произведение Каппа этого периода хотя бы раз попало в руки, беспримерной небрежностью формы и языка, воистину циничным неуважением к обязанностям автора по отношению к читателю; они, несмотря на множество прекрасных

мест и идей, в целом, по крайней мере для рядовых читателей, просто-напросто недоступны *. Кто, однако, имеет силу подняться выше отталкивающей внешности капповских сочинений, отделить зерно от грубой оболочки, тот и за ними признает, не считаясь с обидными для читателя недостатками и ошибками, соответствующее значение для истории немецкой философии. И значение это не в той или другой красивой и глубокой мысли, высказанной Каппом; оно в духе, в разуме, из которого эти сочинения произошли, в том направленном только на великое, лишенном всякой ограниченности и односторонности, универсальном, с действительно гигантской силой все охватывающем, превозмогающем и связующем даже самые резкие, как будто несоединимые противоположности, духе, разуме, который составляет *сущность* Каппа. Не будучи бесхарактерным эклектиком, Капп соединяет в себе все значительные философские воззрения старого и нового времени и притом не как ученый-торгаш, а именно [он объединяет их] не как мертвый товар, а как *активные,* живые моменты. Что касается новой и новейшей философии, то тут его значение заключается в том, что он вмещает в себе в такой же мере гегелевскую философию, как и *противоположность* этой философии. Противоположность по отношению к гегелевской философии не имеет, однако, в целом в своей основе никакого другого принципа, кроме принципа *субъективности,* который со всей энергией и в наиболее совершенной научной форме воплотился в Фихте. Хотя, само собой разумеется, противники Гегеля еще не являются сторонниками собственно Фихте, Канта или Якоби, но при разумном подходе нельзя не признать, что их принципом является принцип субъективности, только с *тем* отличием от прежнего *Я,* что теперь, будучи опосредовано гегелевской философией, существенный принцип которой есть принцип объективности, это *Я,* которое раньше непосредственно, *как*

---

* Только его «Христос и мировая история» представляет исключение. Это сочинение только частично небрежное, лишенное стиля, формалистическое; в целом же оно превосходно.

таковое, было своим предметом, «сознавалось как все реальное», теперь есть свой предмет как *другое,* однако в существе с ним идентичное, как *Я* «божественной личности»; что прежде согласная с собой философская мысль теперь в среде удобных, непосредственных личных потребностей и представлений разбилась на два *Я* вследствие того же именно закона, согласно которому в жизни человек имеет потребность в alter ego. Капп, однако, не вмещает в себе принцип субъективности в его нынешнем деградированном виде, а владеет им в его *первозданной силе.* Высоконравственная сила Фихте у Каппа, одного из его самых горячих почитателей, соединилась (относительно, в противоположность идеализму Фихте) *с объективно*-научным духом познания, который наиболее полно выражен у Гегеля. *Сила* Фихте *живет* в Каппе; но это уже не простая сила воли, *противящаяся* внешнему миру, *противоречащая теоретическому* разуму, а сила воли, ставшая в нем силой самого познания. То, что Гегель на своем языке называет *понятием,* выражает, конечно, также единство практической и теоретической силы. В Гегеле, однако, слишком ярко выражены противоположность субъективной философии или по крайней мере чисто спекулятивный принцип, чтобы нам пришлось считать характерным в нем элемент Фихте (в этом только что указанном отношении). И лишь у Каппа «понятие» гегелевской философии сделалось заодно *фихтевской силой воли,* а также, наоборот, фихтевская сила воли перешла в «понятие» *.

Поскольку, однако, Капп в философии свободен от какого-либо, исключающего другие, школьного направления, он в такой же мере свободен от *той* ограниченности, которую философия приобретает и в которой она пребывет только в своей абстрактности, только как *особенная* наука, в силу того, что она отбрасывает

---

* Впрочем, не логическое понятие (логическое, конечно, не в смысле формальной школьной логики, а в смысле новейшей философии), как таковое, как абстрактное, есть стихия Каппа, а конкретное, материализованное понятие. Его стихия — логика природы, логика истории. Его *положительное творчество* затрагивает историю человечества и историю Земли.

от себя содержание остальных наук как, по-видимому, эмпирический вздор. Философия для Каппа наука Вселенной. Она поэтому для него не одна из наук, а *вся* наука, или, другими словами, связь наук. Она для него то, что для Лейбница монада, средоточие мира; но именно потому как объективно, так и субъективно она для него не выражение изолированной и абстрактной духовной силы, а *весь истинный* дух, который, пребывая в самосознании, постигает себя и мир. Значение, которое Капп, придерживаясь такого высокого понимания науки, ей придает,— *всемирно-историческое,* это значение, которое в будущем раскроется даже слепым, хотя оно уже и теперь живет и действует в умах всех, кто глубоко мыслит и исполнен характера. Это значение, однако, состоит не в чем ином, как в том, что наука понимается и становится объектом деятельности «как абсолютная форма абсолютного», как не только высокая, но и самая высокая духовная сила в теории и на практике. Хотя это значение — общее достояние всех глубоких мыслителей и уже Бэкон в известной мере понимал науку так, хотя и более материалистически, а Гегель [ее] абстрактно осуществил, все же заслугой Каппа следует признать то, что он первым среди более поздних мыслителей провозгласил высокое назначение науки, ее значение как силы, переделывающей мир, как подлинного лечебного источника нашего чахоточного века, притом провозгласил в качестве настоящего *научного пророка,* сам заслуживая это название и во многих других отношениях. «В расцвете мировой истории,— говорится в его сочинении «Христос и мировая история»,— появляются *государство* как реализованная идея нравственности и *наука* как сознание бога в форме свободного самосознания, самого себя освобождающего знания». «Невеста европейского мира — наука; кто ей противится, тот прелюбодей» (стр. 287). «Венера Анадиоменская, короче, божественное, родившееся из процесса волнений во всеобщем кризисе смерти, стало в Германии солнечным днем откровения истины, освещающим почь обыденного сознания, оно есть и будет всегда — произносите *благоговейно* это имя — *наукой»* (стр. 94).

Если принять во внимание гигантский, всеохватывающий ум Каппа, полноту и многообразие эмпирического знания, которое он связывает со спекулятивной философией, и притом в таком объеме, как, может быть, не многие, может быть, даже никто другой, а также его устремленность исключительно на великих мыслителей, концентрирующую все человеческие силы, даже в момент абстрагирования, на каждом из них, то совсем не удивительно, что Капп пренебрег условностями писательской деятельности, чрезвычайно чувствительно задев интересы читателя. Первое условие деятельности писателя — самого себя определить, самого себя *ограничить*. Автор должен обособиться от себя, произвести отчуждение своего внутреннего мира; то, что он знает, что в нем есть неделимое целое, он должен разорвать и лишь таким путем затем постепенно и усердно вновь собрать в одно целое. Он должен обладать терпением земледельца: он не может одновременно сеять и жать. Он не может позволить своим силам и знаниям действовать сразу *всей массой*, а обязан, даже когда в совершенстве владеет собой, т. е. имеет под рукой все свои духовные силы и сокровища, постоянно разделять их и, самое большее, только в решительные моменты позволять действовать объединенно. Он должен удерживать в себе даже лучшую мысль, даже превосходнейшую остроту, даже прекраснейший образ, которые дарит ему во время мышления постоянно присутствующее созерцание, даже самые изысканные ученые цитаты и примеры, когда они излишни или портят общую связь и уничтожают впечатление гармонии, ради целого жертвовать отдельными индивидуальными красотами, даже при условии, что они навсегда потеряются, если не будут сразу же зафиксированы; он должен вообще быть бережливым, иметь выдержку. Эта бережливая мудрость есть условие всякого действительного авторства. Пусть не подумают, что подобное ограничение наносит ущерб истинному природному гению. Это самоограничение ведь не произвольное, определенное предметом; оно не имеет никакой другой цели, кроме устранения всевозможных субъективных влияний, дабы предоставить предмет его

свободному саморазвертыванию. И природа действует с бережливой мудростью, монстров она рождает только там, где она себя не ограничивает, не умеряет. Однако именно этот недостаток авторской бережливости и телеологии характеризует каповские сочинения главным образом первого периода, недостаток, который у Каппа, как уже было сказано, имеет положительную, благую причину. Помимо уже приведенного она особенно заключается в следующем: свободной, живой, деятельной личности Каппа больше соответствует устное, живое, а не письменное слово. Хотя письменное слово требует энергии воли, как и энергии духа (писание, в частности философское, есть непрерывный акт самообладания), оно все же более абстрактно и ограниченно, менее свободно, чем устное, которому всю его весомость может придать непосредственно присутствующая личность и которое поэтому прекрасно подходит человеку такого духовного склада, как Капп, который понимает науку как нечто непосредственно живое и у которого логическое понятие Гегеля одновременно есть волевая энергия Фихте. Правильно замечает автор лежащего перед нами сочинения о Каппе: «Не лишенная красок теория, а золотое дерево жизни живет и цветет в его научном стремлении. Поэтому и лично ему свойственна та свежесть характера, которая заставляет искать товарищеского общения с молодежью и находит радость в безыскусственности беспристрастной природы. В этом отношении его характеру свойственны некоторые черты, отличавшие также его покойного друга прекрасного Дауба». А также, добавим мы, черта, которая достопочтенного Дауба отличала больше как человека живого, а не письменного слова. Капп сам для себя цитирует в своем прекрасном предисловии к «Христу» известное изречение Гёте: «Писание — это злоупотребление речью; тихое чтение про себя — печальный суррогат речи. Человек на человека воздействует всем, на что он только способен, через посредство своей личности». Капп свои первые сочинения писал, не подчиняясь той диете, которую требует холодный климат сочинительства. Здесь он был не в своей стихии, в писании он переступил границы писа-

тельского искусства, он проявил «злоупотребление речью», пожелав писать так же быстро, как думать, и легким гусиным пером передать не только невесомые мысли, но и впечатление всей личности, власть непосредственной силы воли. Однако как может тот, кто с *такой* силой ведет перо, писать иначе как неудобочитаемо?

Однако, одушевленный внутренней неусыпной фихтеанской силой, Капп все же с честью преодолел свою сопротивляющуюся стихии писательства субъективность — преодолел настолько, что в его позднейших творениях больше не найти даже малейшего следа от прежних странных особенностей. Конечно, и в его ранних сочинениях встречаются все речевые элементы и свойства, которые украшают более поздние, однако хаотично и разбросанно, соприкасаясь между собой только как крайности, не соединяясь в органическое целое: спекулятивный принцип теряется в схоластических различиях, в формальных и грубых оборотах*, эмпирический принцип — в хламе ученых цитат и библиотекарской восприимчивости, особенное не охвачено мыслью, а мысль, всеобщее не наполнены богатством особенного, так что здесь соединены недостатки, свойственные *только* ученому-эмпирику, с теми, которые свойственны *только* спекулятивному мыслителю. Сочинение, в котором Капп впервые подымается до органического взаимопроникновения спекулятивного и

---

* В связи с этим суждением я сошлюсь на его «Введение в философию» (1825). Конечно, это только «рукопись для его слушателей», но большей частью неудобочитаемая, с сокращенными знаками, которые понятны только Каппу и никому другому. Впрочем, здесь содержатся только самые общие и, следовательно, недостаточные моменты для характеристики Каппа и его сочинений. Для специальной характеристики, в частности, его ранних сочинений по необходимости требуется учесть точку зрения философии, литературы вообще, мировые отношения ко времени их появления. Особенно важную роль у Каппа играет, в частности, борьба спекулятивного сознания против «*обыденного* сознания» («*gemeine* Bewusstsein»), которое у Гегеля фигурирует в *под*строчных примечаниях к тексту, а у Каппа расширяется и включается в сам текст. Другой с этим связанный момент у Каппа тот, что юмористический элемент вступает в конфликт с абстракцией.

эмпирического принципов, в котором, однако, еще преобладают своеобразные формальные недостатки принципа эмпирического,— это его сочинение «О происхождении человека и народов», важнейшее философское содержание коего заключается в том, что происхождение народов, языков и религий (мифологий) понимается как один акт. Этим сочинением поэтому открывается новый период в литературной жизни Каппа — тот, в котором он из прежней средневековой тьмы и схоластики поднялся к свету эстетической культуры современного мира. Этот период поразительно богат сочинениями и трактатами, отличающимися как чистотой содержания, так и силой языка и относящимися к самым различным, даже противоположным, областям знания: к *политике (особенно достойно теперь чтения «Григорий:* разговор о *папстве* и *монархии».* Нюренберг, 1833), к *истории* (например, в высшей степени интересная статья о *происхождении мировой торговли в древних сословных государствах.* «Hertha»[3], 1836), к *эстетике,* естествознанию, в частности к столь пренебрегаемой новейшей философией *геологии.* Мы, однако, здесь воздержимся от того, чтобы перечислять их все поименно, тем более что они приведены в лежащем перед нами сочинении * большей частью снабженные кратким и удовлетворительным указанием содержания. Мы ограничимся теперь тем, что привлечем внимание только к его последним более крупным, бесспорно, самым совершенным трудам. Я имею в виду «Нептунизм и вулканизм в связи с базальтовыми образованиями Леонарда» (Штутгарт, 1834) и «Италия. Очерки для друзей природы и искусства» (Берлин, 1837, объем 48 листов), «Вулканизм», исполненный горняцкой силы и грубоватости, погружающий в великолепное созерцание природы, свежий, острый, но именно потому освежающий и живительный, как воздух, который веет в высоких горах, представляет собой полемическое сочинение юмористическо-сатирического

---

* За исключением статьи «Рейнские баварцы в описании дипломата» (Афины, вып. 2, 1832, стр. 78—110), которая, по *всей вероятности,* тоже принадлежит Каппу.

характера. Оно написано по поводу невежественной рецензии одного старобаварского ученого журнала о базальтовых образованиях Леонарда и направлено против фарисеев в области геологии, которые вопреки неоспоримым фактам считают воду в своем мозгу универсальным материалом, из коего образована земля, и даже базальт, несомненно плутонический продукт, ради своей «водянистой теории» низводят до обыкновенного песчаника. Но одновременно это сочинение имеет общее значение как направленное против фарисейства, обскурантизма, веры в авторитет и сектантства всякого рода; оно богато достойными уважения прекрасными сентенциями, поучениями и увещеваниями. Несколько цитат могут подтвердить такое суждение. «Любая теория становится недостойной, если стремятся к тому, чтобы любым путем найти ей подтверждение; вместо того чтобы соответствовать фактам, говорящим ежедневно с новой силой, она будет следовать упрямству, старающемуся сохранить плоды своего воображения как реликвии. В геологии есть лишь одно спасение от этого — полное перерождение сознания через *природу*. Открыто и ясно лежит она перед человеком. Как ребенок называет свою мать злой, когда он невежлив, так человек, считающий природу путаной, переносит собственную путаницу и неясность на нее. Она же путями жизненных потребностей водит человека, которому на ее почве суждена кратковременная жизнь, по своим святилищам. Здоровый глаз, любовь к наслаждению, забота о самосохранении научили его уже давно, как движутся звезды, и погнали его вскоре в открытые моря и глубокие шахты. Везде и повсюду его окружает природа. Очарование ее вида облегчает напряженность его стремлений. Она манит и зовет смелого сына земли то своими прелестями, то величием и пышностью, то безмолвно и беззвучно через неизмеримые волны и уединенные пустыни, предлагая ухватиться за ее руку и с победной силой следовать за ней. Тогда она, полная тайн, среди ясного дня открывает свое лоно непредубежденному исследователю и направляет его взор к своим высотам и глубинам. Она не дорожит своими тайнами. Ее истинность

не скрывается от человека. Но человек, который ее избегает, скуп по отношению к собственной матери, по отношению к своему лучшему *Я*. Примиряясь с ней, он примиряется сам с собой и слышит, как *говорят камни там, где молчат люди*. Для того, кто может о ней судить, не означает ли она самое жизнь?»

«Изучать историю средневековья ты можешь на церковной башне, а наблюдать за мелочным спором болезненных сект — даже будучи больным и лежа в постели. Но историю природы ты изучаешь только в ней самой, в ее морях и шахтах. Стряхни с ног ученую пыль заученных теорий. Свободно, как назначено тебе богом, вступи в ее мир, пожертвуй ей свои мысли, чувства и заботы. Будь простым человеком! Тогда твоему сердцу и рассудку станут ясными те истина, любовь и нравственность, без которых наука никому не дает доступа в святилище ее вселенского храма» (стр. 83). Что за благородное место! Разве это не язык *научного пророка,* как я выше назвал Каппа? И как богато сочинение подобными же прекрасными мыслями! Как богато оно, сверх того, и прелестными, гигантскими фантазиями! Как богато настроением и сатирой! Как богато эмпирией, поэзией и философией! «Но также и богато, — порицающе прервет меня *педантичный* или *ипохондрический* читатель этой статьи, — холодными преувеличениями и аллегориями, утомительными намеками на постоянно возвращающегося Дон-Кихота, сухими местами, в которых влажность юмора не пропитывает геологический материал!» Я ни в коем случае не говорю, когда хвалю это сочинение, что оно лишено недостатков; но какое сочинение не лишено их? Я, в частности, согласен с тем, что юмористический и геологически научный элементы не всюду так проникают друг друга, чтобы сочинение производило на читателя гармоническое впечатление; научное изложение скорее мешает юмору, и опять-таки юмор чувствительно сужает научный интерес. Но следует принять в соображение, что сочинение несет в себе природу своего предмета и что только то сочинение является хорошим, которое живо осуществляет природу своего предмета, вследствие чего способный писатель должен иметь

не только мозги в черепе, но и кровь в жилах, чтобы не только вдумываться, но и вживаться в свой предмет. Следует соответственно этому учесть, что предмет данного сочинения — борьба вулканизма с холодной и уже отстоявшейся стихией нептунизма. Конечно, плутонические процессы в истории образования Земли были самыми страшными, но также и самыми великими. Жаль, что мы не смогли присутствовать на спектакле! Однако наверняка можно сказать, что если бы мы присутствовали там, то наше средоточие чувств (Sensorium) было бы потрясено самым дисгармоничным и экстраординарным образом. Зачем же требовать от картины того, чего вам не может дать оригинал? Можно ли от картины бойни требовать тех впечатлений, что и от мирного пейзажа? Никогда! Не предъявляйте же и к писателю никаких педантичных, несправедливых требований, скорее похвалите его, если в его произведении верно и живо отображается предмет. Так обстоит дело и с капповским вулканизмом. Это сочинение, так же как его ближайший предмет, базальт, действительно представляет собой *плутонический продукт,* новую геологическую инстанцию против универсальной монархии водной силы, новый убедительный показ страшной власти огня как стихии, содействовавшей образованию Земли и, следовательно, также человека. И если вы поэтому заметите, что здесь не все идет так ровно и гладко, так мягко и без перерывов, как во время езды по дороге или даже водной прогулки, если вы вынуждены допустить кое-какие юмористические прыжки, кое-какие афористические нарушения, то примите тогда во внимание, что и с природой базальта дело обстоит не иначе, чем здесь; что и он по существу не направлен подобно воде вниз, а скорее в величественных, но угловатых колоннах круто вырастает к небу; что и он, как Мефистофель от геологии, дерзко подшутил над нептунистами и для того, чтобы ввести их в глубь вулканизма, разбил (на северном берегу Ирландии) *мост,* только не ослиный, а *чертов;* что и он с душераздирающими афоризмами разорвал связь между нептуническими (но, конечно, и плутоническими) образованиями, мощно изменив, при-

подняв и отодвинув различные скалистые массы. И если в сочинении вам приходится столкнуться с какой-либо мнимой или действительно не относящейся к делу примесью, как, например, с цитатой на стр. 145, наряду с первым примечанием и другими беллетристическими безделками, то не дайте себя ввести в обман относительно плутонического происхождения этой продукции и вспомните, что предмет дает автору право и на такие вольности. И базальт содержит в себе посторонние примеси, даже, хотя и редко, окаменелости: хамиты, гребенчатые раковины, сердцевики, улитковые камни, отпечатки растений, иногда даже, что достаточно юмористично, воду. Однако и в этом отношении к сочинению применимо то, что Капп говорит о базальте и вообще об окаменелостях: огневое или водное происхождение какого-либо образования решает не существование окаменелостей, как таковых, а характер образований.

Впрочем, блестящая пора плутонической мощи давно уже счастливым образом миновала; также и у Каппа она выдохлась. Кто поэтому не любитель революционных принципов природы и ужасающе величественных явлений, кто чувствует себя задетым теми потрясениями, которые вызваны в его нервной системе вулканизмом, тот пусть поторопится в капповскую *Италию*. Здесь он перенесется на богатую цветами почву успокоившейся, достигшей завершенности земли; здесь он сможет отдохнуть от изнурительной жары вулканизма в тени широколиственных фиговых деревьев; здесь природа предложит ему из «чаши Неаполя» красивейшие и величественнейшие жизненные наслаждения и виды; здесь он может из «цветка Европы» вкушать нектар блаженства. Однако и Италия к собственной выгоде ни в какой мере не отрицает своего плутонического происхождения. Сила вулканизма не исчезла, она только покорена очарованием искусства, она только с *поверхности* отступила вглубь, где, как ей и полагается, продолжает действовать в тишине, если не считать того, что время от времени она ощутимым образом дает знать о своем бытии, дабы энтузиазм искусства держался в рамках рассудитель-

ного благоразумия. Другими, необразными словами: капповская Италия соединяет силу севера с прелестью юга *, строгость философии с веселостью искусства, глубину мысли с богатством широкого мировоззрения, осмотрительность критики с пылом восхищения, точность науки со свободой фантазии, самоудовлетворенную полноту учености с благородной, полной достоинства популярностью языка. Коротко говоря, так же как его вулканизм, его Италия полностью соответствует предмету: на каждой странице мы чувствуем благотворное влияние итальянского неба.

---

* Впрочем, нельзя отрицать, что местами стиль сочинения темноват и негладок.

ОТНОШЕНИЕ К ГЕГЕЛЮ

Я во всяком случае не принадлежу к тем людям, для которых Кант и Фихте, Гердер и Лессинг, Гёте и Гегель напрасно жили и творили. Да, моя связь с Гегелем была интимнее и значительнее, чем с кем бы то ни было из наших духовных предшественников, ведь я лично знал его, в течение двух лет я был его слушателем, его внимательным, единодушным, восторженным слушателем. Я не знал, чего мне желать и к чему стремиться, в таком рассеянном и неустойчивом состоянии я находился, когда попал в Берлин; но достаточно мне было послушать Гегеля в течение полгода, как я оказался вразумленным и определившимся: я понял, чего мне желать и к чему стремиться: мне нужна не *теология,* а *философия* [1]. Мне нужны не бредни и мечтания, мне нужно учиться! Мне нужна не вера, а мышление!

Благодаря Гегелю я осознал самого себя, осознал мир. Он стал моим вторым отцом, а Берлин — моей духовной родиной. Это был единственный человек, который заставил меня почувствовать и понять, что такое учитель; он был единственный, в ком я увидел смысл этого в иных случаях столь пустого слова, кто заставил меня преисполниться искреннейшей благодарности. Поразительно, что только холодный, безжизненный мыслитель заставил меня осознать задушевную связь ученика и учителя. Итак, моим учителем был Гегель, я был его учеником; этого я не отрицаю, более

того, готов даже в настоящее время признать это с благодарностью и радостью. И конечно, никогда не исчезает из нашего существа то, чем мы некогда были, хотя это и сглаживается в нашем сознании.

Но не глубочайшее ли заблуждение выводить характерную для человека сущность, отправляясь от его студенческих лет? Метрика — более ранний документ, чем матрикулы; человек принадлежит скорее человечеству, чем университету. Итак, можно ли отмежеваться от этого прошлого. Разве сущность, характер человека раз и навсегда определяются тем, что он собой представлял как юноша? Разве человек есть лишь копия и продолжение того, чем является юноша? Разве это не беспрестанно и самостоятельно развивающееся существо, у которого все время увеличиваются как возраст, так и знания и опыт? Неужели нет других наставников, других сил, способствующих образованию человека, кроме университетских профессоров? Разве мера нашего мышления и образования исчерпывается тем, начало чему положено университетом? Стоит ли тогда дальше жить? Разве только тело подчинено непзменной смене вещества, а дух не подчиняется ей равным образом? Разве с годами меняется только наш телесный вкус, а духовный остается неизменным?

Когда я отправлялся в университет, мне на прощание приготовили мое любимое блюдо; то был поджаренный картофель. И когда я, будучи мальчиком, видел, как отец ел целую селедку, в то время как мне доставались лишь небольшие куски, у меня единственным желанием было достигнуть такого возраста, чтобы быть в состоянии съесть целую селедку. Как глупо было бы, если бы гастролог, классифицирующий людей лишь по их пище, определил бы взрослого человека как *поклонника картофеля* или *селедки,* исходя из того, какие блюда он любил в мальчишеские и юношеские годы.

Впрочем, я не только изучал философию Гегеля, но и сам преподавал ее [2], и не только на том невольном основании, что само собой срывается с языка то, чем преисполнены ум и сердце, но и на основании убежде-

ния, что обязанностью молодого доцента философии является знакомить студентов не с собственными безвестными мнениями и выдумками, а со взглядами признанных, вошедших в историю философов. Я обучал философии Гегеля в качестве историка, вначале такого, который отождествляет себя с предметом своего исследования или, вернее, составляет с ним нечто единое, поскольку он не знает ничего другого, лучшего, затем такого, который отличает себя от своего предмета и от него отмежевывается, воздает ему то, чего требует историческая справедливость, но тем более стремится правильно его понять.

Я уже стоял на этой точке зрения, когда как писатель выступил от своего имени. К этому времени мне уже стало ясно отличие *формы* от *сущности* философии Гегеля, я отбросил форму, сохранив сущность. Я был гегельянцем по существу, по идее, а не формально, не в буквальном смысле. Для меня Гегель не был «действительностью абсолютной идеи» и его философия не была «действительностью» самой «идеи философии» вообще; для меня его философия не была исключением из установленного самим Гегелем закона всего конечного; и у него я отличал смысл учения от буквы, отличал логику, как он ее написал, от идеи логики, отличал сказанное им от того, что он хотел сказать или что в будущем могло быть сказано как нечто возможное, еще не выраженное в сфере идеальной закономерности. Мои суждения определялись Гегелем в общем, а не в особенном; я зависел от него, но не как от философского Иеговы или Аллаха, а как от Зевса современной философии, который оставляет мне достаточно свободы, чтобы вдохновляться и другими философами, именно Спинозой, Декартом, Мальбраншем, Фихте, а также Кантом и даже Бэконом.

Я в качестве формирующегося писателя стоял на точке зрения *спекулятивной философии* вообще, из гегелевской же философии исходил постольку, поскольку она является *последним всеохватывающим* выражением спекулятивной философии.

Что я уже к тому времени окончательно порвал с определенной философской школой, это явствовало

из моих «Юмористически-философских афоризмов» [3]. Конечно, кто умел, как сделано в этом произведении, так оформить и выразить свои мысли, что исчезли все признаки школы, тот уже не принадлежал к определенной школе. Основная мысль, идея данного произведения, усматривающая бессмертие души лишь в ее реальной деятельности, определяющая сущность души лишь в соответствии с предметом ее подлинной деятельности, сводящая эту сущность к «тождеству субъекта и объекта», разумеется, соответствует *духу* и *смыслу* философии Гегеля, ведь гегелевская философия всюду противопоставляет конкретное абстрактному, посюстороннее потустороннему; но мысль эта не *специально* гегелевская и связана с тенденциями и взглядами, выражением, а не источником которых является сам Гегель; эти тенденции и взгляды связаны лишь с его, так сказать, *моральным,* а не *метафизическим* учением (о душе).

Что же касается моей критики «Анти-Гегеля» [4], то было бы весьма легкомысленно заключать из того, что кто-нибудь борется с противниками какого-нибудь учения, будто он является безусловным сторонником этого учения. Лессинг выступал против тогдашних противников ортодоксальных взглядов, но в силу этого он вовсе не был действительно правоверным, правоверным во веки веков (ведь человек думает, что он навсегда таков, каков он действительно и воистину), а был правоверным лишь временно, лишь относительно, защищая веру лишь от неосновательных нападок. Так и я был сторонником Гегеля лишь в силу преходящих, а не навеки меня определяющих оснований, лишь постольку, поскольку я не мог служить опорой для тех, кто поднимался и действовал против него, ведь в его противниках я усматривал только противников философии вообще или полуфилософов. Правда, «Анти-Гегель» сидел уже во мне самом, но именно потому, что он сформировался еще только наполовину, я заставлял его молчать. Впрочем, моя точка зрения была уже не чисто логической или метафизической, а скорее *психологической.*

В то время меня в особенности занимал вопрос об отношении разума к человеку, общего к частному, мышления к индивиду, души к телу, — это я и сделал предметом моей докторской диссертации. Мышление есть деятельность всеобщего начала, действующего как нечто всеобщее, представляющего собой предмет знания и себя познающего. Поэтому в качестве мыслящего существа я не единичное, но всеобщее существо, я не тот или иной, а никто, я не отличаюсь от других, составляю с ними нечто единое. Раньше говорили: бог един; теперь же говорится: существует только единый разум. Поэтому разум не есть мое свойство, или способность, или сила, присущая мне как отдельному чувственному человеку; он составляет нечто отдельное от меня, отделенного от других. νοῦς (ум) есть χωριστός [нечто отрешенное], как сказал еще Аристотель; что касается человека, то разум есть отношение, которое на деле находится, собственно говоря, в противоречии с его монотеистической сущностью; это связь человека с человеком, тождество *Я* и *Ты*. Поэтому явления, удостоверяющие зависимость разума от физического начала, относятся только к индивиду, а не к разуму.

Разве, когда сон смыкает мои глаза, разум затемняется? Пока я сплю, другой мыслит. Мышление есть непрерывная деятельность.

Правда, при этом не принимается во внимание — и это характерно для точки зрения абсолютного мышления,— что указанная непрерывность свойственна не только мышлению, но и ощущению, жизни вообще; не принимается во внимание, что другой мыслит вместо меня, потому что он вместе с тем вместо меня ощущает. Разумеется, если для человека не бывает *ощущения* без *мышления*, без *сознания*, то и, наоборот, не бывает *сознания* без *ощущения*, более того, в сущности говоря, *сознание* есть *не что иное, как осознанное, ощущаемое ощущение.*

Впрочем, этот взгляд на разум, на мышление неизбежен, если хотят *спасти* бесстрастную, нематериальную природу души, духа, разума; ведь превратить разум, дух в нечто множественное равносильно превращению его в *материальные* вещи, тогда пришлось

бы рассматривать это множество душ как числа. Если имеется столько же мыслительных способностей, столько же духов, сколько тел, то этим с самого начала упраздняется основное понятие души как чего-то отличного от тела, чего-то нечувственного. В самом деле, как может душа преодолеть пространственный разрыв между телами, когда у нее нет ничего общего с телом, когда она нечто нечувственное. Как может душа быть здесь, в этом теле, если *здесь* не имеет к ней отношения, если всякое *здесь* исключается из ее сущности? Как может она быть душой *здесь* находящегося тела и не быть душой тела, находящегося *там,* если страсть, настроение, аффект тела не являются одновременно и состоянием души?

Словом, подобно тому как *многие* боги являются чувственными, явно чувственными богами (ведь и монотеистический бог есть скрытое чувственное существо), так *многие* духи, *многие* души не душевные, духовные, но чувственные существа. Единство тождественно с нечувственностью, множественность — с чувственностью. Итак, единство разума есть неизбежный результат последовательного спиритуализма.

Впрочем, пусть понимание и определение мышления как чего-то всеобщего, самого себя осуществляющего будет всецело гегелевским, все же постановка и решение задачи под углом зрения философии Гегеля окажутся односторонними, абстрактными; ведь, следуя философии Гегеля, чтобы разрешить противоречие между мышлением как чем-то всеобщим и мышлением, эмпирически данным в единичном, мне пришлось бы посредством диалектического единства всеобщего и единичного, посредством положения «общее есть единичное, единичное есть общее» определить или реализовать спинозовскую субстанцию всеобщего и единого разума как нечто индивидуальное, единичное, а идею Платона, согласно которой индивид лишь причастен разуму, превратить в энтелехию Аристотеля. Но это не входило в мою задачу, моя задача сводилась лишь к тому, чтобы доказать истинность, исключительную значимость и подлинность разума. Все равно, идя по стопам Гегеля, я пришел бы лишь к абстрактной единичности, совпа-

дающей со всеобщностью, к единичности, представляющей логическую категорию, и никогда не пришел бы к подлинной единичности, являющейся лишь делом чувств, опирающейся лишь на достоверность чувственности; логика ничего не знает и не хочет знать о такой единичности. В самом деле, мышление есть деятельность не только единичного [существа] in abstracto, которое в качестве такового, собственно, не отличается от (другого) единичного [существа], но единичного [существа], всячески занятнанного чувственностью. Как я сам по существу нахожусь *здесь* и *сейчас,* так и мышление есть деятельность, данная *здесь* и *теперь,* деятельность в пространстве и во времени. Где меня нет или не было с моими чувствами, там меня нет и с моими мыслями. Мое мышление распространяется лишь на те времена и пространства, в которых я или другой человек в самом деле были. Если бы для духа не существовало ни пространства, ни времени, то я должен был бы в самом деле находиться там, где я пребываю в мыслях. Но здесь я нахожусь *доподлинно, телесно,* там — *мысленно,* в *воображении.*

Пространство ограничивает и охватывает не только мое тело, но и мой дух, никогда не выходивший за пределы известного пространства или никогда не находившийся в общении с другими духами, которые пространство преодолели. И подобно тому как я нахожусь *здесь,* так и мыслю я *теперь;* и это не только верно в переносном смысле, поскольку я *существую в настоящее время,* но и по существу мысль есть акт, имеющий *временно́й* характер не только формально, — поскольку я не могу одновременно думать, если занят другим делом, и, наоборот, когда я думаю, я не могу одновременно делать другое дело, а также поскольку мысли следуют одна за другой, приходят и исчезают так же быстро, как молния, и даже быстрее,— но и в материальном смысле; ведь мышление в XIX столетии другое, чем в XVIII: оно одно — ранним утром и другое — ночью, одно — в юности и другое — в старости. В этом отношении мышление не составляет исключения. То же самое относится к единству и всеобщности разума.

