

ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ

Том 108



**Фридрих Вильгельм Иозеф
ШЕЛЛИНГ**

**СОЧИНЕНИЯ
В ДВУХ ТОМАХ**

ТОМ 2

**АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ
ИЗДАТЕЛЬСТВО
« МЫСЛЬ »
МОСКВА — 1080**

ББК 87.3

Ш44

РЕДАКЦИИ
ФИЛОСОФСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Редколлегия серии:

акад. *П. Н. ФЕДОСЕЕВ* (председатель), д-р филос. наук *В. В. СОКОЛОВ* (зам. председателя), канд. филос. наук *В. А. ЖУЧКОВ* (ученый секретарь), д-р филос. наук *А. И. ВОЛОДИН*, д-р филос. наук *П. П. ГАЙДЕНКО*, д-р филос. наук *А. В. ГУЛЫГА*, чл.-кор. АН СССР *Д. А. КЕРИМОВ*, д-р филос. наук *М. А. КИССЕЛЬ*, чл.-кор. АН СССР *Н. И. ЛАПИН*, *Л. В. ЛИТВИНОВА*, зав. редакцией (изд-во «Мысль»), д-р филос. наук *Г. Г. МАЙОРОВ*, д-р филос. наук *И. С. НАРСКИЙ*, акад. *Т. И. ОЙЗЕРМАН*, д-р филос. наук *В. Ф. ПУСТАРНАКОВ*, д-р филос. наук *М. Т. СТЕПАНЯНЦ*, д-р филос. наук *А. Л. СУББОТИН*, канд. филос. наук *В. Е. ЧЕРТИХИН*, зам. гл. редактора (изд-во «Мысль»)

Составитель, редактор издания

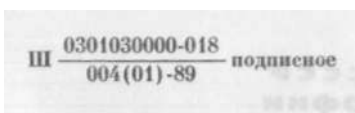
А. В. ГУЛЫГА

Примечания

М. И. ЛЕВИНОЙ и А. В. МИХАЙЛОВА

Перевод с немецкого

М. И. ЛЕВИНОЙ и А. В. МИХАЙЛОВА



ISBN 5-244-00357-7

© Издательство «Мысль». 1989

Каждый, кто прочел эту работу, в которой с большой ясностью обозначен и охарактеризован главный пункт, необходимый в научном завершении философии, мог в общем убедиться, что без введения в философию метода конструкции во всей его строгости невозможно ни выйти за узкие границы кантовского критицизма, ни продвигнуться по указанному Фихте пути к положительной и аподиктической философии.

Учение о философской конструкции составит в будущем одну из важнейших глав научной философии: невозможно отрицать, что отсутствие должного понятия конструкции препятствует многим участвовать в развитии философии. Вместе с тем требование строгой, проведенной, исходя из первых предпосылок, конструкции следует считать самым действенным средством как против известной ложной либеральности, которая довольствуется остроумным ходом мыслей в философии и под ложной формой философствования стремится лишь к резонированию, так и против смешения всех точек зрения, в результате чего истинное и ложное становится неясным и неразличимым друг от друга.

Ряд философских стремлений сохранят известную внешнюю видимость связи единственно потому, что они не решаются вступить на этот путь и не желают подвергнуться проверке посредством научной конструкции; между тем ведь именно в философии материя и форма должны быть совершенно нераздельны, и система, пренебрегающая формой, должна обладать таким же недостатком со стороны содержания. В философии дело вообще не в том, что познается, а из каких оснований оно познается. Пока мы не достигли абсолютного, скептики все время будут с уверенностью и непоколебимостью утверждать, что каждому основанию можно противопоставить другое, столь же убедительное основание. Нельзя отрицать, что и в самых бессмысленных и нелепых со стороны формы системах встречаются отдельные положения истинной философии; однако они не имеют в них никакой научной ценности, лишены смысла и содержания. Чувство истины в единичном при полной путанице в целом создает самую ограни-

ченную самоуверенность и упрямое невежество, так что в ряде случаев наилучшим способом убедить авторов в полном ничтожестве их философии было бы придать, если это возможно, известную форму их произведениям.

Следовательно, форма, с одной стороны охраняющая философа от ошибок и отклонений, с другой стороны, служит ему очень важным, более того — единственным, оружием против дилетантских и нефилософских по своей сущности систем, которые не могут притязать на определенную форму, не обнаруживая при этом всю свою пустоту.

Поэтому пока еще ни одна философия не может считаться истинной и абсолютной, если она не может доказать, что обрела абсолютную форму, или поскольку таковая, пожалуй, еще вообще не существует, то ни одно направление и ни одно стремление в философии не может считаться истинным, если его путеводной звездой и принципом не служит понимание *неразрывной связи между сущностью и формой*.

Великий пример использования геометрического метода в философии, который дал нам Спиноза, не только не способствовал стремлению к усовершенствованию этого метода, но скорее привел к обратному; мир, не понявший этот дух, искал главный источник его заблуждений в форме, которой с этого времени стали приписывать известное родство с фатализмом и атеизмом.

Если Спиноза и заблуждался, то только в том, что он не придал достаточной глубины своей конструкции и не уделил должного внимания если не форме, то чисто идеальной стороне философии. С догматизмом дело обстоит так же, как с самим геометрическим методом: есть догматизм внешний и догматизм внутренний, формальный и сущностный. Сущностный догматизм имеет лишь *один* признак — применение форм рефлексии по отношению к абсолютному. Тому, что это противоречит внутреннему духу спинозизма, который скорее является антиподом догматической системы, можно дать строгое доказательство, невзирая на все доказательства, которые исходят из буквы этой системы. Спиноза не избежал формального догматизма, его философии недостает необходимого элемента скептицизма. Поскольку философия полностью находится в сфере *бесконечного* и над ней нет, как для математики, высшей рефлексии, она объединяет все рефлексии в самой себе, ее должна все время сопровождать рефлексия ее собственной сущности; она не только знание, но всегда и необходимо одновременно и знание этого зна-

ния, но только не в бесконечном продвижении, а во всегда наличной бесконечности¹.

О философии *Вольфа* мы говорить не будем; она — во всех отношениях догматизм, и ее бедное и не проникнутое духом применение внешней формы геометрического метода не могло пробудить идею конструкции.

Мы обратимся к *Канту*, который понимает демонстративный метод в философии только в духе догматизма и как логический анализ и посвящает критике его употребления в философии особый раздел своего учения о методе.

Что касается самого общего понятия конструкции, то Кант, вероятно, первым понял его столь глубоко и в столь чисто философском духе. Он описывает конструкцию как тождественность *понятия* и *созерцания* и требует для этого неэмпирического созерцания; оно, с одной стороны, в качестве созерцания единично и конкретно, с другой — в качестве конструкции понятия должно выражать общезначимость для всех возможных созерцаний, которые могут быть подведены под это понятие. Строится ли предмет, соответствующий общему понятию треугольника, в чистом или эмпирическом созерцании, для его возможности выразить понятие, без ущерба его всеобщности, безразлично, так как и при эмпирическом созерцании имеется в виду только действие конструирования понятия самого по себе и для самого себя и т. д.

До этого момента Кант полностью выражает идею конструкции и основание всякой очевидности. Однако если он потом отрицает возможность конструкции в философии, потому что философия оперирует только чистыми понятиями, не прибегая к созерцанию, и допускает в математике для конструкции неэмпирическое созерцание, то становится очевидным, что для него в конструкции по существу важна лишь *эмпирическая* сторона — отношение к чувственному, которой ему не хватает в философии. Ибо что философия ограничена только одними чистыми понятиями и не обращается к созерцанию, следовало бы лишь тогда, если бы было доказано, что неэмпирического созерцания, соответствующего ее понятиям, быть не может; такое неэмпирическое созерцание Кант для философии отрицает, потому что оно должно быть интеллектуальным, тогда как, по его мнению, всякое созерцание необходимым образом чувственно. Однако очевидно, что то, что в математическом созерцании есть совершенно всеобщее, то есть чистое единство всеобщего и особенного, не чувственно,

а чисто интеллектуально. Следовательно, он относит исключительность математического созерцания полностью к его чувственному отношению или к тому, что оно есть чувственно рефлектированное интеллектуальное созерцание, и тем самым к требованию для математической конструкции неэмпирического, т. е. интеллектуального, созерцания должно быть присоединено еще особенное требование чувственного отношения *как такового*.

Поскольку Кант допускает для геометрии неэмпирическое созерцание, он не может видеть абсолютное различие между математикой и философией в том, что для философии должно было бы быть неэмпирическое созерцание, которого между тем нет. Различие их должно скорее оказаться в том, что математик располагает рефлектированным в чувственности созерцанием, философ же — только чистым, рефлектированным в себе самом интеллектуальным созерцанием. Пространство, которое, по Канту, лежит в основе геометрии, и время, которое лежит в основе арифметики, есть полностью интеллектуальное созерцание; но в одном случае оно выражено в конечном, в другом — в бесконечном. Какие основания во всей философии Канта делают для него недоступным рассмотрение интеллектуального созерцания самого по себе, отчасти известно, отчасти еще будет уяснено в дальнейшем.

Оставляя в стороне противоречия, в которые впадает Кант из-за небрежения к конструированию и чисто интеллектуальному созерцанию, — ведь его *трансцендентальная сила воображения*, его *чистый синтез апперцепции* включают в себя действительность подобного созерцания, и он, как правильно замечено в рецензируемой работе, столь часто утверждает, что понятия, которые служат лишь опосредствованными представлениями объектов, вне единства с этими объектами пусты, а между тем он сам ограничивает философию чисто дискурсивными понятиями, — не касаясь этих противоречий, нельзя не задать вопрос: в чем же, собственно, математика превосходит философию, благодаря тому что в ней интеллектуальное созерцание способно к чувственному выражению? Безусловно, ни в чем, кроме возможности без всякого интеллектуального сознания, как бы лишь по видимости, создавать свои конструкции и случайной опоры внешнего чувственного созерцания для того, кто в такой опоре нуждается, — преимущества, из-за обладания которыми истинный философ вряд ли позавидует математику, и уж конечно не о них думал Платон, говоря, что философу необходимо знать

геометрию, чтобы созерцать сущностное и возвыситься над изменяющимся³.

Если согласиться с автором рассматриваемой работы, что преимущество геометра состоит в том, что он кроме образа, который ведет за собой его внимание, обладает и знаком, фиксирующим его саму по себе текущую (?) деятельность, благодаря чему он сразу же может обнаружить ошибки в своих умозаключениях, то, во-первых, как указывает сам автор, это преимущество значительно уменьшается в другом разделе математики, ибо там уже нет образа объекта, а есть только знак и рассматриваются отношения между величинами, а в алгебре даже только отношения между отношениями; во-вторых, можно надеяться на то, что кроме специального символического и характеризующего изображения, существующего в математике, будет открыта универсальная символика или характеристика, и тем самым реализована идея, о которой помышлял уже Лейбниц. Что некоторые шаги, доказывающие возможность подобного открытия, уже сделаны, можно было бы легко показать.

Главные основания, которые создают препятствия в господствующих представлениях для конструирования в философии, а тем самым и для самой философии как науки и которые находят свое отражение также в работах Канта, сводятся к следующим.

Первое — это абсолютное противоположение всеобщего и особенного, которое Кант, правда, в математической конструкции вынужден признать снятым, но в философии полностью оставляет. «Математическое знание, — говорит он, — рассматривает всеобщее в особенном; философское, напротив, особенное только во всеобщем» («Kritik der reinen Vernunft», S. 742⁴). По этому поводу можно сделать ряд замечаний. Во-первых, поскольку каждое истинное тождество всеобщего и особенного само по себе есть созерцание, то исходя из того, что в одном случае особенное дано во всеобщем, в другом — всеобщее в особенном, нет основания в первом случае отрицать созерцание; здесь окажутся лишь два различных типа созерцаний. Если под всеобщим понимать чисто рассудочное или дискурсивное всеобщее, то легко показать, что именно эти два типа созерцания действительно даны в обоих разделах математики, что арифметика выражает особенное (отношение отдельных величин) во всеобщем, геометрия — всеобщее (понятие фигуры) в особенном. Из этого ясно также, что все противоположности, возможные посредством антитезиса всеобщего

и особенного, относятся к самой математике, что философия не противоположна математике и что, если в математике конструкция делится на две стороны, в философии она — в точке абсолютной неразличности, или, определеннее, если математика необходимо есть *либо* выражение всеобщего в особенном, *либо* особенного во всеобщем, то философия — не то и не другое, но *выражение в абсолютной неразличности* единств, которые в математике являют себя раздельно.