У людей только один, или общий, разум, так как вообще у них одна, или общая, природа, одна общая организация; они взаимно понимают друг друга, поэтому они мыслят теми же словами; они мыслят одинаково, так как одинаково чувствуют, так как есть общие ощущения, свойственные всем. Правда, одному это кажется сладким, другому — кислым; но никто не будет воспринимать сладкое, как кислое, а кислое, как сладкое. Для меня это теплая температура, для другого — холодная; но у каждого есть чувство теплого и холодного. Никто не ощущает холод, как тепло, и тепло, как холод. Если же температура поднимается до высокого градуса или падает до очень низкого, разница ощущения исчезает.

Если бы ощущения не совпадали, не существовало бы никакого языка. Ведь, если один воспринимает как холод то, что другой чувствует как тепло, как могли бы они понимать друг друга, как могли бы они выбрать одно и то же слово для выражения противоречивых ощущений?

Граница рода есть вместе с тем граница самого ощущения: что находится в пределах рода, то изменчиво, разнообразно, что вне этих границ, лишено этого, ибо граница рода есть вместе с тем граница жизни. Где холод и тепло достигают такой степени, при которой они перестают восприниматься, как таковые, а вызывают лишь боль, там больше не может быть жизни.

К ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ

Гегель воспроизводит все, располагая в последовательном ряде развития, так поступает он и в «Истории философии» [5]. Поэтому он подчиняет одну систему другой, а ведь системы могут быть не только *одновременными,* но и *равноправными.* Так, Гераклита он ставит выше Парменида; но первый не выше второго; оба стоят на одном уровне, оба созерцают тот же предмет, но облекают его в разные формы или, вернее, смотрят на него разными глазами. Остановимся хотя бы на общеизвестном «потоке» Гераклита. Парменид так же хорошо, как Гераклит, видит поток жизни и вещей;

но он говорит: всегда то же самое следует за тем же самым, волна за волной, при этом все та же песня, существенного отличия нет, отличие только для глаза, но не для моего рассудка; в самом деле, при этом движении мой рассудок пребывает в покое, заметным образом движение не колеблет, не возбуждает его, он скучает; итак, это только видимое, а не существенное, не подлинное движение. Если воду, которая здесь непрерывно течет, разлить по равнине, то получилось бы абсолютно однообразное, однотонное впечатление. Что мне сейчас кажется иным, отличным, поскольку я наблюдаю его сменяющимся, представилось бы мне как нечто тождественное, если бы я смог это охватить единым взглядом. Гераклит же абстрагируется от тождества содержания и обращает внимание только на форму текучести и гибели, на *непрекращающееся* чувственное движение, в то время как субстрат движения, волна, то исчезает, то появляется. Для Гераклита сам поток есть нечто неизменное, постоянно пребывающее, для Парменида — то, что течет. Между тем можно оправдать оба взгляда, которые коренятся как в природе предмета, так и в природе человека; оба взгляда повторяются на тысячи ладов в жизни и мышлении человека. Для одного, например, достаточно *собственной* жены, чтобы познать женщину, как *таковую,* другой же считает, что он познает женщину, если изучит большое их количество. Первый взгляд есть взгляд спокойного, сосредоточенного человека рассудочного типа; второй взгляд свойствен чувственному, горячему человеку.

Гегель жертвует внутренними, неустранимыми, вечными основаниями ради временных, исторических оснований. Так, *скептицизм* он истолковывает лишь как нечто *противоположное* эпикуреизму и стоицизму, этим *догматическим* философским системам [6]. Но таким образом вскрывается и устанавливается лишь внешнее, историческое, а не внутреннее, *психологическое* основание. При всем том у скептицизма есть такое основание, и именно в компетенцию философа входит постановка вопроса: в чем корень скептицизма?

Скептики существуют во всякие времена, хотя значение скептицизма не всегда одинаково: то это нечто органическое, то продукт самозарождения. Поэтому если истолковывать скептицизм исторически определенным образом, искать причины его возникновения лишь в точках зрения определенной, исторически данной философии, то приходится *произвольно* обращаться с фактами. Так, один ученик Гегеля поставил скептицизм Гюэ и Бейля в зависимость лишь от философии Декарта, которая довела до крайности противоположность между протяженностью и мышлением, вещью и мыслью, неизбежным результатом чего и является скептицизм. И все же и до Декарта, и одновременно с ним, однако вне всякой зависимости от его философии, можно найти философов-скептиков, таков, например, Гассенди. С античным скептицизмом дело обстоит так же, как и с новейшим. Пиррон [7] — современник Аристотеля. Поэтому скептицизм неизбежно оказывается истолкованным в высшей степени односторонне, как это делал Гегель и его школа, если не принимается во внимание его *психологическое* основание. Я смело говорю: *психологическое,* хотя знаю, что психологические объяснения на плохом счету; но я не вижу, *почему* надо с *поверхностными* психологическими объяснениями отбрасывать психологическое объяснение *вообще*. Гегелевский метод в целом страдает тем недостатком, что он рассматривает историю лишь как поток, не исследуя *дна,* над которым данный поток протекает. Этот метод превращает историю в непрерывный интеллектуальный акт, каким она ведь не является. История философии прерывается антифилософскими, чисто практическими интересами и тенденциями, чисто эмпирическими потребностями человечества. Разумеется, и в такие эпохи философия остается в силе, но она оказывается обремененной элементами того дна, над которым протекает. Если не учитывать свойств дна, а считаться только с рекой, то высшей ступенью будет считаться то, что относится к совсем *другой области* и что поэтому нельзя сравнивать с бывшим ранее; отсюда ясно, что необходимо избегать того, чтобы существенное превращать в не-

существенное и, наоборот, несущественное в существенное. Так обстоит дело с той интерпретацией, которую Гегель дает *неоплатонической* философии в противоположность древнегреческой. Гегель утверждает: здесь обнаружилась абсолютная идея, но в форме возбуждения, экстаза, мечтательности. Таким образом, экстаз представляется чем-то несущественным, простой формой. Но где мечтательная форма, там и содержание, объект оказывается чем-то мечтательным, *фантастическим*. Так, когда Плотин в «непосредственной близости» и объединении с божеством усматривает цель философии, то нельзя говорить, будто здесь фантастична лишь форма непосредственности соединения, но нужно признать, что содержание — ничто вне данной формы. Разве объект не оказывается неизбежно чем-то непосредственным, чувственным или во всяком случае чувственным в фантастической форме там, где имеется *непосредственная* близость? Так, когда у Плотина «единое в качестве совершенства переливается через край и это излияние является его продуктом», то эта фантастическая картина соответствует сути дела; мысль здесь уже нельзя отмежевать от образа. Положительный философский элемент у неоплатоников сводится к содержанию, взятому из античной философии, но теперь из стихии мышления он перенесен в волшебный край фантазии, где он, оставаясь тем же, проявляется иначе и красивее, чем в своем первоначальном облике, подобно тому как во сне тот же предмет кажется иным и бесконечно более красивым, чем наяву. Неоплатоническая эпоха была эпохой несчастий, неудовлетворенности миром, болезненным периодом. В такие времена философия играет роль *медицины*. Ею тогда не занимаются в силу *свободного* интереса в *том* смысле, в каком ею занимается здоровый, счастливый человек ради нее самой. Она должна удовлетворить потребности больного сердца, залечить раны, возместить изъяны мира, реальности. Это возможно только благодаря образам, зачаровывающим души, только благодаря фантазии, а не разуму. Поэтому точка зрения неоплатоников не выше точки зрения древних философов, но совсем

другая — не *теоретическая*, а *практическая*. Впрочем совершенно так же можно видеть исчезновение философского духа в стоицизме, эпикуреизме и скептицизме, можно видеть, как теоретический интерес оказался вытесненным практическими потребностями. Скептицизм обязан своим возникновением не односторонней догматической философии, но тому духу времени, когда человек больше всего занят своими *ближайшими* потребностями и равнодушен к знанию. Какое мне дело, такого ли размера Солнце, как мы его видим, или больше, вращается ли Земля вокруг Солнца или Солнце вокруг Земли? Пусть себе стоит или движется, от этого мой пульс не становится слабее, от этого мой желудок не начинает варить лучше, а страдания моего сердца не уменьшаются. Только в связи с этим делается ясным, каким образом можно связать скептицизм с пиетизмом и мистицизмом, что и произошло в новейшее время.

ТОЖДЕСТВО И РАЗЛИЧИЕ

Философия Гегеля ставит логический закон тождества в один ряд с другими, так называемыми законами рефлексии. Положение *всякая вещь не равна себе, отлична от себя, противоположна* должно быть равноправно с положением *всякая вещь есть нечто самотождественное*. Однако самотождественность, или идентичность, составляет основу неравенства и различия. Свойства, благодаря которым вещь отличается от других вещей или им противоположна, должны соответствовать закону тождества, согласно которому она есть *это* и ничто другое, иначе различие не есть ее различие, противоположность не есть ее противоположность. Поэтому закон тождества не стоит *рядом*, а возвышается над другими законами рефлексии — это правило, согласно которому устанавливается различие, противоположность. Я имею право противопоставлять отрицательное электричество только положительному электричеству, а не другой какой-нибудь положительной природе, я могу противопоставить сладкое только кислому, злое — только доброму,

белое — только черному, т. е. цвет — только цвету, моральное — только моральному, определенное вкусовое качество — только другому вкусовому качеству. Подлинная, необходимая, согласная с законами природы противоположность есть только та противоположность, которая считается с логическим законом тождества. Итак, пренебречь этим законом или поставить его так или иначе в один ряд с законом различия и противоположности — значит допустить полный произвол. «Но ведь сама логика законом основания упраздняет закон тождества; ведь если мы утверждаем: все имеет свое основание, то тем самым признается, что оно не самотождественно, но что его основанием является что-то *иное*». Но это иное, выдвигаемое как основание, не определяется ли само законом тождества? Имею ли я право в качестве основания чего-либо приводить все, что мне вздумается? Могу ли я, например, бога как *моральное* существо сделать основанием природы? Не является ли бог как основа природы непзбежно *существом естественным?* Итак, упраздняет ли закон основания закон тождества? Нет, не только не упраздняет, но, наоборот, подтверждает. Почему бог как моральное существо не может быть положен в основу физики? Потому что он противоречит понятию физики, потому что, согласно закону тождества, я могу из морального существа вывести лишь моральные, а не физические законы и принципы.

К «ФИЛОСОФИИ ДУХА»

«Чем образованнее человек, тем меньше он нуждается в непосредственном * созерцании». Но ведь это приложимо к особого рода зрелищам: пошлым комедиям, спектаклям, высшей школе верховой езды, духовным и великосветским празднествам или особым явлениям природы: водопадам, носорогам. Их достаточно посмотреть однажды, чтобы такие зрелища врезались

---

* В «непосредственном»! Разве есть какое-нибудь *другое* созерцание, кроме непосредственного? Ведь кроме *чувственного* созерцания существует только *мнимое*, воображаемое.

в память. Но что верно по отношению к таким любопытным картинам, ласкающим взор, приложимо ли это к насущным потребностям наших естественных созерцаний? Разве нам достаточно одного взгляда на солнце, луну и звезды? Достаточно ли нам раз посмотреть на синеву небес и на облака, облитые золотом заходящего или восходящего солнца? То же можно сказать о созерцании зеленых лугов и лесов, горных кряжей долин. Разве такое созерцание не кажется нам всегда новым, сколько бы оно ни повторялось; разве оно не преисполнено неисчерпаемой свежести, во всяком случае пока у нас самих взор не притупился, пока мы сами еще здоровы? Людская масса удостаивает своим вниманием лишь то, что бросается в глаза, взор же образованного человека привлекает и обычное, и повседневное, и незначительное. Естественные науки возникли лишь в связи с тем, что представление, которое человек себе составил о природе, перестало его удовлетворять, что он все продолжал всматриваться в природу во всех ее деталях.

Особенностью философии Гегеля является то обстоятельство, что он определяет *боль* как явление исключительно душевное, отмежевываясь от тела, поэтому он напоминает Декарта с его взглядом, согласно которому можно выразить ощущение адского огня без тела. Если же душа представляет собой простое самотождество, обнаруживающее как нечто идеальное все свои различные определения, то боль остается фактом необъяснимым. Еще Гиппократ сказал: «Если бы человек составлял нечто единое, то боль была бы ему чужда». Разумеется, Гегель включает различие в единство, но это единство чисто идеальное, это есть тождество, упраздняющее момент различия, т. е. условия боли. Спора нет: человек представляет собой единство, но это единство вместе с тем по существу органическое, материальное. Между тем только такое единство, подлежащее разрушению благодаря этой злосчастной прибавке, только легкоразрываемое, повреждаемое единство допускает боль; для души

не существует боли. И *душевная* боль находит свое объяснение только в том, что человек составляет единство как результат совместной гармонической деятельности различных органов. Итак, боль вызывается тем, что орган, система, какой-нибудь член, как например, желудок, горло, начинает господствовать над головой; человек, раздираемый этим порабощением, чувствует боль, раскаяние, стыд. Правда, есть много действий и влечений, вызывающих многообразную боль, которые не обусловливаются так явно телесными явлениями, например половое влечение, но вместе с тем косвенно они связаны с такими явлениями и в основе их лежит нечто материальное; это, впрочем, не значит, что при убийствах, кражах нужно предполагать наличие особой способности к убийству или воровству, как это делал Галль. Так, половая страсть может превратить человека в вора, убийцу, клеветника, если эти действия являются средствами удовлетворения его страсти.

Что представляет собой диалектика, если она идет вразрез с естественным возникновением и развитием? Какую цепу имеет ее «необходимость»? Какую цепу имеет «объективность» психологии, вообще философии, если она отмежевана от единственно категорической, императивной, коренной и основополагающей объективности, объективности телесной природы, мало того, если она окончательно потеряла с ней всякую связь, замкнувшись в субъективную сферу, не ограниченную никаким «не-я» Фихте, «вещью-в-себе» Канта, и усматривает в этой субъективности абсолютную истину, завершение духа, конечную цель философии?

«*Внеположность*» я усматриваю при взгляде на долину, иной вид имеет эта внеположность, когда я смотрю на гору, опять-таки другой — когда передо мной базальтовая брекчия, иной— когда я рассматриваю осадочные горные породы. И если я из сферы геологии перейду к минералогии, как различно это нахождение элементов вне друг друга у известкового

шпата и кварцевого кристалла! Итак, как могу я извлечь из природы понятие простой, пустой внеположности и навязывать природе это понятие как основное определение? Если я даже самым поверхностным образом рассмотрю находящиеся рядом растения и животных, то в этой внеположности и рядоположности я увижу также смешение и совместность, нахождение одного над и под другим: я увижу голову над ногами и телом, а не наоборот. А если бы внеположность составляла сущность основополагающих связей, то было бы безразлично, расположено ли материальное над базисом или над головой, вершиной, ибо все сводилось бы к тому, что голова и ноги находятся вне друг друга. Поэтому форма рядоположности и внеположности есть лишь порождение человеческой головы, произвольная абстракция, которой не соответствует ничего реального, ничего существующего вне человеческой головы.

Мы называем абстрактным, и для нас абстрактно все, что отделено от своего субъекта или объекта. А нам предлагают мыслить понятие субъективного отделенным от субъекта, субъективное как несубъективное, понятие как нечто самостоятельное, как по себе данную сущность. Разве это не есть крайняя, произвольнейшая абстракция?

Когда философы-метафизики заявляют: «Nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu» [«Нет ничего в чувствах, чего бы не было в интеллекте»], то это во всяком случае приложимо к спекулятивной философии Гегеля: он ничего не видит в природе, чего бы она заранее не помыслила в логике. Впрочем, если в чувствах нет ничего, чего бы предварительно или вообще не было в рассудке, то совсем излишне начинать с чувственного!

Философия Гегеля возникла из *Я* Канта и Фихте с предположением абсолютного тождества идеального

и реального. *Я,* не имеющее в виде своей противоположности *вещи в себе,* но усматривающее в этой вещи само себя или нечто ею положенное, составляет понятие гегелевской философии.

Отличиям субъекта, тем отличиям, которыми субъект определяет себя как нечто существенное, соответствуют различные определения объекта. Если мы говорим, что сущности — числа, то это значит, что число есть сущность вне зависимости от вещей. Поэтому только математический субъект превращает число в сущность вещей, ибо число составляет его сущность. Что представляет собой тот субъект абсолютного, который определяется Гегелем как сущность вещей и философии? Это — Гегель.

Согласно основам философии Гегеля, государство, в сущности говоря, есть *теократия*[8], а главное дело Гегеля — *теологократия.*

Инстинкт привел меня к Гегелю, инстинкт освободил меня от Гегеля.

ИЗ ПЕРЕПИСКИ

Г. В. ГЕГЕЛЮ

Ансбах, 22 ноября 1828 г.

Благородный господин!

Высокоуважаемый господин профессор!

Я беру на себя смелость послать Вам, благородный господин, свою диссертацию. И не потому, что я как бы придаю ей особое значение или даже воображаю, будто она сама по себе представляет интерес для Вашего духа; я посылаю ее Вам только потому, что я, ее автор, похожусь с Вами в особом отношении непосредственного ученика, так как в течение двух лет посещал Ваши лекции в Берлине; тем самым мне хотелось бы лишь проявить к Вам мое личное высокое уважение и почтение и с радостью признать также — а это мой долг, — чем я обязан Вам, моему учителю. Но именно это особое отношение непосредственного ученика вызывает во мне одновременно также робость, с которой я посылаю Вам свою работу. Ибо если подлинное глубокое уважение и почитание своего учителя ученик свидетельствует и выражает не внешними действиями или словами и чувствами, а только своими произведениями, то он может это сделать только произведениями, которые написаны в духе его учителя, достойны его как ученика и соответствуют требованиям, предъявляемым к нему как к непосредственному ученику. Но то, что именно это произведение, если только моя диссертация заслуживает такого названия, несовершенно, неудовлетворительно и неприемлемо, я слишком хорошо вижу, чтобы считать его произведением, соответствующим требованиям, которые я сам предъявляю к себе как к человеку, который

два года наслаждался Вашими духовно обогащающими и поучительными лекциями. Но если теперь искать причину этих многочисленных недостатков и ошибок только в узких рамках объема, цели и языка всякой диссертации вообще, и прежде всего относящейся к области философии, то некоторые моменты, достойные порицания, сами по себе находят оправдание; так что я могу все же простить себе эту смелость — послать Вам диссертацию, находя оправдание в сознании того, что она в общем и целом дышит спекулятивным духом; что она (правда, только как фрагмент, вырванный [из целого] под влиянием внешнего побуждения) является продуктом изучения, которое состоит в живом, так сказать, существенном (не формальном), включающем в себя и воспринимающем душу, собственную продуктивную силу и самосилу, свободном (но поэтому ни в коей мере не произвольном, выбирающем, там и сям что-то пригубляющем) усвоении и образовании идей и понятий, которые составляют содержание Ваших произведений и устных сообщений; что идеи, созданные или пробужденные во мне Вами и выраженные в Вашей философии, не держатся где-то наверху, в общем над чувственным и явлением, а творчески продолжают во мне действовать и, так сказать, из неба их прозрачной чистоты, незапятнанной ясности, блаженства и единства с самим собой спускаются и развиваются до воззрения, проникающего особенное, уничтожающее и преодолевающее явление в явлении. Также и эта моя диссертация по крайней мере общим, хотя и в высшей степени несовершенным, еще совсем грубым и ошибочным, не избегшим абстрактности, способом запечатлела в себе, однако, след того философствования, который можно было бы назвать *осуществлением* или секуляризацией* идеи, *энсаркозисом* или *инкарнацией чистой логики* [1]. Итак, сознание этого внушает мне мужество передать мою работу Вам, благородный господин, невзирая на недостатки в ней, которые я сам осознаю и чувствую. Но я твердо убежден,

* На полях: по [оно] ни в коем случае не должно быть популяризацией или даже превращением мышления в тупое воззрение или во что-то вроде мыслей в картинках и знаках.

что тот вид философствования, еще неотделимый и несвободный от меня самого, только проблески которого есть в этой моей работе, который имеется в ней только как *становление внутри меня,* и, может быть, никогда не станет, по крайней мере при посредстве меня, наличным и не примет завершенную форму, соответствует [нашему] времени, или, что одно и то же, самому духу новой или новейшей философии, исходит из него. Ибо если в философии, которая названа Вашим именем, как учит само познание истории и философии, речь идет *о предмете* не *школы,* а *человечества;* если дух по крайне мере новейшей философии претендует на то и стремится к тому, чтобы преодолеть рамки одной школы и стать общим, всемирно-историческим, открытым воззрением, и если как раз в этом духе находится семя не просто лучшей литературной деятельности, а находящего выражение в *действительности* всеобщего духа, равно как и *нового мирового периода,* то сейчас нужно, так сказать, создать * царство, царство идеи, мысли, видящей себя во всем бытии и осознающей себя самое, и низвести с престола *Я — самость* вообще, которая, особенно с *начала христианской эры, господствовала над миром,* понимала себя как *единственно* существующий дух и заставляла считать *абсолютным* дух, вытесняющий *подлинно* абсолютный и объективный дух; нужно низвести его с престола, дабы идея действительно существовала и господствовала, свет светил во всем и через все и старый мир Ормузда и Аримана [2], дуализма вообще был *преодолен* не в вере церкви, замыкающейся в себе от мира, или в идее субстанции, или вообще способом, который заключает в себе потусторонность, отрицательность, исключительное отношение к другому (что до сих пор всегда имело место в философии), а в познании осознающего себя как реальность всего единого всеобщего, сущего и познающего, действительного, настоящего, никаким различием не отделенного от себя

---

* На полях: основатель *этого* царства, конечно, не будет иметь имени, никакой индивидуум, кроме того единственного индивидуума, который *существует,* не будет мировым духом.

и не прерываемого разума. Дело дойдет и должно дойти наконец до этого *исключительного господства* разума; философия, которая тысячелетиями работала, дабы оно наступило и осуществилось, но, постепенно поднимаясь, включала целое, все (или как угодно это назвать) всегда в особую определенность, в определенное понятие и поэтому всегда по *необходимости оставляла вне себя другое* (будь то как раз определенность и само бытие вообще, религия, природа или *Я* и т. п.), наконец поняла само целое как целое и выразила его в форме целого; а это должно наконец привести к тому, чтобы больше не существовало нечто второе или другое с видимостью или правом и притязанием быть второй истиной, как, например, истиной религии, и т. д. Тысячелетние формы, способы воззрения, которые, начиная с первого естественного творения, остаются на протяжении всей истории основами, должны исчезнуть, так как достигнуто познание их ничтожности и конечности, хотя оно и не стало еще очевидным, [после чего] все станет идеей и разумом. Теперь вступает в силу новое основание вещей, новая история, второе творение, где всеобщей формой воззрения на вещи станет разум, а не время и над ним вне его — мысль. Если, как это совершенно ясно можно доказать, человек повинен в самом безумном противоречии, когда он хотя бы только говорит о вещах как об оторванных и отделенных от мысли; если не только нельзя говорить о том, что мышление есть нечто субъективное и нереальное, но скорее человек, как и сами вещи, совсем не существует вне мышления, а мышление есть всеохватывающее, общее подлинное пространство всех вещей и субъектов и, далее, каждая вещь, каждый субъект являются таковыми только благодаря их представлению, мысли о них, то ясно, что когда *Я*, самость (наряду с бесконечно многим, что связано с этим), преодолено в познании как абсолютно твердый, всеобщий и определяющий принцип мира и воззрения, оно исчезает из самого воззрения, что самость перестает быть тем, чем она была до сих пор, и сама отмирает. Поэтому сейчас важно не развить понятия в форме их всеобщности, в их отвлеченной чистоте и

замкнутом в-себе-бытии, а действительно подвергнуть отрицанию прежние всемирно-исторические способы воззрения на время, смерть, этот мир, потусторонний мир, *Я*, индивидуум, личность и рассматриваемую вне конечности, в абсолютном и как абсолютное личность, а именно бога и т. д., [способы воззрения], в которых скрыты основание прежней истории и источник системы христианских — как ортодоксальных, так и рационалистических — представлений; важно проникнуть в основание истины и поместить на ее место в качестве непосредственно современного, определяющего мир воззрения познание, находящееся в новой философии как царство само по себе и в потустороннем мире, облеченное в форму пагой истины и всеобщности. Христианство не может быть поэтому понято как совершенная и абсолютная религия, таковой религией может быть только царство действительности идеи и сущего разума. Христианство есть не что иное, как религия чистой самости, личности как единого духа, который существует вообще, и тем самым оно является *только* противоположностью старого мира. Какое значение имеет, например, природа в этой религии? Насколько лишено духа и мысли занимаемое ею положение? И все же именно это отсутствие духа и мысли является одним из ее основных столпов. Да, непонятная, таинственная, не принятая в единство божественной сущности, она находится перед нами, так что только личность (не природа, мир, дух,) празднует ее избавление, каким явилось бы именно ее познание. Разум поэтому в христианстве, конечно, еще не исчерпан. Поэтому смерть, хотя она и представляет собой просто естественный акт, совершенно чуждым духовности способом все еще считается незаменимым поденщиком в винограднике господа, преемником и спутником Христа, впервые полностью завершающего дело избавления. Так как основание и корень всякой религии находятся в философии, в определенном способе воззрения, в соответствии с которым религия преподносится, то можно было бы показать самым определенным и ярким образом конечное, отрицательное, предчувствованное самим христианством потустороннее. Вообще до сих пор

любая религия была не чем иным, как непосредственной действительностью, видимостью и явлением всеобщего духа философии, сплоченной как единое в различии систем, например, греческой философии, христианство — явление духа послегреческой философии, распространяющееся в форме неизменной конечности. Теперь, однако, стремление одиночек должно бы иметь то направление, что дух как дух существует, в явлении он есть не что иное, как он сам. Однако я заканчиваю, опасаясь нарушить границы скромности и уважения, если я буду и дальше задерживать Вас, мой глубокоуважаемый учитель, показывая мое познание, мое стремление, мое мышление. В надежде, что Вы благосклонно отнесетесь к этому моему письму и пересылке моей диссертации, которая все же, однако, по крайней мере в общем свидетельствует о занятиях философией и стремлении к тому, чтобы непосредственно представить абстрактные идеи, остаюсь с глубочайшим уважением и искренним почтением, целиком преданный Вам, благородный господин,

Людвиг Фейербах, д-р филос[*офии*]

Я позволю себе еще заметить, что, дабы не обременять вас, благородный господин, слишком обширным письмом, я не сообщил более подробных сведений относительно моей диссертации и не указал на те частности, которые я в ней сам считаю неправильными и плохими, а также не показал главной причины этого, которая мне сейчас совершенно ясна, хотя это было бы важно для меня, чтобы несколько смягчить некоторые недостатки, по крайней мере указывая на них и признавая их прежде, чем Вы удостоите чтением мою работу. По этой же причине я не направил Вам более подробного письма, как этого, вероятно, требовал бы предмет сам по себе.

Г. Х. ХАРЛЕССУ

XII. 1828

Благородный господин! Высокоуважаемый господин профессор! Вы были так добры, что согласились на мою просьбу оппонировать мне при защите диссертации. Поэтому я беру на себя смелость послать Вам свою диссертацию, так как я уже представил ее философскому факультету на цензуру, и, таким образом, защита должна состояться в ближайшее время. Я, конечно, сознаю несовершенство, многочисленные ошибки и отдельные недостатки моей диссертации, которые имеют свое основание отчасти в общей ограниченности каждого индивидуума, отчасти в ограниченности всякой диссертации, в частности; и я могу поэтому извинить себе смелость, проявленную мной, когда я избрал Вас, человека, получившего признание в качестве знатока философии и всей истории человечества, обладающего во всех отношениях большими познаниями, своим оппонентом, только будучи убежденным в истинности главного содержания диссертации и сознавая, что она явилась продуктом жизни в философии и в целом по крайней мере дышит духом глубокой спекуляции. Несмотря на это убеждение и это сознание, я передаю Вам свою работу все же с некоторым чувством робости, признавая справедливым требование, что должно существовать только совершенное, что только вечное может стать достоянием времени, что только то может выйти на свет из тайной и скрытой мастерской одинокого индивидуума, что может переносить свет, до-

стойно его и далеко от бесстыдства некоторых новаторов, которые не стесняются полагать, будто и другим, миру важно знать, что они существуют; также и в мире духов действует то же право, что и в естественном мире, где самое отвратительное наряду с самым прекрасным имеет одинаковое притязание на самостоятельное бытие. Впрочем, несмотря на многие несовершенства и даже, может быть, ошибки, которые имеются в моей работе, я, как выше сказано, все же убежден в истинности главного содержания, и притом настолько, что если я вообще достиг чего-либо положительного, то полагаю, что это было только следующее: я уничтожил видимость, обман чувственного сознания и открыл ошибку, которая могла возникнуть лишь в то время, когда отдельный индивидуум считался для самого себя абсолютным, бесконечным, и ему приписывалось поэтому всеобщее как атрибут, мышление как сила, как искусность и сноровка. Ибо, если коснуться этого только мимоходом, у древних, где ценилась не непосредственная личность, не действительная, а только виденная, мыслимая, опосредованная искусством индивидуальность, не ценилась и, так сказать, вовсе не существовала индивидуальная душа; душа считалась абсолютным, всеобщим, самим богом (Animus Deus est), подобно тому как индийцы считали Брахмана чистым мышлением, созерцанием, мудростью, душой. Но здесь я останавливаюсь, опасаясь, что проявлю нескромность, желая обнаружить свои незначительные знания перед таким глубоким знатоком древности. Я считаю поэтому только опровержением видимости чувств ту мысль, что в мышлении я не являюсь больше *Я*, что отношение, пребывая в котором *Я* противостою другому и вообще являюсь *Я*, устранимо; однако я доволен, если достиг лишь этого; ведь правильное разъяснение заблуждения — примерно так и притом вполне правильно говорит Новалис [1] — является самой истиной. Многое я разъяснил плохо, другое недостаточно, многое из-за ограниченности места выпустил совсем, например заблуждение мнения и воображения, которое как раз доказывает, что мышление является отдельным, отделенным от меня, кото-

рый отделен от другого, и поэтому всеобщим. Если бы мышление само было субъективно, то индивидуум не ошибался бы, не существовало бы заблуждения. Поэтому также в бытии, в чувстве, где индивидуум не отделяется от себя, нет заблуждения; но в той же мере, как в бытии, в чувстве, нет его и в самом мышлении (или в его действительности, в философии); оно есть только на границе между индивидуумом и мышлением. Поэтому я, чтобы не прерывать цепи столь сжатого изложения, только поверхностно коснулся естественной смерти как чувственного явления, как чувственного завершения и воспроизведения той внутренней смерти, которую дух посредством мышления приносит духовным образом индивидууму, коснулся естественной смерти как копирования духовной; также только поверхностно коснулся я и поколения и философии субъективности, которую я, согласно моему плану, должен был рассмотреть вместо ступеней эмпирического, являющегося, опирающегося на мнение (mainende) мышления, и т. д. Благодаря тому что я рассмотрел, правда кратко, ступень философии, на которой *Я*, индивидуум, был вообще, собственно говоря, единственным содержанием мышления (а индивидуум, будучи отделен от мышления, является источником заблуждения в мнении и субъективном мышлении вообще), и с этой ступени сделал переход к мышлению, которое имеет бесконечный предмет и содержание и в котором вследствие этого устраняется также по его содержанию индивидуум, я воздал должное той необходимости, на которую Вы, благородный господин, будучи так добры, сами обратили мое внимание, а именно необходимости различать мышление в себе самом, в то время как то, что появляется вне философии, как-то: мнение, представление и т. д., если оно и выступает по своим *всеобщим принципам внутри* философии, должно представать как философия субъективности. Конечно, было бы лучше, если бы я смог сделать свое рассмотрение более подробным, в *особенности* что касается мнения, представления и т. д. Особенно недостаточным Вы найдете то, что было сказано об отношении сознания к мышлению вообще.

Я позволю себе еще поэтому вкратце остановиться на этом отношении, как я его себе примерно представляю. Сознание не принадлежит индивидууму. Индивидуум не *имеет* сознания, наоборот, он *существует* только *в* сознании, как растение наслаждается светом, дышит воздухом, но само по себе не имеет ни того, ни другого. *Вступление* человека как отдельной, всесторонне обусловленной сущности в сознание является поэтому также многообразно обусловленным; человек выходит во сне, в опьянении за пределы сознания; если бы индивидуум имел сознание, то он не был бы подвержен смене сна и бодрствования; или если бы индивидуум мог, как в это, кажется, многие почти верят, как бы поглощать, вбирать в себя и проглатывать сознание, то, когда один индивидуум пьян, должны были бы быть пьяны все другие, и т. д. Сознание поэтому, как и мышление вообще (а сознание ведь также есть мышление), отделено от индивидуума, всеобще во всех людях, тождественно себе, неотделимо от себя. Индивидуум, особый, разнообразно расцвеченный и отличный от других индивидуумов, может знать или видеть самого себя только благодаря тому, что не окрашено никаким различием, не затуманено никакой особенностью; только в совершенно светлом, чистом, т. е. именно в общем, он может видеть и познать себя — себя, темное и нечистое. Если бы сознание, благодаря которому я знаю и вижу себя самого, было таким же отделенным от других, каковым я являюсь как особый индивидуум, то самому сознанию требовался бы свет, сознание как свет природы; если бы оно само было так различно, как вещи, которые оно освещет, то ему нужен был бы самому свет, чтобы быть светлым. Сознание является поэтому в конечном счете таким же единым, как само мышление вообще. И все же я называю сознание прерыванием (Unterbrechung) абсолютного единства людей, каким я назвал мышление, как таковое. Сознание может быть понято только исходя *из* абсолютного единства; но оно одновременно есть освещение различия и различающихся; оно есть, так сказать, открытое и разомкнутое единство, *освещающее* индивидуум и дающее ему

одновременно его собственное бытие именно из-за его равенства; оно одновременно как бы *пространство* не просто из-за отношения, в силу которого как различные тела в пространстве, так и *индивидуумы существуют в сознании* (ибо индивидуум ведь действительно не существует вне и без сознания, в таком случае нужно было бы признать сон, опьянение и т. д. существованием), но также и из-за того, что как пространство именно в своем повсеместном равенстве (ибо как же отличить одну часть пространства от другой, если *каждая* [из них] вне другой; итак, именно поэтому *никакая* вне другой, а, наоборот, ей абсолютно равнозначна?) есть общее условие различия, так и сознание именно в своем единстве и тождественности и благодаря им есть то, что предоставляет, обусловливает и одновременно включает в себя все бытие разрозненных индивидуумов. Отсюда двусмысленность и заблуждение, состоящие в том, что люди именно из-за сознания, в котором они едины с другими, полагают больше всего, что они отличаются от других. В собственном мышлении теряется эта видимость, так как там я возвращаюсь к единству как единству, к единству, включающему в себя и заключающему в себе уже не индивидуумы, а самого себя, к единству, освещающему не что иное, как самого себя, ибо в мышлении я совсем исчез из себя самого, в то время как в сознании я одновременно существую, хотя и выведен вне себя самого (так как иначе я не сознавал бы, а был бы животным, камнем, деревом), и возведен в единство. Я напомню еще здесь только об отношении, которым иные натурфилософы и математики древних времен связывали свет и пространство с богом; это отношение также вполне применимо здесь. В надежде, что Вы благосклонно примете это мое (из-за недостатка времени) поспешное письмо и отнесетесь к некоторым ошибкам частично в мыслях, а частично в языке моей диссертации с присущей Вам гуманностью, остаюсь с глубоким уважением к Вам, полностью преданный Вам, благородный господин,

Людвиг Фейербах, д-р фил.

ХРИСТИАНУ КАППУ

Эрланген, 13 января 1835

Уважаемый друг! Да, уже пора, давно пора снова написать Вам. Но всегда ведь так: для чего всегда имеешь время, для того имеешь в большинстве случаев меньше всего времени. Как все же хорошо, что мы повсюду и все время pauvres diables [бедняки]! Только не порицайте границу! Это хитрость божества, при помощи которой оно прокладывает путь к нашему уму и сердцу, чтобы выжать из нас лучшие соки, дабы они потекли, принося пользу и благо другим существам. Лучшие? Нет! Соки, которые уже вот-вот испортятся и угрожают стать ядом, если им не будет как можно скорее открыт сток. Не ворчите, ссылаясь на краткость времени! Чем короче время, тем больше у нас времени, тем больше и богаче его урожай. Скажите мне, думали бы мы о самом боге, если бы об этом не напоминала краткость нашей жизни? Не является ли поэтому наша жизнь тем более длинной, чем более она коротка? Не имеем ли мы тем меньше времени для какого-либо дела, работы, чем больше у нас времени для нее? Не дает ли нам недостаток времени изобилие силы, такт, présence d'esprit [присутствие духа], опыт, хитрость? Не достигнет ли быстрее желаемой цели тот любовник, в распоряжении которого только минуты, чем тот, который, имея в изобилии время, теряет предприимчивость.

Итак, перед Вами налицо даже метафизическая дедукция и оправдание моего долгого молчания,

краткий смысл которого следующий: именно из-за того, что я Вам давно мог бы написать, я не смог Вам написать до сих пор. Правда, [мне] нет морального оправдания, так как моралисты скажут: именно потому, что я давно мог бы Вам написать, я должен был бы написать Вам давно. Но Вы знаете, что я (по крайней мере частично) спинозист; моя мораль — метафизика. К тому же я все-таки надеюсь, что по крайней мере Вы получите удовлетворение. Вы ведь видите, что я прям и искренен, когда прошу извинить меня не ввиду отсутствия времени, а ввиду как раз противоположного. Но скажите мне сами, существует ли более плохое извинение, чем извинение со ссылкой на отсутствие времени? Пока человек существует, я полагаю, у него на все есть время. Чем может он больше и свободнее располагать, чем временем? То, что люди называют недостатком времени, является недостатком желания, настроения, умения и находчивости, необходимых, чтобы вырваться из привычного круга их мыслей и восприятий и обратиться к другому предмету.

Вопреки многим отдельным красотам я не могу, впрочем, питать живой интерес к такому делу, как календарь (он должен был бы иметь совершенно определенную цель и строго соблюдать ее при всем разнообразии предметов и тех, кто их трактует, а также известное единство, которое ведь только одно во всех вещах удовлетворяет человека, производит гармоническое, а поэтому благоприятное впечатление и объединяет разнообразное). Вы сумеете воспринять это свободное суждение как свидетельство мужской, разумной дружбы. Я ожидаю от Вас того же самого при каждой предоставляющейся возможности. Порицание, выполняемое с открытыми глазами, мне бесконечно дороже, чем слепая похвала.

О Вашем «Вулканизме» я хотел дать в «Берлинских ежегодниках» [1] объявление и уже написал письмо, в котором сделал это, но затем обнаружил в письме Геннинга [2] ко мне, в котором мне предлагают сотрудничество, следующее: можно предлагать только те работы, по поводу которых желаешь высказать свое

суждение. Но как мог бы я решиться на это? Мое суждение было бы плохой рекомендацией как для меня, так и для Вашей работы.

В «Берлинские ежегодники» я уже отослал две рецензии: о деле Гегеля, Бахманна и Розенкранца и о другой бездарной книге — *Кун.* Якоби и философия его времени [3]. Впоследствии я подам заявку на «Гегелевскую историю философии», которую мне поручили оценить берлинцы [4], и, если только Ганс [5] уже основательно не справится с делом, примусь за субъекта, который в настоящее время бесчинствует здесь, конечно, под большие аплодисменты, чтобы до края наполнить своим дерьмом благочестивую навозную лужу здешнего университета, эмиссара из страны мистических мечтаний новой шеллинговской философии, за некоего Шталя, и буду трактовать о нем по его заслугам. В настоящее же время я занимаюсь только как эмпирик продолжением моей истории и в то же время как философ — переработкой того, что относится к разуму и стремлению к познанию, причем уделяю этому много сил, и еще совсем не знаю, что из этого получится. Кроме того, используя представившуюся мне возможность, я еще раз предпринял — весьма необычным путем — попытку получить должность, но это моя последняя попытка, даже если она останется без успеха. Все не так уж плохо, и дело обстояло во все времена, за небольшим различием, так же, как и в наше время. К чему поэтому жаловаться или браниться? Единственно разумная месть — не давать лишить себя свободы, сохранить внутренне укоренившиеся идеи как священное сокровище, чистыми и незапятнанными и развивать их в совершенных формах.

Чтобы не забыть: Вы можете оказать любезность моему близкому другу, который также высоко ценит Вас и которого Вы сами хорошо знаете, а именно д-ру К. Байеру. Он хочет подать заявление в местную гимназию в Байрете. Ваш брат там окружной попечитель. Конечно, Вы с ним переписываетесь. Не были бы Вы так добры рекомендовать ему Байера? Он хорошо знает свою филологию и обладает ясным, философ-

ским умом — замечания, которые, впрочем, излишни, так как Вы сами знаете его достаточно, чтобы убедиться в этом его качестве. Оказав эту услугу, Вы проявите также дружеское отношение ко мне, но periculum in mora.

14 января 1835

Знаете ли Вы, как отзываются берлинцы о моей работе «Абеляр и Элоиза» [6]?

Генеральный секретарь общества говорит, что, хотя это произведеньице и содержит много хорошего, его, к сожалению, нельзя считать выдающимся. Эрдманн [7], который рецензирует мою историю и даже издал также толстого «Картезия», сказал, что было бы лучше, если бы я этого вообще не писал; этим я себе якобы только навредил. Впрочем, мне все-таки в десять раз дороже рабы великого духа, чем люди, которые на свой риск и страх являются ослами и из этого даже извлекают пользу для себя. Первые признают по крайней мере мышление, хотя и только в определенной форме.

Вы спрашиваете меня в одном из Ваших последних писем, что же сталось с работой Даумера о Гаузере [8]. Она касалась только личного поведения лорда во время визита, который он нанес Даумеру. Но из страха перед ядом и кинжалом мать, сестра и жена не выпускали его из своих рук. Что же может сделать один мужчина против такого тройственного союза? Ведь сдерживающее и ограничивающее влияние женщины на мужчину известно повсюду. A propos [кстати], Вы уже видели его последнюю работу «Полемические страницы относительно христианства, веры в Библию и теологии»? Негативная часть здесь так же, как и в его остальных произведениях, чаще всего великолепна. Но попы конфисковали также и это произведение, что не удивительно. Ведь уже в моих ксениях 1830 г., когда варварство и убожество еще не вели столь нагло наступление, как теперь, говорится:

«Скоро полиция, право! будет *фундаментом теологии*» [9]...

ХРИСТИАНУ КАППУ

Брукберг, 6 мая 1836

...Чтобы не забыть, не ознакомились ли Вы с небольшой работой Байера «Памяти Фихте»? До Вас слишком далеко, иначе я послал бы Вам экземпляр для чтения. Это свежий, воодушевляющий напиток из источника всей философии — идеализма; последний стал китайской грамотой для современного эмпирического муравьиного рода; тем отраднее работа, [к сожалению] только слишком короткая.

Вы знаете, что я проведу здесь эту весну, а может быть, и лето и осень. Но район, где расположена моя квартира, Вам неизвестен; она находится непосредственно у башни, моя ближайшая соседка — часы, которые отбивают мне каждую четверть часа, свидетельствуя о бренности времени. Моя работа — «Лейбниц» [1]. «Лейбниц», спросите Вы, опять, «Лейбниц»? Да! Вы правы, удивляясь. Но это именно дьявольщина учености, ее бочка Данаид, ткань Пенелопы. И в том, что касается «Лейбница», именно ученый, филолог, собиратель интересных мест и сопоставитель все время мешает философу. Здесь нужна действительно мозаичная работа; здесь больше, чем где-либо, вступают в коллизию пределы исторического изложения и свобода подлинного философского воспроизведения, которое одновременно есть и должно быть продуцированием и эволюцией идеи того, что должно быть изложено. Однако я ограничу свои притязания,

если дам только верный, полный, генетический и объясняющий самого себя образ мыслителя. Он сам виноват, если я не создам ничего лучшего. Почему он был полигистором[2]? Почему он так привык разбрасываться, так предупредителен, так идет на поводу у случайности, так много занят, так исполнен чего-то библиотечного, так микроскопичен, так журналистичен, так подобен ртути и так ортодоксален? И на этот раз я, кстати, снова испытал, что одно дело — трудиться для себя и совсем другое — для мира, т. е. для прессы.

После того как я много раз переделывал [свою работу], сокращал, классифицировал, критиковал, я должен все еще раз переделать, еще раз сравнить и т. д.

Я думаю, впрочем, издать «Лейбница» отдельно.

Ваш Л. Ф.

К. РИДЕЛЮ

1839

Дорогой К. Р.! Великие шаги культуры человечества достигают горожан по эстафете, а к нам, сельским жителям, приходят per pedes Apostolorum [с помощью ног апостолов]. Не удивительно, что и без того тяжелый на подъем сельский житель всегда значительно отстает от проворного горожанина. Так и я получил только в прошлую субботу, 16 марта, «Ежегодник литературы. Первый год издания. 1839. Гамбург», в котором ты поместил краткий очерк о моей скромной особе. Но уже сегодня, 19 марта, только что закончив одну работу, я берусь за перо, чтобы добавить к штрихам твоего рисунка отдельные контрштрихи. В очерке ты говоришь, между прочим: «Было бы весьма желательно, чтобы Фейербах как можно скорее вступил в область *определенной действительности.* В сферах, которые стоят ближе к жизни и искусству, его талант *заблистал* бы, в то время как *ученые компиляции,* за которые он получает мало благодарности современников, он мог бы предоставить другим ученым». Возможно, но как это сделать, если человек сейчас еще не хочет блистать или никогда не хотел блистать? Если он предпочитает тень некой неизвестности солнечному свету блестящей знаменитости? Разве все растения хорошо растут только при солнечном свете? Можешь ли ты упрекнуть рыбу, которая хорошо себя чувствует только в глубине потока,

в том, что она не всплывает на поверхность, чтобы полежать на солнце перед лицом собравшихся зрителей? Можешь ли ты сказать цветку, который цветет только в тени темного соснового бора: жаль, что ты не находишься в месте, предназначенном для массовых прогулок или увеселений? Не является ли цветок тем, что́ он есть, только в той области, где он растет? Не относится ли место произрастания к характеристике растения? Не имеет ли каждое [из растений] свою почву? Не ищут ли некоторые растения прямо-таки сами соответствующую им почву? Конечно, бывает так, что бурная судьба забрасывает семя растения в места, ему чуждые, но в подобном случае оно или не взойдет, или *создаст* себе существование, восполняя посредством собственных сил недостаток почвы веществами из воздуха. Разве не видел ты часто сам, как [ветви] березы развеваются на стенах и даже на церковных башнях? Как? Неужели и человек, благороднейшее создание органического мира, должен быть предоставлен капризу случайности? Разве он не должен найти почву, соответствующую его природе? Ни в коем случае. Каждый — кузнец своей судьбы. Так и я нашел почву, которая для *меня* полезна, и нашел ее, с тех пор как сменил положение доцента на положение простого частного лица — положение, которое единственно, по крайней мере в настоящее время, подходит мне. Мое местопребывание как *место* является, правда, простой *местной шуткой,* которая может быть понята только на месте в тихий осенний вечер или громкое весеннее утро — впрочем, это место, которое уже само по себе настраивает сухого ученого прошлого столетия так, чтобы он предался поэтическому вдохновению. Но духовное *качество* места — а ты, конечно, знаешь, какое важное значение имеет это качество как в жизни, так и в философии,— совершенно превосходно. Здесь чистый, здоровый воздух; но как важен для важнейшего органа человека, органа мышления, чистый, свежий воздух! Спекулятивная философия Германии является примером вредных влияний загрязненного городского воздуха. Кто может отрицать, что ее орган мышления именно в лице Гегеля был

прекрасно организован; но кто может также не заметить, что функция центрального органа была слишком отделена от функции чувств, что в ней был закупорен именно тот канал, через который проникает к нам целебное дуновение природы? Я сам знаю это из опыта. Я постоянно мыслил свободно и ясно; но у меня всегда бывали приступы насморка, которые мешали притоку свежего воздуха природы. О как превосходно естественное состояние для мыслителя! На след скольких иллюзий человечества я по-настоящему напал только здесь! И сколько пробелов своего знания я заполнил в тиши! Сколько я еще заполню! Хорошо, что ты не колдун. Иначе твои желания могли бы помешать мне мирно заниматься необходимыми для меня по крайней мере еще несколько лет моими, впрочем, ни в коей мере не только «учеными», а очень разнообразными исследованиями и лишить меня почвы, на которой я чувствую себя духовно и телесно лучше, чем где-либо, бесконечно лучше, чем в каком-либо университете, где кроме возделывания картофеля хлебных наук процветает еще только благочестивое разведение баранов. Не превратная, а благоприятная жизненная судьба, мой собственный гений поэтому переместили меня на эту почву. Не измеряй никогда других собственной меркой! Что для одного отрава, для другого отрада. Очень различны пути, которые ведут человека к цели. Один едет в омнибусе по шоссейной дороге, другой одиноко бредет пешком по малохоженным тропам навстречу своей цели. Я достигну *своих* целей, насколько их достижение зависит от меня, но я пойду дальше беззаботно и без оглядки по-прежнему плапомерным для меня и соответствующим моей натуре путем. Тише едешь — дальше будешь; всему свое время — это основные положения, которые руководят мной. Вообще-то *только* ученое, т. е. историческое, *писательство* во всяком случае не моя профессия; наоборот, оно противоречит моей сущности. Но как раз потому, что оно претит мне, я взял этот труд на себя. Я хотел преодолеть в чисто *объективном* элементе собственную субъективность, научиться сначала говорить путем молчания, получить сначала путем отказа наслаждение самосо-

зидания (Selbstzeugung), путем самоотрицания — право на самостоятельность. Но я не мог и не хотел, конечно, преодолеть себя *таким образом,* чтобы пожертвовать более низкому более высокое, историку — мыслителя, научному интересу — философский. Если ты поэтому назовешь мои исторические работы *учеными компиляциями,* то ты судишь только по поверхностной *видимости.* Существенный момент в них не изложение, а *развитие* основного пункта изложенных философских систем, который всегда можно свести к отдельному (по видимости или действительно) *парадоксальному* предложению. Так, у Декарта — к предложению «я мыслю, следовательно, я существую»; у Мальбранша — к предложению «мы познаем все вещи в боге»; у Спинозы — к предложению «не только существенное свойство духа, *мышление,* но также существенное свойство материи, *протяженность,* относится к сущностному (Wesenheit) в абсолютной сущности (Wesen)». Если бы я нашел *разъяснение смысла* этих предложений в имеющихся книгах по истории, то мне никогда не пришло бы на ум писать о Декарте, Мальбранше, Спинозе. Так же обстояло дело с Лейбницем. Только *один трудный* пункт его философии, касающийся *значения материи,* по поводу которого я, кроме совершенно случайного и беглого намека у Якоби, не нашел разъяснения, по крайней мере в известных мне книгах, собственно *побудил* и склонил меня к тому, чтобы я изложил и развил его, напротив, *другие* моменты, как время и пространство, на достаточном основании представлялись мне основательно разобранными, и я касался их поэтому только en passant [походя], так как считаю излишним повторять еще раз то, о чем уже было достаточно сказано, притом 30 или 50 лет назад, и так как существенная цель моей истории ограничивалась только тем, что казалось мне требующим философского развития и пригодным для него. Но развитие является не чем иным, как раскрытием подлинного смысла философии. Каждая философия прошлого для последующего времени есть парадокс, аномалия, противоречие с его разумом. Задача развития — разрешить это противоречие, устранить этот

парадокс, показать чужую мысль как (по крайней мере при известных обстоятельствах) возможную нашу собственную мысль. Развитие не есть эмпирическая деятельность, которая имеет дело только с данным; не есть деятельность только историческая, которая рабски, с филологическим педантизмом передает оригинал, лично сопровождая его объясняющими или содержащими придирки заметками на полях; развитие — это *воспроизводящая, свободная, духовная* деятельность, которая передает свой предмет не целиком, а *проясненным,* пронизывает его светом *разума,* делает его *прозрачным.* Но, как свободная, возникшая из собственного воззрения деятельность, развитие заключает в себе возможность заблуждения и ошибок. Поэтому я всегда предпосылаю развитию ради *контроля чисто объективное* изложение, *средством* которого является, кстати, историческая компиляция, ибо разрозненные места нужно прямо-таки сшивать, чтобы получить целое, — трудоемкая, неблагодарная, лишенная духа работа. Но если бы мы хотели работать всегда только с воодушевлением, не должны ли были бы мы в конце концов все без исключения отказаться также от писательства? Не является ли писание как *писание лишенной духа* деятельностью? Не имеется ли достаточно умных людей, которым стоит ужасного усилия сменить благородную умственную работу низким ремеслом пера? Не значит ли перейти от работы головы к работе руки то же самое, что пересесть с лошади на осла?

Что касается внешних обстоятельств, [связанных с опубликованием] моих исторических работ, то я получил от читательского мира благодарность, которую ожидал, если я вообще таковую ожидал, не больше, но и не меньше. Кто пишет историю новой философии, тот заранее отказывается от того, чтобы произвести шум, éclat, зная, что она найдет только таких читателей, которые интересуются Декартом, Спинозой, Бэконом. А много ли таковых? Вообще же историю философии можно было бы также вполне хорошо трактовать интересным для всех и поучительным образом. Но для такого рассмотрения, не говоря уже о том, что при нем более глубокий философский интерес все же

всегда бывает обойденным, не наступило еще времени, когда я начал [писать] свою историю [1], потому что материал еще не был должным образом обработан. Научные идеи вообще могут достигать воплощения в жизни, воплощения, *которое опосредовано всегда эстетикой,* лишь тогда, когда они обстоятельно, научно развиты; поэтому слишком опрометчиво поступают те молодые таланты, которые хотят внести в жизнь идеи новой философии, так как последние сами еще нуждаются в многообразных модификациях и даже критических исправлениях. И все же я никогда — ни на самых крутых высотах философии, ни в отдаленных долинах истории — не терял из виду *отношение к жизни,* практическую тенденцию. Правда, *тот* способ, каким некоторые более молодые писатели выдвигают практическую тенденцию в литературе, я, хотя и очень оправдываю в противоположность ученому педантизму, все же никогда не признавал и не признаю, так как он, будучи проведен *последовательно,* сводится к уничтожению самого благородного момента научной деятельности — заботы о науке ради ее самой — и вследствие этого к самому низменному и пошлому утилитаризму. *Самое благородное* всегда в жизни является также в подлинном смысле самым *полезным;* и как раз этим является *умонастроение.* Но важнейшее средство образования и облагораживания умонастроения народа лишается силы, если науки и виды искусства расценивают только по их отношению к жизни, как будто культ искусства и науки не есть самый высокий жизненный акт. Сущностью того, что обычно называют жизнью, оказывается при более точном рассмотрении всегда только *эгоизм,* который, дабы продлить свое существование, берет в качестве отправного пункта самое пустое, протаскивает даже *само по себе* незначительное и ненужное — [излишнюю] роскошь — под *видом* необходимости. Народ, неспособный совершать благородные дела в области науки, не способен также больше ни на какие благородные дела в жизни. Только благородный, свободный греческий народ может гордиться тем, что он дал [миру] Парменида, Платона и Аристотеля. Сохранение *благородных,* свободных воз-

зрений в человечестве поэтому связано с не зависящими от чего-то иного сохранением и заботой об абстрактных, или философских, *чисто* естественнонаучных, классических исследованиях; правда, [это должно осуществляться] не достойным проклятия, педантичным, подавляющим дух образом, который имеет место в наших школах. Поэтому прежде всего необходимо, чтобы *свободный дух* не бросался прямо в объятия эстетики, которая даже при самых серьезных тенденциях в конечном счете все же заигрывает с красотой формы и поэтому подвергается опасности превратиться в самое пустое тщеславие и самодовольство, и чтобы он не оставлял *ученость* — мощное оружие, если им руководит дух, — педантизму, религиозному фанатизму или политическому абсолютизму. Связь с этой потребностью была практической тенденцией, которая легла в основу моей истории, но которая, правда, не бросается в глаза там, где она совпадает с объективной, чисто научной тенденцией.

Практическая (в более высоком смысле) тенденция моего писательства проявляется, впрочем, уже в его методе. Этот метод состоит именно в постоянном соединении высокого с кажущимся низменным, *далекого с близким, абстрактного с конкретным, спекулятивного с эмпирическим, философии с жизнью;* он излагает всеобщее в *особенном,* впадая в элемент чувственности, но таким образом, что мысль, оставаясь в упоении фантазией, не теряет *сознания, присутствия духа,* наоборот, в состоянии *вне-себя-бытия* чувственности она находится *непосредственно* у самой себя и таким образом, но совершенно *инкогнито* полемизирует против учения, которое видит в природе или чувственности только бытие в другом или вне-себя-бытие духа. Средним звеном, terminus medius между высоким и низким, абстрактным и конкретным, всеобщим и особенным является практически *любовь,* а теоретически — *юмор.* Любовь соединяет *дух с человеком, юмор — науку с жизнью.* Любовь сама является юмором, а юмор — любовью. Моим стремлением было ввести в науку юмор, юмор, который, впрочем, ни в коей мере не состоит только в добродушных шутках или

произвольных связях и разрывах [связей] и вообще в области науки может быть использован только в силу своих *существенных* свойств. Произведение «Писатель и человек» [2] является не чем иным и не должно было быть чем-либо иным, как *самостоятельным* изложением моего метода при помощи *частного* примера. Задачей этой работы было, собственно, только определить пустой призрак *души* и тем самым поставить на место бывшего ранее субъективным и только количественным бессмертия, которое в качестве своего характерного выражения имеет вечное *продолжение, объективное* и *качественное* бессмертие, которое измеряет ценность человека не количеством, а содержанием, качеством его жизни. «То,— говорится здесь,— что не дает человеку покоя ни днем ни ночью, что никогда не выходит у него из головы и сердца, вследствие чего он забывает совершить свою вечернюю и утреннюю молитву... то, что всю жизнь водит его за нос... будь оно лишь суммой из ста дукатов, или же кондуктурой в Евтропии, или изобретением новой сапожной ваксы, или орденской ленточкой со словечком «фон», только это и ничто другое составляет *душу* человека».

В качестве *образа* и *примера* этой общей мысли я избрал *частную,* хотя и самую одухотворенную, и поэтому высшую сферу деятельности и жизни человека — сферу писателя, будь он поэтом, философом или ученым вообще; и я пытался поэтому всегда, так сказать, убивать *одним* ударом *двух* зайцев, определяя одновременно со значением сочинения в противоположность обыкновенной жизни значение души в противоположность миру духов и призраков потустороннего мира, но только в юмористических образах. Образ не имеет у меня, впрочем, значения создания богатой фантазии, которая бездумно вторгается между рассудком и предметом и которая должна или только *украсить,* или совсем *заменить* мысль. Наоборот, образ у меня есть сам предмет, но в конкретном случае, а сама мысль выступает одновременно как предмет воззрения. Юмористическое создание образов у меня является *методом* мысли, полностью *владеющей* самой собой и осознающей саму себя. (Смотри предисловие

к имеющемуся в виду произведению.) «Здесь, — говорится в нем,— шутка и фантазия не что иное, как сама себя познающая и ясно проникающая мысль, которая *добровольно* отчуждает себя в образ, которая могла бы выразить себя иначе, если бы она *пожелала,* которая лишь из глубокой иронии скрывает под маской шутки и образа крайнюю серьезность истины. Но существенным атрибутом мысли, которая себя так выражает, является *юмор,* здесь, однако, не имеющий никакого иного значения, кроме того, что он *приват*-доцент философии» [3].

Заметьте, *приват*-доцент; так как если бы юмор захотел высказываться в обычном тоне государственного доцента, то хитрец сказал бы, наверное, сухо: мне недостает в спекулятивной философии эмпирического элемента и в эмпирии элемента спекуляции; мой метод поэтому стремится объединить оба, но не *материал,* а *элемент,* т. е. эмпирическую *деятельность,* со спекулятивной *деятельностью.* И связующим звеном этих обоих действительных противоположностей — а не только противоположных определений, абстракций — для меня является *скепсис* или *критика* как *только* спекулятивного, так и *только* эмпирического. Но не является ли юмор скептическим юмором?

Этот метод ты должен был бы выделить, если бы вообще хотел вытащить на свет повседневной печати мою скрытую в самой себе темноту. Le style c'est l'homme même [стиль — это человек]; насколько более это относится к методу! Вместо этого ты подчеркиваешь только мысли о смерти и бессмертии [4], *анонимное* произведение, произведение, на котором — о как страшно мне! — лежит проклятие всего духовенства. О, оставил бы ты его в темноте, пока автор сам не снимет вуаль анонимности! Только в том заключается «своеобразие» этого произведения в его теперешнем виде, что оно *безымянное,* да, безымянное в любом отношении. Но я воздержусь теперь от более подробных высказываний об этом произведении и затрону в конце еще только одно место твоего очерка, где ты занес меня на черную доску недовольных и [само]разорванных, говоря: «Мне присуща таинственная тяга к наслаждению болью, стра-

данием, [само]разорванностью». Если ты понимаешь под этой болью [само]разорванности общую боль современности, осознающей лучшее будущее, или боль недовольства самим собой, которая неутомимо движет вперед все целеустремленные умы, или боль *того* опыта, что рассудительность [все еще] не приходит с годами, или этическую боль сознания, что мы в жизни всегда ниже нашего познания, то ты прав, не освобождая меня от этих видов боли. Но ты не прав, когда говоришь о боли [само]разорванности в другом значении; не прав, когда приписываешь мне даже наслаждение болью, страданием, [само]разорванностью. Я люблю, наоборот, повсюду *простое, цельное, неразделенное.* Я ценю, например, *определенные* водяные существа, *костистых* рыб и *хрящекостных* рыб выше, чем класс *пресмыкающихся,* как *среди животных, так и среди людей,* только потому, что жизнь последних является [само]разорванной, хотя и выше организованной, жизнью. Часто меня уже тянуло, как рыбака в балладе Гёте, к немой рыбке в ее чистой стихии; но никогда еще я не испытывал искушения позавидовать легким земноводным (лягушкам, жабам и т. п.) или двуязычным гремучим змеям, ужам и ящерицам в связи с преимуществами их организации перед классом костистых и хрящекостных рыб. Нет! Для меня рыбка, которая остается в *своей* стихии, приятнее, чем жаба, которая разделяет одну и ту же почву с человеком, однако по своему происхождению и сущности принадлежит болоту; лучше снегирь с его простым, но собственным, естественным пением, чем попугай, повторяющий чужие слова; лучше осел, который не хочет быть никем, кроме осла, чем обезьяна, которая хочет стать выше животного, однако обречена оставаться животным. И это внутреннее чувство и ощущение безраздельного, единого с собой одобряют вплоть до мельчайшей детали все мои чувства. Мои глаза любят больше цветы и растения с *целыми,* чем с *разрезанными* и разорванными листьями; их любимые цветы принадлежат не к *дву*дольным, а к *одно*дольным. Мои руки аплодируют этой оценке моих глаз; они охотнее охватывают прямой простой ствол восточной пальмы, чем

горбатый, разделенный, ломающийся ствол *двудольного христианско-германского* растения. Даже мой обонятельный нерв *моно*теист; хотя он и преклоняется в области прогрессирующей культуры перед парижанином (именно перед нюхательным табаком), но в области природы для меня нет ничего лучшего, чем ландыш, который относится к *одно*дольным растениям. Хотя мой вкус пикантен, он друг кислого, горького и соленого, но как раз поэтому он является решительным антиподом всех противоестественных композиций; он отвергает даже всем полюбившиеся смеси, как, например, смеси кофе с сахаром и коровьим молоком, только чтобы сохранить кофе в его полной *оригинальности* и *целостности,* чтобы не интерполировать в текст природы чужеродные ингредиенты. Наконец, мои уши гораздо меньше оскорбляет осел, *говорящий,* как человек, чем человек, *думающий,* как осел, дабы противоречие сверхъестественного Валаамовой ослицы посредством *неразумных* причин привести в гармонию с разумом. Теперь решай, но прошу тебя, всегда принимай в расчет важнейшие обстоятельства. Два свидетеля имеют силу перед судом, а у древних индийских мудрецов только одно-единственное чувство, вкус человека, считалось достаточным свидетельством нравственности. На моей стороне не меньше пяти, скажем пять, чувств. Как ты можешь требовать большего? Будь здоров!

ПРИМЕЧАНИЯ

УКАЗАТЕЛИ

БИБЛИОГРАФИЯ

ПРИМЕЧАНИЯ *

Пьер Бейль. К истории философии и человечества

Немецкое заглавие «*Pierre Bayle*. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit». Под этим заглавием работа была издана в 1838 г. и составила III том фейербаховской истории философии.

Появление работы о Бейле было вызвано, по словам Фейербаха, «совсем не одним только научным, но также и практическим интересом». Как раз в это время в Баварии и рейнских провинциях Пруссии «вспыхнула в самых резких и безобразных формах старая борьба между католицизмом и протестантизмом», против которой в свое время выступал Бейль. Используя теоретическое наследство французского гуманиста и просветителя, Фейербах, по его словам, хотел «пристыдить этим голосом прошлого введенную в заблуждение и озлобленную современность» (см. *Л. Фейербах*. Избранные философские произведения, т. II. М., 1955, стр. 503).

В прижизненном собрании сочинений Фейербаха работа о Бейле составила целиком содержание VI тома (1848). Болин и Иодль, издавая собрание сочинений Фейербаха, поместили работу о Бейле в V том (1905), предпослав ей в качестве «Введения» биографию Бейля, составленную французским историком Демезо, близко знавшим Бейля (см. примечание 105 к стр. 330 тома 2 настоящего издания).

После основного текста Фейербах поместил «Примечания и дополнения». Ввиду их обширности и во многом самостоятельного характера в данном издании они также помещаются в конце текста. На русском языке работа публикуется впервые. Перевод выполнен Э. Казаковой. Перевод латинских цитат в примечаниях к данной работе сделан А. А. Завьяловой, а французских — И. Б. Ястребовым.

[1] См. примечание 40 к стр. 256 тома 1 настоящего издания. — *8*.

[2] См. примечание 3 к стр. 67 тома 1 настоящего издания. — *8*.

[3] См. примечание 11 к стр. 70 тома 1 настоящего издания. — *8*.

* Примечания составлены А. И. Ардабьевым.