Существует и другая идея всеобщего, которую Кант не знает и не принимает, несмотря на то что он заимствует традиционное объяснение философии, несомненно построенное на этой идее, — идея, согласно которой философию можно определять как *выражение особенного во всеобщем*.

Всеобщее здесь существенно и абсолютно всеобщее, не понятие, а идея, которая, если мы мыслим всеобщее и особенное как противоположности рефлексии в кантовском смысле, охватывает их самих, так же как особенное, в том смысле, как это встречается в геометрии, т. е. как особенное, охватывающее кроме особенного в качестве формального фактора и всеобщее. В этом смысле, однако, всеобщее в качестве единства всеобщего и особенного — для себя уже предмет созерцания, конечно чисто интеллектуального, как идея; в этом смысле, однако, Кант его не понимает, следовательно, он и философию не может объяснить как выражение особенного во всеобщем.

Уже само проведенное выше различие между геометрией и арифметикой, а именно что первая выражает всеобщее в особенном, вторая — особенное во всеобщем, имеет место, если выразить это более точно, не в самой конструкции как таковой, но в других отношениях, ибо конструкция как таковая всегда в математике и в философии есть абсолютное и *реальное* отождествление всеобщего и особенного⁵. Особенное в геометрии ведь не эмпирический треугольник, нарисованный на бумаге или еще где-нибудь, но и, по Канту также, *треугольник чистого созерцания*; только его имеет, собственно говоря, в виду конструкция; эмпирический треугольник предстает как акциденция, случайность, которая совсем не рефлектируется; но это особенное уже есть именно особенное, *выраженное во всеобщем*, следовательно, идея или само реальное всеобщее, и оно находится с идеей не только в формальном, но и в *сущностном единстве*⁶.

Достаточно странно, что Кант предлагает философу и геометрическое *понятие*, чтобы соперничать с геометром

в его конструкции. «Дайте, — говорит он, — философу понятие треугольника, и пусть он найдет свойственным ему способом, как относится сумма его углов к величине прямого угла. У него есть только понятие фигуры, ограниченной тремя прямыми линиями, и вместе с ней понятие о таком же количестве углов. Сколько бы он ни размышлял над этим понятием, он не добудет ничего нового. Он может расчленить и сделать отчетливым понятие прямой линии, или угла, или числа «три», но не откроет новых свойств, вовсе не заключающихся в этих понятиях. Но пусть за тот же вопрос возьмется геометр»⁷ и т. д. Это столь же умно, как требовать от геометра конструкции идеи, например, красоты, права, равенства или самого пространства; он, безусловно, не проявит при этом большего умения, чем философ при конструкции треугольника. Подобное предложение равносильно требованию от музыканта, которому даны краски и кисть, музыкального исполнения или требованию от скульптора, которому предоставлены ноты и инструменты, создания с их помощью статуи; а из невозможности выполнить требуемое умозаключить, что их искусство не существует.

Из этого указания можно одновременно сделать вывод, что, по мнению Канта, философ способен оперировать понятиями, которыми он ограничен, только аналитически. Неужто таково действительно мнение Канта или он забыл в этой поздней главе более ранние главы своей работы?

Ближе духу его собственной системы другие его высказывания, которые, однако, являются не чем иным, как повторениями того же противоположения дискурсивных понятий созерцаниям, единства многообразию.

Все многообразное а priori уже отошло к математике, философии таким образом, не остается ничего, кроме *чистого рассудка*, с одной стороны, *эмпирически многообразного* — с другой, которое, однако, в качестве эмпирического из неё исключается. Следовательно, она оказывается с пустыми руками, т. е. с одним пустым рассудком. Располагая неопределенным многообразием, подобным материалу, некоторых других, она конструировала бы *без* объекта. Следовательно, она вообще не конструирует.

Или, по-иному: философия не содержит *a priori* других понятий, кроме понятий синтеза возможных созерцаний (тем самым лишь возможность созерцаний), посредством чего можно а priori выносить синтетические суждения, но не конструировать. — Совершенно верно, что с помощью этих понятий конструировать невозможно, но можно их

конструировать, хотя и это невозможно, поскольку они — *синтетические* и к тому же дискурсивные понятия, которым действительность противостоит в созерцаниях; вообще эти понятия также конструируются только в идеях: например, понятие причины и действия — в идее абсолютного единства возможности и действительности, само понятие возможности и действительности — в идее абсолютного единства субъективного и объективного⁸ и т. д.

Все эти высказывания необходимы в таком воззрении, согласно которому в человеческом духе нет ничего, кроме пустых понятий и эмпирических созерцаний, а между ними — абсолютная пустота. В этой части своего учения о методе и его содержании Кант не может дать полный отчет даже о своих собственных действиях, т. е. показать, как он сам пришел к названным синтетическим понятиям. Совершенно правильно, он их не конструировал, он взял их скорее по аналогии из опыта. Трудно себе представить, что он сознательно установил предпосылку: нет более высокого источника познания тех понятий, из которого они могут быть познаны необходимо и истинно *a priori*. В конструировании или (поскольку это не допускается) в мышлении вообще возвращение может остановиться не раньше, чем на точке, где конструирующее и конструированное — мыслящее и мыслимое — полностью совпадают. Лишь эта точка может быть названа *принципом* конструкции. Этого в тех понятиях нет; ибо, без сомнения, то, что в философской рефлексии мыслит эти понятия, есть другое, чем то, что мыслит по ним и что в аналитике Канта, собственно, есть *конструированное*. Для последнего эти понятия могут быть принципом, для первого они не таковы. Следовательно, последнее полностью выпадает из сферы конструкции — или философии вообще, — эта сфера вообще может быть замкнута только описанным здесь совпадением.

Следовательно, превращать понятия, которые сами не сути конструированное — или, во всяком случае, не носят характера принципа конструкции, — в *средства* конструкции значит доказать, что не сделан ни один шаг от просто рефлектированного и выведенного, — хотя и совершенно верно, что с *помощью* этих понятий конструировать невозможно. И геометр не конструирует с *помощью* понятия треугольника, квадрата и т. д., ибо в противном случае было бы столько же различных построений, сколько существует конструкций, все они сами конструированное, изображенное в *самом по себе* бытии геометра; если бы ему пришлось конструировать с *помощью* этих понятий,

то он оперировал бы ими так же, как это делает, согласно указанному выше, философ.

Существует лишь *один* принцип конструкции, *один*, с помощью которого конструируют как в математике, так и в философии. Для геометра это равное во всех конструкциях абсолютное единство пространства, для философа — единство абсолютного. Конструируется, как уже было сказано, лишь *одно*, а именно *идеи*, а все выведенное конструируется не как выведенное, а в своей идее.

Быть может, нигде не выражено столь непосредственно и прямо, как в этом рассуждении Канта о философской конструкции, то, что в своей «Критике чистого разума» он безусловно оперирует только *рассудком*, что таким образом он проник⁹ к истинным предметам философии, в царство идей, о котором у него лишь весьма смутные представления, заимствованные у других. В понятиях автора рассматриваемой книги обнаруживается еще известная зависимость от ограниченности Кантовой философии и ее направленности на конечность рассудка, когда он на с. 47 говорит: «*Даже* те понятия, которые он (Кант) называет идеями, возникают посредством конструкции. Идея есть, собственно говоря, понятие, которое само по себе лишено реальности и, следовательно, вообще не есть понятие; оно не конструировано и не может быть конструировано; ведь в более широком смысле идея — также понятие, которое *теперь только еще не* имеет реальности. Следовательно, подлинная идея была бы ничем или даже не чем-то мыслимым; однако поскольку она в другом отношении есть понятие, то в этом конструировано именно мое тщетное усилие конструировать его». Однако автору ведь известны, как ясно уже из сказанного, элементы всякой конструкции, совершенно неведомые Канту: абсолютное, само по себе не ограниченное и совершенно единое, и особенное, ограниченное и не единое, а множественное, — противоречие, которое может быть разрешено только *в конструкции* идеи и посредством продуктивного воображения.

В приведенных выше основаниях против конструкции в философии содержится уже и то, что конструкция создает лишь *возможные* объекты; автор данной работы также настаивает, быть может, больше, чем это приличествует философии, на внешней необходимости, которую он отличает от идеальной, или внутренней и которая, по его мнению, с давних пор прежде всего занимала метафизику. Что Кант, которому его чистые рассудочные понятия вечно давали всегда лишь возможности, ищет действитель-

ность вне их, необходимо. Ибо в конструкции, идею которой автор считает значимой, дана не только относительная или чисто идеальная, но и абсолютная возможность, которая заключает в себе действительность. Трактовка идеи конструкции привела автора к абсолютному идеализму. Если ставить вопрос об абсолютной реальности, то она непосредственно дана вместе с абсолютной идеальностью. Если речь идет, как нам кажется, о внешней необходимости в качестве определения эмпирической действительности, то она как таковая никогда не может быть обнаружена в идее, ибо *эмпирической действительностью* она становится именно в своем обособлении от идеи, и даже общие законы, по которым она в этом обособлении превращается в определенное так, а не по-иному, могут в свою очередь быть конструированы только в идее.

Последнюю опору фантастической надежды, как имеет ее Кант, создать прочную науку в интеллектуальном мире он полагает устранившей, показав, что ни один из трех принципов, необходимых в качестве прочной основы математики, а именно дефиниции, аксиомы и демонстрации, в философии не могут быть применены даже в подражании. Весьма необходимым было бы исследовать, в какой мере дефиниции и аксиомы действительно способствуют основательности математики. Древние скептики видели основные причины сомнения именно в этом подходе к математике. Допустимо ли считать доказательством основательности, скажем, способность дать дефиницию прямой линии или окружности, если мы не способны указать на их генезис? Как я вообще обретаю две вещи или несколько вещей, чтобы построить аксиому, согласно которой две вещи, равные третьей, равны друг другу, или понятия целого и части, чтобы утверждать, что целое больше его части? Число таких вопросов может быть бесконечным; возможность этого доказывает, что аксиомы и дефиниции отнюдь не являются, как характеризует их Кант, *истинными принципами*, что они скорее являются *пограничными точками* принципов и науки — пограничными точками в возвращении к абсолютно первому. Такие пограничные точки необходимы в каждой подчиненной науке, например в физике; благодаря им она как бы изолируется и формируется для себя. Как же можно видеть в том, что составляет только ограничение науки, мерило основательности науки вообще и науки всех наук в частности? Именно потому, что философия полностью находится в сфере *абсолютного знания*, что она конструирует саму конст-

рукцию и должна была бы дефинировать так же и дефиницию, для нее этих ограничений не существует.

Но даже в том случае, если бы эта особая научная форма обладала общезначимостью, основания, посредством которых Кант доказывает невозможность истинных дефиниций и аксиом в философии, не выдерживают критики так же, как те, исходя из которых он выводил невозможность конструкции в философии вообще. Он и в дефинициях рассматривает дело философии как чистую аналитику; из этой предпосылки он черпает все свои основания. Поэтому автор совершенно правильно замечает: «Если бы в математике потеряли из виду действие конструкции или перестали бы уделять внимание преимущественно ей, строили бы дефиниции по обычным правилам логики с указанием рода и того, посредством чего понятие становится видом в этом роде, в математике возникли бы те же трудности и заблуждения, которые Кант обнаруживает только в философии; в математике, как и в философии, анализ никогда не может дать уверенность в правильности и полноте и т.д.» (с. 60).

Кант и сам замечает, что для дефиниции пригодны лишь понятия, содержащие произвольный синтез, который может быть конструирован *a priori*. Но именно все подобные одновременно свободные и необходимые синтезы являют собой конструкции философии и вообще суть идеи. Если в философии нет дефиниций в математическом смысле, то лишь потому, что она нигде не ограничивает свое конструирование. Дефиниции математики также конструкции, только для нее непосредственные.

Если Кант описывает аксиомы как *синтетические суждения a priori*, обладающие *непосредственной достоверностью*, то здесь мы сталкиваемся с более высоким исследованием правильности общего утверждения Канта о синтетическом характере всех математических основоположений и теорем. Здесь не место для общего доказательства того, что очевидность вообще и математическая в частности не может быть основана на одном только синтетическом отношении. Из того, что мы вскоре докажем применительно к демонстрациям, станет ясным, что все демонстрации являются не чем иным, как указанием на ту точку, где тождественное и синтетическое едины, или общим возвращением синтеза к чистому тождеству мышления вообще (см. „Систему трансцендентального идеализма“, с. 260). Если дело обстоит так, то аксиомы в качестве синтетических, хотя и непосредственно достоверных

положений могут отличаться от теорем не по существу, а только по форме. Они представляют собой лишь прерванную демонстрацию, которая при дальнейшем следовании привела бы через особенную сферу математики во всеобщую, подобно тому как, например, математическая аксиома, согласно которой то, что равно одному и тому же, равно между собой, в философии конструируется из природы силлогизма.