[4] *Петр Ломбардский* (Lombardus) (ум. в 1160) — средневековый схоласт, один из создателей схоластической теологии католицизма, изложенной им в основном сочинении «Quatuor libros sententiarum» («Четыре книги мнений»). — *9.*

[4а] См. примечание 5 к стр. 431 тома 2 настоящего издания. — *10.*

[5] *«Pensées chrétiennes»* («Христианские мысли») — незавершенное, посмертно изданное (в 1669 г.) сочинение французского математика, физика и религиозно настроенного философа *Блеза Паскаля* (Pascal, 1623—1662); оно относится к самому последнему периоду его творчества, когда он, став ярым сторонником *янсенизма* (см. примечание 34 к стр. 63 данного тома), отказался от научной деятельности и стал апологетом христианства. Основная идея «Христианских мыслей» та, что человек, будучи ничтожен сам по себе, может обрести блаженство только в боге. На стр. 247 Фейербах цитирует другое сочинение Паскаля — «Lettres provinciale» («Провинциальные письма»), написанное несколько ранее (в 1656—1657 гг.) в янсенистском аббатстве Пор-Рояль, где он вел отшельнический образ жизни после отказа от научной деятельности. Письма, имевшие огромный успех и переведенные на многие языки, представляли собой блестящую сатиру на иезуитов, противников янсенистов, разоблачая их аморализм и политическую беспринципность. — *10.*

[5а] *Лев X,* в миру *Джованни Медичи* (1475—1521), второй сын *Лоренцо Медичи Великолепного* (см. примечание 217 к стр. 301 данного тома). Выделяясь широтой образования, склонностью к различного рода искусствам, был довольно равнодушен к религиозным делам. Большую часть времени тратил на светские развлечения, охоту, пиры, театральные постановки, иногда сам пел с приезжавшими к нему артистами. Его понтификат (1513—1521) отличался, с одной стороны, необузданным мотовством, а с другой — покровительством искусствам. При нем был восстановлен Римский университет. — *10.*

[6] *Лойола* (Loyola), *Игнатий, Иниго Лопес де Рекальдо* (1491—1556) — основатель и первый «генерал» монашеского ордена иезуитов («Общества Иисуса»), созданного в 1540 г. для восстановления могущества римских пап и католической церкви и ставшего одним из сильнейших орудий католической контрреформации. Лойола разработал устав, основные принципы деятельности ордена, а также реакционную систему иезуитского воспитания. В 1622 г. объявлен святым. Его имя стало символом коварства, жестокости, религиозного изуверства и ханжества.

Рибаденейра (Ribadeneyra), *Петр* (1527—1611) — испанский писатель и иезуит, известен своими жизнеописаниями крупнейших деятелей католической церкви и так называемых святых. — *13.*

[6а] *Сальвиан* (Salvianus) (ок. 390 — ок. 484) — священник и проповедник в Марселе. — *13.*

[7] *Хросвита,* или *Росвита* (Hroswitha, Hrotsuit, Roswitha) (ок. 935 — ок. 1000), — немецкая религиозная писательница, монахиня, автор ряда назидательных драматических произведений (комедий), сюжет которых заимствован из ходивших в то время легенд. Написанные ею гекзаметрами поэмы посвящены прославлению императора и своего монастыря. Все ее творчество подчинено проповеди идеи христианского целомудрия и обличению упадка нравов. — *15.*

[8] См. примечание 16 к стр. 75 тома 1 настоящего издания. — *15.*

[9] Имеется в виду *Эразм Роттердамский* (см. примечание 6 к стр. 428 тома 1 настоящего издания). — *16.*

[10] Имеется в виду следующее место из Библии: «И благословил бог Ноя и сынов его, и сказал им: плодитесь, и размножайтесь, и наполняйте землю» (Бытие, гл. 9, стих 1). — *18.*

[11] *Экзегеты* (греческое exēgētēs — истолкователь) — в Древней Греции толкователи оракулов, а иногда законов и обычаев. Начиная с александрийской эпохи этим именем обозначались филологи, занимающиеся объяснением и толкованием литературных текстов, в том числе и религиозных. — *18.*

[12] *«Апология Аугсбургского вероисповедания»* написана *Меланхтоном* (см. примечание 5 к стр. 110 тома 2 настоящего издания) на латинском языке в 1530 г., после того как на имперском сейме в Аугсбурге, созванном императором Карлом V для примирения католиков и протестантов, было раскритиковано и отвергнуто католическими богословами краткое изложение вероучения лютеранства — так называемое «Аугсбургское вероисповедание», написанное Меланхтоном и Лютером. «Апология» представляет собой защиту и развернутое обоснование основных положений «Аугсбургского вероисповедания», особенно тех, которые были отвергнуты католиками. Вместе с другими сочинениями она входит в «Книгу согласия», сборник документов, содержащих лютеранский «символ веры», цитату из которого приводит Фейербах. — *20.*

[13] *Ориген* (Origenes) (185—254) — один из отцов христианской церкви, ученик и последователь Климента Александрийского (см. примечание 14 к стр. 75 тома 1 настоящего издания), пытался совместить христианское вероучение с греческой философией, в частности с философией Платона, за что был обвинен в ереси. Написал комментарии ко всем книгам Библии, а также полемическое сочинение «Против Цельса», которое неоднократно упоминается в историко-философских работах Фейербаха. — *21.*

[14] *Беза* (Beza), *Теодор де* (1519—1605) — проповедник и преподаватель в Женеве, после смерти Кальвина играл ведущую роль в создании французской реформатской церкви. *Рунге* (Runge), *Давид,* латинизированно *Рунгиус* (Rungius) (1564—1604) — протестантский теолог. — *23.*

[15] *Минутоли* (Minutoli), *Винсент* (1640—1710) — современник Бейля, профессор истории и литературы в Женеве. — *26.*

[16] Имеется в виду *Бернар Клервосский* (Bernard de Clair) (ок. 1091—1153) — французский католический богослов, один из

вдохновителей крестовых походов. Известен своей непримиримостью к ересям, был инициатором осуждения католической церковью *Пьера Абеляра* (см. прим. 139 к стр. 255 данного тома).

Ланфранк (Lanfrank) (1005—1089) — средневековый схоласт и церковный деятель, родом из Италии, был архиепископом Кентерберийским, способствовал подчинению английской церкви королевской власти. Приобрел известность как богослов благодаря спору по церковно-догматическим вопросам с *Беренгаром Турским* (Berengarius Turonensis) (998—1088) — средневековым богословом, выступавшим против догмата о *пресуществлении* (см. примечание 46 к стр. 86 данного тома). Беренгар отстаивал права разума и делал акцент на нравственном толковании Библии. См. также примечание 18 к стр. 79, примечание 32 к стр. 223, примечание 33 к стр. 224 тома 1 и примечание 4 к стр. 110 тома 2 настоящего издания. — *30.*

[17] См. примечание 27 к стр. 163 тома 1 настоящего издания. — *30.*

[18] *Натан Мудрый* — главный герой одноименной драмы немецкого писателя *Готгольда Эфраима Лессинга* (1729—1781), явившейся как бы продолжением его критических выступлений против христианской религии и полемики с христианскими богословами, в частности с пастором Гёце (см. примечание 159 к стр. 263 данного тома), — полемики, поводом для которой послужило издание Лессингом в 1774 и последующих годах «Фрагментов неизвестного» — найденной им в вольфенбюттельской библиотеке рукописи, автором которой был учитель гимназии Реймарус. Основная идея полемических выступлений Лессинга в этот период, сводящаяся к тому, что истинное христианство не в формальной принадлежности к религии, не в вере, а в нравственных делах, лежит в основе драмы «Натан Мудрый», в которой решение религиозного спора дано в духе идеалов Просвещения. — *30.*

[19] *Адам* (Adam), *Мельхиор* (ум. 1626) — протестантский богослов. — *31.*

[20] В работе «Intellectualsystem» («Система интеллекта»), вышедшей в 1678 г. и преследовавшей цели защиты и обоснования религии с помощью разума, *Ральф Кедворт* (см. примечание 57 к стр. 402 тома 1 настоящего издания) выдвинул учение о «пластических натурах» как имматериальных субстанциях сил, управляющих развитием жизни животных и растений. Прообразом «пластических натур» Кедворта послужило учение Аристотеля об энтелехиях.

Гру (Grew), *Ноэмия* (1628—1711) — известный английский ботаник и физиолог. — *33.*

[21] *Бойль* (Boyle), *Роберт* (1627—1691) — английский физик, известен своими трудами по физике, математике, а также теологии, один из наиболее влиятельных членов «Royal society» («Королевского общества»), занимавшегося главным образом экспериментальными исследованиями, а также философскими вопросами. Имя и работы Р. Бойля неоднократно упоминаются

в переписке Спинозы с Г. Ольденбургом, первым секретарем этого общества.

Штурм (Sturm), *Иоганн Кристоф* (1635—1703) — профессор математики в Альтдорфе, занимался также теологией. — *37*.

[22] *Брокес* (Brockes), *Бертольд Генрих* (1680—1747) — немецкий поэт. — *38*.

[23] *Триллер* (Triller), *Даниэль Вильгельм* (1695—1782) — немецкий врач и поэт. — *38*.

[23а] *Шварц* (Schwarz), *И. Г.* (1670—1747) — теологический писатель, был школьным ректором в Кобурге. — *39*.

[24] *Реомюр* (Reaumur), *Рене-Антуан* (1683—1757) — французский естествоиспытатель, известен своими работами в области физики, химической технологии, ботаники, а также изобретением спиртового термометра. — *40*.

[25] См. примечание 78 к стр. 228 тома 2 настоящего издания. — *40*.

[26] См. примечание 9 к стр. 116 тома 2 настоящего издания. — *41*.

[27] *Ламот ле Вайе* (La Mothe le Vayer), *Франсуа* (1588—1672) — французский публицист и философ-вольнодумец, член Французской академии, воспитатель Людовика XIV. Скептицизм Ламота ле Вайе, сложившийся под влиянием Секста Эмпирика и Монтеня, был направлен против утверждений об абсолютности знаний, а также религиозных принципов и моральных норм. — *47*.

[28] *Шпренгель* (Sprengel), *Курт Поликарп Иоахим* (1766—1833) — выдающийся немецкий врач, историк медицины и ботаник, автор пятитомного сочинения «Опыт прагматической истории медицины» (1792—1799). — *52*.

[29] *«Pastor fido»* (полное название «Il pastor fido») — одно из лучших и известнейших произведений итальянского поэта *Джованни Батиста Гварини* (Guarini) (1538—1612). Написанная в форме пасторальной драмы (1594), она пользовалась большой популярностью в свое время, выдержала много изданий и, будучи переведена почти на все европейские языки, явилась образцом для пасторальных драм XVI—XVII вв. — *59*.

[30] *Гроций* (Grotius), *Гуго де Гроот* (Hugues de Groot) (1583—1645) — голландский юрист, социолог и государственный деятель, один из основателей буржуазного учения о естественном праве. — *61*.

[31] *Гермий* (Hermias) (IV в. до н. э.) — греческий философ, тиран города Атарнея в Малой Азии, ученик Платона и друг Аристотеля. — *62*.

[32] *Стилпон* (Stilpon) (380—300 до н. э.) — греческий философ-идеалист из Мегар, представитель стоической школы, учил в Афинах около 320 г. до н. э., пытался соединить этическое учение киников с мегарской диалектикой. Сочинения не сохранились. — *62*.

[33] *Ксенократ из Халкедона* (ок. 395—314 до н. э.) — древнегреческий философ-идеалист, ученик Платона, второй после Спевсиппа руководитель платоновской академии, провел четкое

деление философии на диалектику (логику и теорию познания), физику (натурфилософию) и этику. — *63.*

[34] *Янсенисты* — сторонники религиозно-нравственного течения внутри католицизма, распространившегося во второй половине XVII в. в ряде стран Западной Европы. Являясь своеобразной формой религиозной оппозиции феодализму со стороны буржуазных кругов, янсенизм непосредственно был направлен против иезуитов. Виднейшие представители янсенизма: *Янсениус,* именем которого названо движение (см. примечание 68а к стр. 182 данного тома), *Арно* (см. примечание 34 к стр. 226 тома 1 настоящего издания), *Паскаль* (см. примечание 5а к стр. 10 данного тома), знаменитый драматург Расин и др. Центром движения стал парижский монастырь Пор-Рояль. Движение было осуждено специальной буллой папы Климента XI в 1713 г.

Ригористы (латинское rigor означает твердость, строгость) — люди с чрезвычайно строгими правилами и требованиями, непреклонно соблюдающие принципы. — *63.*

[35] *Диагор Милетский* (VI в. до н. э.) — древнегреческий философ, отрицавший существование в мире богов и вместо с ними и необходимость какого-либо религиозного культа. — *64.*

[35а] Имеется в виду *Плиний Старший, Гай Секунд* (23—79) — видный римский ученый и писатель, автор ряда работ по естествознанию, истории, военному делу, риторике и филологии. Его «Естественная история» в 37 книгах, представлявшая собой, по сути дела, свод знаний того времени, содержит сведения, почерпнутые из астрономии, физики, географии, зоологии, ботаники, медицины и других наук того времени. — *64.*

[36] *Саддукеи* — древнееврейская религиозно-политическая секта, существовавшая в Иерусалиме с середины II в. до н. э. до 70 г. н. э. и состоявшая в основном из представителей высшего духовенства и аристократической знати. Признавала священным только текст Пятикнижия (Торы), отрицала учение о бессмертии души и загробном воздаянии, о воскресении из мертвых и грядущем царстве мессии. — *64.*

[37] *Фарисеи* — религиозно-политическая секта, возникшая в древней Иудее во II в. до н. э. в борьбе с *саддукеями* и выражавшая интересы средних слоев рабовладельческого общества; отстаивала учение о бессмертии души и загробном воздаянии; отличалась фанатизмом, педантичным и лицемерным исполнением правил внешнего благочестия. — *64.*

[38] См. примечание 34 к стр. 483 тома 1 настоящего издания. — *64.*

[39] *Ювенал* (Juvenalis), *Децим Юний* (ок. 60 — ок. 127) — римский поэт.

Тибулл, Альбий (Tibullus) (ок. 50 — ок. 19 до н. э.) — римский поэт, друг Горация, враждебно относился к императорскому режиму, в своих элегиях воспевает приносимые миром блага и проклинает войну. — *67.*

[40] *Констанцский собор* католической церкви, состоялся в 1414 г. и принял 5 декретов о реформе церкви, превращавших

Вселенские соборы в постоянный институт, ставивших их выше пап. Констанцский собор опозорил себя вероломной расправой над чешским гуманистом и деятелем Реформации Яном Гусом, который по приговору суда собора был сожжен как еретик, несмотря на охранную грамоту императора Сигизмунда. — *69.*

[41] *Декалог,* или *десятисловие Моисея* (название происходит от греческого deka — десять и logos — слово, утверждение, учение), — десять заповедей морально-религиозного содержания, изложенных в Ветхом завете Библии и якобы собственноручно начертанных богом Ягве на каменных скрижалях и переданных им Моисею на горе Синай. Упоминаемые Бейлем первая и вторая заповеди находятся в книге «Исход» (гл. 20) и «Второзаконие» (гл. 5) и дословно звучат так: «Да не будет у тебя других богов пред лицом моим»; «Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что на воде ниже земли. Не поклоняйся им и не служи им, ибо я господь, бог твой, бог ревнитель, наказывающий детей за вину отцов до третьего и четвертого рода, ненавидящих меня, и творящий милость до тысячи родов любящим меня и соблюдающим заповеди мои». — *70.*

[42] *Нантский эдикт* — законодательный акт, изданный 13 апреля 1598 г. в г. Нанте французским королем Генрихом IV и как бы подведший итог периоду некоторого равновесия сил, создавшегося в результате гугенотских войн, длившихся с 1562 по 1594 г. Эдикт признавал католицизм господствующей религией во Франции, но гугенотам была предоставлена свобода вероисповедания и богослужения (за исключением Парижа и некоторых других городов), а также довольно широкие политические права. Однако уже при Генрихе IV началось наступление католиков на эти права. В 1685 г. Людовик XIV специальным указом окончательно отменил Нантский эдикт, мотивируя это тем, что цель, которую он преследовал — обратить гугенотов в католичество, — достигнута. Последствия отмены Нантского эдикта для Франции были печальны: началась протестантская эмиграция, повлекшая за собой упадок торговли. — *71.*

[43] *Опиталь, де ла* (de l'Hopital) (1504—1573) — видный государственный деятель Франции, был заподозрен в покровительстве протестантам, должен был стать одной из жертв Варфоломеевской ночи, однако ему удалось спастись. — *72.*

[44] См. примечание 7 к стр. 115 тома 2 настоящего издания. — *74.*

[45] *Социниане,* последователи *Ф. Социна* (1525—1562), отражая в основном интересы бюргерства, представляли собой рационалистическое течение в Реформации. В своем учении отвергали божественность Христа, догмат о троице, грехопадение, искупление и фатальную склонность человека к злу. В XVII в. были распространены в Польше, Литве, на Западной Украине и в Западной Белоруссии, вытесненные оттуда в Германию, Англию, Голландию, постепенно растворились в других течениях протестантизма. — *86.*

[46] *Пресуществление* — термин, которым в христианском богословии определяется способ пребывания тела и крови Иисуса Христа в таинстве евхаристии. — *86.*

[47] См. примечание 3 к стр. 108 тома 2 настоящего издания. — *99.*

[48] *Медичи, Козимо* (Старший) (1389—1464) — представитель банкирского дома Медичи (Флоренция), покровительствовал ученым и художникам. — *103.*

[49] См. примечание 37 к стр. 228 тома 1 настоящего издания. — *104.*

[50] *Сен-Жозеф, Пьер де* (Petrus a Sancto Josepho) (XVII в.) — современник Бейля, бернардинский и цистерцианский монах, принимал активное участие в спорах, которые велись по богословским вопросам между янсенистами и молинистами. — *121.*

[51] *Пискатор* (Piscator) (ок. 1546—1626) — реформатский богослов, профессор теологии университета в Херборне в герцогстве Гессен-Нассау. — *126.*

[51a] *Сорэн* (Saurin), *Эли* (1639—1703) — голландский проповедник и религиозный писатель, сочинения которого отличались веротерпимостью. — *129.*

[52] *Дюгамель* (Duhamel), *Жан-Батист* (1624—1706) — астроном, физик и священник, одно время был настоятелем аббатства, затем секретарем Французской академии наук. — *143.*

[53] *Букефал* (греч. Bukephalas — «с бычьей головой») — кличка легендарного коня Александра Македонского. — *151.*

[53a] В своем главном труде «Traité de la faiblesse de l'ésprit human» («Трактат о слабости человеческого разума»), вышедшем в 1722 г., *Пьер Гюэ* (см. примечание 38 к стр. 231 тома 1 настоящего издания), принижая путем скептического сомнения разумное знание, бессильное якобы познать истину, отдавал предпочтение вере. Скептицизм как философское направление, подвергающее сомнению возможность познания объективной действительности, и как реакция на предшествующие умозрительные объяснения мира возник в Древней Греции в период кризиса античного общества и достиг своего расцвета в учениях Пиррона, Аркесилая, Карнеада, Секста Эмпирика и др. Содержание и роль скептицизма менялись с развитием науки и общественных отношений. В эпоху Возрождения он сыграл определенную роль в борьбе со средневековой схоластикой и церковью. В новое время М. Монтень, П. Шаррон и особенно П. Бейль нанесли с помощью скептицизма серьезные удары метафизике и теологии, «подготовив тем самым почву для усвоения материализма и философии здравого смысла» (*К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 2, стр. 141). Напротив, Паскаль и Гюэ, ставя религиозное чувство выше колеблющегося в своем познании разума, делали из скептицизма выводы в пользу теологии. У Юма и Канта скептицизм смыкается с агностицизмом, также приводя в конечном счете к религиозной вере. В современной философии традиционные аргументы скептицизма особенно широко используются представителями позитивизма. — *151.*

[54] *Флагелланты* (от латинского слова flagellans — бичующийся) — движение религиозных аскетов-фанатиков, подвергавших себя самобичеванию ради искупления грехов. Обычай этот широко распространился в Западной Европе в XIII—XV вв. в некоторых монашеских орденах, братствах и монастырях. В ряде стран (Италия, Германия и др.) он принимал характер массового психоза, включая в себя своеобразную форму социального протеста обездоленных низов против феодального гнета. — *152.*

[55] *Окенкур* (Hocquincourt), *Шарль* (1599—1658) — маршал Франции, пал в бою при Дюнкерке. *Каней* (Canaye), *Жан де* (1594—1670) — французский иезуит, автор ряда богословских сочинений. — *157.*

[56] См. примечание 34 к стр. 226 тома 1 настоящего издания. — *164.*

[57] *Схизматик* — (от греческого слова schisma, означающего раскол, разделение). Так католическая церковь, считающая себя ортодоксальной, именует тех, кто исповедует вероучение других христианских церквей. — *169.*

[58] См. *Лукреций.* О природе вещей. Перевод с латинского, вступительная статья и комментарии Ф. А. Петровского. М., 1958, стр. 27. — *172.*

[59] Имеется в виду английский король *Иаков II,* вскоре после этого лишенный престола. — *172.*

[60] *Генрих III* (1551—1589) — король Франции, до вступления на престол герцог Анжуйский и король Польский, последний представитель династии Валуа, принимал деятельное участие в борьбе с кальвинизмом и подготовке Варфоломеевской ночи. — *177.*

[61] См. примечание 41 к стр. 159 тома 2 настоящего издания. — *177.*

[62] *Пий IV,* в миру *Джованни Анджело Медичи* (1499—1565), стал папой в 1559 г., при нем закончил свою деятельность *Тридентский собор* (см. примечание 41 к стр. 159 тома 2 настоящего издания), на котором было достигнуто соглашение Ватикана с Испанией и другими католическими державами о совместной борьбе с Реформацией.

Карл IX (1550—1574) — французский король, отличался слабостью характера и крайней непоследовательностью; в религиозных распрях, охвативших страну, был склонен к примирительной политике в отношении гугенотов, для чего входил в контакт с их лидерами, в частности с принцем *Конде* (1530—1569), но под давлением матери, Екатерины Медичи, и католических кругов дал согласие на проведение Варфоломеевской ночи. — *179.*

[63] Имеется в виду *Иоанн Скот Эриугена* (см. примечание 47 к стр. 300 тома 1 настоящего издания). — *179.*

[64] *Семипелагиане* — сторонники богословского учения о благодати и свободе, возникшего в 20-х годах V столетия в Южной Галлии и расходившегося с учением Августина и *пелагиан* (см. примечание 78а к стр. 205 данного тома). Наиболее крупным представителем семипелагианства был ученик *Иоанна Златоуста*

(см. примечание 132 к стр. 372 тома 2 настоящего издания) *Иоанн Кассиан*, следовавший восточным богословам. В отличие от отрицавшего участие человека в деле собственного спасения *Августина* (см. примечание 40 к стр. 256 тома 1 настоящего издания) Кассиан учил, что совершенные человеком по собственной воле подвиги самоотречения будут зачтены богом, благодать которого сообщается человеку только в том случае, если он сам делает себя достойным ее. Учение семипелагиан, против которого выступал еще Августин, было осуждено католической церковью, хотя фактически она придерживается его, особенно в учении о «сверхдолжных делах». — *180.*

[65] *Климент XII*, в миру *Карло Реццонико* (1693—1769), известен своей упорной, но безуспешной борьбой в поддержку ордена иезуитов, ликвидации которого требовали правительства ряда европейских государств (Франция, Португалия и др.). По его указанию в индекс запрещенных книг внесены «De l'esprit» Гельвеция и «Emile» Руссо. — *180.*

[66] *Галликанская церковь* — религиозно-политическое движение, возникшее в XIII в. и добивавшееся автономии французской католической церкви от папской власти. Основные требования были сформулированы в «Буржской прагматической санкции» (1438), которая провозглашала примат церковного собора перед властью пап и признавала особые права французских королей при назначении на церковные должности. Борьба за галликанизм происходила с переменным успехом, достигнув своего апогея при Людовике XIV, когда французский церковный собор в 1682 г. принял «Декларацию французского духовенства». — *180.*

[67] *Лессиус* (Lessius), *Л.* (1554—1623) — французский церковный писатель, преподавал в Лувенском университете. — *181.*

[68] Имеется в виду речь кардинала *Дюперрона* (Duperron) (1566—1618), которую он произнес в 1614 г. на собрании Генеральных штатов. Будучи видным духовным и политическим деятелем Франции, Дюперрон содействовал обращению в католичество короля Генриха IV. — *181.*

[68а] *Янсениус* (Jansenius), *Корнелий* (1585—1638) — голландский богослов, католический профессор в Лувене, с 1635 г. епископ в Ипре. В своем основном сочинении «Августин», изданном посмертно (1640) и занесенном Ватиканом в «Индекс запрещенных книг», развивал прогрессивные для своего времени идеи, направленные в основном против двуличной морали иезуитов, выступал также с критикой протестантизма. — *182.*

[69] Речь идет о преследованиях, с помощью которых римские императоры *Гай Деций* (годы правления 249—251) и *Диоклетиан* (годы правления 284—305) пытались предотвратить распространение новой христианской религии на территории Римской империи. Особенно жестокими были гонения христианских общин, проведенные в 303 и 304 гг. императором Диоклетианом. — *191.*

[70] *Сервет* (Servet), *Мигель* (ок. 1511—1553) — знаменитый испанский ученый и врач, открывший малый круг кровообра-

щения, выступал с резкой критикой учения как католической, так и протестантской церквей. По приказанию Кальвина был схвачен в Женеве, обвинен в ереси и приговорен — с одобрения верхов как лютеранской, так и католической церквей — к сожжению. В 1903 г. кальвинистская церковь поставила Сервету памятник в Женеве со следующими лицемерно покаянными словами: «Почтительные и признательные сыновья Кальвина, нашего великого преобразователя, совершившего ошибку, которая была ошибкой его века, и горячо преданные свободе совести, мы в соответствии с истинными принципами Реформации и Евангелия воздвигли этот памятник в знак раскаяния». — *191.*

[71] *Арминиане,* или *ремонстранты,* голландские кальвинисты, последователи *Я. Арминия* (1560—1609), отказавшиеся (лат. remonstro — отказываюсь, протестую) от ряда положений ортодоксально-кальвинистского учения о спасении, искуплении и предопределении. Учение арминиан, наделявшее человека свободой воли и надеждой на собственное спасение путем личной веры, было в условиях XVI—XVII вв. одним из проявлений буржуазного гуманизма. К движению ремонстрантов примыкал *Гуго Гроций* (см. примечание 30 к стр. 61 данного тома). — *194.*

[72] *Анабаптисты,* или *перекрещенцы* (от греч. anabaptizo — вновь погружаю, вновь крещу), — течение в религиозной Реформации XVI в. в Германии, под влиянием которого находились крестьяне, мелкие торговцы, ремесленники и ремесленные рабочие, противостояло как феодально-католическому, так и бюргерско-протестантскому лагерю. Анабаптисты отвергали церковную иерархию, проводя в своих общинах принцип религиозного равенства всех верующих, считали, что личная вера и «внутреннее откровение» выше не только церкви, но и Священного писания. Отрицая ряд догматов и обрядов католицизма, они считали необходимым сознательное принятие религии, в 1525 г. ввели крещение взрослых, крещенные в детстве перекрещивались у них заново, отсюда и само название течения. — *194.*

[73] *Константин* (ок. 274—337) — первый император Римской империи (306—337), допустивший Миланским эдиктом 313 г. свободное исповедание христианства и сам принявший эту веру. Стремясь к тому, чтобы империя имела единую религию, провел ряд законов, создавших привилегированное экономическое и юридическое положение клира, принимал активное участие в церковных спорах и борьбе с ересями.

Леопольд I (1640—1705) — римско-германский император, при дворе которого исключительным влиянием пользовались иезуиты. Свою главную задачу видел в укреплении абсолютизма и в искоренении протестантской религии и еретических движений. — *194.*

[74] *Томассэн* (Thomassin), *Луи* (1619—1695) — создал в 1671 г. в Париже духовную общину «Oratoire», члены которой не приносили монашеского обета. — *195.*

[75] Здесь перечисляются имена римских и византийских императоров, которые после официального признания христианской религии императором *Константином* (см. примечание 73

к стр. 194 данного тома) проводили политику жестокого преследования инаковерующих. *Феодосий, Флавий* (ок. 346—395) фанатично преследовал *ариан* (см. примечание 77 к стр. 196 данного тома) и сторонников язычества. При нем в 391 г. был сожжен храм Сераписа в Александрии, во время пожара погибла знаменитая Александрийская библиотека. Правление его сына *Гонория* (395—423), а также византийского императора *Юстиниана I* (527—565), автора так называемого Кодекса Юстиниана, ознаменовалось все большим подчинением церкви государству и усилением борьбы с еретиками. — *195.*

[76] *Манихейство* — религиозно-философское учение, возникшее в III в. н. э. в Ираке, основанное полумифическим *Мани* (ок. 215—276), представляло собой синтез зороастризма, христианства и гностицизма. Исходило из представления о существовании в мире двух самостоятельных первоначал — добра и зла (царство света и царство тьмы) и их борьбе. Отвергало Ветхий завет, обряд крещения и требовало соблюдения строжайшего аскетизма (умерщвление плоти, безбрачие, пищевые запреты и т. д.) во имя победы доброго начала. Манихейство быстро распространилось в Азии и Европе, от Китая до Италии; его жестоко преследовала христианская церковь. — *195.*

[77] *Ариане* — последователи александрийского священника Ария, выдвинувшего ок. 318 г. богословское учение, включавшее в себя элементы античного рационализма и расходящееся с официальной церковной догматикой. Арианство быстро распространилось среди городских низов, проникло к готам, оказало влияние на возникновение других еретических учений, например *социниан* (см. примечание 45 к стр. 86 данного тома). Учение *Ария* и его последователей было осуждено на Никейском (325) и Константинопольском (381) соборах. — *196.*

[78] О *Дютане* см. примечание 7 к стр. 59 тома 2 настоящего издания. *Кларк* (Clarke), *Самуэль* (1675—1729) — английский философ, пастор. Активно выступал против материализма, атеизма и деизма, пытаясь опереться на религиозно-идеалистическое истолкование выводов ньютоновской физики. Критика его религиозно-апологетических взглядов, в особенности попыток доказать бытие божье, была дана Гольбахом (см. *П. А. Гольбах.* Избранные произведения, т. 1. М., 1963, стр. 425—463). — *197.*

[78а] *Пелагиане* — последователи нравственно-богословского учения британского монаха *Пелагия* (ок. 360 — ок. 418), отвергавшего христианский догмат о грехопадении человечества, которое якобы предопределило собой последующую испорченность человеческой природы. Сторонники пелагианства доказывали, что люди способны без участия церкви совершать добро и достигать блаженства, счастья, спасения. Пелагианство, осужденное на III Вселенском соборе в Эфессе (431) как ересь, оказало положительное влияние на развитие оппозиционных к христианской церкви этических учений в Западной Европе (*П. Абеляр.* Гуманисты эпохи Возрождения). — *205.*

[79] *Зороастр* (греч.), или *Заратуштра* (перс.), — полумифический основатель религии зороастризма (парсизма), возникшей

в Средней Азии и распространившейся в Иране в начале I тысячелетия до н. э. Учение зороастризма изложено в Зенд-Авесте, создававшейся на протяжении ряда веков. Характерную черту зороастризма составляет дуализм, в нем признаются два божественных начала — добрый бог Ахурамазда (Ормузд) и злой бог Анхра-Майнью (Ариман). См. также примечание 42 к стр. 504 тома 1 настоящего издания. — *206.*

[80] См. примечание 38 к стр. 150 тома 2 настоящего издания. — *210.*

[81] *Патен, Ги* (Guy Patin) (1602—1672) — французский врач, в его обширной переписке (изданной в 1692 г.) содержатся интересные данные по истории медицины, а также общественно-политической жизни той эпохи. — *220.*

[82] Фейербах имеет в виду поражавшее современников бескорыстие Бейля, который на предложение знатных господ посвящать им за большие вознаграждения свои сочинения неизменно отвечал отказом. Даже подарки от друзей и знакомых он принимал с величайшей неохотой. Лорду Шефтсбери, философу и меценату, с большим трудом удалось уговорить Бейля принять от него карманные часы, которых у последнего не было. Но после этого Бейль решительно отклонял все дальнейшие изъявления внимания к своей персоне. — *229.*

[83] См. примечание 3 к стр. 99 тома 2 настоящего издания. — *232.*

[84] См. примечание 105 к стр. 330 тома 2 настоящего издания. — *233.*

[85] Портрета Бейля в зрелом возрасте не существует, но в середине XVIII в. был найден портрет его в молодости. — *233.*

[86] *Аристотель.* Этика к Никомаху, кн. VII, гл. 3. — *235.*

[86а] «Высшее счастье наше не следует искать в плоти». — *235.*

[87] Речь идет о древнегреческом философе-стоике *Эпиктете* (50—138 г. н. э.), учение которого было изложено его другом и последователем *Флавием Аррианом* (до нас дошли первые четыре книги из восьми работ Арриана «Рассуждения Эпиктета», сохранились также фрагменты из его работы «Дружеские беседы Эпиктета» в 12-ти книгах). Арриан, кроме того, известен как автор ряда сочинений по истории, географии и военному искусству. — *235.*

[88] «Мы все грешники» (*Сенека.* О милосердии, кн. I, § VI). «Мы все злы» («О гневе», кн. III, § 26). «Кто же открыто заявит, что невиновен перед лицом всех законов? Как узко надо понимать невиновность, чтобы быть всегда честным перед законом?» (там же, кн. II, § 27). «Я утверждаю, что не найдется такого, кто мог бы себя оправдать: каждый объявит себя невиновным, если он думает при этом о свидетеле, а не о совести» (там же, кн. I, § 14). — *235.*

[89] «Находится внутри нас, располагается в наших внутренних органах. И мы с трудом выздоравливаем потому, что не знаем о своей болезни» (*Сенека.* Письма, 50). — *235.*

[90] «За лучшего принимается наименее порочный» (*Сенека.* О спокойствии души, § 7). — *235.*

[91] «Не суди высоко сам о себе» («Письма», 68). — *235.*

[92] «Кто из людей счастливее этого рода? Они наслаждались природой сообща. Она как мать доставляла им всеобщее покровительство. Это было беззаботное владение общественным достоянием. Как же мне не назвать богатейшим из всех смертных род, в котором нельзя найти бедняка?.. Они не разыскивали золото, серебро и драгоценные камни в глубинах земли и все еще щадили мирных животных... Более сильный еще не накладывал свою руку на более слабого, и жадный не стремился спрятать своего и отобрать необходимое у другого: люди одинаково заботились о себе и о других». — *236.*

[93] «Но хотя их жизнь была прекрасной и в ней не было лжи, они не были мудрыми... Ибо природа не дает добродетели: стать благородным — искусство... Что это значит? Они были безгрешны от незнания вещей: большая разница, когда кто-либо не хочет согрешить или не ведает греха... У них отсутствовали [понятия] справедливости, мудрости, умеренности и храбрости» («Письма», 90). — *236.*

[94] «Распущенность — это отступление от природы» (*Сенека.* Там же). — *236.*

[95] «Существует нечто такое, что не может причинять вред и не имеет никакой иной силы, кроме творящей добро и благо; таковы и бессмертные боги: они не хотят и не могут вредить. Ибо характер их кроток и смиренен и столь же далек от чужой несправедливости, сколь и от собственной» (*Сенека.* О гневе, кн. II, § 37). «Какова причина благодеяний богов? [Их] природа. Ошибается всякий, кто считает, что они стремятся причинить вред: они не могут, не в состоянии ни допустить несправедливость, ни ее сотворить. Ведь причинять вред другому — значит вредить себе» («Письма», 95). — *237.*

[96] «Ты спрашиваешь, *что* делает человека мудрым? То же, что и бога» («Письма», 87). «Разум, конечно, *общий у богов и у людей:* у богов он совершенен, а у нас способен к совершенствованию» (*Сенека.* Письма, 92). — *237.*

[97] «Ты разумное животное, следовательно, что в тебе хорошего? *Совершенный разум,* и там, где нет места разуму, нет и добра» («Письма», 124). «Из всех человеческих добродетелей особо выделяется одно: *им является разум — честный и простой* ...единственная природа божественного. Ведь разум есть не что иное, как погруженная в человеческое тело частица божественного духа. А если разум от бога и никакая добродетель невозможна без разума, значит, всякая добродетель тоже от бога» («Письма», 66). — *238.*

[98] «Не хочу, чтобы ты меня хвалил, не хочу, чтобы говорил: «О великий муж!»... Я осудил *только* себя; напрасно ты, стремясь к преуспеянию, хочешь ко мне прийти. Ты ошибаешься... Здесь живет не врач, а больной» («Письма», 68). «Я не мудрец... и не буду им... Я говорю о добродетели, *а не о себе,* и, когда порицаю пороки, я в первую очередь порицаю свои собственные»

(«О счастливой жизни», § 17, 18). «Служить *себе* — самая тяжелая служба» («Исследование о природе», кн. III, предисловие). «Ничему ты до сих пор не следовал, от многого уклонился, но о себе пока не забыл» (там же, кн. I, предисловие). «О как хорошо было бы иметь дело с теми, кто забывает *о самих себе*» («Письма», 104). — *238.*

[99] «Даже если погибнут друзья и дорогие дети, послушные заветам отца, есть нечто такое, что могло бы восполнить эту утрату... Ты спрашиваешь, что это? *Это то, что делало их благородными, — добродетель...* Ее одной достаточно, ибо в ней смысл и начало всех достоинств. Не беда, когда стремительный поток прерывается и исчезает, был бы чист источник, из которого он выходит» («Письма», 74). «Великие и истинные добродетели распределяются не так, чтобы досталось каждому понемногу: кому-нибудь одному достаются они все» («Письма», 73). «Мудрость — всеобщее благо» («Письма», 85). — *238.*

[100] «К добродетели приходят через нее самое» («Письма», 89). — *238.*

[101] «Небесное могущество... руководит возвышенным духом. Хороший человек без бога ничто» («Письма», 41, 73). — *238.*

[102] «Благородно поступает тот, кто, считаясь не со *своими* возможностями, а с возможностями *своей природы,* ставит себе высокие цели, старается их достигнуть и мечтает о вещах настолько высоких, что осуществление их оказывается трудным даже для людей огромной силы духа» («О счастливой жизни», § 20). «А когда либо природа потребует, чтобы я возвратил ей свою душу, либо меня оставит разум, я докажу, что *дорожил чистой совестью и стремился к добру*» («О счастливой жизни», гл. I). — *239.*

[103] *Лактанций* (Lactantius), *Луций Целий Фирмиан* (ок. 250—325) — христианский писатель, основное сочинение которого «Institutiones Divinae» («Божественные установления»). В его работах содержатся свидетельства о древних мыслителях (Эпикуре и др.) и фрагменты их произведений.