Впрочем, если Кант считает аксиомы как таковые чем-то особо свойственным только математике, то он, по-видимому, упускает из виду, что и в этой науке есть аналитические умы, которые считают эти аксиомы, в том числе только что приведенную, доказуемыми и действительно пытаются их доказать; если бы с дефинициями этой науки дело обстояло именно так, как он полагает, то в ней не могло бы быть таких случаев, как, например, известный случай с дефиницией параллельных линий у Евклида, которую значительная часть новейших геометров склонна рассматривать как теорему, хотя еще никто не построил доказательства, способного встретить всеобщее признание.

И наконец, что касается *демонстрации*, то она вообще есть совершенное отождествление всеобщего и особенного; в ней мы можем различить два момента, из которых только один существенен, другой же принадлежит к особым математическим отношениям. Первый — это абсолютное отождествление всеобщего и особенного единства. Так, если продолжать держаться примера из области геометрии, то в основе всех ее конструкций лежит одно и то же единство идеального и реального — чистое пространство в качестве абсолютной формы; в конструкции же полагается особенная форма, например квадрат или параллелограмм. Здесь отождествление состоит в том, что в каждой единичной конструкции абсолютное единство в качестве всеобщего *целиком* и нераздельно выражено в особенном. На этом противопоставлении между совершенно всеобщим, которое тем самым не содержит ничего от особенного, и особенным, которое тем самым не адекватно всеобщему, основана всякая конструкция. Для того чтобы доказать свойства указанной фигуры, геометру не нужно ничего другого, кроме общей и абсолютной формы чистого пространства как такового, *он не выходит за пределы своего абсолютного*, чтобы достигнуть особенного, и именно на том, что для демонстрации особенного единства ему нужно только абсолютное единство, основана вся очевидность.

Другой момент, который принимается во внимание

в математике, заключается в том, что и в особенном конструкции всеобщее и особенное рассматриваются геометром как абсолютно равные, что, например, в отдельном треугольнике он мыслит бесконечность всех треугольников, что этот треугольник, хотя он и эмпиричен, служит ему вместо всех. Основание последнего заключается единственно в том, что в геометрии созерцание, интеллектуальное по форме, по материи чувственно.

Что философия лишена первого, существенного, момента демонстрации, Кант не доказал, и следует доказать, что и выражение особенного во всеобщем (как Кант определяет философию) столь же немислимо, как обратное (вместе с другими объяснять философию как выведение особенного из всеобщего, многообразия из единства), если особенное в качестве конструкции или идеи не обретает в интеллектуальном созерцании нераздельное единство всеобщего.

Следовательно, очевидно, что Канту вновь недостает в философии второго момента, т. е. только чувственного математического отношения, вследствие чего он не допускает в философии возможность демонстрации.

Можно, впрочем, еще заметить, что та же противоположность, которая есть в демонстрации, например, между всеобщим созерцанием треугольника и эмпирическим или образным, в философии имеет место внутри субъекта. Конструированное ведь всегда только созерцание индивидуума и тем самым определено эмпирическими условиями. Разум же видит в противостоящем ему эмпирическом образе лишь идею, или чистый синтез всеобщего и особенного: там, где этого нет, в философии действует не разум, а индивидуум.

* * *

Обратимся к автору названного произведения.

Он утверждает: *Кант* конструирует, не зная того, что он конструирует (можно было бы, пожалуй, сказать более определенно, что, если бы Кант полностью осознавал свою философию и был бы способен подвергнуть ее рефлексии, он должен был бы конструировать); *Фихте* же конструирует, но без правил. Можно было бы сказать, что *Фихте* превратил сократический метод преподавания в объективный метод самой науки, с той только разницей, что там ясно познается преднамеренность, здесь же, напротив, все связано значительно субъективнее и произвольнее.

Поразительно, как автор, отправляясь от Фихте, именно вследствие предъявленного к философии требования формы, и по духу, и по существу дела вышел за пределы идеализма Фихте. Уже одно то, как он это объясняет, дает нам право считать его подлинным знатоком философии и писателем, который заслуживает определенного ранга среди истинных мыслителей. «Наука— говорит он на с. 79, — не что иное, как *проведенная по определенному правилу конструкция*, и только этим она вообще отличается от всякой *эмпирии* и от выводов и действий обыденного человеческого рассудка. Поэтому философии остается еще сделать этот шаг. Совершенно неизбежно, что по мере того, как идеализм будет все больше разрабатываться и в результате преодоления новых возникающих трудностей приближаться к совершенству, он будет все больше приближаться к этому конструированию по определенному правилу и наконец достигнет его». Если к этому добавить, что, как сообщается в предисловии, работа была написана уже три года тому назад, то тем большее удивление вызывает, насколько правильно автор оценивал положение дел. Далее он замечает, говоря о цели своей работы, что, даже если идеализм своими силами дойдет до требуемого им метода, он достигнет незбылемости математики не раньше, чем будет обладать обоснованной наукой о самом этом методе. Философии принадлежит во всем научном мышлении наибольшая свобода, поэтому она в такой же степени является *искусством, как и наукой*.

Основным пунктом расхождения между ним и Фихте автор считает то, что в наукоучении в самых важных местах чистое Я смешивается с чистым, свободным от всяких модификаций, совершенно изначальным действием, что таким способом Фихте получает два чистых Я и сразу же не-Я, при этом точка зрения часто сдвигается и ему приходится *заверять в том, что его философия полностью идеалистична*. Как станет ясно из дальнейшего более подробного описания этого *изначального действия*, оно, однако, по форме не отлично от Я, так как Фихте приписывает ему чисто центробежную и центростремительную тенденцию, но являет собой только несовершенное выражение освобожденного от отношения к эмпирическому сознанию, созерцаемого самого по себе субъект-объекта.

Теперь нам прежде всего надлежит ознакомиться с собственной идеей философии у автора. Мы не будем останавливаться на введении, которое в соответствии с поставленной целью могло бы быть более научным: автор связы-

вает идею философии с противоположностью свободы и необходимости (с. 92).

Способ, которым он пытается выявить *чистое действие* как принцип философской конструкции, вкратце таков: понятие конструкции, строгое и подлинное, есть *ограничение однородного*; но однородного и чистого материала для конструкции вне чистого созерцания, интеллектуального или чувственного, вообще не существует (с. 51). В философии, в частности для решения главной задачи этой науки, недостаточно, чтобы объект выступал в образе чистой вещи или субъект — в образе только представления. Поскольку тем самым не только исключена всякая субстанция как объект и как субъект, но и каждая акциденция как состояние и как определенное реальное действие, то в качестве того, из чего следует выводить всякую философию, или, вернее, в чем следует предпринимать всякую конструкцию, остается только независимое от всяких модификаций *чистое действие* в себе.

Может показаться формально неверным, что автор характеризует изначальное действие только как *действие*, как *постулат* и тем не менее затем конструирует. Линия геометра есть постулат именно потому, что — и в *какой мере* — он ее не конструирует. Постулировать означает отказываться от конструирования. Но это отношение, которое автор придает своему принципу, имеет еще более значительные последствия для содержания его философии. Помимо субъективной зависимости, которую он тем самым получает, и исконное действие в качестве простого постулата не может одновременно пониматься как истинное и единственное *само-по-себе бытие*, как *само абсолютное*; тем самым автор опять оказался бы на той точке зрения Фихте, для которого Я, правда, есть принцип, но не одновременно единственно абсолютное, тем самым оно обременено неким *вне-его*. Абсолютное и ему может предстать только как абсолютная *вещь*, что явствует из замечаний, направленных против догматизма (с. 103), под которым он также понимает реализм таким, как его изобразил Спиноза. В качестве хотя бы одного примера может служить вопрос, который он (с. 104) задает в своем противопоставлении реализму (понимаемому в этом смысле): «Что такое реальность, которая не есть для *интеллигенции*, для меня или какого-либо Я?» Этот вопрос достаточно доказывает, что и он для самого-по-себе и абсолютного бытия требует еще вне-Я, ибо поскольку вне-Я всегда и необходимо есть только *для Я*, то он имеет все основания

для своего вопроса, если он само-по-себе бытие понимает первым способом.

Уже этого было бы достаточно для доказательства, что автор в своей конструкции не достиг точки абсолютного совпадения познания и абсолютного — единственной, в которой конструкция абсолютно замыкается, хотя никто, быть может, не подходил к этой точке ближе, чем он. Здесь происходит то же, что у Канта и Фихте, из которых первый, по собственному замечанию автора, все время возвращает нас к реализму, а второй — к абсолютному не-Я; автор все время с неизбежностью оказывается в относительном дуализме Я и вещей — *то и другое должно остаться, потому что каждое из них обладает реальностью лишь в противоположности другому. Свобода*, несмотря на то что она есть лишь один член антитезиса, другим членом которого является необходимость, сохраняет у него, как и у Фихте, своего рода приоритет; она должна сохранить преимущество, и, насколько это возможно, не только как вещи, лишь для явления, но и в некоем более высоком смысле. Большое значение имеет для него *особая* реальность вещей, то, что они обладают именно *этими*, а не какими-либо иными *свойствами*; эту реальность он понимает, очевидно, в более спекулятивном смысле, чем *Фихте* (который уверяет, что первым поставил этот вопрос и дал на него ответ), поскольку он считает этот вопрос тождественным с древним вопросом о *возникновении зла* в мире.

Если мы находим некоторые недостатки в отдельных высказываниях автора, то лишь потому, что они не соответствуют его собственным превосходным идеям. Ступень, действительно достигнутая его умозрением, соответствует высоте, на которой он постиг абсолютную точку тождества своей системы. Это мы подчеркиваем как наиболее характерное для целого, как то, что, собственно, только и можно искать и о чем только и можно ставить вопрос.

Точка объединения между реальным миром, или природой, и интеллигибельной системой сущностей и действий — они должны (реально) полностью соответствовать друг другу, однако при этом не смешиваться друг с другом и не переставать идеально (в представлении) отличаться друг от друга — заключается, по мнению автора, в *необходимости общей системы в ограничениях изначального действия*, без чего исчезнет их единство и мыслимость. Начало этой системы в *интеллигенции*, которое есть и начало самой интеллигенции, также следует мыслить как свободным, так и необходимым, а именно с различных

точек зрения. Свобода и необходимость в интеллигенции лишь два различных воззрения, точка неразличности которых *находится в изначальном действии без какой-либо модификации*. Само по себе оно ни свободно, ни необходимо в противоположении, и тем не менее для рефлексии то и другое существует одинаковым образом. *Определенно и необходимо* оно в качестве основания, ибо неопределенное основание есть и неопределяющее, а тем самым вообще не есть таковое; однако в качестве абсолютного основания это действие одновременно неопределенно и свободно, поскольку оно не определено каким-либо более высоким основанием. *Причинность* изначального основания есть одновременно целиком и полностью *само действие; переход к определению и оно само* есть одно. Поэтому изначальное, выступающее в интеллигенции в качестве свободы действие непонятно и должно быть таковым. Следовательно, первое в каждой определенной цепи понятий, вещей или событий следует понимать как акт *абсолютной* свободы. Из изначального действия и этой его силы происходит вся жизнь, вся сила природы; если бы оно могло остановиться, исчезло бы все наличное бытие. Из его бесконечности в вещах возникает бесконечно определенное. Определение в его полноте есть система, ибо она есть единство в многообразном.

Посредством сущностного единства изначального действия и в строгом смысле есть только *одна* система, так как вторая должна была бы возникнуть посредством чего-то другого, отличного от этого действия, что невозможно. В качестве соответствующей абсолютному действию эта система, кроме того, есть в саму себя возвращающаяся, полностью самой собой определяемая; наличие нескольких природ невозможно, ибо *природа* есть система *для конечного созерцателя, совокупность условий для представления бесконечного в конечном, абсолютного в ограниченном*. Если природа рассматривается *только как объект* или *только как представление*, чисто субъективно, или же *только как определенное* действие, чисто страдательно, это происходит лишь посредством абстрагирования от известных ее условий.