О *Тертуллиане* см. примечание 15 к стр. 75 тома 1 настоящего издания. — *240.*

[104] «Есть ли более ужасное знамение гнева божьего, чем то, что его не могла умилостивить ни одна другая жертва, кроме смерти его сына?» О *Меланхтоне* см. примечание 5 к стр. 110 тома 2 настоящего издания. — *240.*

[105] «О свидетельстве души». — *241.*

[106] «Бог, *конечно, гневается*» («Нравственная философия»). — *241.*

[107] «Уясни... себе... что у человека не может случиться ничего более *ужасного* и *внушающего опасение, чем вина и прегрешение*» («Письма к семье», кн. 5, п. 21). — *242.*

[108] *«Первое и самое большое наказание для грешников — это совершение греха... Расплата за преступление — в самом преступлении»* (*Сенека.* Письма, 97). «Тот уже наказал себя, кто согрешил» («О гневе», I, 2, § 30 и I, 3, § 26). — *242.*

[109] *Vis plastica* (лат.) — пластическая сила. — *242.*

[110] «То, что возвышает душу, приносит пользу и телу. Наши занятия принесли мне здоровье. Я говорю о том, что получил от философии: от нее я воспрял и окреп. Ей я обязан не меньше чем жизнью» (*Сенека.* Письма, 78). — *242.*

[111] «Добродетель до такой степени благотворна, что *даже злодеям присуще одобрять благородные поступки.* Да и кто хотел бы выглядеть недобрым? Кто, совершая преступления и творя несправедливость, не домогается славы человека благожелательного?.. Самый большой дар природы заключается в том, что добродетель направляет свой свет в душу каждого: даже те, кто ей не следует, ее видят» (*Сенека.* О благодеянии, кн. 4, § 17). — *243.*

[112] *Адриан IV,* в миру *Николай Брекспир* (Nicolas Breakspear), сын английского священника, был аббатом Авиньонского монастыря. В 1154 г. избран папой, в 1159 г. умерщвлен в Ананьи. Фейербах приводит свидетельство, ярко характеризующее его: «Красоту редких картин и старинных статуй он ценил так низко, что, увидев статую Лаокоона... в Вианезии, он, немедленно отвратив взор, стал порицать столь нечестивое изображение». — *243.*

[113] «Суждения ученых о главных авторах». — *243.*

[114] «Большинство поэтов посвящает свою музу служению делу благочестия лишь в преклонном возрасте, в чем они во многом подражают галантным женщинам, поэтому их духовная поэзия представляет собой как поэзия нечто самое худшее в своем роде». — *244.*

[115] «Итак, кто хочет, пусть сопоставит алтари, о которых мы говорили, с алтарями Цельса, статуи, воздвигнутые богу в душах благочестивых верующих, со статуями Фидия, Поликлета и им подобных, и пусть он хорошо знает, что последние безжизненны, зависят от времени и непогоды, а первые, находящиеся в бессмертных душах, — долговечны». — *245.*

[116] «Наставление христ. веры», кн. I, гл. 11, разд. 13. — *245.*

[116а] *Епифаний Кипрский* (367—403) был епископом Саламинским на острове Кипр, известность приобрел своими выступлениями против ересей, обвинял в ереси даже виднейших деятелей христианской церкви, например Иоанна Златоуста, Оригена и др. — *245.*

[117] Имеется в виду основатель Ордена иезуитов *Игнатий Лойола* (см. примечание 6а к стр. 13 данного тома). — *245.*

[117а] *Ламот ле Вайе.* Письмо 15 о красоте. Произведения, т. X. — *246.*

[118] Полное название этого сочинения, на которое неоднократно ссылается Фейербах в своей работе о Бейле, — «Die jesuiten in Bayern vor und nach ihrer Aufhebung»; оно издано в Мюнхене в шести томах и представляет собой собрание статей и трактатов, направленных против иезуитов. Его автор — немецкий педагог и писатель *Антон Бухер* (1746—1817). — 246.

[119] «Он слеп к прекрасному в искусстве и природе... *Красивая особа* для него призрак». — *247.*

[120] «Мы почитаем изображения святых апостолов и других лиц, оказываем почести не материи и не краскам... так как мы знаем из изречения Василия Великого, что почесть, оказанная изображению, относится к его прототипу» (*Б. Карранца.* Свод всех советов. Антверпен, 1559, стр. 280, 281). — *247.*

[121] *Полициано* (Politiano), *Анжело* (1454—1494) — видный итальянский гуманист. — *248.*

[122] *Бембо* (Bembo), *Пьетро* (1470—1547) — кардинал, автор сочинения об истории Венеции и работ по филологии. — *248.*

[123] См. примечание 5 к стр. 11 данного тома. — *248.*

[124] «Выступить против тех, кто слишком углубляет науки: Декарт». — *248.*

[125] «Слегка коснуться... углублять». — *248.*

[126] Слово *просодия* греческого происхождения и буквально означает ударение, припев. В филологии им обозначается система произношения ударных и неударных, долгих и кратких слогов в речи, в литературе — учение о соотношении слогов в стихе или, в более широком смысле, стихосложение. — *249.*

[127] *Ланг* (Lang), *Карл Гейнрих фон* (1764—1835) — немецкий публицист и историк. *Брунс* (Bruns), *Пауль* (1743—1814) — немецкий исследователь Библии, профессор в Гельмштедте. *«Sophronizon»* — журнал, издававшийся в Гейдельберге профессором Г. Е. Паулюсом с 1819 по 1835 г. — *250.*

[128] *Мабийон* (Mabillon), *Жан* (1632—1707) — бенедиктинский монах, автор ряда богословских сочинений, в том числе упоминаемого Фейербахом «Трактата о занятиях науками в монастырях» (1691), известен как собиратель и исследователь древних грамот. — *250.*

[129] Имеется в виду *Бенедикт Нурсийский,* основатель Ордена бенедиктинцев. — *250.*

[130] *Лонуа* (Launoy), *Жан де* (1603—1678) — французский католический теолог, преподавал историю церкви и каноническое право в Сорбонне, автор ряда богословских сочинений. — *251.*

[131] «О натурфилософии». — *251.*

[132] *Григорий IX,* граф Уголино Сеньи, родом из Ананьи. Его понтификат (1227—1241) отмечен завершением начатого еще при Иннокентии III учреждения инквизиционных трибуналов и энергичными мерами против еретических учений, к которым он относил различные попытки христианизации Аристотеля. — *251.*

[133] *Николай V,* в миру *Томазо Парентучелли* (1397—1455). Был римским папой с 1447 по 1455 г. Поощрял изучение древности, собирание различных манускриптов, кодексов, положил основание знаменитой Ватиканской библиотеке. — *251.*

[134] Речь идет о стремлении Фомы Аквинского усилить позиции христианского богословия, использовав для этого авторитет Аристотеля, христианизированное учение которого он положил в основу своей концепции, отступив от господствовавшего до этого в католической философии платоновского направления. Этим и были вызваны нападки на него со стороны ортодоксальных богословов. Христианизация Аристотеля Фомой Аквинским и его последователями привела к выхолащиванию из учения

великого философа всего прогрессивного. «Поповщина убила в Аристотеле живое и увековечила мертвое», — писал В. И. Ленин (Полн. собр. соч., т. 29, стр. 325). — *252.*

[135] *Паллавичини* (Pallavicini), *Джованни Батиста* (ум. 1524) — кардинал, принадлежал к известному дворянскому роду в Генуе. — *253.*

[136] «Апология епископов, которые берутся за оружие». — *253.*

[137] «В этой книге более чудес, чем где бы то ни было. Нельзя ступить и шага, чтобы здесь на них не натолкнуться, и охотно задавали вопрос, что следует считать *чудом:* ход природы или его *нарушение.* Неизвестно, где исключение, а где правило, поскольку первое имеет место не менее часто, чем второе» (стр. 350). — *254.*

[138] «Отсюда он легко может себе представить, что божественная добродетель свойственна божьему человеку». — *254.*

[139] *Абеляр* (Abelard), *Пьер* (1079—1142) — французский философ и богослов. Представлял средневековое свободомыслие внутри схоластики, пытался внести рационализм в богословие, обосновав веру разумом, против чего решительно боролась церковная ортодоксия. Учение Абеляра было осуждено Суассонским (1121) и Сансским (1140) соборами французских епископов. О преследованиях, которым он подвергался со стороны католической церкви, сам Абеляр рассказывает в «Истории моих бедствий» (см. русский перевод. М., 1959) и в «Письмах к Элоизе», в которых он обличает религиозный фанатизм.

О *Дионисии Ареопагите* см. примечание 129 к стр. 364 тома 2 настоящего издания. — *255.*

[139а] *Кармелиты* — члены католического монашеского ордена, основанного ок. 1156 г. в Палестине. Резиденция ордена поначалу находилась на горе Кармель, отсюда и его название. Около 1240 г. орден переселяется в Европу, где папа Иннокентий IV конституировал его как «нищенствующий». В средние века орден распространился в большинстве стран Западной Европы, а позже проник в США и Латинскую Америку. В настоящее время орден насчитывает около 5 тыс. членов в разных странах, центр его в Риме. — *255.*

[140] «Процветание христианского Рима, как и процветание Рима языческого, основывается на сохранении старых обычаев... В наши дни, — сказал руководитель Ордена св. Антония, — примем меры предосторожности против нововведений». — *256.*

[141] *Рамус,* или *Раме* (Ramée), *Пьер де* (1515—1572) — французский кальвинист, профессор Сорбоннского университета, философ, автор антисхоластических книг, стал одной из жертв Варфоломеевской ночи. — *257.*

[142] «Потому что было принято так читать, и тут не было нужды в нововведениях». — *257.*

[143] «Диалог о системе мира». — *258.*

[144] *Перипатетик* — философ, представитель школы Аристотеля. Название произошло, очевидно, вследствие того, что, по преданию, Аристотель преподавал свою философию во время прогулок (peripatetikos — по греч. «прогуливающийся»). — *258.*

[145] *Вульгата* — канонизированный латинский перевод Ветхого завета, сделанный около 400 г. *Иеронимом* (см. примечание 3 к стр. 67 тома 1 настоящего издания) с греческой редакции Ветхого завета, так называемой Септуагинты. — *259.*

[146] «Многие католические доктора не поняли смысла собора, потому что они не могли потерпеть, чтобы кто-либо считал, что в Вульгате все же еще остаются погрешности. Многие люди, считая так, рисковали своей жизнью в тюрьмах инквизиции, как об этом сообщает Мариана. Лев Аллациус упомянул о Декрете генеральной конгрегации кардиналов, датируемом 17 января 1577 г. и гласящем, что не следует отклоняться от Вульгаты даже в отношении слога или буквы» («Республика», стр. 131). — *259.*

[147] «Речь идет здесь не о религии; речь идет о науке; стало быть, необходимо покончить со всем тем, что разделяет людей на различные фракции, и принимать во внимание лишь то, что их объединяет, а именно положение выдающегося человека в Республике ученых. В этом самом смысле все ученые должны рассматривать друг друга как братьев... Они должны сказать: мы все равны, мы все связаны узами родства, как дети Аполлона». — *259.*

[148] «Телесные страдания я терплю самое меньшее в трех местах. И в срамных местах такой огонь, что я привыкла прибегать к огню настоящему, чтобы изгнать огонь желаний, до тех пор пока не останавливал меня мой духовник... Но порок столь велик, что грешно даже и говорить об этом». — *260.*

[149] «Мистики могут показаться Вам самыми счастливыми в мире людьми. Поэтому следовало бы убедить Вас на большом количестве примеров, что они не всегда вкушают *эти невообразимые прелести,* о которых вы прочитали в их писаниях» («Ответ на вопросы провинциала», стр. 660). — *260.*

[150] *Бонифаций VIII,* в миру *Бенедикт Гаэтани* (ок. 1228—1303), принадлежал к знатному испанскому роду, получил юридическое образование. Его понтификат (1294—1303) вошел в историю как период ожесточенной борьбы с европейскими монархами за усиление власти пап. Отличался редкой надменностью, честолюбием и нетерпимостью. — *260.*

[151] *Мири* (Miri), *Адам Эрдманн* (1656—1727) — преподаватель университета в Виттенберге, автор работы «Священная астрономия». — *261.*

[152] *Павел V,* в миру *Камилло Боргезе* (1552—1621). Его понтификат (1605—1621) отличался ожесточенной борьбой с ересями и Реформацией. В 1613 г. основал в Риме семинарию для подготовки миссионеров. — *261.*

[153] *Пейсер* (Peuser), *Каспар* (1525—1602) — немецкий врач, зять известного деятеля Реформации *Меланхтона* (см. примечание 5 к стр. 110 тома 2 настоящего издания). — *262.*

[154] «О главных видах прорицания». — *262.*

[155] *Петавиус* (Petavius), *Дени* (1583—1652) — французский иезуит и богослов, профессор риторики в Реймсе и Сорбонне, занимался проблемами хронологии. — *262.*

[156] *Виталис* (Vitalis), *Иероним* (1620—1698) — итальянский монах, а затем каноник в Риме. Фейербах ссылается на его работу «Лексикон математический, астрономический, геометрический». Париж, 1668, статья «Ад». — *262.*

[157] Фейербах перечисляет здесь признанные в христианстве авторитеты. Об *Августине* см. примечание 40 к стр. 256 тома 1 настоящего издания; *Григорий Богослов,* или *Назианзин* (ок. 329—390), —христианский теолог, в 381 г. избран патриархом Константинопольским; *Бернар Клервосский* (Bernard de Clairvaux) (ок. 1091—1153) — французский богослов, один из основателей средневекового мистицизма; *Исидор Пелусиотский* — ученик Иоанна Златоуста, автор посланий религиозного содержания; о *Тертуллиане* см. примечание 15 к стр. 75 тома 1 настоящего издания; *Бонавентура, Иоаннес Фиденца* (1221—1274) — итальянский католический богослов: *Петр Дамиан* (ок. 1006—1072) — видный деятель католической церкви, официально не канонизирован, но почитается как святой; *Бернардин Сененский* (1380—1444) — известный христианский проповедник. — *263.*

[158] «Это не нравится многим теологам». — *263.*

[159] *Гёце* (Göze), *Август Эфраим* (1731—1793) — немецкий теолог, интересовался естествознанием. — *263.*

[160] *Пейреск* (Peirescius), *Клод* (1580—1637) — видный деятель французского Просвещения, автор ряда интересных сочинений по естествознанию, астрономии, филологии, нумизматике, был настоятелем собора Лавалетты в Эксе и парламентским советником в Провансе. — *264.*

[161] «Публика всегда имеет право беспокоиться: она виновна, и все то, что напоминает ей о гневе карающего бога, никогда не является ложным сюжетом, каким бы философским невежеством это ни сопровождалось, и т. д.» «Journal de Trevoux», цитируемый здесь Фейербахом, издавался в Треву, местечке близ Лиона, французскими иезуитами. Этот журнал, пытавшийся давать религиозную интерпретацию фактам и открытиям науки, часто упоминается в сочинениях Бейля. После смерти Бейля его имя неоднократно поносилось на страницах журнала. — *264.*

[162] «Чтобы воодушевиться набожностью, нет нужды обременять себя точными идеями». — *264.*

[163] *Ширах* (Schirach), *Адам Готлиб* (1724—1773) — протестантский теолог, интересовался естественными науками. — *264.*

[164] О «Fauna Boica» см. примечание 99 к стр. 316 тома 2 настоящего издания. Фейербах пишет здесь о противоречивости во взглядах его автора *Шранка Франца фон Паула* (1747—1835), который, будучи теологом, в зрелом возрасте отказался от своего духовного звания, увлекся естественными науками и продолжительное время работал директором ботанического сада в Мюнхене.

Шеффер (Schäffer), *Иоганн Христиан* (1718—1790) — евангелический проповедник в Регенсбурге, занимался ботаникой. — *264.*

[165] *Эдвардс* (Edwards), *Джон* (1637—1716) — английский богослов, преподавал в Кембриджском университете, был противником Локка. Фейербах упоминает здесь его работу «Доказательство существования бога и божественного промысла, почерпнутое из изучения мира». Лондон, 1696. — *265.*

[165a] *Гохштеттер* (Hochstetter), *Христиан Фридрих* (1785—1860) — по профессии священник, занимался естественными науками, в особенности ботаникой. — *265.*

[166] «Сумма против язычников», кн. II, гл. 4. — *265.*

[167] «Правильное [надо] любить потому, что оно правильно, но не потому оно правильно, что его любят». Приведенное место взято из «Евтифрона» — произведения Платона, относящегося к раннему периоду его творчества, в котором он с позиций сократовского этического идеализма трактует в основном вопросы благочестия. — *268.*

[168] *Зюссмильх* (Sussmilch), *Иоганн Петер* (1707—1767) — лютеранский священник, известный немецкий статистик, член Берлинской академии наук. В 1766 г. издал книгу «Опыт доказательства того, что первый язык был создан не человеком, а исключительно богом». — *268.*

[169] Речь идет о немецком философе *Иоганне Готфриде Гердере* (Herder) (1744—1803), протестантском пасторе, в творчестве которого религиозные взгляды противоречиво сочетались с далеко не ортодоксальными и даже близкими к материализму представлениями. Творчество Гердера оказало определенное влияние на формирование материалистических и атеистических воззрений Фейербаха, который рекомендовал воспринять «от этого жреца и пророка человечества крещение» и приобщиться «к чувственной, человеческой философии» (*Л. Фейербах.* Избранные философские произведения, т. 1. М., 1955, стр. 385). Идея естественного происхождения языка, о которой упоминает Фейербах, изложена Гердером в «Трактате о происхождении языка» (1772), в котором он подверг резкой критике различные теории божественного происхождения языка, и главным образом взгляды Зюссмильха (см. *А. В. Гулыга.* Гердер, гл. II, § 1. М., 1963). — *268.*

[170] См. примечание 11 к стр. 71 тома 2 настоящего издания. — *268.*

[171] «Комментарий о главных видах прорицания», стр. 7. — *270.*

[172] *Ремигиус* (Remigius), *Николай* (1554—1600) — французский религиозный писатель и судья, прозванный за свою жестокость во время процессов по обвинению в колдовстве лотарингским Торквемадо. Фейербах упоминает его работу «Козни дьявола». — *270.*

[173] «Заколдованный мир». См. также примечание 37 к стр. 228 тома 1 настоящего издания. — *271.*

[174] «Они (чудеса) творятся в религии лишь посредством веры, поддерживаемой милосердием, поскольку необходимо, чтобы они *абсолютно зависели от чувств.* Если дело обстояло таким образом, то дьявол и его помощники их часто вызывали.

Ибо хотя лишь бог творил истинные чудеса, но и маги фараона производили настоящих змей и лягушек... Таким образом, не умели быть достаточно *осмотрительными* в области, куда *обман* проникает так дерзко... Одно и то же чудо иногда отстаивалось так же хорошо ложной, как и истинной религией» («Произведения», т. IX, стр. 363, 364. Париж, 1864). — *272.*

[175] «Общее мнение среди христиан таково, что, если существуют черти, существует и бог, и те, кто не верит в бога, не верит в существование чертей» (*Бейль.* Словарь, статья Руджери). — *273.*

[176] «...объективной нравственности, предшествующей воле божьей». — *273.*

[177] *Буддеус* (Buddeus), *Иоганн Франц* (1667—1729) — профессор теологии в Виттенберге, Галле и Иене, церковный советник в Готе. — *274.*

[178] См. примечание 24 к стр. 135, а также примечание 4 к стр. 110 тома 2 настоящего издания. — *275.*

[179] «Следует повиноваться царям, но после бессмертного бога, которому принадлежит высшая власть *над жизнью и смертью* всех царей мира» («О республике», кн. I, стр. 156). — *275.*

[180] «Что удивительного, когда *сам бог связан своими обещаниями,* как правильно писал учитель мудрости. Ведь у Иеремии ясно засвидетельствовано: «*Созовите* все народы всей Земли, чтобы рассудить меня и мой народ, должен ли я был совершить что-либо из того, что я не совершил». — *275.*

[181] См. примечание 128 к стр. 364 тома 2 настоящего издания. — *275.*

[182] «Потому что это ей было предписано Евангелием», «что только любовь матери к своим сыновьям и к добродетели в достаточной мере побудила бы ее противиться их падению» («Ответ на вопросы», стр. 869, 870). — *275.*

[183] «Следует стремиться к добродетели, как таковой» («Вторая часть суммы, иными словами, Об удивительной науке о боге», трактат. 16, вопр. 102, разд. 3). «Обычно любят то, что является самоцелью... само по себе, конечно, любят то, что в самой своей природе и сущности содержит то, за что любят...» — *276.*

[184] *Фоссиус* (Vossius), *Иоганн Герхард* (1577—1649) — известный голландский теолог, историк и классический филолог. «О языческой теологии и т. д., или О происхождении и развитии идолопоклонства», кн. I, гл. 41. — *278.*

[185] *Майнерс* (Meiners), *Кристоф* (1747—1810) — немецкий историк философии и религии. На его работу «Всеобщая критическая история религии», отличающуюся богатством фактического материала, Фейербах неоднократно ссылается в своих «Лекциях о сущности религии» (см. *Л. Фейербах.* Избранные философские произведения, т. II. М., 1955). — *279.*

[186] *Aut Cesar aut nihil!* — или Цезарь, или ничто! — *280.*

[187] См. примечание 45 к стр. 86 данного тома. — *282.*

[188] «Поскольку он (бог) допустил существование порока, необходимо, чтобы *миропорядок,* находящийся в преимущественном положении по отношению ко всякому прочему плану, *потребовал* этого» («Теодицея», ч. II, § 124).

«Бог желает порядка и добра, но иногда случается, что то, что́ есть *беспорядок в части,* является *порядком в целом*... Допущение зла исходит из какой-то моральной необходимости» (§ 128). — *283.*

[189] «Путем необычайного действия, для того чтобы его наказать». — *284.*

[190] «Путем чисто произвольного установления». — *284.*

[191] «Как проявление небесного гнева, который наказывает грех человека». — *285.*

[192] «Гораздо лучше согласиться с большинством докторов, что *законы природы,* которые были бы восхитительно удобными для невинного человеческого рода, *были заменены* другими, неудобными законами со времен грехопадения». — *285.*

[193] *Петр Ломбардский.* Мысли, кн. II, разд. 20, гл. I. — *286.*

[194] *Лесс* (Less), *Готфрид* (1736—1799) — профессор в Геттингене, выступал с резкой критикой Лессинга. — *286.*

[195] Первоначальный, или первородный, грех. — *287.*

[196] «Что есть более жестокого *внешне,* чем осуждение детей за преступление одного человека, к которому они не имеют никакого отношения по своей собственной воле?.. По *истине догм* необходимо судить, являются ли они жестокими, а не по этим лишенным смысла идеям так называемой жестокости нужно судить об их *истине. Все то, что бог совершает,* не может быть жестоким, потому что он есть высшая справедливость. Мы должны соответственно ограничить все наши исследования, а не пытаться судить, совершено или не совершено что-то, посредством тех *слабых идей,* которые мы имеем о справедливости и жестокости» («Ответ на вопросы», стр. 874, 875). — *288.*

[197] *Faibles idées* — слабые идеи. — *288.*

[198] *Римини* (Rimini), *Григорий де* (ум. 1358) — августинский монах, преподавал в Париже, стал генералом своего ордена. — *288.*

[199] «Бог не может иметь в своих деяниях, своих установлениях и своем провидении другой цели, кроме *своей собственной славы,* откуда следует, что все распоряжения божественного провидения являются справедливыми, мудрыми и благоразумными, какими бы жестокими с точки зрения плоти и противоречащими интересам созданий они ни казались. 2) Ни в человеке, ни в человеческих творениях нет ничего подобного тому, что есть в боге; названия бытия, субстанции, мыслящей субстанции, воли, разума, свободы, права, справедливости и всего другого в том же роде двусмысленны; они не означают применительно к богу того, что они означают применительно к человеку; а если так, то напрасно сравнивать поведение и права бога по отношению к человеку с поведением и правами людей по отношению к другим людям, и все аргументы, кото-

рые при этом приводят, являются софизмами, не имеющими иной опоры, кроме сравнения между вещами, которые ни в коей мере не являются сравнимыми, — богом и созданием, правами бога и правами человека. 3) Но то, что *решает* все, — это *верховное право* бога по отношению к созданиям; это *безграничное могущество* должно заставить человека молчать о всем том, что его печалит или что беспокоит его разум в ходе провидения» («Жизнь г. Бейля». Демезо, стр. 105. «Слов.», 1740). — *291.*

[200] «Отнюдь не поучительно, что весь мир осведомлен о том, что христиане вставили в историю об Иосифе славное свидетельство о нашем господе и что они использовали столько благочестивых обманов». — *291.*

[201] «Изгнание торжествующего зверя», диал. I, стр. 67. — *292.*

[202] «Наш король Франциск I однажды публично заявил в присутствии множества лиц высшего ранга, что он испытывает такой ужас перед новой религией, что *принес бы в жертву богу своих собственных детей,* если бы узнал, что они поражены этой заразой». — *293.*

[203] «Я слышал, что знатные господа, исповедующие нашу религию, отрекшись от нее, выбрасывали из своих фамильных склепов тела своих предков, умерших гугенотами... Совсем недавно в Риме дали знать, что нехорошо, когда какой-либо обращенный сохраняет *естественную привязанность к своей родине или к своим еретикам-родителям,* так как не хотели допустить, чтобы королева Кристина устраивала празднества в честь рождения сына шведского короля». — *293.*

[204] «...способствует лишь исчезновению того *небольшого количества здравого смысла,* которое мы получили от природы» (*Бейль.* Всеобщ. крит., стр. 110). «Кардинал Бароний... громко оправдывал отцеубийство Ирены. Какие только преступления не совершаются в духе религиозных предрассудков! Эти предрассудки настолько вытесняют естественные идеи справедливости, что люди становятся неспособными отличать благие деяния от дурных. Все хорошо, что благоприятствует этим предрассудкам, иначе же все несправедливо» (*Бейль.* «Новости литературной республики», стр. 356). — *293.*

[205] «Хорошо сказано, что люди больше всего подражают богу, когда *оказывают благодеяния,* но правильнее сказать: когда люди счастливо живут, то совершается это *благодаря радости, празднованию праздников, занятиям философией и музыкой».* — *293.*

[206] «Радоваться и веселиться по природе свойственно добродетели» («О гневе», I, II, § 6). — *293.*

[207] «Он добр до того, что совсем не добр». — *294.*

[208] «Бог ничего не имеет, бог гол» (*Сенека.* Письма, 31).—*294.*

[209] «Приучать разум к тому, чтобы он считал истинными, очевидными, ясными представлениями то, что разрушает наши тайны и откуда с необходимостью вытекает то, что противоречит нашей вере, это значит незаметно подготавливать его к утрате веры».

Полное название работы, которую цитирует Фейербах, — «Nouvelles difficulties proposées par un peripateticien à l'auteur d'un voyage de Descartes»; она вышла в Амстердаме и принадлежит перу французского иезуита Габриеля Даниеля, неоднократно выступавшего против Декарта (см. примечание 41 к стр. 260 тома 1 настоящего издания). — *296.*

[210] «Он зовется всемогущим именно за то, что может *все, чего хочет*» (кн. 21, гл. 7, 8). — *297.*

[211] Речь идет о *Давиде Фридрихе Штраусе* (Strauss) (1808—1874), немецком философе, публицисте и историке христианства, который, сделав гегелевское понятие субстанции творческим принципом критики евангелий, пришел в своей работе «Жизнь Иисуса» (1835) к выводу, что евангельские рассказы о жизни Христа являются бессознательным мифотворчеством христианских общин и лишь немногие из соответствующих данных могут претендовать на историческую достоверность. — *297.*

[212] «Качества, относящиеся к преданности». — *299.*

[213] «Амфитеатр вечного провидения» (см. примечание 102а к стр. 320 тома 2 настоящего издания). — *300.*

[214] См. примечание 41 к стр. 159 тома 2 настоящего издания. — *300.*

[215] См. примечание 20 к стр. 81 тома 1, а также примечание 90 к стр. 263 тома 2 настоящего издания. *Atheorum facile princeps* — легкомысленный глава атеистов. — *300.*

[216] «Ибо я не верю, что был буржуа в Париже, который бы более часто посещал мессу, чем добрейший г-н. Кл. Он не только внимательно прослушивал мессу, но и, что весьма увидительно у философа, посещал церковь по всем праздникам, после обеда, и возвращался оттуда не ранее, чем когда все было закончено, так что он тратил немало времени, слушая или пение псалмов на вечерях, или длинную проповедь, которая по обыкновению не является слишком красноречивой, особенно в воскресенье в монастырях» («Литературная республика», стр. 81, ст. 9). О *Клерселье* см. примечание 36 к стр. 227 тома 1 настоящего издания. — *301.*

[217] *Медичи* (Medici), *Лоренцо* (1449—1492) — видный деятель итальянского Возрождения, банкир и меценат, покровительствовал развитию литературы и искусств. — *301.*

[218] «Что же такое вера, если не убежденность ума, вытекающая из средней вероятности, которую мы принимаем за некие истинные положения. Если убежденность вытекает из достоверности, то в уме рождается не вера, а знание. По мере того как вероятность рождает веру, она губит знание и наоборот: достоверность рождает знание и разрушает веру. Поэтому знание уничтожает всякий повод для сомнения, а вера всегда оставляет в уме какое-то колебание; и потому вера отмечена столь великими похвалами и наградами, что люди, если им не мешают все те заботы, которые их угнетают, встают на прямой путь добродетели и благочестия» («Разъяснение о Пиррониках», стр. 646; «Словарь», т. IV). — *302.*

[219] *Кондорсе.* Похвала Паскалю (Полн. собр. соч. Париж, 1804, т. IV, стр. 469). — *302.*

[220] Juste miliet — истинная среда. — *305.*

[221] «Отдельным докторам, которые без какой-то настоятельной необходимости выступают против заблуждений, защищаемых народным предубеждением и обычаем». — *306.*

[222] «Нет признака того, чтобы когда-либо среди протестантов образовалась какая-то партия, которая занялась бы реформой своей религии наподобие того, как реформировали римскую церковь, т. е. на основе религии, из которой неизбежно следует исходить, если не хочешь быть подвергнутым проклятию... Но зло всегда было достаточно гибельным для того, чтобы заслуживать, чтобы его старались предупредить» («Словарь», «Макон», прим. С). — *306.*

[223] «Письмо... по вопросу, плохо или хорошо понято учение Спинозы» (Избр. произв., т. IV, стр. 169 и др.). — *306.*

[224] «Нет ничего, кроме субстанции, во Вселенной»; «Среди идей, которые логика направляет к истине, одни являются всеобщими, а другие частными» («Философские тезисы», тезис III). — *306.*

[225] «Обычно говорят: «Quot capita tot Sensus» («сколько голов, столько умов»), но, согласно Спинозе, все ощущения всех людей находятся в одной голове» («Словарь», «Спиноза», прим. N, III). — *306.*

[226] «Что можно высказать более бессмысленного, чем утверждение, что два беседующих друг с другом человека, каждый из которых руководствуется собственными интеллектуальными побуждениями, *имеют одну и ту же душу?* Что можно вообразить более химерического, чем утверждение, что два философа, один из которых отрицает, а другой защищает одно и то же положение в одно и то же время, являются *не более как одним существом* в отношении интеллекта?» («Словарь», «Аверроэс», прим. Е). — *307.*

[227] «Бог самого себя ненавидит, он взывает о милосердии к самому себе и сам себе в нем отказывает; он сам себя преследует, сам себя убивает, сам себя пожирает, сам на себя клевещет и сам себя посылает на эшафот». — *307.*

[228] *Etre supreme* — верховное существо. — 307.