Основание того, что мы, невзирая на изначальное единство системы, чувствуем себя свободными *в каждом действии*, заключается не в *первом акте*, посредством которого впервые возникли действительность и природа, а в новом, тем самым противоположном первому акте рефлексии. *Посредством этого акта возникает новая система, не по*

своему содержанию, не новая природа в собственном смысле слова, а лишь новый тип представления. Эта система, сама по себе такая же, как первая, есть *интеллигибельный мир*, который, возникнув лишь *посредством этого типа представления*, противоположен первому, а именно своей свободой. Пока я остаюсь *внутри* этой интеллигибельной системы, я также не свободен; каждое действие дано, и несмотря на то, что это есть система, органическое целое для сохранения свободы, или, вернее, именно поэтому она определена во всех своих частях. Следовательно, свободен я только во второй рефлексии, которая поднимает меня над этой системой — не с точки зрения характера действий, но с точки зрения его продолжения, поскольку я могу непосредственно вернуться или не вернуться в природу, в которой он (характер действия) уже в качестве такового *in concreto* содержится. То, что удерживает меня в первой рефлексии, причинность изначального действия, не делает этого во второй. Она может прекратиться, не препятствуя тем самым первой рефлексии. Эта случайность второй рефлексии по отношению к первой, а именно что в системе первой ничего не меняется от того, что я принимаю или не принимаю в себя часть всего ее продукта, есть то, что определяет *вменяемость* и вообще свободу как выбор между противоположными или произвол.

Над первой и второй рефлексией существует еще более высокая рефлексия, объединяющая обе первые. Это — *философская рефлексия*. И в ней есть своя система, ибо истина может быть только одна. Эта рефлексия есть не что иное, как всеобъемлющая рефлексия, полная система во всех аспектах, или опять природа. *Она есть природа, доведенная до высшего сознания, природа в ее ясности и совершенстве.*

Таково если не дословное, то по смыслу и по существу краткое изложение тождественности, которой философия так, как она выражена в данной работе, достигла духом автора. Мы достаточно часто повторяли в данном журнале, какими принципами мы руководствуемся в вынесении нашего суждения, поэтому нет необходимости еще раз заверять в том, что автор достиг, по нашему мнению, истинной умозрительной точки зрения; там, где она присутствует, она сама выражает свою значимость, и критически оценивать отдельные проявления ее или судить о них означало бы вторгаться в особенные формы оригинально мыслящего духа.

Есть еще одна сторона помимо содержания, важность

которой постоянно подчеркивается в этой работе. В какой степени идея автора о философии разработана по *форме*, покажет прежде всего конструирование им изначального действия, тем более что посредством этой конструкции одновременно должна быть определена, и действительно определена автором данной работы, вся *научная форма философии*.

Введение к своей конструкции он излагает следующим образом: чистое действие есть одновременно самое изначальное и абсолютное. Оно есть чистое созерцание. Ибо только в этом случае возможно предпринять в нем конструкцию. Каждая конструкция требует наличия схемы, изначальная конструкция — самой изначальной схемы, следовательно, той, которая лежит в основе всеобщей высшей задачи: единства с нами самими, *Я* (этот последний переход, впрочем, не самый удачный и строгий). Однако в *Я* автор ищет только *чистое Я*, или *интеллигенцию*, не *Я*, обладающее действительным сознанием или какой-либо модификацией, а лишь сущность и форму интеллигенции (чистый субъект-объект).

Самый достопримечательный пункт в этой конструкции, как и во всякой философии, — так называемый переход от бесконечного к конечному, возникновение ограничения в самом по себе неограниченном, совершенно однородном и абсолютном. Мы не можем утверждать, что автор определил эту проблему во всем ее объеме. Однако первый шаг в его конструкции — синтез границы и неограниченного. «В *сущности* действия в *качестве такового*, не *вне его* в каком-либо его значении, необходимо заключено ограничение; ограничение и действие одинаково абсолютны».

Если бы это ограничение или эта граница была текучей и все время менялась, то она не оказывала бы никакого воздействия, не ограничивала бы, действие не имело бы продукта, так как он должен быть фиксирован. Следовательно, с абсолютным ограничением действие должно обрести равновесие, *покой*, и этот покой есть его граница и одновременно продукт — не ограничения, ибо оно ничего не производит, а продукт синтезированного с ограничением действия, следовательно, продукт, в возникновении которого сообща участвовали противоположные Absolute¹⁰.

Этот первый продукт для автора как бы изначальный материал, из которого посредством постоянного рефлексирования и возвращающегося действия изначального действия выступает всякая форма в продолжающемся росте. Каждый последующий продукт характеризуется

тем, что в него входит действие предшествующего, и, таким образом, в каждом последующем продукте содержится больше действия, чем в предыдущем. Субъективное становится объективным, деятельность — продуктом. В первом продукте содержится покоящийся объект, во втором — объект, который есть одновременно и действием (или наоборот) — целое есть представление; в третьем — продукт, в котором сам объект есть представление; целое — субъект; в следующем субъект, которому представление служило объектом, становится сам объектом, целое — *сознанием*, которое поэтому постигает все предшествующие. Посредством последнего действия и то, чей объект есть сознание, само становится продуктом, т. е. Я. Тем самым ряд замкнут с двух сторон: с одной стороны, посредством первого продукта, который есть как бы высший объект, только покой, с другой — посредством *абсолютного* субъекта, над которым не может быть обнаружен более высокий продукт.

Из того, что Я — во всех отношениях последний продукт, следует, что каждый продукт через него возвращается к одному из тех продуктов, которые возникают в действии до этого Я. В любом возможном отношении возможны лишь *три члена*, которым соответствуют три продукта. Члены, которые приходят сверх этого числа, должны посредством более ранней рефлексии уже находиться в одном или нескольких членах предшествовавшего отношения. Следовательно, в каждом последующем отношении, или, пользуясь для этого нашим выражением, в каждой последующей потенции, я должен вновь останавливаться на субъекте и получаю опять не что иное, как Я, хотя, правда, более точно ограниченное; члены предшествовавшего отношения, например второго, попадают в объект, но становятся им только в третьем достоинстве и т. д.

Мы не станем утверждать, что эта последовательность ступеней разработана автором до высшей ясности, или, что то же самое, до формальной наглядности; однако хотелось бы пожелать, чтобы те, кто постиг эту форму в том виде, который она обрела в натурфилософии, в системе трансцендентального идеализма и т. д., как простую игру некоторых не слишком ценимых ими способностей духа, по крайней мере заподозрили бы, исходя из того, что она возникла и разработана в других трудах, что она обладает внутренней необходимостью, хотя саму по себе они ее понять не способны.

В наиболее ясной и общей форме этот научный метод выражен в следующих словах (с. 156): «Посредством механизма рассудка, — написано там, — синтез, совершенный последним, непрерывно вновь становится в действии тезисом с его антитезисом, пока в последнем синтезе не будет решена задача, которая состоит в том, чтобы привести интеллигенцию к единству с самой собой в представлении природы или — в более высокой рефлексии — к сознанию этого единства. Как только это достигнуто — что (эмпирически) невозможно и немислимо, поскольку этот крайний синтез не может проникнуть в сознание как завершенная в своих мельчайших частях система, ибо интеллигенция не может преодолеть свою конечность, — интеллигенция исчезает и становится опять чистым, уга-сающим в ничто действием; интеллигенции тогда уже нечего понимать, так как все едино, а не понимая, она не существует».

Границы фихтевского идеализма находятся, в чисто теоретическом рассмотрении, преимущественно в том, что у него основание ограничения заключено не абсолютно в Я, а в противоположном ему, что он ограничивает конструкцию или, скорее, рефлексию узким местом совпадения чистого и эмпирического Я (субъективного субъект-объекта¹¹) и что форма тезиса, антитезиса и синтеза взята им только логически. Я, которое здесь есть *принцип*, для автора — конструированное; его мышление действительно *трансцендентально* потому, что устанавливает последовательность ступеней действий, находящихся вне Я; форма тезиса, антитезиса и синтеза повторяется у него как в единичном, так и в целом и есть тип реальной и всеобщей организации.

Об объективном объеме и универсальной связи, которые проявляются в идее автора по крайней мере в своих начатках, можно судить из следующих высказываний. В конструкции материи так, как она дана в «Метафизических началах естествознания» Канта, мы встречаем у него единственную попытку сознательной конструкции. «Что же такое эта конструированная им изначальная материя?» — спрашивает автор. «Не что иное, как модификация той изначальной реальности, которая выражала продукт первого мыслимого действия и содержалась в нем. Этот продукт был и *первым объектом*; далее я обретаю выведенный из этого или, точнее, ограниченный объект в пространстве. Следовательно, и сущность материи состоит в этом отрицательном и положительном, посредством чего

она наполняет пространство. Но что верно по отношению к материи вообще, должно быть верно и по отношению ко всякой материи, как бы она ни была определена и индивидуализирована. К тому же определенная материя есть также продукт и, следовательно, обладает свойствами продукта, так как природа возникает для меня путем конструкции, а всякая конструкция есть продуцирование. Следовательно, поскольку этот дуализм обнаруживается в качестве существенного в каждой конструкции, он должен служить и единственным удовлетворяющим объяснением всех явлений. То, что не могут объяснить ни *атомистика*, ни *механистическая химия*, ни *материальная психология*, ни *гилозоизм* или какие-либо *тайные свойства*, должно стать понятным посредством этого принципа. Даже сцепление, как и определенные тела и их свойства, должно быть таким путем развито и связано с ним. В учении о природе эластичность уже известна, и, быть может, это понятие еще слишком мало применяют. Во всяком случае мы имеем основания предполагать, что полярность, которая обнаруживается в известных телах, может быть выведена из этой эластичности или оказаться в некоей связи с ней, тем более что то и другое, по-видимому, есть лишь модификация всеобщего дуализма. Без натурфилософии нет естествознания. Единственной истинной конечной целью (эмпирического) изучения природы может быть помимо его применения лишь приведение специального знания о природе к необходимой и полной связи с такой метафизикой природы».

В потоке выходящих в Германии философских работ, авторы которых большей частью отличаются невероятной грубостью, недостатком образования и даже знания истории философии, весьма радостно обнаружить в чужой стране столь разработанное, продуманное, действительно проникающее в состояние науки произведение, написанное с полным знанием и серьезной оценкой существующей литературы вопроса.

Из предисловия переводчика мы узнаем, что после появления данной книги, которая служила автору конкурсной работой, он, по общему мнению и суждению общества, занял первое место среди тех, кто был предложен правительству в качестве претендентов на свободную кафедру по теоретической философии в Упсале. «Однако, — добавляет переводчик, — глубокомыслие, совершенное знание предмета, живой интерес к науке и ее распространению, дар ясно и наглядно преподносить свой предмет и тому

подобные в остальном, быть может, и не вредные качества являются лишь второстепенными чертами в образе официального профессора.

Только тот, кто может вызвать похвалу своей способностью к компромиссам, заслуживает счастья — и удивления — быть назначенным преподавателем философии».

ИММАНУИЛ КАНТ ¹

Хотя *Кант* умер в преклонном возрасте, он не пережил себя. Некоторых своих самых ожесточенных противников он пережил физически, всех их — морально, а пламя тех, кто следовал за ним, послужило лишь тому, чтобы отделить от примесей времени и представить в чистом сиянии золото его философии. Влияние великого мыслителя на общество определяется всегда либо его противоположностью, либо его соответствием своему времени. Первое, как правило, складывается вначале, но затем рано или поздно переходит во второе. Каждая крайность требует по закону природы действия своей противоположности, и для неустойчивой, расслабленной в духовном и моральном отношении эпохи возможность возвыситься под действием столь непреклонного и прекрасного в своей целостности духа не могла не быть благотворной. После периода эклектического и неустойчивого философствования, когда суждения об объектах умознания, известных лишь из традиции, высказывались исходя из представлений обыденного рассудка, то внутреннее единство, та строгая взаимосвязь, которые царили в этом созданном как бы на едином дыхании труде, проникающем к истокам познания, уже самой своей формой и своим замыслом, даже оставляя в стороне его содержание, не могли не вызвать к себе серьезного отношения и глубокого почтения. Особенно притягательным этот труд должен был оказаться для молодежи, радовавшейся, как великому открытию, новым формам мышления, которые позволяли рассматривать с легкостью и вместе с тем с большей основательностью, чем ранее, не только проблемы науки, но и жизни. В ходе сильнейшей борьбы и противоборства само время создало момент, в который *Кант* оказался в полной гармонии со своей эпохой и явился для Германии высшим провозвестником и пророком ее духа. То, что великое событие, каким была французская революция, [то обстоятельство], что только

и позволило ему оказать *столь* всеобщее воздействие на общество, которого его философия сама по себе никогда бы не достигла, отнюдь не следует считать поверхностным наблюдением. Ряд его восторженных последователей удивлялись совпадению обоих одинаково значительных, как они считали, переворотов и видели в этом перст судьбы, не помышляя о том, что один и тот же издавна сформировавшийся дух явил себя в зависимости от характера наций и обстоятельств там в реальной, здесь в идеальной революции. Если следствием философии Канта было то, что в Германии быстрее сложилось суждение о революции, то потрясение всех сложившихся основ, поставившее в центр общих интересов убеждение в вечности непоколебимых и нерушимых основ права и общественного устройства, привело к тому, что знание кантовской философии, которая представлялась высшей инстанцией в решении этих вопросов, стало потребностью даже для светских людей и государственных деятелей. Сжатость ее нравственных формул, позволявших с величайшей определенностью выносить суждения по вопросам морали, ригоризм защищаемых ею нравственных и правовых принципов и возвышение их над всякой зависимостью от опыта, который мог бы подвергнуть их проверке, — все это соответствовало великим моральным событиям эпохи, находило в ней параллели и богатейший материал для применения. Если с наступлением в революции периода упадка то же произошло как будто с влиянием философии Канта, то причину этого мыслящий человек будет искать не столько в исчезновении той случайной поддержки, которую интерес к революции придавал интересу к философии Канта, сколько в действительном внутреннем соответствии и тождестве того и другого, ибо общим свойством обеих является чисто отрицательный характер и неудовлетворяющее решение противоречия между абстракцией и действительностью, остававшегося для одной столь же непреодолимым в умозрении, сколь для другой на практике.

Если оценивать воздействие философии на общество по ее влиянию на другие доктрины, то следует признать, что *Кант* заложил основу нового способа рассмотрения не только в моральных и политических науках, но прямо или косвенно и в большинстве других наук. Подобно своему соотечественнику *Копернику*, переместившему движение центра на периферию, он прежде всего коренным образом перевернул представление, согласно которому воспринимающий субъект пребывает в бездеятельности и покое,

а предмет деятелен, — переворот, проникший, подобно электрической искре, во все отрасли знания.

В наше намерение не входит дать подробную оценку научной заслуги *Канта*; для нашей цели более интересно выявить в его трудах отпечаток его личности. Часто обращали внимание на то, что в духе *Канта* идея целого философии не предшествовала частям, а, напротив, части предшествовали целому и поэтому целое возникло скорее атомистически, нежели органически. Обязанный по своей должности читать курс умозрительной философии, он потратил ряд лет на скептическую характеристику господствовавшего в то время вольфо-баумгартеновского учения, так как глубокая честность по отношению к самому себе и искренность его духа не позволяли ему, подобно другим, примириться с догматизмом этой философии. Однако в 1770—1780 гг. он, вероятно, уже достаточно ясно разрабатал основные идеи своей «Критики», поскольку они, даже в популярной форме, содержатся в известной беседе, описанной в появившейся около этого времени работе Гиппеля² («Жизненные пути по восходящей линии»), где декан философского факультета является не только научным, но и личным портретом *Канта*.

Если задаться вопросом, чем *Кант* в глазах каждого добропорядочного человека бесконечно превосходит большинство своих противников, в том числе и недавно выступившего против него Якоби, который не пожалел яда в своей полемике, то причину этого следует усматривать в той упомянутой выше *философской искренности*, отсутствие которой он в чистой ясности своего духа, презирая уловки, пустые разглагольствования и ложную значимость, столь неохотно обнаруживал у большинства философов и которую восхвалял как их главную добродетель. Из всего хода изложения в его трудах явствует, насколько непреднамеренно он приходил к своим результатам, из иных его высказываний можно даже умозаключить, что он едва ли не вопреки своей склонности и лишь для пользы людей занимался столь абстрактными исследованиями, которые содержит его «Критика». Для него самого она была скорее как бы процессом освобождения от философии и представлялась лишь необходимым переходом от «тернистого пути умозрения» к плодотворной области опыта, где, как он достаточно ясно дает понять, благодаря его усилиям смогут вольно бродить его более счастливые потомки. Его дух вообще отнюдь не был мрачным и углубленным в себя (*tiefsinnig*), каким его обычно представляют

(в своей «Антропологии» он потешается над этим словом, которое, по его мнению, означает лишь меланхоличность), а легким и радостным по своему характеру. Склонность к французскому изяществу и остроумной беседе, свойственной этой нации, обнаруживается уже в его самых ранних произведениях, например в «Наблюдениях над чувством прекрасного и возвышенного». Отсюда и его любовь к живому общению, просветленной духовной радостью трапезе, любовь, от которой он никогда не отрекался, его неисчерпаемый запас юмористических затей и остроумных анекдотов — часть их наряду с менее значительными высказываниями вошла в его «Антропологию».

При таких свойствах характера и будучи в известной степени *philosophe malgré lui*³ Кант не может быть понят в его истинной гениальности, если рассматривать его, как это обычно делается, *только* как философа. Однако несомненно, что лишь человек такого духовного склада мог одержать решительную победу над догматизмом и расчистить заволакиваемый им горизонт философии. Если бы веселый старый *Парменид*, так, как он описан у *Платона*, и диалектик *Зенон* увидели его искусно разработанные *антиномии* — эти непреходящие свидетельства победы над догматизмом и вечные пропилеи истинной философии, они радостно признали бы его своим духовным собратом.

Несмотря на то что его философия возникала, складываясь из отдельных частей, его духу свойственно *естественное и неудержимое влечение к целостности*, которой он в своей сфере и достиг. Его более поздним умозрительным исследованиям предшествовали, помимо тех, которые относились к обществу и жизни, преимущественно естественнонаучные труды, и вплоть до того момента, когда угасла его мысль, они наряду с первыми в наибольшей степени привлекали его творческую мысль. Его «*Теория и история неба*» достаточно превозносилась вследствие предвосхищения им открытия неизвестной в то время планеты (что, впрочем, не имело большого значения), почти правильного определения — до проведения наблюдений — времени обращения Сатурна и смелых мыслей, высказанных им о системе неподвижных звезд, млечных путей и туманных пятен; впервые высказанные им, они были повторены и стали знамениты благодаря «*Космологическим письмам Ламберта*»⁴, где, однако, Кант упомянут не был; надо, впрочем, сказать, что они скорее поражают воображение, чем удовлетворяют своим обоснованием

разум⁵. Значительно выше всего этого дерзновенный полет его духа, заставивший его искать в материи и ее природных силах обоснования и тех определений мировой системы и ее движения, для объяснения которых учение *Ньютона* отсылает непосредственно к божественному Всемогуществу.

Свою теоретическую критику разума в качестве формальной стороны он позже в известной степени дополнил в качестве реальной своими «*Метафизическими началами естествознания*», однако это обособление не дало истинного единства основоположений обеих частей, его наука о природе не стала натурфилософией, и здесь ему также не удалось привести всеобщее к полной гармонии с особенным. Еще в 1801 г. в немногие часы свободного полета мысли он работал над исследованием «*Переход от метафизики к физике*», который, если бы возраст не воспрепятствовал его окончанию, без сомнения, оказался бы чрезвычайно интересным. Его воззрения на органическую природу не были связаны с общим естествознанием; в его «*Критике телеологической способности суждения*»⁶ они изложены без связи с ним.

Его дух озарил рядом светлых мыслей и обширную область *истории* — преграды ему ставила лишь господствовавшая в то время идея непрерывного прогресса человечества.

Светящаяся во всех его трудах *наивность*, в которой часто сквозит доброта его души и не в меньшей степени глубина его духа, нередко божественный *инстинкт*, который уверенно ведет его, особенно заметны в «*Критике эстетической способности суждения*». Лишь чистотой истинно независимой души и великими дарованиями ясного духа можно объяснить, что в эпоху глубочайшего унижения искусства, когда царила пустая сентиментальность, а от искусства ждали то грубого материального наслаждения, то улучшения нравов или во всяком случае, поучения или какой-либо иной пользы, когда было полностью забыто или не понято все прекрасное, сказанное *Винкельманом* и *Гёте*, Кант поднимается до идеи искусства в его независимости от всякой иной цели, кроме той, которая заключена в нем самом, утверждает безусловность красоты и постулирует наивность как сущность гения в искусстве. Это тем более поразительно, что и в силу природной направленности своего духа, и в силу жизненных обстоятельств (он никогда не отлучался из своего родного города Кёнигсберга более чем на несколько миль) Кант не мог обрести

большее знание истории изобразительного искусства и прекрасных художественных произведений, чем то, которым он обладал, говоря о творениях поэзии; среди них поэмы *Виланда*⁷ (предел его знакомства с немецкой поэзией) и *Гомера* стояли для него приблизительно на одном уровне. Когда он для пояснения своего учения о гении говорит: «Ни *Гомер*, ни *Виланд* не могут сказать, как могли возникнуть и сочетаться в их сознании фантастические и вместе с тем глубокие идеи, *потому что они сами этого не знают*», то трудно решить, чему следует более удивляться — наивности ли, с которой он указывает на Гомера для пояснения (современного) понятия о гении, или добродушию, с которым он утверждает, *что Виланд сам не может знать*, как сочетались в его сознании фантастические идеи; с точки зрения знатоков французской и итальянской литературы, *Виланд* вполне может это знать. Как известно, Виланд впоследствии дурно отблагодарил Канта за его добродушие.

Невзирая на все это, несомненно одно: только начиная с *Канта* и благодаря ему было дано научное определение сущности искусства. Он, поистине сам того не ведая, дал понятия, которые позволили увидеть и в прошлом немецкого искусства прекрасное и подлинное, составить о нем правильное суждение; и, как почти все жизненное в науке, тот смелый взлет, который наблюдается в критике последних лет, также может быть косвенно сведен к влиянию Канта.

Это косвенное отношение ко всему позднему как бы обособляет его и сохраняет чистоту его образа. Он олицетворяет собой *границу* между двумя эпохами философии — одну он навсегда завершил, другую, мудро ограничиваясь своей только критической целью, подготовил в ее отрицательном аспекте.

Образ его духа, который не способны исказить ни грубые черты, привнесенные непониманием тех, кто, именуя себя его толкователями и сторонниками, были лишь его карикатурами или плохими гипсовыми слепками, ни тем, что приписывалось ему яростью его ожесточенных противников, будет сиять в его завершенной неповторимости в будущем философского мира.

Распространение его философии среди других народов кроме северных, которые всегда были ближе немецкой философии, не было значительным и вряд ли может быть таковым в будущем. Философия Канта, и еще более того ее изложение, носит сильный национальный отпечаток

и много теряет в оощедоступности и универсальности вследствие многообразной связи с господствовавшей до него в Германии школьной философией. Все те, кто до сих пор пытался пересадить его на чужую почву, оказались не способны отделить чисто национальное, примесь индивидуальности и времени от существенного, как, например, господин *Виллер*⁸, который к тому же познакомил своих соотечественников с Кантом, искаженным непониманием немецких кантианцев. Между тем если философия Канта необходимым образом должна была оказаться чуждой научному безразличию нации, величайшими философами которой были кроме *Бэкона Локк* и *Юм*, то, не говоря уже о том, что некоторыми своими сторонами она могла действительно оказаться ближе французской культуре, уже само возмущение ведущих французских журналистов учением и личностью немецкого философа свидетельствует о том, что они рассматривают силу этой философии отнюдь не с тем безразличием, которое они изображают; особенно это относится к *сенатору в Корнетте*; желая отомстить Канту за его славу, он в скудости своего остроумия не мог придумать ничего лучшего, чем отнести к Канту плоскую эпиграмму *Пона*⁹ на Ньютона посредством еще более плоского ее преобразования, — этому автору вообще следовало бы ограничиться в своей деятельности единственным достойным его противником, аббатом *Жоффрау*¹⁰.

В памяти *своей* нации — ей он по своему духу и по своим душевным дарованиям только и может действительно принадлежать — Кант будет жить вечно как один из тех немногих великих в интеллектуальном и моральном отношении индивидуумов, в которых немецкий дух созерцал себя в своей живой целостности. *Habe sancta anima*¹¹.