[229] «Собственно говоря», «столько лиц, сколько имеется людей на земле». — *307.*

[229а] *Батрахомиомахия* (в переводе с греческого означает «война мышей и лягушек») — название поэмы, представляющей собой пародию на «Илиаду». В ней дано комедийно-сатирическое описание сражений зверей, вмешательства в их действия богов и т. д. Авторство не установлено, версии, что ее написал Гомер или брат карийской царицы Артемессии Пигрет Карийский, не подтвердились. Имеются русские переводы В. А. Воскресенского (СПб., 1879), В. М. Крузе (Омск, 1884). — *308.*

[230] «Мы решительно утверждаем: акциденции — это в некотором смысле сущности формально и по внутреннему основа-

нию, в некотором же смысле это сущности через определение субстанции или деноминативно к субстанции». — *308.*

[231] «Быть» как «быть свойственным». — *308.*

[232] «Я называю акциденции не качествами, которые принадлежат субстанции, а некими модусами субстанции, отличными от нее не на самом деле, а только мысленно и, как говорят, формально». — *308.*

[233] «Еще и ныне те, кто способен к исследованию, находят в этой страсти, как в отношении ее причин, так и в отношении ее действий, столько непонятных черт, что они вынуждены в них признать перст божий и первоначальное учреждение его особого провидения». «Автор религии врача начинает так... Истинная любовь — это вещь, полная удивительного, таинственного, мистического» («Новости литературной республики», стр. 634). — *309.*

[234] «Один современный казуист (Санхец), и не из самых строгих, тем не менее считает простительным грехом «запретно взирать просто из любопытства на собственный стыд и без иного дурного намерения и иной опасности» и смертельным грехом — «запретно взирать на стыд другого пола, прикрытый столь тонкими одеждами, что он вполне доступен взору». Видеть купающуюся обнаженную личность противоположного пола, по его мнению, есть смертельный грех. Два человека, обладающие серьезным характером, как и два прелата, которые видят друг друга обнаженными, совершают, говорит он, смертельный грех» (*Бейль.* Словарь, «Адамиты»). — *310.*

[235] «Что более чудовищно, чем наблюдать, как длится уже в течение давнего времени *распространение греха?* Это противно всем законам природы; потому что чудовища не плодятся, а вот человек — грешник, который является самым чудовищным из всех существ, — не прекращает размножаться и покрывать всю землю. Поскольку мы не можем остановить это роковое шествие чудовищных поколений, которые позорят бога и природу, мы, по крайней мере, должны пожелать вместе со св. Павлом, чтобы все люди были подобны ему и чтобы можно было увидеть в течение пятидесяти лет исчезновение греховного выводка, размножение которого содействует лишь возрастанию числа созданий, восстающих против своего господина. Не желаем ли мы постоянно, чтобы наступило царство божье? Не говорится ли в Апокалипсисе: гряди, господи, гряди? Если хотят, чтобы эти пожелания были выполнены, необходимо желать, чтобы наступил конец мира и чтобы пришли новые небеса и новая земля. Испорченность слишком укоренилась среди потомства Адама, чтобы надеяться, что оно когда-либо исправится... Не будем беспокоиться о том, что, положив конец рождениям, мы уменьшили бы число предопределенных, ибо богу не будет недоставать созданий, которые станут его славить вечно. При нем имеются миллионы ангелов, которые восхваляют его бесконечно и беспрестанно. А если он может эти камни заставить породить детей Аврааму, то он прекрасно обойдется

без нас при сотворении умов, которые предопределит для своей славы, и т. д.». — *311.*

[236] Католическая церковь уже в средние века причислила Фому Аквинского к учителям церкви, присвоив ему почетный титул doctor angelicus (ангельский доктор), «князь философии», а в 1323 г. канонизировала его как святого. — *311.*

[237] «Сумма теологии», вопрос 62, «О девственности». — *312.*

[238] *Фульгенциус* (Fulgentius), *Феррандус* (ок. 468—532) — церковный писатель первой половины VI в., был диаконом в Карфагене. Фейербах ссылается на его работу «Письма к Пробу о девственности, а также о скромности». — *312.*

[239] «О, ангельская, а не человеческая добродетель у людей». — *312.*

[240] «Десять разделов о христианстве», 1571, разд. I, «О святой деве». — *312.*

[241] «...где выдвигаются против перипатетиков доводы, посредством которых некоторые картезианцы доказали, что сущность тела заключается в протяженности» (Избр. произв., т. IV, стр. 109 и т. д.). — *313.*

[242] «Вещь мыслящая должна быть единой». — *314.*

[243] «Действительно, если бы она была составлена из многих субстанций, подобно тому как наше тело состоит из многих членов, то она никогда не смогла бы увидеть *весь объект* и одна из ее частей увидела бы одну часть объекта, другая — другую часть того же самого объекта, так что не было бы ничего в мыслящей вещи, что смогло бы по справедливости сказать: *я целиком вижу этот камень*». — *314.*

[244] «Возражения в кн. Пуарети». — *314.*

[245] «После этого я вполне понимаю его противника. Я не считаю возможным, чтобы некое тело и еще менее собрание различных тел, чтобы атом Эпикура был способен к мышлению». — *315.*

[245a] «Уведомление беженцам». — *316.*

[246] Я утверждаю, что имею законное призвание противиться прогрессу суеверий, фантазий и народного легковерия» («Химерическая интрига», стр. 681). — *316.*

[247] «Торжественная речь». — *317.*

[248] «Будьте любезны сообщить мне ваше мнение об этих произведениях, поскольку один из моих парижских друзей, который знал автора второго произведения и который, может быть, относясь с предубеждением к своему другу, склоняется к мысли, что речь ничего не стоит, и взял с меня обещание, что я ему изложу в письме мое мнение о том и другом и т. д.» (письмо 36). — *317.*

[249] «Он наделал шума в этой стране из-за некоторых парадоксов, о которых он рассуждает» (письмо 50). — *317.*

История новой философии

Немецкое название работы «Geschichte der neueren Philosophie. Von. Dr. Joh. Ed. Erdmann (I, Bd., II Abthl.)», впервые она была опубликована в 1838 г. в официальном органе ге-

гельянцев «Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik», к сотрудничеству в котором Л. Фейербах был приглашен после успеха, выпавшего на долю его «Истории новой философии от Бэкона Веруламского до Бенедикта Спинозы» (см. том 1 настоящего издания).

Поводом к написанию данной рецензии явился выход в свет II части I тома задуманного профессором философии в Галле Иоганном Эдуардом Эрдманном труда по истории философии, который издавался с 1834 по 1853 г. под общим названием «Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie» («Опыт научного изложения истории новой философии», см. примечание к стр. 407 тома 2 настоящего издания). В I и II частях I тома, которые Фейербах рецензировал для «Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik», Эрдманн рассматривал в гегельянском духе развитие философии от Декарта до Гегеля. Подготавливая издание своих сочинений, Фейербах включил эту работу во II том (1846). В собрании сочинений, изданном Болином и Иодлем, данная рецензия входит также во II том (1904). На русском языке работа публикуется впервые. Перевод выполнен Б. И. Авербухом.

[1] См. примечание 20 к стр. 81 тома 1 настоящего издания. — *321.*

[2] *«Сид»* — трагедия выдающегося французского драматурга, одного из создателей классицизма, Пьера Корнеля (Corneille, 1606—1684), написанная в 1636 г. — *322.*

[3] «De arte cabbalistica» («О искусстве каббалистики») — сочинение известного немецкого гуманиста и гебраиста *Иоганна Рейхлина* (1455—1522), издано в Германии в 1517 г., в нем разбирается новопифагорейская и особенно подробно каббалистическая философия. — *323.*

[4] *Гуттен, Ульрих фон* (1488—1523) — немецкий гуманист и политический деятель, идеолог дворянских и бюргерских кругов, стремившихся к ослаблению власти князей и высшего католического духовенства, примыкал к лютеровскому бюргерско-реформатскому лагерю. Принимал активное участие в кружке гуманистов в Кёльне и Эрфурте, был одним из авторов «Писем темных людей». — *324.*

[5] См. примечание 5 к стр. 428 тома 1 настоящего издания. — *324.*

[6] *Тридцатилетняя война* (1618—1648) — первая общеевропейская война, вспыхнувшая в эпоху феодализма. В этой войне принимали участие почти все государства Европы; причем они составили два лагеря: габсбургский блок (испанские и австрийские Габсбурги, католические князья Германии, поддержанные папством и Польшей) и антигабсбургскую коалицию (германские протестантские князья, Дания, Швеция, Франция, которых поддерживала Англия, Голландия и Россия). Война имела (главным образом в начале) религиозную окраску: габсбургский блок выступил под знаменем католицизма, противоположная коалиция — под знаменем протестантизма. — *324.*

[7] Речь идет о Френсисе Бэконе. — *325.*

[8] Имеется в виду Яков Бёме. — *326.*

[9] Речь идет о Френсисе Бэконе. — *326.*

[10] См. примечание 38 к стр. 150 тома 2 настоящего издания. — *327.*

[11] См. примечание 13 к стр. 118 тома 2 настоящего издания. — *330.*

[12] *Агриппа (Корнелий Генрих) фон Неттесгейм* (1486—1535) — немецкий писатель, врач и философ. Его основное сочинение «De incertitudine et vanitate scientiarum» («О неопределенности и суетности наук»), вышедшее в Кельне в 1527 г., представляло собой злую сатиру на тогдашнее состояние наук. — *331.*

Критика идеализма

Немецкое название «Kritik des Idealismus, von F. Dorguth». Работа впервые опубликована в 1838 г. в издававшихся А. Руге и Т. Эхтемейером «Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenshaft und Kunst». В 1846 г. она была включена Фейербахом во II том собрания сочинений. В издании Болина и Иодля она также вошла во II том (1904).

Сотрудничество в «Галлеских ежегодниках» было очень плодотворным для Фейербаха. Порвав с правыми гегельянцами из берлинского «Общества научной критики», он сближается с левым крылом, защищавшим радикальные взгляды и в вопросах политики. А. Руге высоко ценил Фейербаха. Приступая к изданию ежегодника, он пишет в октябре 1837 г. Фейербаху, что в первую очередь рассчитывает на его сотрудничество: «Мы с самого начала рассчитывали на Вас, и если бы Вы были здесь, мы бы и шагу не делали без Вас» (*K. Grun.* Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass. Bd. I, S. 295).

Именно в «Галлеских ежегодниках» впервые появились произведения Фейербаха, свидетельствующие о его разрыве с идеализмом и переходе на позиции материалистической философии. К ним относятся «К критике философии Гегеля» и «О начале философии» (см. *Л. Фейербах.* Избранные философские произведения, т. I. М., 1955).

В 1837—1838 гг. Фейербах вступает в полемику с Ф. Доргутом, философом, сочетавшим вульгарный материализм с признанием бытия бога и откровения. Фридрих Доргут (умер в 1854 г.), высокопоставленный судейский чиновник в Пруссии, не имея философского образования, в то же время проявлял большой интерес к философии. В 1837 г. в Магдебурге вышла в свет его книга «Kritik des Idealismus und Materialen zur Grundlegung eines apodiktischen Real-Rationalismus» («Критика идеализма и материалы к обоснованию аподиктического реал-рационализма»).

В творческом развитии Фейербаха этот период характеризуется заметным освобождением от оков идеализма, ростом критических настроений в отношении спекулятивной философии вообще и гегелевской в частности, приближением к материалистической точке зрения.

Это сказалось и на содержании рецензии Фейербаха на книгу Доргута. Хотя Фейербах критикует Доргута еще с позиций идеализма, он соглашается со многими его материалистическими положениями. В центре фейербаховской критики не материализм вообще, а внутренне противоречивый материализм Доргута, которого Фейербах упрекает в том, что нельзя сводить акт мышления к физиологическим процессам, нельзя одновременно быть и материалистом, и теистом, нельзя примирить науку с религией. Полемика Фейербаха с Доргутом и завязавшаяся между ними затем переписка сыграли, несомненно, определенную положительную роль в формировании материалистических взглядов Фейербаха.

В. И. Ленин, читая II том собрания сочинений Фейербаха издания 1846 г., сделал в нем ряд замечаний и пометок (см. «Замечания и пометки В. И. Ленина на книгах». — «Вопросы философии», 1966, № 4). Его особое внимание привлекла рецензия на книгу Доргута, а также работы «Против дуализма тела и души, плоти и духа» и «Фрагменты к характеристике моей философской биографии» (см. *Л. Фейербах.* Избранные философские сочинения, т. I. М., 1955). Читая рецензию на книгу Доргута, Ленин анализирует процесс формирования материалистических взглядов Фейербаха, сравнивает отдельные его высказывания этого периода с положениями работы «Против дуализма тела и души, плоти и духа», написанной уже в материалистический период, в которой также подвергается критике физиологический идеализм. Замечания и пометки Ленина на полях и в тексте работы Фейербаха даются нами в примечаниях.

Перевод выполнен Б. И. Авербухом и А. П. Огурцовым.

[1] Это место, начиная со слов «эти философские вопросы...», находящееся на стр. 137 немецкого издания, В. И. Ленин выделил подчеркиванием. — *339.*

[2] В этой фразе, находящейся на стр. 137 немецкого издания, Ленин подчеркнул следующие слова: «Что с этими вопросами связан вопрос о познаваемости истины», «реальности идеализма», «что философия только благодаря исследованию природы мышления утверждает себя в качестве философии». — *339.*

[3] Это место, начиная со слов «кратко говоря...», находящееся на стр. 138 немецкого издания, Ленин выделил подчеркиванием. — *339.*

[4] В этой фразе, находящейся на стр. 138 немецкого издания, Ленин подчеркнул следующие слова: «Сам дух зависит от организма», «то духовная деятельность... является... процессом материальным». — *340.*

[5] Это место, начиная со слов «поэтому отношение зависимости...», находящееся на стр. 138 немецкого издания, Ленин выделил подчеркиванием. — *340.*

[6] Это место, начиная со слов «идеализм, и притом...», находящееся на стр. 138 немецкого издания, Ленин выделил подчеркиванием. — *341.*

[7] Подчеркнув это место, начиная со слов «мышление есть...», находящееся на стр. 139 немецкого издания, Ленин написал на полях: «ср. 349—350», имея в виду следующее место из работы Л. Фейербаха «Против дуализма тела и души, плоти и духа»: «Выражаясь психологически, представление, мышление само по себе вовсе не мозговой акт, то есть для меня как представляющего и мыслящего... Но из того, что мышление для меня не мозговой акт, а акт, отличный и независимый от мозга, не следует, что и *само по себе* оно не мозговой акт» (*Л. Фейербах.* Избранные философские произведения, т. I, 1955, стр. 213). — *341.*

[8] В этой фразе, находящейся на стр. 139 немецкого издания, Ленин подчеркнул следующие слова: «...мы все же сразу и с сожалением должны возразить тому... этот тезис... оказывается полностью бессмысленным и неразумным». — *341.*

[9] Это место, начиная со слов «Тем, что мышление...», находящееся на стр. 139 немецкого издания, Ленин выделил подчеркиванием. — *341.*

[10] Это место, начиная со слов «Лишь исходя из...», находящееся на стр. 140 немецкого издания, Ленин выделил подчеркиванием. — *342.*

[11] Подчеркнув в этой фразе, находящейся на стр. 140 немецкого издания, слова «нечто самое дрянное, недостойнейшее и самое жалкое», Ленин поставил против них на полях: «???». — *342.*

[12] В этой фразе, находящейся на стр. 140 немецкого издания, Ленин подчеркнул следующие слова: «...как возможно, чтобы мышление, если оно есть... в высшем смысле реальная способность... из себя такие трансцендентные химеры». — *342.*

[13] Подчеркнув это место, начиная со слов «если мышление...», находящееся на стр. 140 немецкого издания, Ленин поставил против него на полях: «?». — *342.*

[14] Подчеркнув в этой фразе, находящейся на стр. 141 немецкого издания, слова «Если вы не отделяете мышления от деятельности мозга, почему вы мысль отделяете от нее... почему в ней не видите органического, следовательно, реального продукта?», Ленин поставил на полях: «Contra S. 349». На указанной странице немецкого издания работы Фейербаха «Против дуализма тела и души, плоти и духа» Ленин подчеркнул следующий текст: «Итак, правда, что источник познания у психологии иной, чем у физиологии, но разница касается не предмета, как такового, а вида и способа познания» (*Л. Фейербах.* Избранные философские произведения, т. I. М., 1955, стр. 212). — *343.*

[15] Подчеркнув это место, начиная со слов «он постоянно принимал...», находящееся на стр. 142 немецкого издания, Ленин написал на полях: «Contra S. 379». На этой странице немецкого издания работы Фейербаха «Против дуализма тела и души, плоти и духа» Ленин подчеркнул следующий текст: «Так, глаз представляет солнце совершенно согласно истине... вина за это ложное заключение падает не на глаз, а на тебя самого, который изолировал это явление, не привел его в связь с другими в высшей степени ясными и отчетливыми показаниями твоих

чувств...» (*Л. Фейербах.* Избранные философские произведения, т. I. М., 1955, стр. 238). — *344.*

[15а] *Аристарх Самосский* (ок. 320 — ок. 250 до н. э.) — древнегреческий астроном, выдвинувший теорию вращения Земли вокруг своей оси и вокруг Солнца, которое он считал неподвижным. Будучи обвинен в безбожии, бежал из Афин. Философские взгляды Аристарха близки взглядам пифагорейцев. Из его сочинений до нас дошло только «О размерах и расстояниях Солнца и Луны». — *345.*

[16] Это место, начиная со слов «гений есть...», находящееся на стр. 144 немецкого издания, Ленин выделил подчеркиванием. — *345.*

[17] Это место, находящееся на стр. 144 немецкого издания, Ленин подчеркнул, начиная со слов «гений самостоятельно понимает...». — *345.*

[18] Эту фразу, находящуюся на стр. 144 немецкого издания, Ленин подчеркнул целиком, написав против нее на полях, а также против мест, подчеркнутых выше (см. примечания 16, 17): «Contra S. 376. Der Geist is die Zusammenfassung, die Einheit der Sinne. Ergo [Дух — сочетание, единство чувств. Следовательно] гений антиципирует не опыт, а лишь «Zusammenfassung» ощущений и впечатлений. Гений — большее богатство впечатлений и большая «Zusammenfassung» их». Здесь Ленин сопоставляет отмеченные им положения с положением, содержащимся в работе Фейербаха «Против дуализма тела и духа, души и плоти» (см. *Л. Фейербах.* Избранные философские произведения, т. I. М., 1955, стр. 235). — *346.*

[19] Подчеркнув это место, начиная со слов «можете ли вы отрицать...», находящееся на стр. 144 немецкого издания, Ленин поставил на полях: «?!?». — *346.*

[20] Слова «той самой», находящиеся на стр. 145 немецкого издания, Ленин выделил подчеркиванием. — *346.*

[21] Подчеркнув место, находящееся на стр. 145 немецкого издания, начиная со слов «субстанцию, с которой...», Ленин написал на полях: «Contra S. 353. Anm.». На стр. 353 немецкого издания работы Фейербаха «Против дуализма тела и души, плоти и духа» Ленин отчеркнул подстрочное примечание: «Но разве не может человек и на деле отвлечься от своего тела, разве он не может убить его? Да. Но, убивая тело, он убивает *себя самого* и тем как раз доказывает, что *не может* отвлечься от своего тела» (*Л. Фейербах.* Избранные философские произведения, т. I. М., 1955, стр. 216). — *347.*

[22] Это место, начиная со слов «животная душа...», находящееся на стр. 146 немецкого издания, Ленин выделил подчеркиванием. — *347.*

[23] Против этого места, находящегося на стр. 146 немецкого издания и подчеркнутого, начиная со слов «который абсолютно...», а также отмеченного выше (см. примечание 22), Ленин написал на полях: «Ага! Cf. [сравни] S. 371 и особенно 372, прим.». На стр. 371 немецкого издания работы Фейербаха «Против дуализма тела и души, плоти и духа» Ленин

подчеркнул следующую фразу: «Ощущение у животного животное, у человека — человеческое!» На стр. 372 Ленин следующим образом выделил подстрочное примечание: «Эта ограниченность и односторонность, а следовательно, и бездушие животного обнаруживаются как раз в том, что обыкновенно у него особенно развито только *одно* чувство или некоторые чувства, между тем как универсальность, а следовательно, и духовность человека, видимо, сказывается в том, что он превосходит всех других животных в смысле *совершенного и равномерного развития всех своих органов чувств*» (*Л. Фейербах.* Избранные философские произведения, т. I. М., 1955, стр. 231). — *347.*

[24] В этой фразе, находящейся на стр. 146 немецкого издания, Ленин подчеркнул следующие слова: «Естественно, духовную сущность человека можно объяснить из организма... *противоположном* тому, который предлагается эмпиризмом», поставив на полях: «?». — *348.*

[25] Эту фразу, находящуюся на стр. 146 немецкого издания, Ленин подчеркнул целиком, отметив на полях: «??». — *348.*

[26] Это место, начиная со слов «то, что автор...», находящееся на стр. 147 немецкого издания, Ленин выделил подчеркиванием и отметил на полях. — *348.*

[27] В этой фразе, находящейся на стр. 147 немецкого издания, Ленин подчеркнул слова: *«...для сущности, отличающей себя от материи»,* а над словом *«вернее»* написал: «Именно!» — *349.*

[28] Подчеркнув это место, начиная со слов *«материя существует...»,* находящееся на стр. 147 немецкого издания, Ленин написал на полях: «Это уже идеализм!» — *349.*

[29] Эту фразу, находящуюся на стр. 148 немецкого издания, Ленин выделил подчеркиванием. — *350.*

[30] Это место, начиная со слов «короче говоря...», находящееся на стр. 149 немецкого издания, Ленин выделил подчеркиванием. — *350.*

[31] Подчеркнув целиком эту фразу, находящуюся на стр. 151 немецкого издания, Ленин написал на полях: «379 S. Das Evangelien der Sinne im Zusammenhang lesen heisst Denken» [Связно читать евангелие чувств — значит *мыслить*]. Эти слова являются заключительной фразой работы Фейербаха «Против дуализма тела и души, плоти и духа» («Ludwig Feuerbach's Sämmtliche werke». Bd. II. Leipzig, 1846, S. 379, а также *Л. Фейербах.* Избранные философские произведения, т. I. М., 1955, стр. 238). — *352.*

[32] Подчеркнув это место, начиная со слов *«кроме самого интеллекта...»,* находящееся на стр. 151 немецкого издания, Ленин поставил на полях: «??». — *353.*

[33] Речь идет о споре между сторонниками рационализма и сенсуализма в теории познания в XVII—XVIII вв. Точка зрения сенсуалистов, считавших источником познания ощущение, была выражена классической формулой Локка «Nihil est in intellectu, quod non fuerit prius in sensu» (Нет ничего в уме, чего бы не было раньше в ощущениях); рационалисты же считали высшей

формой познания так называемую интеллектуальную интуицию. Критикуя сенсуалистов с позиций идеалистического рационализма, Лейбниц к положению Локка «Нет ничего в интеллекте, чего бы не было раньше в чувстве» добавил: «Кроме самого интеллекта». — *353.*

Христиан Капп и его литературное творчество

Немецкое заглавие «Christian Kapp und seine litterarischen Leistungen». Работа впервые появилась в 1839 г. в «Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst» и посвящена известному немецкому историку, философу и естествоиспытателю Христиану Каппу (1798—1874), который был личным другом Фейербаха. Находясь под влиянием Гегеля, Хр. Капп в то же время выступал с критикой его философии и имел в этом отношении много точек соприкосновения с Фейербахом. См. их переписку, изданную Августом Каппом: «Briefwechsel zwischen Ludwig Feuerbach und Christian Kapp (1832—1848) hrsg. von A. Kapp». Leipzig, 1876. В прижизненном издании сочинений Фейербаха данная работа была помещена им во II томе (1846). В собрании сочинений, изданном Болином и Иодлем, эта работа также вошла во II том (1904). На русском языке работа публикуется впервые. Перевод выполнен Б. И. Авербухом.

[1] Имеется в виду журнал «Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst». — *357.*

[2] Речь идет об изданном анонимно в Мангейме сочинении объемом 5 печатных листов под заглавием «Christian Kapp und seine litterarischen Leistungen» (название этой работы Фейербах повторил в названии своей рецензии). — *357.*

[3] «Hertha» — название издаваемого Каппом альманаха.—*364.*

Отношение к Гегелю

Немецкое заглавие «Verhältnis zu Hegel». Работа написана Фейербахом в 1840 г. и при жизни автора издана не была. Вместе с дополнениями, написанными Фейербахом несколько позднее, она была опубликована Карлом Грюном в его книге «L. Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass». Leipzig und Heidelberg. Bd. 1. 1874. Болин и Иодль, издавая собрание сочинений Фейербаха, поместили эту работу в IV том. Эта работа представляет значительный интерес для правильного понимания эволюции философских взглядов Фейербаха в период перехода от идеализма к материализму, его отношения к Гегелю и к спекулятивной философии вообще. Не случайно она замалчивается теми историками философии, которые пытались представить Фейербаха идеалистическим и даже религиозным философом, якобы никогда не сходившим с гегельянских позиций, ибо «его всегда тянуло к спекулятивной философии (см., на-

пример, *S. Rawidowicz.* Ludwig Feuerbach's Philosophie Ursprung und Schicksal. Berlin, 1931, S. 307).

Как бы отвечая своим критикам, Фейербах писал: «Я был гегельянцем по существу, по идее, а не формально, не в буквальном смысле (см. данный том, стр. 375). Ср. по этому поводу высказывание Энгельса: «Ход развития Фейербаха есть ход развития гегельянца, — правда, вполне правоверным гегельянцем он не был никогда, — к материализму. На известной ступени это развитие привело его к полному разрыву с идеалистической системой своего предшественника. С неудержимой силой овладело им, наконец, сознание того, что гегелевское домировое существование «абсолютной идеи», «предсуществование логических категорий» до возникновения мира есть не более, как фантастический остаток веры в потустороннего творца» (*К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 21, стр. 285). На русском языке работа публикуется впервые.

[1] Характеризуя свой творческий путь, поиски новой философии, Фейербах писал: «Моей первой мыслью был бог, второй — разум, третьей, и последней — человек» (*Л. Фейербах.* Избранные философские произведения, т. I. М., 1955, стр. 265). В данном отрывке Фейербах рассказывает о первом этапе своего пути, когда он, прослушав курс богословия в Гейдельбергском университете и не найдя в нем удовлетворения своему пытливому, критическому уму, решает перейти в Берлинский университет. Его учитель, профессор К. Дауб, предсказывал, что «Фейербах не останется в объятиях теологии, а перейдет к философии» (*K. Grün.* Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass. Bd. I. S. 12). В 1824 г. Фейербах переходит в Берлинский университет, а уже на следующий год в письме к отцу восторженно сообщает, что «бросил теологию», дабы «прижать к своему сердцу природу, перед глубинами которой отступает в ужасе трусливый богослов», и сделать своими друзьями «такие умы, как Аристотель, Спиноза, Кант и Гегель» (*Л. Фейербах.* Избранные философские произведения, т. I. М., 1955, стр. 242). Фейербах прослушал почти все лекции Гегеля, а его курс логики — дважды. Однако правоверным гегельянцем он все же не стал. Сомнения терзали его. Он не удовлетворен гегелевским объяснением отношения мышления к бытию, логики — к природе. «Не было бы природы, — заявляет Фейербах, — никогда логика, эта непорочная дева, не произвела бы ее из себя» (*Л. Фейербах.* Избранные философские произведения, т. I. М., 1955, стр. 243). В начинающемся конфликте с Гегелем немалую роль играют и атеистические мысли Фейербаха. «Каково отношение философии к религии? — спрашивает он в этот период.— Гегель очень настаивает на согласии философии с религией, именно с *учением* христианской религии. При всем том он берет религию лишь как *ступень* духа. Во всяком случае, существующие религии заключают бесконечно много отвратительного и несовместимого с истиной» (*Л. Фейербах.* Избранные философские произведения, т. I. М., 1955, стр. 243—244). Таким образом, уже в университетские годы у Фейербаха рождается

сомнение в истинности гегелевской философии, в которой он не находит ответа на многие волнующие его вопросы. — *373.*

[2] В 1829—1832 гг. Фейербах читал лекции по логике и метафизике в Эрлангенском университете (см. том 1 настоящего издания, а также *Л. Фейербах.* Избранные философские произведения, т. I. М., 1955, стр. 246). — *374.*

[3] Фейербах имеет в виду свою работу «Писатель и человек. Собрание юмористических философских афоризмов» (см. том 1 настоящего издания). — *376.*

[4] См. том 2 настоящего издания. — *376.*

[5] См. рецензию Фейербаха на «Историю философии» Гегеля во 2 томе настоящего издания. — *380.*

[6] См. *Гегель.* Лекции по истории философии. Сочинения, т. X, стр. 406—447. — *381.*

[7] *Пиррон из Элиды* (ок. 365—275 до н. э.) — древнегреческий философ, основатель школы скептицизма. — *382.*

[8] *Теократия* — форма правления, при которой духовенству, служителям культа, непосредственно принадлежит и политическая власть. — *389.*

Письмо к Гегелю

Впервые опубликовано Карлом Грюном в его книге «Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass». Leipzig und Heidelberg. Bd. I, 1874. Болин и Иодль включили его в IV том собрания сочинений Фейербаха (1910 г.). Это письмо очень характерно для развития философских взглядов Фейербаха. Посылая Гегелю на отзыв свою докторскую диссертацию, написанную по-латыни, «De Ratione una, universali, infinita» («О едином, универсальном, всеобщем разуме») см. примечание 85[а] к стр. 255 тома 2 настоящего издания), Фейербах высказывает в то же время в сопроводительном письме взгляды, не совпадающие с мнением его учителя. Расхождение с Гегелем касается главным образом религии. Задачу философии Фейербах усматривает в борьбе против христианской религии. Письмо содержит в себе зачатки его будущих атеистических взглядов. Фейербах поднимает свой голос против христианского понимания бога как личности, он недоволен тем, что христианство принижает природу. Здесь же содержится мысль о противоречии разума христианству, которая впоследствии приводит Фейербаха к обоснованию несовместимости науки и религии вообще. Гегель, как известно, включал христианскую религию в свою всеохватывающую систему, превозносил христианство как абсолютную религию. Фейербах же считает, что христианство не может быть понято как «совершенная и абсолютная религия». Письмо Фейербаха к Гегелю осталось без ответа, отзыва на свою диссертацию он также не получил. На русском языке данное письмо публикуется впервые. Перевод выполнен И. М. Есиным.

[1] *Энсаркозис* (греч.), или *инкарнация* (лат.), — воплощение. — *394.*

[2] *Ариман*, или *Анхра-Манью*, злой бог зороастризма, ведущий постоянную борьбу с добрым богом Ормуздом, или Ахурамаздой (см. примечание 42 к стр. 504 тома 1 настоящего издания). — *395.*

Письмо Г. К. Харлессу

Впервые опубликовано Карлом Грюном в его книге «Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass». Leipzig und Heidelberg. Bd. I, 1874. Оно под названием «Brief an Professor Harless in Erlangen» вошло в IV том собрания сочинений Фейербаха, изданного Болином и Иодлем. Оригинал письма хранится в Мюнхене в библиотеке университета. *Г. Х. Харлесс* был профессором Эрлангенского университета и выступал оппонентом на защите Фейербахом докторской диссертации. На русском языке письмо публикуется впервые. Перевод выполнен И. М. Есиным.