ОБ ОТНОШЕНИИ РЕАЛЬНОГО И ИДЕАЛЬНОГО В ПРИРОДЕ

Самым темным из всех вещей, более того — самим воплощением темного, многие считают материю. И тем не менее это именно тот неведомый корень, который, прорастая, создает все образования и живые явления природы. Без познания его физика теряет свою научную основу и даже наука о разуме лишается той связи, которая опосредствует идею действительностью. Я не считаю материю чем-то наличным вне зависимости от абсолютного единства, что можно было бы подложить под него в качестве материала, но и не рассматриваю ее просто как ничто; я в общем согласен с высказыванием Спинозы, который в одном из своих писем на вопрос, может ли быть все многообразие телесных вещей а priori выведено из понятия протяжения (в картезианском смысле), ответил: я рассматриваю материю как атрибут, который выражает собой бесконечную и вечную сущность. Однако поскольку каждая часть материи для себя должна быть отпечатком всего универсума, то материю следует рассматривать не как один атрибут, в котором выражена вся бесконечная сущность, но как совокупность таких атрибутов. Что в основе материи лежит противоположность, двойственность, предчувствовали или даже знали уже мыслители древности. Что эта двойственность в ней снята посредством некоего третьего и она тем самым представляет собой замкнутую и тождественную в себе троичность, у всех на устах с тех пор, как вновь возродился интерес к исследованиям такого рода. Тем не менее, по моим наблюдениям, глубина этого предмета до сих пор сохраняет неодолимое очарование для исследователя и все более привлекает его, по крайней мере пока он не возомнит, что обрел полную ясность в этом вопросе. Исходя из этого, я полагаю, что, сообщая в краткой и непритязательной форме выводы моих исследований о началах, конечный результат которых есть материя в самом

полном смысле этого слова, я совершу не бесполезное и не излишнее для понимающих людей дело. Эти принципы необходимо и принципы всей природы, а в более глубоком понимании — и начала самой всеполноты, и поэтому мы можем в материи как бы в символическом образе разглядеть все внутренние движущие силы универсума и высшее основоположение самой философии. Мы надеемся, что такое исследование не будет воспринято как чужеродное данной работе, единственная ценность которой заключается в высказывании ряда добросовестных, основанных на созерцании и впоследствии подтвержденных предположений о всеохватывающем значении того закона дуализма, который мы обнаруживаем с одинаковой несомненностью как в единичных явлениях, так и в целостности мира. Уже первый взгляд на природу учит нас тому, чему учит последний; ибо и материя выражает не иную и не менее значительную связь, чем та, которая есть в разуме, — вечное единство бесконечного и конечного. Прежде всего мы познаем в вещах самую чистую сущность, которая далее объяснена быть не может, но объясняет саму себя. Однако мы никогда не видим эту сущность для себя, но всегда и повсюду в удивительном единении с тем, что своими силами не могло бы быть и, не способное когда-либо само стать сущностным для себя, лишь освещается бытием. Мы называем это конечным или формой.

Бесконечное не может прийти к конечному, ибо, чтобы достигнуть конечного, оно должно было бы выйти из самого себя, другими словами, оно должно было бы не быть бесконечным. Столь же невысказуемо, однако, что конечное может прийти к бесконечному; ибо оно нигде не может быть до него и есть вообще нечто лишь в тождественности с бесконечным.

Следовательно, для того чтобы вообще являться связанными, оба они должны быть объединены некоей изначальной и абсолютной необходимостью.

Эту необходимость мы называем, пока мы не найдем для нее другого обозначения, абсолютной связью или связкой.

В самом деле, очевидно, что в самом бесконечном эта связь только и есть истинно и реально бесконечное. Оно не было бы безусловным, если бы ему противостояло конечное или ничто. Оно абсолютно только как абсолютное отрицание ничто, как абсолютное утверждение самого себя во всех формах, тем самым как то, что мы назвали бесконечной связкой.

Столь же очевидно, что разум не познавал бы истинное

и во всех отношениях безусловное, если бы он постигал бесконечное только в противоположности конечному.

Если для бесконечного существенно утверждать самого себя в форме конечного, то тем самым одновременно есть и эта форма, а так как она есть только посредством связи, то и она сама должна являться выражением этой связи, т. е. связанностью бесконечного и конечного.

Столь же необходимо и вечно, как эти оба, соединена и связь со связанным, более того, само их единство и одновременность есть лишь реальное и как бы высшее выражение того первого единства. Как только связь вообще положена, она должна была бы сама себя снять как связь, если бы она действительно не полагала бесконечное в конечном, т. е. одновременно не полагала бы и связанное.

Однако связь и связанное не составляют двойное и различное реальное, но то, что есть в одном, есть и в другом; то, посредством чего связанное никоим образом не равно связи, необходимо ничтожно, поскольку сущность состоит именно в абсолютном тождестве бесконечного и конечного, следовательно, и в тождестве связи и связанного.

Единственная разница между ними, которую мы можем принять, — это та, которую можно обнаружить в законе тождества (посредством которого связь определяющего и определяемого выражена как вечная) и которая зависит от того, рефлектируем ли мы абсолютное равенство, саму связку, или субъект и предикат в качестве равноположных; и так же как они одновременны и нераздельны со связкой, одновременно и нераздельно вообще связанное со связью.

Связь одновременно выражает в связанном свою собственную, состоящую в тождестве сущность. Эту сущность можно поэтом рассматривать как ее отпечаток. Если же я устраняю из отпечатка то, что в нем оставлено тем, отпечатком чего он является, не остается ничего, кроме несущественных свойств, а именно тех, которые присущи ему в качестве просто отпечатка, пустой схемы; таким образом, связь и отпечаток не являются двумя различными *вещами*: либо они представляют собой одну и ту же сущность, созерцаемую различным образом, либо одно из них есть сущность, другое же не-сущность.

Это та же разница, которую некоторые видели между *Esse substantiae*¹ и *Esse formae*² и которую также следует понимать не как реальное, а как идеальное различие.

Мы можем выразить связь в существенном как бесконечную любовь к самой себе (что во всех вещах есть наивысшее), как бесконечное желание открывать саму себя, только сущность абсолютного следует мыслить не отличной от этого желания, но именно как это самого-себя-воление.

Именно это самого-себя-утверждение есть независимо от формы само по себе бесконечное, которое никогда и ни в чем не может стать конечным.

Однако абсолютное не есть только воление самого себя, но воление бесконечным образом, следовательно, во всех формах, степенях и потенциях реальности.

Отпечаток этого вечного и бесконечного самого-себя-воления есть мир.

Если же мы взираем в этом отпечатке мира на то, что у него от связи и посредством чего он ей равен, на положительное в нем, а не на свойства, которые являются несущественными, то он окажется не отличным от самого абсолютного, а лишь полной и расширяющейся в прогрессивном развитии связкой.

Именно здесь мы находимся у первого и наиболее важного пункта ее развертывания.

Универсум, т. е. бесконечность форм, в которых утверждает саму себя вечная связь, есть универсум, действительная целостность (*totalitas*) только посредством связи, т. е. посредством единства в множестве. Поэтому целостность требует единства (*identitas*) и без него никак не может быть мыслима.

Однако связь не могла бы оставаться в множестве единой, т. е. сама не стать множеством, если бы она и в этом своем единстве в множестве, а именно поэтому и в единичном, не была бы целым. Поэтому единство связи требует ее сплошной целостности и не может быть мыслимо без нее.

Таким образом, единство в целостности и целостность в единстве составляют изначальную и не допускающую никакого разделения или расторжения сущность связи, которая тем самым не обретает двойственности, но, напротив, только и становится истинно единой.

Ни из того, ни из другого в отдельности не может быть полностью постигнуто возникновение вещей, оно может быть постигнуто только из необходимого единения обоих во всем и в каждом в отдельности, как и в самой связи. Полнота определений во всем действительном равна тому совершенству вечного, в силу которого оно есть в единстве целое и в целостности единое.

Формы, в которых вечное воление волит самого себя,

рассмотренные для себя, суть множественное; поэтому множество есть свойство вещей, которое им присуще, только если отвлечься от связи; именно поэтому оно ничего не прибавляет к реальности вещей и не заключает в себе ничего положительного. Связь есть в множестве вещей единство и тем самым отрицание множества, рассмотренного для себя.

Одно изречение древних о Боге гласит: Он есть та сущность, которая повсюду, и в окружности, составляет центр и поэтому нигде не может быть окружностью. Пространство же мы, напротив, пояснили бы как то, что повсюду составляет только окружность и нигде не составляет центра.

Пространство как таковое есть только форма вещей без связи, усиливаемое — без усиливающего; поэтому посредством его самого очевидна и его несущественность, поскольку оно обозначает не что иное, как само чистое отсутствие силы и субстанции. Пусть от нас не требуют, чтобы мы объяснили пространство, ибо в нем нечего объяснять, или сказали, как оно было создано, ибо то, что лишено сущности, не может быть создано.

Связь в качестве равного и единого в множестве связанного отрицает это множество в качестве пребывающего для себя; поэтому она одновременно отрицает и пространство как форму этого для-себя-пребывающего.

Эта связь, которая связывает все вещи и делает их во всеполноте едиными, этот повсюду присутствующий центр, вокруг которого нигде не описана окружность, есть в природе тяжесть.

Однако, отрицая в тяжести пространство как форму для-себя-пребывания, связь одновременно полагает другую форму конечности, время, которое есть не что иное, как отрицание для-себя-пребывания, и идет не столько от особенности вещей, как пространство, но скорее есть выражение единого в противоположность множеству вечного в противоречии с не-вечным.

Связь, сама по себе вечная, есть в связанном в качестве связанного время. Ибо связанное в качестве такового всегда есть только это = В; связь же в качестве сущности в В есть одновременно сущностное, неделимая связка всех вещей.

Поэтому то (связанное в качестве связанного), будучи как бы преисполнено вечным (или связью), есть простая акциденция и положено во времени. Временное есть все, действительность чего превзойдена сущностью или в сущ-

ности чего содержится больше, чем оно может охватить в своей действительности.

Поскольку в силу непреодолимой необходимости связь целого есть и сущность единичного связанного, она его непосредственно одушевляет; одушевление есть облечение единичного целым. То, что магнит притягивает железо, электрон — легкие тела, рассматривается как одушевление; но разве не происходит непосредственного одушевления, когда каждое тело без видимой причины, как бы в силу некоего волшебства, движется к центру? Это одушевление единичного посредством связки целого можно сравнить с одушевлением точки, мыслимой при ее вступлении в линию, причем она проникается понятием целого, содержащего больше, чем она (точка) может содержать для самой себя, но в этом проникновении теряет свою независимую жизнь.

Поэтому бытие связанного в качестве связанного отличается по своей природе и по своему понятию от бытия связи. Сущность связи есть сама по себе вечность, а бытие связанного — для себя длительность, ибо его природа, с одной стороны, состоит в том, чтобы быть, но только служа целому, тем самым, следовательно, и в том, чтобы не быть. Соединяющее же это противоречие в нем самом есть время.

Связь в В не определена связью в С, D и т. д., ибо в качестве первой она и последующая, и полностью не подлежащая разделению связь. Напротив, связанное в качестве такового необходимо определяется другим связанным в качестве такового (ибо оно соединено с ним в одно целое, но не самостоятельно, а посредством связи) и поэтому подчинено отношениям к другому, опосредствованно же — ко всем вещам.

Но само реальное в несущественности времени есть вечная связка, без которой время не могло бы даже протекать. Сущность во времени — повсюду центр, но нигде не окружность. Поэтому каждое мгновение столь же вечно, как и целое. Из этого ясно, что временная жизнь каждой вещи, рассмотренная сама по себе, не отличается от вечной, но сама есть своя вечная жизнь.

Подобно тому как связь есть вечная истина, она и в качестве сущности единичного есть вечная, не временная истина. Наличное бытие единичного может быть постигнуто в истине связи не механически, а лишь динамически или в соответствии с идеей и поэтому, независимо от длительности, вечно в целом и с целым.

Положи, чтобы сделать это яснее (представляя себе это на манер мифа, подобно тому как это происходит в религиозных учениях), время как истекшее и тем самым как вечность. Тогда ты опять положишь себя в нем. Однако эта вечность, которую ты представляешь себе в воображении только как истекшее время, уже есть. Конечность вещи, т. е. связанного, состоит в том, что вещь только длится и погибает, преодоленная всемогуществом связи. Но вечность ее в том, что она принадлежит целому и что ее наличное бытие, было ли оно кратким или продолжительным, сохраняется в целостности как вечное.

Выражение утверждения, для-себя-пребывания в единичном есть покой, ибо все для себя самого пребывающее покоится.

Подобно тому как связь в качестве тяжести отрицает связанное в качестве для себя пребывающего, она отрицает, полагая движение в покой, и тот покой, ничтожество которого мы созерцаем в пространстве.

Поэтому в единичном движение в состоянии покоя есть выражение связи в той мере, в какой она есть тяжесть, т. е. единство в целостности.

Однако сама по себе связь предстает в тяжести всех вещей как бесконечная, свободная субстанция. В ней нет одного бытия и другого бытия, т. е. частей, но только единое бытие. Она не окружена ни вещами, так как все вещи суть только в ней, сама же она не есть ни в одном другом; ни самой собой, ибо она не может быть охвачена и самой собой, так как она не двойственна, а едина. В качестве того, что во всех вещах есть сущность, она необходимо не имеет отношения к другому, а поскольку она и ни с чем не сравнима, ей не присуща и величина; не имеет она также отношения к величине или к какому-либо различию вещей; она остается одной и той же божественной связью в наименьшем и в наибольшем. Нет для связи также ни пустоты, ни расстояния, ни близи, ни дали, ибо она — повсюду наличный центр. Все, что относится к связи, относится и к всеполноте, которая, рассмотренная в ее положительности, не отличается от самой связи. Как могли бы мы поэтому, даже взирая лишь на сущность в тяжести, поставить вопрос, конечна или бесконечна всеполнота в пространстве! Открывая себя повсюду в тяжести в качестве центра и полностью выявляя бесконечность своей природы (которую ложное воображение ищет в бесконечной дали) в настоящем и в каждой точке, Бог тем самым устраняет это парение воображения, посредством которого оно тщетно



пытается соединить единство природы со всеполнотой и всеполноту с единством.

Следовательно, тяжесть есть вообще то, что делает вещи конечными, поскольку она полагает в связанное единство, или внутреннее тождество всех вещей, в качестве времени. Именно в результате этого преодоления или подавления его связью связанное обретает способность к отражению и выявлению существенного, подобно тому как бесформенное вещество, лишь будучи преодолено зодчим и как бы исчезая само, позволяет проступить идее художника; или подобно тому как там, где происходит наиболее постоянная смена связанного и оно в наибольшей степени являет себя в своем ничтожестве, в организме, полнее всего просвечивает и становится зримым существенное, связка; или подобно тому как органические существа перед самой своей гибелью вспыхивают ярчайшим светом жизни.

Всякое осуществление в природе покоится именно на этом уничтожении, на этом становлении прозрачным для связи связанного в качестве связанного.

Связь относится к связанному как утверждающее к утвержденному, они, как уже было сказано, столь же необходимо находятся вместе, как в высшем положении разума ($A = A$) вместе со связкой одновременно выступают в качестве связанных также субъект и предикат.

Однако связь, или единство в тяжести, полагает связанное в качестве лишь конечного, в качестве не-вечного, и в свою очередь вечное в тяжести само не действительно, или объективно, а лишь утверждающе, или субъективно.

Следовательно, для того чтобы в самом связанном вечное было положено как действительное, связь, т. е. утверждающее, сама должна быть в нем опять утверждена, должна опять быть действительной.

Как это возможно? Мы не забыли, что в тяжести вечное рассматривалось лишь с одной стороны, а именно только как единство в целостности.

Однако вечное утверждает не только само себя в качестве единства во всеполноте вещей (посредством чего они обладают только отношением утвержденного), но утверждает это свое утверждение всех вещей и в их единичности, т. е. оно полагает себя или есть всеполнота также и в единичном, есть целостность в единстве.

Поскольку оно не только единство в целостности, но и целостность в единстве и поэтому также и в единичном, постольку оно само прежде всего совершенная суб-

станция и лишь постольку и в связанном в качестве связанного развертывается вечное.

Если связь в качестве простого единства отрицает для-себя-пребывание вещей, а тем самым и пространство (ибо лишь всеполнота истинно отделена и есть для себя, так как вне ее нет ничего), *то*, наоборот, связь в качестве целостности в единичном должна отрицать временность и конечность, но зато вызывать в вещи действительное для-себя-бытие, а тем самым и реальное пространство, или протяженность, одновременность, короче говоря, *то*, благодаря чему она есть мир для себя.

Здесь следует полностью объяснить отношение пространства и времени в природе, объяснить, как они постоянно отрицают друг друга и в конце концов уравнивают друг друга.

Пространство и время суть два относительных отрицания друг друга; поэтому ни в одном из них не может содержаться нечто абсолютно истинное, но в каждом истинно именно *то*, посредством чего оно отрицает другое. Пространству присуща одновременность, и в той степени, в какой оно есть противоположность времени, в нем содержится проблеск истины. Время, напротив, устраняет внешнюю противоположность и полагает внутреннее единство вещей; однако, отрицая ничтожество пространства, оно само привносит нечто ничтожное, а именно последовательность в вещах.

Тем самым несущественное в одном всегда отрицается в другом, а поскольку истинное в каждом из них не может быть уничтожено другим, *то* в завершенном относительном отрицании обоих друг другом, т. е. в их полном уравнивании, одновременно положено истинное.

Так как вечное в качестве единства *во* всеполноте есть в природе тяжесть, *то* из этого следует, что оно и в качестве всеполноты в единстве присутствует повсюду, как в части, так и в целом, и охватывает вещи с такой же всеобщностью, как и тяжесть.

Но где же нам найти вторую сущность, если нам дозволено назвать ее *т а к*, — ведь она составляет с первой одно, — если не в той вездесущей световой сущности, в которой растворена всеполнота вещей, в Юпитере, повсеместно наполняющем все?

Это выражение могло бы показаться несовершенным и связанным лишь с отдельным явлением, однако едва ли следует отличать его от того, что в древности было известно как понятие мировой души или всепроникающего эфира; надо только помнить, что под этим выражением мы имеем

в виду нечто значительно более всеобщее, чем то, что обычно обозначается как свет.

Следовательно, если тяжесть есть то, что, распространяясь на все, есть в этой всеполноте единство, то о свете мы, напротив, говорим, что он есть субстанция, поскольку он и в единичном, следовательно, вообще в тождестве, есть все или целое.

Темнота тяжести и лучезарность световой сущности лишь вместе создают прекрасное сияние жизни и завершают превращение вещи в то, что мы называем подлинно реальным.

Свет — это луч жизни в вездесущем центре природы; подобно тому как посредством тяжести вещи внешне едины, они объединены в свете как во внутреннем средоточии и в той мере внутренне наличны друг для друга, в какой этот фокус, более или менее совершенно заключен в них самих.

Об этой сущности мы говорили, что она отрицает в связанном время в качестве времени. Это мы познаем различным образом уже в ее внешних явлениях: в звуке, который хотя и принадлежит времени, тем не менее в нем как бы организуется и есть истинная целостность; наиболее определено — в ее наиболее чистом явлении, в свете. Если Гомер пользуется для описания быстроты движения неподвластной времени мыслью, которая в своем странствии способна мгновенно промчаться через множество земель, то свет в природе в его неподвластности времени мы можем сравнить только с этой способностью мысли.

Однако в качестве внутренней сущности и другого начала единичного свет разворачивает присущую ему вечность и придает явленность и тому, посредством чего он обладает вечной истиной, посредством чего он сам необходим во всем. Ибо необходима каждая вещь лишь постольку, поскольку ее понятие есть одновременно понятие всех вещей.

Поскольку движение вещи есть не что иное, как выражение ее связи с другими вещами, свет, разворачивая эту связь как объективную в самой вещи, не полагает, наподобие тяжести, движение в покой, но полагает покой в движение и тем не менее превращает в самом этом покое вещь в зеркало целого.

Тот же принцип мы познаем во всеобщей душе, которая проникает время, предвидит будущее, создает предчувствие в животных, приводит в соответствие настоящее с прошлым и полностью снимает непрочное соединение вещей во времени.

Невозможно отрицать, что наряду с внешней жизнью вещей открывается их внутренняя жизнь, благодаря которой они становятся способны к симпатии и антипатии, а также вообще к перцепции других, в том числе непосредственно наличных вещей; следовательно, невозможно отрицать, что всеобщая жизнь вещей есть одновременно и особенная жизнь единичной вещи.

Поскольку именно этот принцип есть то, посредством чего всеобщее положена бесконечность вещей в качестве вечности и настоящего, то он есть одновременно и то, что образует во времени длящееся, во всеобъемлющей сфере вечности как бы отдельные сферы, а именно большие и меньшие периоды, то, что украшает годы, месяцы и дни; и разве не следует нам вместе с Платоном назвать этот всеупорядочивающий и всеулучшающий принцип всеобщей и всесторонней мудростью, царственной душой целого?

Однако свет, как и тяжесть, есть лишь абстракция единой и целостной сущности; никогда, ни в одной вещи природы мы не видим тяжесть или свет в деятельности для себя, но подлинная сущность вещей — рассматриваем ли мы ее в ее созидающей деятельности или в самом созданном — всегда есть тождество обоих, как мы только в качестве такового определили его вначале.

Здесь, следовательно, мы видим первую связку между бесконечным и конечным полностью развитой также и в действительности и превращенной в высшую, в связку между бесконечным, поскольку оно есть единство во всеполноте вещей, и бесконечным, поскольку оно есть всеполнота в единстве.

В каждом из них заключена вечная связь; каждое для себя абсолютно; однако сами они вместе с тем настолько поглощены одной и той же связью, что они сами и то, посредством чего они соединены, составляют лишь одно и то же нерасторжимое абсолютное.

Одна и та же природа одинаковым образом полагает единичное в целое и целое в единичное, стремясь в качестве тяжести к отождествлению тотальности, в качестве света — к тотализации тождества.

Лишь вечная противоположность и вечное единство обоих принципов порождают в качестве третьего и в качестве совершенного отпечатка всей сущности чувственное и зримое дитя природы — материю.

Не материю в абстракции, всеобщую, бесформенную или неплодотворенную, а материю вместе с жизненностью

форм и так, что и она в свою очередь составляет троично развернутое и вместе с тем нерасторжимо сцепленное единое целое.

Все формы, возможные в соответствии с сущностью абсолютного, должны действительно быть (ибо вместе со связью необходимо есть и связанное), и так как каждое из этих трех — всеполнота, единство и тождество обоих — есть для себя все абсолютное и вместе с тем не есть без другого, то очевидно, как в каждом из них должно содержаться и быть выражено целое, а именно всеполнота, единство и тождество обоих.

Так, например, тяжесть есть для себя весь и неделимый Бог в той мере, в какой он выражает себя как единство во множестве, как вечное во временном.

Поэтому тяжесть для себя организуется в свойственный ей мир, в котором, однако, все формы божественной связи несут на себе общую печать конечности.

Тяжесть воздействует на ростки вещей; свет же стремится к тому, чтобы распустился бутон, дабы созерцать самого себя, так как он в качестве всеполноты в едином или в качестве абсолютного единства может познать самого себя лишь в совершенной целостности.

Тяжесть действует на ограничение пространства, на для-себя-пребывание и полагает в связанное последовательность, или время, которое в своей включенности в пространство есть лишь конечная связь соединения, или сцепления.

Поэтому в самом царстве тяжести отпечаток тяжести есть общая твердость, или закостенелость, в которой пространство подчинено господству времени.

Напротив, свет ведет к тому, чтобы и в единичном было целое.

Поэтому в самом царстве тяжести отпечаток света в качестве другой связи есть воздух. Здесь в единичном развертывается целое, так как каждая часть абсолютно сопричастна природе целого, тогда как наличное бытие закостенелости покоится именно на том, что части, относительно различные между собой, полярно противоположны друг другу. Следовательно, если во всем твердом живое есть, собственно, время, то, напротив, другое царство, воздух, в его свободе и неразличимости от пространства представляет образ чистейшей, незамутненной одновременности.

Абсолютная связка тяжести и света есть сама продуктивная и созидаящая природа, к которой они относятся просто как атрибуты, хотя и атрибуты существенные.

Из нее проистекает все то, что в связанном переполняет нас идеей реальности наличного бытия.

В царстве тяжести отпечаток этой третьей связи, подлинного единства, есть то, в чем наиболее чисто представлен прообраз материи, вода, важнейшая из всех вещей, из которой исходит и к которой возвращается всякая продуктивность. От тяжести в качестве принципа конечности она получает капельность; от света — то, что и в ней часть не отличается от целого.