[1] *Новалис* — псевдоним немецкого писателя *Фридриха фон Гарденберга* (1772—1801), автора романа «Генрих фон Офтердинген», в котором идеализируется средневековье. Принадлежа к школе реакционных романтиков, Новалис прославлял феодальную монархию и католицизм. — *400.*

Письмо Христиану Каппу от 13—14 января 1835 г.

Впервые опубликовано сыном Христиана Каппа Августом Каппом в книге «Briefwechsel zwischen Ludwig Feuerbach und Christian Kapp (1832—1848)». Leipzig, 1876. Письмо содержится также в переписке, изданной В. Болином к столетней годовщине со дня рождения Фейербаха («Ausgewählte Briefe von und an Ludwig Feuerbach 2 Bde». Bd. I. Leipzig, 1904, S. 282—286). На русском языке публикуется впервые в переводе И. М. Есина.

[1] Речь идет о работе Каппа «Neptunismus und Vulcanismus in Beziehung auf Leonhards Basaltgebilde». («Нептунизм и вулканизм в связи с базальтовыми образованиями Леонарда»), изданной в Штутгарте в 1834 г (см. отзыв о ней Фейербаха на стр. 364—368 данного тома).

«Берлинские ежегодники» — принятое во времена Фейербаха сокращенное название официального органа гегельянцев «Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik». — *405.*

[2] *Геннинг* (Henning), *Леопольд* (1791—1866) — немецкий философ, ученик и последователь Гегеля и один из издателей его первого собрания сочинений. Принимал участие в основании и издании журнала «Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik». — *405.*

[3] Речь идет о работах Фейербаха «Критика Анти-Гегеля» и «Якоби и философия его времени» (см. том 2 настоящего издания). — *406.*

[4] Речь идет о предложении, сделанном Фейербаху берлинским «Обществом научной критики» («Societät für wissenschaft-

liche Kritik»), дать рецензию на «Историю философии» Гегеля (см. том 2 настоящего издания). Это предложение было вызвано ростом авторитета Фейербаха в научных кругах после выхода его работы «История философии нового времени от Бэкона до Спинозы» (см. том 1 настоящего издания), которая принесла автору известность не только в Германии, но и за ее пределами. Маркс при работе над докторской диссертацией использовал в качестве одного из источников «Историю философии нового времени от Бэкона до Спинозы», особенно главы работы Фейербаха, где разбираются философские взгляды Гассенди (см. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс*. Из ранних произведений. М., 1956, стр. 122). Высокую оценку трудам Фейербаха по истории философии давал А. И. Герцен. Во французском журнале «Revue de Progres social» появилась заметка об этой работе Фейербаха. — *406*.

[5] *Ганс* (Gans), *Эдуард* (1798—1839) — немецкий юрист и философ, ученик и последователь Гегеля, выступал за создание правовой науки в духе гегелевской философии права. Участвовал в издании первого собрания сочинений Гегеля, а также официального органа гегельянцев журнала «Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik». Рекомендовал берлинскому «Обществу научной критики» привлечь Фейербаха к постоянному сотрудничеству в этом журнале. — *406*.

[6] Речь идет о произведении Фейербаха «Писатель и человек» (см. том 1 настоящего издания). — *407*.

[7] По поручению берлинского «Общества научной критики» Эрдманн рецензировал работу Фейербаха «История философии от Бэкона Веруламского до Бенедикта Спинозы» (см. стр. 517 тома 1 настоящего издания). — *407*.

[8] Нюрнбергскому профессору Даумеру был отдан на попечение Каспар Гаузер, и по указанию баварских властей он занимался установлением его личности и происхождения (см. также примечание 4 к стр. 11 тома 2 настоящего издания). — *407*.

[9] Здесь Фейербах приводит стих из своей работы «Satirisch-theologischen Distichen», которая впервые была опубликована в 1830 г. в качестве приложения к его анонимному сочинению «Мысли о смерти и бессмертии» (*Ludwig Feuerbach*. Sämmtliche Werke. Bd. I, 1903, S. 368). — *407*.

Письмо Христиану Каппу от 6 мая 1836 г.

Впервые опубликовано Августом Каппом в книге «Briefwechsel zwischen Ludwig Feuerbach und Christian Kapp», 1832—1848. Leipzig, 1876. Болин, издавая переписку Фейербаха, поместил это письмо в I томе («Ausgewählte Briefe von und an Ludwig Feuerbach 2 Bde». Bd. I. Leipzig, 1904, S. 307—308). На русском языке публикуется впервые. Перевод сделан И. М. Есиным.

[1] Фейербах имеет в виду свою монографию «Изложение, развитие и критика философии Лейбница» (см. том. 2 настоящего издания). — *408*.

[2] *Полигистор* (греч.) — человек, обладающий обширными и разносторонними познаниями. — *409.*

Письмо К. Риделю

Содержание письма имеет немаловажное значение для понимания историко-философских воззрений Фейербаха. Поэтому, подготавливая издание своих сочинений, Фейербах включил это письмо во II том под названием «L. Feuerbach an C. Riedel (*Ludwig Feuerbach.* Sämmtliche Werke», Bd. II. Leipzig, 1846, S. 167—178). В собрании сочинений Фейербаха, изданном Болином и Иодлем, это письмо вошло так же во II том (1904, S. 392—403). Адресат письма — *Карл Ридель,* литературный критик и философ. В 1841 г. он основал в Берлине журнал «Althenaeum», в 1843 г. издал на латинском языке философские сочинения Декарта и Спинозы. На русском языке это письмо публикуется впервые, перевод сделан И. М. Есиным.

[1] Речь идет о сочинении Фейербаха «История философии нового времени от Бэкона Веруламского до Бенедикта Спинозы» (см. том 1 настоящего издания). — *415.*

[2] См. том 1 настоящего издания. — *417.*

[3] Фейербах здесь иронизирует по поводу своей первой ученой должности, дальше которой ему из-за порядков, господствовавших в немецких университетах, где, по выражению Энгельса, «философские кафедры замещались исключительно мудрствующими эклектическими крохоборами» (*К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 21, стр. 288), продвинуться не удалось. — *418.*

[4] Фейербах имеет в виду изданную им анонимно в 1830 г. работу «Мысли о смерти и бессмертии», посвященную очень злободневному вопросу, вокруг которого не затухала идейная борьба, — вопросу о личном бессмертии. Появление этого труда вызвало бурю негодования в официальных кругах. Книга была запрещена, началась травля автора, имя которого вскоре стало известно. В этом сочинении Фейербах затронул больное место не только христианской ортодоксии, но и официальной философии. Фейербах решительно отрицает бессмертие, называя учение о загробной жизни нелепым и преступным, ибо оно отвлекает людей от земной жизни. Через все произведение проходит мысль, что потустороннего мира не существует. Отвергая религиозные представления о загробной жизни, Фейербах противопоставляет им идею морального бессмертия. Индивидуум смертен и преходящ, в чем разум, бессмертен род человеческий. Человек и его деяния продолжают жить посмертно лишь в памяти людей. Философы, по мнению Фейербаха, должны доказывать людям, что они смертны, для того чтобы люди боролись за лучшую жизнь на земле, а не ожидали ее на небе (см. также примечание 3 к стр. 38 тома 1 настоящего издания). — *418.*

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Абеляр 30, 255
Августин, Аврелий (Блаженный) 8—10, 32, 33, 44, 85, 128, 140, 161, 180, 187, 189, 240, 245, 251, 263, 270, 271, 276, 285, 286, 289, 297, 309, 312
Аверроэс 175, 307
Адам, Мельхиор 31, 32, 261
Адриан IV 243
Александр Македонский 146
Альберт Великий (Альберт фон Больштедт) 8, 9, 14, 276, 286, 287
Альварт, П. 39
Амброзий 276
Анаксагор 230, 231
Анжела (св. Анжела из Фолиньи) 260
Ариман 395
Аристарх 345
Аристотель 251, 252, 258, 266, 323, 377, 378, 382, 415
Арно, Антуан 164
Арнольд, Готфрид 136
Арриан Флавий 235
Архимед 328
Аузот Галльский 40

Байе, А. 243
Байер, К. 406, 408
Бальзак 64
Банаж 316
Бахман, К. Ф. 406
Беза, Теодор де 23, 127, 292
Бейль, Пьер 23—27, 30, 33, 34, 53, 54, 57, 67—72, 75, 77, 79, 80, 82, 83, 85, 102, 104—106, 112, 113, 116, 117, 119—121, 123, 126, 129, 130, 133—135, 142—144, 148—153, 156—160, 166—170, 176, 177, 185, 187—193, 196, 198—201, 206, 207, 210—223, 226—230, 232, 233, 235, 243, 253—255, 257—260, 263, 267, 273, 275, 281, 282, 284, 285, 288, 289, 291, 293, 301—310, 313—318, 331—335, 382
Беккер, Бальтазар 104, 271, 272
Бембо, Пьетро 248
Бенедикт Нурсийский 14, 250
Бенно 254
Беренгар Турский (Беренгарус Туроненсис) 30
Бернар Клервосский 30, 198, 199, 201, 263
Бернардин Сенский 263
Бодинус, Иоганн 275
Бойль, Роберт 37
Бонавентура 263
Бонифаций VIII 260
Бора, Катарина фон 18
Брокес, Бертольд Генрих 38
Бруккер, Якоб 330
Бруно, Джордано 41, 292, 321, 323
Брунс, Пауль 250
Брюгге, Жан-Фокс де 85

Буддеус, Иоганн Франц 274
Буриньон, Антуанетта 327, 329, 334
Бухер, А. 246, 260, 271
Бэкон, Френсис Веруламский 40, 141, 213, 294, 323—325, 327, 330, 360, 375, 414

Вайе, Ламот ле 47, 151, 246, 272, 297
Валх 269, 272, 273, 287
Ванини, Ванино 300
Варрон 245
Василий 250
Вергилий 236
Вив, Л. 276
Вивес, Хуан Луис 30
Вигерий, Марк 312
Вильом, Петер 285
Виталис, Иероним 262
Вольф, Христиан 30
Воэций 30

Габлер 285, 286
Гален 267
Галилей, Галилео 258, 261, 344, 345
Галлер 264
Галль 387
Ганс, Эдуард 406
Гассенди, Пьер 160, 382
Гаузер, Каспар 407
Гегель, Георг Фридрих Вильгельм 295, 296, 322, 358, 360, 362, 363, 373—376, 378, 380—384, 386, 388, 389, 393, 406, 411
Геймани 268, 323
Геннинг, Леопольд 405
Генрих III 177
Генрих VI 71
Гераклит 380, 381
Гердер, Иоганн Готфрид 268, 373
Гермий 62
Гесиод 230
Гёте, Иоганн Вольфганг 322, 362, 373, 419
Гёце, Август Эфраим 30, 263
Гиппократ 267, 386
Гоббс, Томас 326, 327
Гомер 230
Гонорий 195
Гораций 236
Гохштеттер, Кристиан Фридрих 265
Григорий (св.) 263
Григорий IX 251, 252
Гроций, Гуго 61
Гру, Ноэмия 33
Гурауэр, Готшальк Эдуард 275
Гуттен, Ульрих фон 324
Гюэ, Пьер Даниэль 151, 214, 297, 330, 332, 382

Дамиан, Петр 263
Данте 10
Дарьес, И. Г. 275
Дауб 316
Даумер 42, 407
Декарт, Рене 30, 40, 135—144, 148, 206, 209, 213, 217, 222, 288, 295, 296, 299, 300, 308, 313—315, 321, 323, 325, 327, 332, 375, 382, 386, 413, 414
Демезо, Пьер 233, 291, 316
Деметрий 62
Деций 191
Диагор 64
Диоген 218
Диоклетиан 191
Дионисий Ареопагит 255
Дюгамель, Жан-Батист 143, 308
Дюперрон 181
Дюранти 177
Дютан, Луи 197

Епифаний 245

Жакло 116, 125, 201, 206, 207, 209, 210, 228, 304
Жюрье 23, 24, 30, 126, 167, 227, 290

Зюссмильх, Иоганн Петер 268

Иероним 8, 10, 21, 252
Иовиниан 311
Исидор 263

Кальвин, Жан 23, 26, 83, 122, 245, 292

Кампанелла 160, 323
Каней, Жан де 157
Кандоль, де 52
Кант, Иммануил 98, 99, 102, 217, 281, 282, 295, 321, 322, 358, 373, 375, 387, 388
Капп, Христиан 247, 357—364, 366, 368, 404, 408
Кардано, Джероламо 300, 323
Карл IX 179
Карл XII 146
Карранца, Б. 247
Катон, Марк Порций 228
Кедворт, Ральф 33, 270
Кинг 201, 202, 204, 205
Кир 300
Кирхер, Антон 39
Клавдиан 156
Кларк, Самуэль 197
Клемент XIII 180
Клерселье, Клод 300
Конде 179
Константин 194—196
Коперник, Николай 261, 344, 345
Корнель, Пьер 322
Крэг 301, 302
Ксенократ 63
Ксенофан 118, 343
Кун, И. 406

Лактанций 240
Ламметри 163
Ланг, Карл Генрих фон 250
Ланге 30
Ланфранк 30
Лафонтен 175
Лев X 11, 14, 248
Лейбниц, Готфрид Вильгельм 30, 33, 34, 40, 52, 74, 95, 96, 112, 113, 115, 116, 190, 197, 198, 206, 211, 214, 217, 218, 220, 226, 227, 231, 274, 282—284, 286, 288, 293, 305, 313, 317, 321, 346, 353, 360, 413
Леклерк, Жан 33, 116, 201, 269, 270, 275, 285
Леопольд 194
Лесс, Готфрид 286
Лессер 38
Лессинг, Готхольд Эфраим 30, 291, 373, 376
Лессиус, Л. 181
Лехнер 246
Ливий 250
Лойола, Игнатий 13, 245, 254
Локк, Джон 315, 326, 346
Лонуа, Жан де 251, 252, 255, 256
Лукреций, Тит Кар 156, 171
Людовик XIV 169, 179
Людовици 74
Лютер, Мартин 18, 19, 22, 23, 26, 31, 254, 261, 263, 266, 274, 275, 278, 282, 284, 298, 312, 324

Мабийон, Жан 250
Мавр, Рабан 249
Маврикий 174
Магомет-эфенди 64
Майнерс, Кристоф 279
Макиавелли 103, 299—301
Максимилиан I 280
Мальбранш, Николай 164, 173, 375, 413
Марциан 195
Медичи, Козимо 103
Медичи, Лоренцо 301
Меланхтон, Филипп 30, 31, 240, 241, 262, 275
Мембург 176, 177
Минутоли 26, 219, 317, 333
Мири, Эрдман Адам 261
Монтень, Мишель 330, 331

Неттесгейм, Агриппа фон 331
Николай V 251
Николь, П. 288
Новалис 400
Ньютон, Исаак 315

Окенкур, Шарль 157
Опиталь, де ла 72, 73
Ориген 21, 274

Павел V 261
Паллавичини, Джамбатиста 253
Парменид 321, 343, 380, 381, 415

Паскаль, Блез 10, 13, 21, 51, 152, 231—233, 247, 248, 258, 288, 329
Патен, Ги 220
Пахомий 250
Пейреск, Клод 264
Пейсер, Каспар 262, 270
Петавиус, Дени 262
Петерсон, П. 302
Петр Ломбардский 9, 286—287
Петрарка, Франческо 10, 322
Пий IV 179
Пиндар 248
Пирр 206
Пиррон 382
Пискатор 126
Платон 175, 252, 351, 378, 415
Плиний 64
Плотин 383
Полемо 63
Полициано, Анжело 248
Помпонацци, Пьетро 300
Пре, Ж.-С. 39
Присциан 252
Птоломей 344
Пуаре, Пьер 210, 211, 327—329

Равайяк 167
Рамус, Пьер де ла 257
Ратлев, Е. Л. 39
Рейхлин, Иоанн 323
Ремигиус, Николай 270
Реомюр, Рене 40, 142, 264
Рибаденейра, Петр 13, 16, 245, 254
Ридель 410
Римини, Григорий де 288
Риттерхус 13
Розенкранц 406
Рунге, Давид 32

Сальвиан 13
Секст Эмпирик 330
Сенека 235—237, 243, 277, 280, 293, 294
Сен-Жозеф, Пьер де 121
Сервет, Мигель 191
Скот, Иоанн Эриугена 179
Сократ 64, 331, 357
Сонэрус, Эрнест 308
Сорэн, Элн 129
Социн, Лелио е Фаусто 282
Спиноза, Бенедикт 41, 66, 82, 214, 215, 218—221, 226, 227, 307—309, 326, 327, 348, 375, 413, 414
Стилпон 62
Страбон 293

Тауреллус, Николай 41
Телезио, Бернардино 321
Теренций, Публий Афр 15
Тертуллиан, Квинт Септимий Флоренс 240, 263, 292
Тибулл 67
Томазиус, Христиан 268
Томассэн, Луи 195
Триллер, Даниэль Вильгельм 38

Фабрициус, И. А. 39, 40
Фалес 230
Фейербах, Людвиг 410
Феодосий 195
Феррериja, Винцентий 252
Филипп 71
Фихте, Иоганн Готлиб 98, 99, 102, 281, 295, 308, 342, 358, 359, 362, 373, 375, 387, 388, 408
Фока 174
Фома Аквинат 61, 252, 265, 267, 286, 311
Фоссиус, И. Г. 278
Франциск Ассизский 21, 35
Фрелихсбург, Фрелих фон 280
Фридрих II 71, 102, 103, 160, 260
Фульгенциус, Феррандус 312
Фьезоле 247

Харлесс 399
Хросвита 15

Циммерман, И. И. 261
Цицерон 84, 141, 242, 250

Шаль, де 261
Шварц, И. Г. 39
Шефтсбери, Антони Эшли Купер 228, 293

Шеффер, Иоганн Христиан 264
Ширах, Адам Готлиб 264
Шлегель, Фридрих 274
Шмидт, М. И. 15
Шпитлер 291
Шпренгель, Курт 52
Шранк, Франц фон Пала 264
Шталь 406
Штраусс, Давид Фридрих 297
Штурм, Иоганн Христоф 37

Эврипид 223
Эдвардс, Джон 265
Эйхгорн 15, 250, 260, 285
Эпиктет 235
Эпикур 60, 160, 171, 323
Эразм Роттердамский 16, 30, 257, 324
Эрдманн, Иоганн Эдуард 319, 407

Ювенал 67
Юм, Давид 330
Юстиниан 195, 280

Якоби, Фридрих Генрих 220, 281, 282, 358, 406, 413
Янсениус 182, 183

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

Абсолютизм 295
— политический 416
Абсолютное 296, 397, 400
Абстракция (абстрактное) 212, 213, 238, 294, 315, 346, 363, 376, 388, 416, 418
— определение 295
(см. также Конкретное)
Акциденция 220, 223, 296, 299, 306, 309
— определение 308
(см. также Субстанция)
Антропоморфизм 117, 279, 291, 292
Аристотелизм 15
(см. также Философия греческая)
Астрономия 31
Атеизм 33, 38, 39, 41, 54, 64, 72, 98, 165, 272, 281
(см. также Вольнодумство, Религия)
Атеисты 59—61, 64, 65
Атрибут 253
(см. также Свойство, Субстанция)
Аффект 237, 291
(см. также Чувство)

Бесконечное 10, 400
(см. также Конечное, Субстанция)
Бессмертие 32, 417
(см. также Душа)
Благо (добро) 42, 43, 78, 80, 81, 95, 101, 102, 107, 155, 203, 205, 274, 277
— понятие 82, 98
(см. также Грех, Добродетель, Зло)
Благодать 8, 59, 63, 180
Благочестие 72, 74, 153, 161, 246, 253
Блаженство 10, 106, 113, 115, 131, 162—164, 205, 394
Бог (божество) 7, 19, 20, 23, 33, 36, 37, 43, 44, 54, 57, 72, 75, 76, 88, 90, 92—95, 100, 103, 108, 114, 117, 121, 126, 129, 154, 155, 159, 165, 171, 173, 183, 202, 207, 211, 212, 215, 221, 241, 252, 262, 275, 277, 278, 280, 285, 289, 291, 302, 306, 312, 326, 397, 403
— определение 101
— понятие 39, 40, 68, 120, 294, 304
— бытие 40, 281, 282
— воля, 44, 98, 210, 267, 273—275, 284
— доказательства существования 341
— свойства 127
— сущность 105
— истинный 81
— ложный 192
— монотеистический 378
— пантеистический 115
— христианский 244
Бытие 102, 349, 368, 401, 402
(см. также Существование)

Вера 7, 9, 15, 18, 20, 23—25, 28, 37, 48, 49, 58, 77, 79, 81, 106,

116, 119, 134—136, 144, 145, 147, 148, 150, 151, 156, 157, 162, 195, 198, 215, 243, 254—256, 258, 267, 279, 280, 297, 301, 303, 317, 330, 344, 373
— происхождение 221
— догматическая 152, 160, 305
— истинная 171
— католическая 10, 300
— протестантская 22
— религиозная 237
— реформатская 149
— христианская 265
— и разум 113, 158, 282, 332 (см. также Католицизм, Протестантизм, Религия, Христианство)
Веротерпимость 170, 193
Вещь 8, 43, 44, 53, 91, 97, 98, 135, 145, 153, 201, 203, 209, 220, 226, 266, 271, 285, 292, 296, 298, 299, 305—308, 315, 324, 326, 343, 346, 347, 377, 380, 396
— в себе 389
— сама по себе 200
Вне-себя-бытие 416
В-себе-бытие 397
Война
— религиозная 72, 178
Вольнодумство 31, 83 (см. также Атеизм)
Воля 42—44, 50, 53, 61, 96, 107, 122, 125, 152, 155, 193, 204, 205, 223, 274, 346, 359, 362
— свободная 108, 124, 201, 202, 206 (см. также Бог, Свобода)
Воображение 146, 298, 341, 343, 379, 400 (см. также Фантазия)
Восприятие 50, 308, 330 (см. также Ощущение)
Время 44, 379, 397
— и пространство 413 (см. также Пространство)
Вселенная 30, 113, 115, 125, 129, 202, 207, 226, 282 (см. также Мир)
Всеобщее (общее) 237, 377, 400, 416
— и единичное 378
— и особенное 375 (см. также Единичное, Особенное)

Гений 346
— определение 345
Государство 54, 64, 67, 77, 103, 110, 161, 178
Граница 37, 43, 139, 380, 404 (см. также Предел)
Грех 10, 13, 18, 24, 28, 33, 55, 76, 107, 119, 121, 124—127, 129, 130, 150, 201, 205, 236, 241, 242, 245, 267, 283—285, 302
— изначальный (первородный) 165 (см. также Зло)

Движение 110, 304, 313
— причина 221
Деизм 171, 272
Диалектика 190, 249, 313, 387
Добродетель 9, 60, 61, 64, 81, 103, 107, 109, 118, 202, 203, 205, 230, 231, 233, 237, 239, 243, 246, 275, 276, 290, 303, 312, 316
— христианская 20, 310
Догмат 75, 81, 104, 105, 112, 113, 133, 136, 137, 150, 183, 217, 299, 305.
Долг 99, 103, 130, 206
Дуализм 7, 223, 395
Дух 8, 22, 44, 46, 49, 54, 104, 145, 147, 148, 150, 160, 163, 189, 199, 210, 221, 230, 239, 294, 296, 305, 311, 324, 327, 339, 341, 344, 347, 348, 350, 387, 401, 413, 416
— определение 141
— антидогматический 139
— божественный 51
— исторический 255, 256
— католический 10
— мировой 153
— научный 254, 258
— революционный 176
— религиозный 75, 259
— спекулятивный 394

— теологический 27, 38
— универсальный 29
— философский 102
— христианский 298
(см. также Душа)
Духовенство 16, 253, 310, 418
Душа 7, 21, 33, 57, 76, 89, 91, 107, 145, 168, 203, 211, 241, 259, 260, 269, 376, 377, 383, 386, 394, 417
— бессмертие 64, 376
(см. также Дух, Тело)

Единичное 379
(см. также Всеобщее, Особенное)
Ересь 41, 257
Естествознание 141, 142, 255, 256, 260, 264, 265
(см. также Наука)

Жизнь 83, 103, 106
(см. также Смерть)

Закон 29, 44, 45, 51, 64, 77, 87, 89, 110, 113, 118, 166, 168, 191, 210, 212, 223, 267, 290, 359
— вечный 84
— естественный 273
— нравственный (моральный) 42, 61, 202, 274
— психологический 48
— единства противоположностей 322
— тождества 384, 385
(см. также Природа)
Заповедь 42, 43, 81
— нравственная 198
Зло 7, 9, 56, 60, 96, 110—112, 150, 155, 211, 225, 283
— происхождение 105
(см. также Благо, Грех)

Идеализм 98, 327, 339, 341—343, 359, 408
— определение 353
(см. также Материализм, Религия)
Идея 44, 88, 141, 239, 314, 394, 397
— происхождение 339
— абсолютная 375, 383
— абстрактная 398
— нравственная 45
— общая 98
Идолопоклонство 54, 67, 244, 292
(см. также Религия, Христианство, Язычество)
Иллюзия 185
Императив
— категорический 98, 99
Индивидуальность 218, 220, 241
Инквизиция 253
Инстинкт 223, 225
Интеллект 21, 41, 78, 96, 162, 353
Искусство 11—14, 34, 35, 55, 233, 244, 246, 248, 250, 268, 285, 295, 323, 363, 369, 410, 415
— военное 253
— древнее 243
(см. также Литература, Музыка, Поэзия)
Истина 30, 50, 83, 137, 156, 160, 162, 193, 203, 204, 232, 237, 257, 299, 304, 317, 323, 339
— критерий 91
— вечная 88
— историческая 146
История 24, 222, 255, 256, 323, 327, 364, 396
— человечества 399
(см. также Философия)

Картезианство 223, 301, 313, 315
Католицизм 7, 8, 10, 12, 14, 17, 21, 73, 75, 136, 148, 166, 168, 169, 176, 223, 243, 244, 247, 249—251, 255, 256, 258, 270, 278, 279, 296, 298, 301
— сущность 15, 252
(см. также Христианство, Церковь)
Качество 185, 203, 241, 254, 299, 305, 328, 385, 411
(см. также Количество)
Количество 254
(см. также Качество)

Конечное 10, 375
(см. также Бесконечное)
Конкретное 376, 416
(см. также Абстрактное)
Космогония 29
Красота (прекрасное) 11, 35, 99
Культ 55
— религиозный 200
Культура 272, 410
(см. также Искусство, Наука)

Литература 415
— классическая 250
(см. также Искусство, Поэзия)
Личность 25, 115, 154, 240, 241, 275, 278, 279, 294, 301, 309, 328, 342, 357, 359, 362, 397, 400
— понятие 101, 102
Логика 295, 313, 323, 379, 385, 388
— схоластическая 322
Любовь 27, 30, 56, 72, 79, 83, 101, 117, 127, 131, 159, 162, 164, 168, 233, 276, 277, 286, 294, 309, 312, 322, 335, 416
— бога 103
— религиозная 35
— христианская 187, 240
Лютеранство 261

Магометанство 186
Манихейство 195
Материализм 40, 340, 341
(см. также Идеализм)
Материя 110, 132, 144, 155, 190, 214, 309, 326, 332, 340, 347, 349, 351
— понятие 315, 348
— эмпирическая 292
Метафизика 26, 86—88, 190, 212, 213, 295, 325, 326, 405
Метод 382
Мир 7, 24, 46, 98, 106, 107, 225, 284, 326, 359, 395
— сотворение 131
— строение 261
— органический 411
— потусторонний 397
— христианский 7, 29, 293—295
(см. также Вселенная)
Мистерии 24
Мистицизм (мистика) 327—329, 339
Мифология 364
Модификация 307
(см. также Субстанция)
Монада 228
Мораль (нравственность) 69, 71, 72, 82—84, 89—91, 93, 98, 102, 155, 188, 196, 199, 201, 275, 276, 287, 328
— принципы 89
— евангельская 85
(см. также Благо, Грех, Добродетель, Зло, Этика)
Музыка 249
(см. также Искусство)
Мышление 40, 97, 136, 137, 139, 143, 145, 146, 198, 281, 292, 294, 305, 308, 309, 314, 315, 322, 323, 330, 333, 339, 340, 342, 343, 346, 350, 352, 361, 373, 374, 377, 379, 381, 396, 398, 400—403, 407, 413
— сущность 351
— формы 213

Натурфилософия 93, 321, 323
(см. также Философия)
Наука 15, 16, 28, 31, 41, 42, 94, 97, 136, 137, 160, 210, 214, 228, 229, 231, 232, 234, 248—250, 253, 259, 268, 325, 328, 340, 360, 369, 415, 416
— определение 258
— естественная 222, 266
(см. также Естествознание)
Необходимость (необходимое) 42, 61, 76, 81, 103, 217, 303, 314
— историческая 215
— и свобода 223
(см. также Случайность)
Ничто 44, 116, 190, 342

Опыт 202, 309, 345, 374
(см. также Практика)

Ортодоксия 32, 82, 83, 105, 112, 152, 217—219, 269, 275, 308
— протестантская 76
Особенное 416
(см. также Всеобщее, Единичное)
Откровение 95
Ощущение 75, 155, 244, 377, 380
(см. также Восприятие, Представление, Чувство)

Пантеизм 313
Педагогика 99
Первопричина 266
(см. также Бог)
Письменность 268
Позитивизм 184, 185, 290, 345
Познание 52, 60, 94, 141, 142, 150, 266, 268, 276, 277, 325, 359, 398, 406, 419
— источник 352
— объект 326
Политеизм 54
(см. также Идолопоклонство, Язычество)
Политика 46
Понятие 142
— общее 94
— этическое 68, 95, 98
(см. также Представление)
Поэзия 366
— религиозная 244
(см. также Искусство, Литература)
Право 251
— естественное 17, 20, 78
— позитивное 201
Практика 360
(см. также Опыт)
Предел 37, 136, 139, 290
(см. также Граница)
Предопределение 23, 129
(см. также Промысл)
Представление
— религиозное 244
— чувственное 96
(см. также Понятие)
Природа 8, 18, 20, 34—37, 39, 41, 44, 49, 51, 64, 65, 81, 93, 163, 200, 226, 228, 247, 258, 261, 262, 264, 265, 268, 285, 294, 295, 323—325, 329, 362, 364—368, 388, 397, 416, 419
— определение (понятие) 141
— законы 385
— сущность 98
— и дух 223
Промысл (божий) 126
(см. также Предопределение)
Пространство 258, 379, 403
(см. также Время, Протяжение)
Протестантизм 17, 18, 20, 21, 73, 74, 148, 176, 244, 279, 298
Протяжение (протяженность) 143, 144, 155, 323, 413
(см. также Пространство)
Психология 387

Разум 7, 17, 18, 20, 21, 23—25, 42, 45, 48, 49, 59, 60, 62, 66, 71, 79, 86, 87, 92, 96, 104, 106, 124, 130, 134—136, 145, 150, 151, 156, 158, 159, 161—163, 188—191, 196, 201, 204, 213, 215, 223, 225, 237, 238, 242, 243, 255, 264, 287, 290, 293, 297, 298, 304, 307, 333, 344, 350, 353, 358, 359, 377, 378, 380, 383, 406, 413, 414, 419
— естественный 65, 93, 133
— универсальный 226
— чистый 240
— и вера 166, 216, 302
(см. также Бог, Рассудок, Ум)
Рассудок 9, 14, 41, 61, 86, 93, 94, 119, 120, 129, 144, 150, 151, 155, 183, 189, 203, 204, 242, 254—256, 279, 299, 341, 352, 353, 381, 388
(см. также Разум, Ум)
Рационализм 184
Реализм 353
Революция 16
Религиозность 160
(см. также Религия)
Религия 8, 11, 13, 16, 32, 34, 35, 38, 44, 46, 55, 59, 64, 65, 67, 68, 77, 99, 101, 156, 168,

169, 173, 178, 179, 191, 196, 233, 245, 255, 265, 266, 292, 293
— сущность 296
— абсолютная 397
— государственная 103
— естественная 188
— истинная 157, 294, 396
— католическая 171, 253
— личная 70
— позитивная 61, 73, 75, 76, 78, 79, 82
— реформатская 149, 218
— христианская 56, 57, 80, 151, 186, 301, 302
— языческая 45
(см. также Атеизм, Идолопоклонство, Католицизм, Магометанство, Ортодоксия, Пантеизм, Протестантизм, Теология, Христианство, Язычество)
Рефлексия 207, 218, 384
Реформация 17, 20, 78, 172
(см. также Протестантизм)

Самосознание 139, 346, 360
Самотождественность 384
Сверхчувственное 49
Сверхъестественное 235
Свобода 26, 123, 125, 150, 161, 201, 204, 206, 209, 231, 256
— воли 106
— совести 66, 70, 178, 183, 185, 187, 188, 190, 191, 193, 196
(см. также Воля, Необходимость)
Силлогистика 257
Символ веры 165
Скептицизм 151, 153, 212, 213, 215—218, 223, 295, 297, 330, 331, 381, 384
— античный 382
Случайность 154, 409, 411
(см. также Необходимость)
Смерть 108
(см. также Жизнь)
Совесть 78, 170, 206
Созерцание 144, 218, 266, 352, 361, 400
— естественное 386
— непосредственное 40, 258
— чувственное 385
Сознание 231, 340, 350, 374, 377, 400, 402, 403, 416
Сомнение 28, 136, 204, 295, 297
Софистика 116, 160, 257
Спинозизм 226
Спиритуализм 379
Справедливость 8
Стоицизм 311, 384
— христианский 327
Субстанция 41, 155, 207, 221, 226, 238, 306, 308, 309, 326, 378, 395
— абсолютная 220
— универсальная 307
(см. также Акциденция, Атрибут, Бытие, Модификация)
Суеверие 54
Суждение 155
Супранатурализм 271
Существование 193, 207, 255, 411
— понятие 281
(см. также Бытие)
Сущность 81, 95, 98, 146, 148, 150, 193, 200, 234, 242, 256, 281, 299, 307, 308, 339, 340, 344, 348, 374, 375, 378, 388, 389, 397, 402, 413
— и явление 239
Схоластика 139, 257, 322, 323, 325
Счастье 29

Тело 85, 223, 246, 260, 261, 269, 347, 348, 386
— сущность 143, 144
— и дух (душа) 16, 88, 140, 154, 155, 340, 374
Теогония 29
Теократия 389
Теология 10, 32—34, 37, 38, 40—42, 44, 52, 81—83, 87, 93, 97, 98, 100, 103, 106, 112, 117, 127, 155, 198, 201, 216, 250, 252, 260, 261, 265—268, 274, 283, 290—293, 373
— сущность 29
— догматическая 114

— католическая 249
— ортодоксальная 28
— рациональная 105
Теологократия 389

Ум 9, 68, 78, 91, 99, 110, 142, 166, 211, 215, 299, 318, 419
(см. также Разум, Рассудок)

Фанатизм 416
Фантазия 51, 85, 192, 211, 233, 243, 254, 255, 277, 344, 349, 350, 369, 383, 417, 418
(см. также Воображение)
Фейербахианизм 272
Фетишизм 45
Философия 29—32, 34, 41—43, 52, 53, 63, 68, 69, 87, 97, 98, 105, 115, 139, 140, 142, 144, 151, 156, 198, 209, 212, 213, 216, 217, 221, 222, 225, 251, 252, 256, 258, 265, 292, 294, 295, 306, 308, 314, 322—324, 328, 332, 339, 351, 359, 364, 366, 369, 373, 383, 387, 394—396, 399, 401, 408, 413, 415
— определение 290
— законы 282
— история 325
— объект 391, 398
— фундамент 138
— восточная 44
— греческая 321, 398
— догматическая 331, 384
механическая 244
— немецкая 358
— спекулятивная 361, 375, 388, 411, 418
(см. также Натурфилософия)
Форма
— и содержание 383

Христианство 18, 20, 24, 30, 44, 46, 56, 67, 78, 80, 99, 151, 153, 156, 195, 241, 242, 250, 270, 292, 297, 397
— история 240, 279
— происхождение 47, 48
— католическое 311
— классическое 7
(см. также Католицизм, Протестантизм, Религия, Реформация, Церковь)

Целесообразность 37, 40
Целибат 18, 19
(см. также Целомудрие)
Целомудрие 8
(см. также Целибат)
Церковь 11, 25, 67, 72, 74, 86, 92, 136, 137, 143, 147, 149, 152, 172, 174, 180, 182, 183, 195, 246, 247, 251, 252, 259, 296, 297, 303, 312, 395
— понятие 102
— католическая 11, 12, 69, 71, 76, 85, 178, 181, 249, 253, 257, 299
— ортодоксальная 187
— римская 169, 170, 183, 184, 194
— христианская 161, 196, 245
— и государство 7
(см. также Католицизм, Протестантизм, Религия, Христианство)

Человечество 37
(см. также История)
Чувственность (чувственное) 8, 163, 213, 388
Чувство 49, 91, 207, 209, 255, 304, 325, 329, 343, 344, 346, 352, 353, 400, 401, 411
— религиозное 9, 35, 73, 240, 244, 249, 279
— эстетическое 11, 246—248
(см. также Аффект)
Чудо 42, 47—50, 52, 75, 86, 253—256, 261, 269—272, 297, 298, 300, 305
— понятие 97

Эмпиризм 79, 251, 324, 325, 328, 330, 331, 341, 342, 344, 345, 348, 353
Эмпирия 213, 366, 418

Энтелехия 103, 378
Эпикуреизм 381, 384
(см. также Философия греческая)
Эстетика 243, 246, 364, 415, 416
Этика 80—82, 93, 95, 98, 99, 103, 104, 233, 274, 290—293
(см. также Мораль)

Юриспруденция 31

Явление 49, 267, 268, 290, 344, 353, 394, 401
(см. также Сущность)
Язычество 7, 41, 192, 270, 297
(см. также Идолопоклонство, Политеизм, Религия)

БИБЛИОГРАФИЯ

Издания Л. Фейербаха на немецком языке

Ludwig Feuerbach's Sämmtliche Werke. Bd. 1—10. Leipzig, 1846—1866. Verlag von Otto Wigand.

Bd. 1. Erläuterungen und Ergänzungen zum Wesen des Christenthums. Leipzig, 1846.

Bd. 2. Philosophische Kritiken und Grundsätze. Leipzig, 1846.

Bd. 3. Gedanken über Tod und Unsterblichkeit. Leipzig, 1847.

Bd. 4. Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza. Leipzig, 1847.

Bd. 5. Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie. Leipzig, 1848.

Bd. 6. Pierre Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit. Leipzig, 1848.

Bd. 7. Das Wesen des Christenthums. Leipzig, 1849.

Bd. 8. Vorlesungen über das Wesen der Religion. Nebst Zusätzen und Anmerkunken. Leipzig, 1851.

Bd. 9. Theogonie nach den Quellen des classischen, hebräischen und christlichen Alterthums. Leipzig, 1857.

Bd. 10. Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit von Standpunkte der Anthropologie. Leipzig, 1866.

Ludwig Feuerbach's Sämmtliche Werke. Neu herausgegeben von Wilhelm Bolin und Friedrich Jodl. Bd. I—X. Fr. Frommanns Verlag (E. Hauf). Stuttgart, 1903—1911.

Bd. I. Gedanken über Tod und Unsterblichkeit. Stuttgart, 1903.

Bd. II. Philosophische Kritiken und Grundsätze. Stuttgart, 1904.

Bd. III. Geschichte der neueren Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza. Stuttgart, 1906.

Bd. IV. Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie. Zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte. Stuttgart, 1910.

Bd. V. Pierre Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit mit einer Biographie Bayles vom Herausgeber. Stuttgart, 1905.

Bd. VI. Das Wesen des Christenthums. Stuttgart, 1903.

Bd. VII. Erläuterungen und Ergänzungen zum Wesen des Christenthums. Stuttgart, 1903.

Bd. VIII. Vorlesungen über das Wesen der Religion. Stuttgart, 1908.
Bd. IX. Theogonie nach den Quellen des classischen, hebräischen und christlichen Alterthums. Stuttgart, 1907.
Bd. X. Schriften zur Ethik und nachgelassene Aphorismen. Stuttgart, 1911.
Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung, dargestellt von Karl Grün. B. 1—2. GF Winter'sche Verlagshandlung, Leipzig — Heidelberg, 1874.
Briefwechsel zwischen Ludwig Feuerbach und Cristian Kapp. 1832—1848. Herausgegeben von A. Kapp. Leipzig, 1876. Ausgewählte Briefe von und an Ludwig Feuerbach herausgegeben von Wilhelm Bolin. Bd. 1—2. Leipzig, 1904.
Feuerbach L. Kleine philosophische Schriften (1842—1845). Herausgegeben von Max Gustav Lange. Verlag Felix Meiner in Leipzig, 1950.
Feuerbach L. Zur Kritik der Hegelschen Philosophie (Philosophische Bücherei). Bd. 5. Berlin, Aufbau-Verlag, 1955.
Feuerbach L. Das Wesen des Christentums. Bd. I, II. Berlin, 1956.
Feuerbach L. Das Wesen des Christentums. Neu herausgegeben von Dr. Dieter. Leipzig, 1958.
Feuerbach L. Der Mensch schuf Gott nach seinem Bilde (Werke, Auszüge). Kritisches über Religion, Theologie und Kirche. Dietz, 1958.
Feuerbach L. Briefwechsel. (Hrsg. von Werner Schuffenhauer). «Reclams», Universal-Bibl. Bd. 105. Leipzig, 1963.

Классики марксизма-ленинизма о Фейербахе

Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Из ранних произведений. М., 1956, стр. 520—522, 596, 622—642.
Маркс К. Лютер как третейский судья между Штраусом и Фейербахом. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 1.
Маркс К. Тезисы о Фейербахе. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 3.
Маркс К. Письмо А. Руге от 20 марта 1842 г. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 27.
Маркс К. Письмо Фейербаху от 3 октября 1843 г. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 27.
Маркс К. Письмо Фейербаху от 11 августа 1844 г. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 27.
Маркс К. Письмо Энгельсу от 24 апреля 1867 г. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 31.
Маркс К. Письмо Фейербаху от 11 января 1868 г. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 32.
Маркс К. и *Энгельс Ф.* Святое семейство, или Критика критической критики. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 2, стр. 43, 61, 101—103, 139, 141, 156.
Маркс К. и *Энгельс Ф.* Немецкая идеология. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 3, стр. 15—102, 222—226.

Энгельс Ф. Библия чудесное избавление от дерзкого покушения, или Торжество веры... *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Из ранних произведений. М., 1956.
Энгельс Ф. Шеллинг и откровение. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Из ранних произведений. М., 1956.
Энгельс Ф. Быстрые успехи коммунизма в Германии. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 2, стр. 524—525.
Энгельс Ф. Диалектика природы. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 20, стр. 370, 511, 513, 514.
Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 21.
Энгельс Ф. Письмо Марксу от 19 ноября 1844 г. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 27.
Энгельс Ф. Письмо Марксу от 19 августа 1846 г. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 27.
Энгельс Ф. Письмо Марксу от 18 октября 1846 г. *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., т. 27.
Ленин В. И. Об отношении рабочей партии к религии. Полн. собр. соч., т. 17.
Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 13, 42, 81—84, 100, 104, 105, 118—120, 122, 144—145, 157—167, 202—214, 251—256, 349—351, 356—367, 381—384.
Ленин В. И. Три источника и три составных части марксизма. Полн. собр. соч., т. 23.
Ленин В. И. Карл Маркс. Полн. собр. соч., т. 26.
Ленин В. И. Философские тетради. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 13—16, 22, 23, 32, 33, 41—76, 112, 139, 161, 257, 301, 305—315, 346, 351—352.
Ленин В. И. Замечания и пометки на втором томе собраний сочинений Л. Фейербаха (изд. Виганда, 1846) в статье «Рецензия на книгу Ф. Доргута «Критика идеализма». — «Вопросы философии», 1966, № 4.

Издания Фейербаха на русском языке

Фейербах Л. Сущность христианства. Пер. Филарета Феомахова. Лондон, 1861.
Фейербах Л. Сущность религии. Пер. Федоровского. Гейдельберг, 1862.
Фейербах Л. Сущность христианства. Пер. Ю. М. Антоновского. Со ст. Квенциля «Л. Фейербах и его книга». СПб., 1905.
Фейербах Л. Сущность христианства. С биографией автора, писанной М. Кроненбергом. Пер. с 4-го нем. изд. В. Д. Ульриха. Лейпциг — СПб., 1906.
Фейербах Л. Письмо к Руге (июнь 1843 г.). — «Литературное наследство К. Маркса и Ф. Энгельса», т. I. М., 1907.
Фейербах Л. Сущность христианства. Полн. пер. с нем. под ред. Ю. М. Антоновского. СПб., 1908.

Фейербах Л. О дуализме и бессмертии. Пер. Н. А. Алексеева. СПб., 1908.
Фейербах Л. Предварительные тезисы к реформе философии будущего. — «Под знаменем марксизма», 1922, № 7—8.
Фейербах Л. Основы философии будущего. — Там же, № 9—10.
Фейербах Л. Принципы материалистической теории познания. Пер. Я. Виткинда с приложением статьи А. М. Деборина «Л. Фейербах». М., 1923.
Фейербах Л. Письмо (к Берте Фейербах) об экономическом положении. — «Материалы по истории революционного движения на Западе». Вып. 2. М., 1923.
Фейербах Л. Сочинения, т. I. Пер. С. Бессонова. Со вступит. ст. А. Деборина и с прим. Л. Аксельрод-Ортодокс. М. — Пг., 1923.
Фейербах Л. Сочинения, т. II. Сущность христианства. Сущность религии. Ответ Штирнеру. С предисл. А. Деборина. М., 1926.
Фейербах Л. Сочинения, т. III. Лекции о сущности религии. Пер. А. П. с предисл. А. Деборина. М., 1924.
Фейербах Л. Основы философии будущего. М., 1936. То же, 2-е изд., 1937.
Фейербах Л. Заключительные критические замечания 1847 г. о Спинозе. — «Под знаменем марксизма», 1937, № 9.
Фейербах Л. Избранные философские произведения, т. I—II. М., 1955.
Неизвестное письмо Л. Фейербаха. — «Наука и религия», 1959, № 1.
Фейербах Л. Сущность христианства. М., 1965.

Работы о Фейербахе, изданные до октября 1917 г.

А. Г. Фейербах и его последователи. — «Православный сборник», II, 1883.
Белинский В. Письма, т. II. Под ред. Е. Ляцкого. СПб., 1914, стр. 418—421.
Булгаков М. Рецензия на «О дуализме и бессмертии» Л. Фейербаха. Пер. Н. Алексеева. СПб., 1908. — «Русская мысль», XI, 1909, стр. 275—276.
Булгаков С. Религия человекобожия у Л. Фейербаха. М., 1906.
Буткевич Т. Религия, ее сущность и происхождение. Гл. IV.— «Учение Фейербаха о сущности религии». Харьков, 1904, стр. 120—181.
Бюхнер Л. К. Сила и материя. СПб., 1907, стр. 141—149, 222—234.
Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. Пер. со 2-го нем. изд. под ред. А. И. Введенского, т. II. СПб., 1905, стр. 248—302, 347—348, 364—370.
Вольтман Л. Исторический материализм. Изложение и критика марксистского миросозерцания. Пер. с нем. под ред.

М. Филиппова. Разд. «Антропологический материализм Фейербаха», «Расчеты с Гегелем и Фейербахом». СПб., 1901, стр. 94—101, 105—123.
Геффдинг Г. История новейшей философии. Разд. «Психология и этика Л. Фейербаха». СПб., 1900, стр. 228—237.
Дицген И. Сущность головной работы человека. Новая критика чистого и практического разума. Пер. с нем. под ред. П. Когана. М., 1908, стр. 17, 27.
Добролюбов Н. Когда же придет настоящий день. Полн. собр. соч. под ред. Лемке, т. IV. СПб., 1911, стр. 58.
Е. А. Л. Фейербах как критик идеализма. — «Журнал министерства народного просвещения», 1906, II.
Ибервег-Гейнце. История новой философии в сжатом очерке. Пер. с 8-го нем. изд. СПб., 1898, стр. 456—459.
Иодль Ф. История этики в новой философии. Пер. под ред. А. Соловьева. М., 1898, стр. 219—236.
Иодль Ф. Людвиг Фейербах, его жизнь и учение. СПб., 1905.
Кожевников В. Религия человекобожия у Фейербаха и Канта. Сергиев Посад, 1913.
Ланге Ф. А. История материализма и критика его значения в настоящее время. СПб., 1899, стр. 52—57, 69—70, 75—76, 104, 144, 285, 327, 362, 365.
Линицкий И. Обзор философских учений. Киев, 1874, стр. 89—98.
Луначарский А. В. По поводу столетнего юбилея Л. Фейербаха. — «Правда», 1904, IX, стр. 109—112.
Ляцкий Е. Н. Г. Чернышевский и учителя его мысли (Гегель, Белинский и Фейербах). — «Современный мир», 1910, X, XI, стр. 135—155, 162—163.
Меринг Ф. Гуманизм Фейербаха. Введение к «Литературному наследству К. Маркса и Ф. Энгельса», т. I. М., 1907, стр. 298—304.
Молешотт Я. Физиологические эскизы. М., 1865.
Светлов И. Я. Учение Фейербаха о сущности и происхождении религии. — «Вера и разум», т. II, 1885.
Страхов Н. Опыты изучения Фейербаха. СПб., 1864.
Страхов Н. Философские очерки. Гл. II «Фейербах». СПб., 1895.
Тареев М. Религиозная проблема в современном освещении (Л. Фейербах). — «Богословский вестник», 1909, № 1 и 2.
Фалькенберг. История новой философии от Николая Кузанского (XV в.) до настоящего времени. Пер. под ред. А. И. Введенского. Изд. 2-е. СПб., 1898, стр. 525—528.
Чернышевский Н. Г. Предисловие к предполагавшемуся 3-му изд. «Эстетических отношений искусства к действительности». Собр. соч., т. X, ч. 2. СПб., 1906, стр. 190—197.
Штирнер М. Единственный и его собственность, ч. I—II. СПб., 1907, 1909.
Шугаевский А. Замечания на публичные лекции Фейербаха о религии. — «Христианское учение», 1874, III.
Шугаевский А. Публичные лекции Фейербаха о религии. — «Вера и разум», т. II, ч. II, 1886.

Работы о Фейербахе, изданные на русском языке после октября 1917 г.

Адлер М. Маркс как мыслитель. Предисл. проф. М. В. Серебрякова. Л. — М., 1924, стр. 60—65.

Адлер М. Энгельс как мыслитель. С предисл. проф. М. В. Серебрякова. Л. — М., 1924, стр. 37—40.

Адрес д-ру Фейербаху, врученный депутацией Гейдельбергского рабочего образовательного союза 16 марта 1849 г. — «Под знаменем марксизма», 1922, № 7—8.

Аксельрод Л. (Ортодокс). К. Маркс и немецкая классическая философия. — Сб. «Против идеализма». М., 1924, стр. 94—96.

Аксельрод Л. (Ортодокс). Предисловие к «Основным вопросам марксизма» Г. В. Плеханова. Курск, 1925, стр. 4—17.

Аксельрод Л. (Ортодокс). Примечания к т. I сочинений Л. Фейербаха. М., 1923, стр. 324—334.

Александров Г. Ф. История западноевропейской философии. М. — Л., 1946, стр. 423—442.

Александров Г. Ф. Философские предшественники марксизма. Гл. 3 «Людвиг Фейербах». М., 1940, стр. 106—130.

Андреев И. Д. 150-летие со дня рождения Л. Фейербаха. — «Вестник Академии наук СССР», 1954, № 12.

Ардабьев А. И. Атеизм Людвига Фейербаха. М., 1963.

Ардабьев А. И. Ленинские конспекты произведений Фейербаха. — Сб. «В. И. Ленин и вопросы марксистской философии». М., 1960, стр. 161—179.

Асмус В. Ф. Диалектический материализм и логика. Киев, 1924, стр. 169, 181—186.

Баммель Г. Рецензия на книгу Г. Рохкина «Фейербах и Маркс». Изд. «Пролетарий», 1925. — «Печать и революция», 1925, IV.

Баранов Г. О философии Фейербаха. — «Омская область», 1939, № 11—12.

Баскин М. И. Философия Л. Фейербаха. М., 1957.

Безчеревных Э. Людвиг Фейербах (к 90-летию со дня смерти). — «Наука и религия», 1962, № 10.

Белик А. И. Памяти Л. Фейербаха (к 150-летию со дня рождения). — «Вопросы философии», 1954, № 6.

Берлин П. Карл Маркс и его время. Предисл. Н. Н. Попова. М., 1923, стр. 47—60, 76—77.

Бессонов С. Л. Фейербах. — «Молодая гвардия», 1923, № 1.

Бессонов С. Л. Фейербах. — «Правда», 27 сентября 1922 г.

Богданов А. Философия живого опыта. 3-е изд. П. — М., 1923, стр. 234—238.

Богуславский В. М. Тезисы Маркса о Фейербахе. М., 1960.

Бойков И. И. Атеизм Фейербаха. — «Ученые записки Казанского университета имени В. И. Ульянова», т. 117, кн. 8. Казань, 1958.

Букин В. Р. Л. Фейербах об искусстве и его происхождении. — «Вестник ЛГУ», серия «Экономика, философия и право», 1959, № 17.

Быховский Б. Л. Фейербах. Минск, 1923, № 1 (5).

Быховский Б. Э. Людвиг Фейербах. М., 1967.
Быховский Б. Э. Материализм Фейербаха. — «Под знаменем марксизма», 1939, № 6.
Вольфсон С. Диалектический материализм. Минск, 1924, стр. 64—74.
Вороницын И. П. Л. Фейербах. — «История атеизма», ч. V, 1930, стр. 725—744.
Вышинский П. Критика религии у Фейербаха и ее недостатки. — «Антирелигиозник», 1932, № 13.
Вышинский П. Л. Фейербах в освещении меньшевиствующего идеализма и механицизма. — «Под знаменем марксизма», 1931, № 9—10.
Вышинский П. Л. Фейербах и диалектический материализм. М., 1932.
Вышинский П. Пояснение к тезисам о Фейербахе. — «В помощь марксистско-ленинскому образованию», 1940, № 20.
Габараев С. Ш. Материализм Фейербаха. Тбилиси, 1955.
Глезерман Г. Е. «Основное зерно» философии Фейербаха и его дальнейшее развитие у Маркса и Энгельса. — «В помощь партийной учебе», 1938, № 28.
Григорьян М. М. Л. Фейербах (к 150-летию со дня рождения). — «Вопросы философии», 1954, № 5.
Григорьян М. М. Людвиг Фейербах. Вступительная статья к «Избранным философским произведениям» Фейербаха, т. I. М., 1955.
Гросман-Рощин В. Рецензия на книгу А. Деборина «Людвиг Фейербах. Личность и мировоззрение». — «Печать и революция», 1925.
Группа гейдельбергских студентов. Открытое письмо философу Фейербаху 4 апреля 1848 г. — «Под знаменем марксизма», 1922, № 7—8.
Гулыга А. В. Из истории немецкого материализма. М., 1962, стр. 3, 4, 15, 31, 64, 100, 174, 194, 197.
Гуревич А. Людвиг Фейербах (Биографическая справка). — Сб. «Памяти Л. Фейербаха», 1923.
Деборин А. Людвиг Фейербах. Личность и мировоззрение. М., 1923.
Есин И. М. Материалистическая философия Л. Фейербаха. М., 1954.
Иезуитов. Маркс и Фейербах. — «Вопросы литературы», 1959, № 1.
История философии. Под ред. Г. Ф. Александрова, Б. Э. Быховского и др., т. 3, гл. VII «Материализм Фейербаха». М., 1943.
История философии. Под ред. М. А. Дынника, М. Т. Иовчука и др., т. 2, гл. II, § 2 «Материализм Фейербаха». М., 1957.
Калацкий В. П. О содержательности фейербаховского материализма («Тезисы о Фейербахе» К. Маркса). — «Вестник Московского университета», серия «Экономика, философия и право», 1959, № 4.

Карпушин В. А. О роли Л. Фейербаха в формировании мировоззрения Карла Маркса (1842—1843). — «Вопросы философии», 1954, № 7.
Кириллова Е. Г. Атеизм Людвига Фейербаха. — «Ежегодник Музея истории религии и атеизма», т. 3. М. — Л., 1959.
Кириллова Е. Г. Л. Фейербах о происхождении и гносеологических корнях религии. — Сб. «Из истории философии». М., 1957.
Клочков В. М. Сходство и различие в этических взглядах Л. Фейербаха и Н. Г. Чернышевского. — «Вопросы философии», 1957, № 6.
Колесникова С. Философия Л. Фейербаха. — «Под знаменем марксизма», 1937, № 9.
Колесникова С. Что взяли Маркс и Энгельс у Гегеля и Фейербаха. — «Комсомольский пропагандист и агитатор», 1938, № 35.
Корню О. К. Маркс и Ф. Энгельс. Жизнь и деятельность. Пер. с нем., т. I. М., 1959, стр. 143—222, 223—275.
Краткий очерк истории философии. Под ред. М. Т. Иовчука, Т. И. Ойзермана и П. Я. Щипанова. М., 1971, стр. 297—315.
Кутелия А. Великий философ-материалист (к 135-летию со дня рождения Л. Фейербаха). — «Комсомольская правда», 1939 г., № 171.
Левит Г. Л. Фейербах и марксизм. — Сб. «Памяти Л. Фейербаха (1872—1922)». Харьков, 1923.
Луначарский А. В. От Спинозы до Маркса. М., 1925, стр. 76—82.
Луппол И. Рецензия на книгу «Л. Фейербах. Сочинения, т. II, 1926». — «Под знаменем марксизма», 1926, № 1—2.
Лурье Э. Г. Младогегельянцы и Фейербах. — «Под знаменем марксизма», 1928, № 3.
Лурье Э. Г. Философия религии у Фейербаха. — «Записки научного общества марксистов», 1927, № 70.
Лурье Э. Г. Этическое и социальное мировоззрение Фейербаха. — «Записки научного общества марксистов», 1928, № 2.
Любутин К. И. Связь антропологизма и сенсуализма в философии Л. Фейербаха. — «Научные доклады высшей школы. Философские науки», 1961, № 1.
Машкин А. Фейербах в истории русской критики. — Сб. «Памяти Л. Фейербаха (1872—1922)». Харьков, 1923.
Меммингер Антон. Надгробная речь на могиле Л. Фейербаха, произнесенная от имени социал-демократической партии Нюрнберга. — «Под знаменем марксизма», 1922, № 7—8.
Наумова М. А. Борьба материализма и идеализма в Германии в конце XVIII — первой половине XIX в. Лекции, прочитанные в Высшей партийной школе при ЦК КПСС. М., 1956.
Наумова М. Чернышевский и Фейербах. — «Большевик», 1944, № 22.
Овандер П. Новое издание классика-материалиста Л. Фейербаха. — «Книга и пролетарская революция», 1937, № 1.
Овсянников М. Ф. Фейербах о происхождении религии. Сб. «Материализм и религия». М., 1958.

Ойзерман Т. И. Основные этапы развития домарксистской философии. Разд. «Антропологический материализм Фейербаха». М., 1957.
Ойзерман Т. И. Формирование философии марксизма. М., 1962, стр. 82—103, 117—134, 280—304, 373—383, 417—424.
Плеханов Г. В. Бернштейн и материализм. Избранные философские произведения, т. II. М., 1956, стр. 351, 356, 359, 360.
Плеханов Г. В. Иосиф Дицген. Там же, т. III. М., 1957, стр. 107—109, 112, 115, 117, 118, 120.
Плеханов Г. В. Н. Г. Чернышевский (1890). Там же, т. IV. М., 1958, стр. 78, 79, 86—87, 99, 101, 120, 170, 180.
Плеханов Г. В. Н. Г. Чернышевский (1909). Там же, стр. 181, 196, 197, 229—239, 243—245, 247—248, 250, 266—267, 270, 273, 276, 283, 287, 290, 298—299, 317, 321—322, 325, 333, 336, 352, 363, 365—368, 384—385, 387.
Плеханов Г. В. О Белинском (1910). Там же, т. IV, стр. 544, 567, 580, 582—585, 588—590.
Плеханов Г. В. О религии и церкви. М., 1957, стр. 12, 13, 18, 32—34, 60, 71, 75, 76, 78, 79, 82, 83, 104, 155, 196, 211, 212, 230—234, 259, 260, 296.
Плеханов Г. В. Основные вопросы марксизма. Избранные философские произведения, т. III, стр. 126—150, 160, 161, 169, 189.
Плеханов Г. В. Предисловие к первому изданию («От переводчика») и примечание Плеханова к книге Ф. Энгельса «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии». Там же, т. I. М., 1956, стр. 451, 703.
Плеханов Г. В. Предисловие переводчика ко второму изданию брошюры Ф. Энгельса «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии». Там же, т. III.
Плеханов Г. В. Философские взгляды А. И. Герцена. Там же, т. IV, стр. 685, 687, 689—692, 694, 701—703, 710, 711, 713, 729, 730, 733—734.
Радек Л. С. Отклик А. И. Герцена на этику Л. Фейербаха в статье «Капризы и раздумье». — «Ученые записки Андижанского государственного педагогического института», вып. 3. Андижан, 1956.
Рожицын В. Гегель и Фейербах о религии, 1925.
Рожицын В. Историческое значение Л. Фейербаха. — Сб. «Памяти Л. Фейербаха (1872—1922)». Харьков, 1923.
Рожицын В. Л. Фейербах. Харьков, 1922.
Рожицын В. Л. Фейербах и христианство. — Сб. «Памяти Л. Фейербаха (1872—1922)». Харьков, 1923.
Розанов Я. Великий предтеча (к 50-летию смерти Л. Фейербаха). — «Коммунистическая мысль», 1925, № 5.
Розанов Я. Л. Фейербах. — «Пролетарская правда», 13 сентября 1922 г.
Розанов Я. Л. Фейербах и русская общественная мысль. — «Понедельник», 1922, № 5.
Рохкин Г. Л. Фейербах и К. Маркс. Л., 1925.

Рязанов Д. Предисловие к статьям Маркса и Энгельса о Л. Фейербахе. — «Архив К. Маркса и Ф. Энгельса», кн. I, М., 1924.
Светлов В. Маркс и Энгельс об ограниченности материализма Фейербаха. — «Большевик», 1944, № 13—14.
Светлов В. Философское развитие Маркса и Фейербаха. — «Под знаменем марксизма», 1936, № 6.
Семковский С. Апостол воинствующего материализма. — Сб. «Памяти Л. Фейербаха (1872—1922)». Харьков, 1923.
Семковский С. Л. Фейербах (1804—1872). Харьков, 1922.
Семковский С. Материализм Фейербаха и Маркса в свете современной науки. — Сб. «Памяти Л. Фейербаха (1872—1922)». Харьков, 1923.
Сердюченко М. Д. К вопросу о развитии Фейербахом материализма XVIII в. — «Ученые записки Пермского государственного педагогического института», 1961, вып. 28.
Сретенский Н. Л. Фейербах. — «Красная новь», 1922, VI.
Третьяков Д. Современное естествознание и материализм Л. Фейербаха. — Сб. «Памяти Л. Фейербаха (1872—1922)». Харьков, 1923.
Тымянский Г. Рецензия на III том сочинений Л. Фейербаха, 1923. — «Под знаменем марксизма», 1924, № 10—11.
Федосеев П. Н. Религия в понимании Л. Фейербаха. — «Воинствующий атеизм», 1931, № 6.
Францев Ю. П. У истоков религии и свободомыслия. Разд. «Л. Фейербах о происхождении религии». М. — Л., 1959, стр. 73—78.
Харахоркин Л. Р. Из истории борьбы самодержавия и церкви против распространения в России атеистических и материалистических идей Л. Фейербаха. — «Вопросы философии», 1958, № 9.
Ческис Л. Л. Фейербах — философ воинствующего материализма. М., 1923.
Шманов А. Критика Фейербахом идеалистической философии. — «Труды Института философии и права АН Казахской ССР», т. II, 1958.
Шмюкле К. Карл Маркс и Людвиг Фейербах (1843—1844). — Сб. «На боевом посту». М., 1930.
Шпет Г. Философское мировоззрение Герцена. Гл. «Герцен и Фейербах», 1921, стр. 81—100.
Юровский С. В. Философский материализм Людвига Фейербаха. Л., 1955.

СОДЕРЖАНИЕ

ПЬЕР БЕЙЛЬ. К ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И ЧЕЛОВЕЧЕСТВА 5
Глава первая. Католицизм как противоречие духа и плоти 7
Глава вторая. Протестантизм как противоречие веры и разума 17
Глава третья. Теология и наука 28
Глава четвертая. Религия и нравственность, мысли Бейля об атеизме 53
Глава пятая. Самостоятельность этики и морали 82
Глава шестая. Противоречие догматов разуму 104
Глава седьмая. Значение противоречия между верой и разумом в Бейле 133
Глава восьмая. Значение Бейля как полемиста 166
Глава девятая. Характер и значение Бейля для истории философии 198
Примечания и пояснения 235
ИСТОРИЯ НОВОЙ ФИЛОСОФИИ 319
«КРИТИКА ИДЕАЛИЗМА» Ф. ДОРГУТА 337
ХРИСТИАН КАПП И ЕГО ЛИТЕРАТУРНОЕ ТВОРЧЕСТВО 355
ОТНОШЕНИЕ К ГЕГЕЛЮ 371
ИЗ ПЕРЕПИСКИ 391
Примечания 421
Указатель имен 463
Предметный указатель 468
Библиография 476

Фейербах Л.

Ф 36 История философии. Собрание произведений в трех томах. Т. 3. Под общ. ред. М. М. Григорьяна. М., «Мысль», 1974.

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

Настоящий том включает работу Фейербаха о Бейле, составившую в прижизненном издании автора третий том его истории философии. Кроме того, в том вошли еще несколько работ Фейербаха по истории философии и письма, имеющие немаловажное значение для понимания его историко-философских воззрений.

Все работы на русском языке впервые были опубликованы в предшествующем издании (М., «Мысль», 1967). Данная книга представляет собой второе, стереотипное, издание.

Книга рассчитана на всех интересующихся историей философии.

Ф $\frac{10501\text{-}030}{004(01)\text{-}74}$ подписное 1 Ф

Фейербах, Людвиг

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Собрание произведений в трех томах

том 3

Редактор *А. И. Ардабьев*

Младшие редакторы *А. Г. Свирса, Е. К. Тюленева*

Оформление художника *В. В. Максина*

Художественный редактор *С. М. Полесицкая*

Технические редакторы *С. М. Кошелева, М. Н. Мартынова*

Корректор *З. Н. Смирнова*

Сдано в набор 4 февраля 1974 г. Подписано в печать 13 мая 1974 г. Формат 84×108$^{1}/_{32}$. Бумага типографская № 2. Усл. печатных листов 25,72 (с вкл.). Учетно-издательских листов 24,86 (с вкл.). Тираж 50 000 экз. Цена 1 р. 73 к. Заказ № 1206

Издательство «Мысль». 117071. Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Ордена Трудового Красного Знамени Ленинградская типография № 1 «Печатный Двор» имени А. М. Горького Союзполиграфпрома при Государственном комитете Совета Министров СССР по делам издательств полиграфии и книжной торговли. 197136, Ленинград, П-136, Гатчинская ул., 26.