К этим трем исконным формам сводятся, следовательно, все творения в царстве тяжести.

Но и каждая отдельная часть материи есть в свою очередь отпечаток этого состоящего из трех образов целого и представляет в трех измерениях только развернутую тройную связку, без наличия которой (в действительности или в потенции) невозможна никакая реальность.

Рассмотрение этих форм в их обособленности приводит нас к представлению о неорганической, или неодушевленной, природе.

Однако на самом деле и в действительной природе они не обособлены, но, подобно тому как они в своей всеобщности составляют благодаря тяжести единство, они составляют единство и в своей особенности благодаря свету, или внутреннему центру природы, который, будучи сам всеполнотой в едином, развертывая их в качестве членов органического тела в тотальность их различий, одновременно вбирает их в единство и вечность своего самосозерцания.

Подобно тому как в первом творении бесконечная и неделимая сущность природы, утверждая саму себя в конечном, полагает его как случайное и временное, так, напротив, в одинаково вечном возврате всеполноты в единство именно это конечное просветляется в тождество сущности и тем самым само существенно полагается.

Рассмотренные с этой стороны, отдельные вещи природы составляют не прерывный или уходящий в бесконечность ряд, а сплошную, возвращающуюся к самой себе цепь жизни, в которой каждое звено необходимо для целого, подобно тому как и оно само ощущает целое и не может претерпеть изменения своего отношения без проявления признаков жизни и чувствительности.

Малейшие изменения, например, чисто пространственных отношений ведут в этом полном жизни целом к явлениям теплоты, света, электричества: настолько все оказывается одушевлено, настолько глубоко внутреннее отношение части к целому и целого к части.

Если облекающая связанное связь стремится постигнуть во временном вечное, в нецелостности — целостность, то выражением этого стремления служит магнетизм.

Напротив, связь, посредством которой временное вводится в вечное, различие — в единство, есть всеобщая связь электричества.

Временная связь (в магнетизме) ведет также к тождеству, к единству в множестве; вечная связь (в электричестве) открывает присутствующую в единичности всеполноту; там же, где обе уравнивают друг друга и из обеих связей возникает нечто третье, продуктивность органически самой с собой сплетенной природы вновь выступает в химических созданиях и преобразованиях, посредством которых теперь каждая часть материи, принося в жертву собственную жизнь, вступает в жизнь целого и обретает более высокое, органическое наличное бытие.

Так, следовательно, живет сущность, замкнутая в себе, порождая единичное, меняясь, чтобы тем самым отразить во временном вечность, между тем как она сама — сила, содержание и организм всех форм — полагает в себя время как вечность и остается недоступной какому бы то ни было изменению.

Тем самым источник жизни всеобщей, или великой, природы есть связка между тяжестью и светом; только этот источник, из которого все истекает, остается во всеобщей природе скрытым, не становится сам зримым.

Повсюду, где эта высшая связка утверждает саму себя в единичном, есть микрокосм, организм, совершенное отражение всеобщей жизни субстанции в особенной жизни.

Именно это все содержащее и предвидящее единство, которое в соответствии с идеей целого умеряет движение всеобщей природы, как незаметное и непрерывное, так и насильственное и внезапное, и постоянно возвращает все в вечный круговорот, — именно это божественное единство принимает в своей бесконечной радости утверждения образ животного и растения и, если предрешен момент его появления, стремится с неодолимой силой превратить землю, воздух и воду в живые существа, в образы всей полноты своей жизни.

Это высшее единство, одинаково развертывая в связанном целостность тяжести и единство света, полагает их как атрибуты самого себя.

Свет ищет в связанном существенное, т. е. связь; в той мере, в какой он ее развертывает, он сам может выступить

в качестве всеполноты в едином и представить мир совершенным в малом образе.

Жизнь органического прежде всего зависит от этого развертывания связи; отсюда и бесконечная любовь растения к свету, поскольку в нем прежде всего развертывается связь тяжести.

В той же мере, в какой развертывается связь, связанное начинает становиться несущественным и подвергается все большему изменению. Связанное как таковое (голая материя) должно быть для себя ничем; материя есть нечто лишь в качестве выражения связи, поэтому она все время меняется, тогда как орган, т. е. сама связь, живая связка, сама идея, как бы в силу божественного утверждения пребывает и остается всегда одним и тем же.

Поэтому посредством полного вытеснения связанного в качестве связанного и развития, или осуществления связи, идея достигает полного выражения.

По мере того как связанное исчезает, а связь, напротив, выступает в своей жизненности, появляется в том же соотношении в качестве существенного именно то, что на более низкой ступени еще являло себя как случайное, ибо особенность связанного существенна и вечна только лишь в связи; поэтому если связь становится объективной, действительно положенной, то действительное, которое до того казалось несущественным, само становится существенным или необходимым. Поэтому наличное бытие организма покоится не на материи как таковой, а на форме, т. е. именно на том, что являет себя в другом отношении случайным, но здесь существенно для существования целого.

Однако не в меньшей степени, чем в организме, развертывается связь тяжести, и свет в качестве всеполноты в едином, вечного покоя в вечном движении, обнаруживает в живом существе совершенные или несовершенные центры. В возрастающем развитии единичное, пребывая как будто в покое, в действительности становится равным целому, подобно тому как сила каждой точки органа зрения охватывает весь небосклон и точка равна бесконечному пространству.

Здесь еще раз гипостазируется тройственная связка, и каждая формируется в свойственном ей мире.

Темная связь тяжести распадается в разветвлениях растительного мира и открывается свету.

Бутон света раскрывается в животном царстве.

Абсолютная связка, единство и средоточие того и другого, может обрести саму себя только в одном, и, только начи-

ная от этой точки, она может в повторном развертывании вновь расширяться до бесконечного мира. Это одно есть человек; в нем связь полностью прорывает связанное и возвращается в свою вечную свободу.

Между тем если организм в общем покоится на действительности и самоутверждении абсолютной связки, то и в каждой его отдельной сфере должны быть представлены противоположность и единство обоих начал.

Однако истинное единство обоих начал есть то, в котором одновременно пребывает их сущность. Если бы каждое из них было представлено только как частичное целое, а не как целое в своей самости, то самостоятельность каждого начала была бы снята, и то высшее отношение божественного единства, отличие которого от единства только конечного мы уже объяснили в другом месте тем, что в нем соединены не такие противоположности, которые нуждаются в объединении, а такие, каждая из которых могла бы быть для себя и все-таки не есть без другой, — это высшее отношение божественного тождества было бы уничтожено.

Это отношение представлено только в противоположности и единстве полов.

Царство тяжести так, как оно в общем и целом формируется в растительном мире, персонифицировано в единичном женском родом, свет — мужским.

Божественная связь, которая опосредствует оба начала и есть вечно созидающее, со слепой силой совершает, не познавая себя (ибо любовь познает самое себя только в одном), великое дело размножения. Связанное становится здесь, подобно связи, созидающим, порождающим, самого себя утверждающим.

Подобно тому как тройственная связь вещей пребывает в вечном в качестве единого и посредством своего единства создает целое, эта связь, поскольку посредством человеческой природы она познает саму себя лишь в преходящем, порождает наконец в качестве совершенного и непреходящего отпечатка самой себя мироздание и божественные всеобъемлющие светила, говорить о которых должным образом нам в данной работе не позволяет отсутствие места.

Лишь одно в качестве ближайшего мы здесь заметим: пространство и время, взаимно отрицаемые в своей несущественности в небесном теле и тем самым существенно положенные, полностью уравниваются в обращении.

Целью самой высокой науки может быть только одно: показать действительность, действительность в самом стро-

гом смысле слова, настоящее, живое бытие и присутствие Бога в целостности вещей и в единичном. Как можно было требовать доказательства этого бытия? Разве можно задавать вопрос о бытии бытия? Оно — целостность вещей, как и вечное; но Бог есть единое в этой целостности; это единое во всеполноте познаваемо в каждой части материи, все живет только в нем. Однако так же непосредственно налично и в каждой части познаваема всеполнота в едином — она повсюду раскрывает жизнь и даже в преходящем развертывает цветок вечности. Священную связь, посредством которой тяжесть и свет составляют единое, мы ощущаем в нашей жизни и ее чередующихся проявлениях, например в чередовании сна и бодрствования, когда мы то оказываемся во власти тяжести, то возвращены свету. Все-связка (All-Korula) есть в нас самих в качестве разума и свидетельствует нашему духу. Здесь речь уже идет не о чем-то внеприродном или сверхприродном, а о непосредственно близком, о единственно действительном, которому мы и сами принадлежим и в котором мы пребываем. Здесь не преодолевается предел, не пересекается граница, так как их в самом деле нет. Все те возражения, которые издавна выдвигались против философии, где речь идет о божественном, или против плохо понятых либо недостаточно продуманных попыток создать подобную философию, по отношению к нам совершенно тщетны: когда наконец поймут, что в применении к той науке, которой мы учим и которую мы отчетливо постигаем, такие слова, как имманентность и трансцендентность, одинаково пусты, так как именно эта противоположность в ней снимается и все сливается в единый проникнутый Богом мир?

Многообразный опыт показал мне, что для большинства величайшее препятствие в постижении и живом понимании философии составляет их непреодолимое убеждение в том, что предмет ее следует искать в безбрежной дали; вследствие этого они, вместо того чтобы созерцать наличное, прилагают все усилия своего духа, стремясь создать предмет, о котором вообще нет и речи.

Насколько невозможно увидеть в этом вопросе истину тому, кто еще подвержен этому предрассудку, настолько же просто и ясно представляется она тому, кому подобное заблуждение либо вообще неведомо, либо кто по счастливому свойству своей природы или каким-либо иным образом избавлен от него. В данной философии отсутствуют абстракции, привносящие в нее эти заблуждения. Все то, что разум познает как вечное следствие божественной сущ-

ности, содержится в природе не только как отпечаток, но и во всей своей действительной истории. Природа не просто продукт непостижимого творения, но само это творение; не только явление или откровение вечного, но одновременно и само это вечное.

Чем больше мы познаем единичные вещи, тем больше постигаем мы Бога, говорит Спиноза; и теперь еще нам надлежит со все большей убежденностью взывать к тем, кто хочет открыть науку о вечном: придите к физике и познайте вечное!

Упорядоченность и сцепление в природе не мог бы иначе выразить и тот, кто подходит к ней просто с чистым, радостным чувством и способностью воображения; и если бы он захотел облечь в слова и высказать со всей искренностью свое понимание сущности этого мира, он, простой созерцатель, не мог бы найти для этого другое выражение, отличное от того, которое нашли мы. Правда, образования так называемой неодушевленной природы, вследствие того что они лишь издалека показывают нам субстанцию, позволяют ему лишь смутно прозревать их силу в виде глубоко сокрытого огня; но и здесь, в металлах, в камнях, нельзя не познать неизмеримой мощи того властного стремления к определенности, даже к индивидуализации, выражением которой служит все наличное бытие. Как бы поднятая из необозримой глубины, субстанция являет себя наблюдателю уже в травах и растениях (в каждой цветке, раскрывающем лепестки, постигается как будто принцип не одной, а многих вещей), пока гипостазированная в животном организме некогда бездонная сущность не подступает к наблюдателю все ближе и ближе, взирая на него широко открытыми глазами, преисполненным значения взором. Правда, она как будто все еще стремится скрыть некую тайну и обнаружить лишь отдельные стороны самой себя. Но разве не введет в конце концов именно эта божественная неясность и непостижимая полнота созданий и его, простого наблюдателя творений, после того как он утратил всякую надежду постичь их рассудком, в священную субботу природы, в разум, где природа, пребывая над своими преходящими творениями, познает и истолковывает саму себя как саму себя. Ибо, когда мы замолкаем в себе, с нами говорит она.

ОБ ОТНОШЕНИИ ИЗОБРАЗИТЕЛЬНЫХ ИСКУССТВ К ПРИРОДЕ

1807

Торжественные дни, подобные сегодняшнему¹, ознаменованному именем короля и возвышенными речами призывающему всех к радостным чувствам, как бы сами ведут нас — поскольку достойно отметить их можно лишь словом и речью — к размышлениям, которые, напоминая о всеобщем и достойнейшем, так же объединяют слушателей в духовном соучастии, как их объединяют патриотические чувства нашего времени. Ибо что вызывает большую благодарность земным властителям, чем дарование и сохранение возможности спокойно наслаждаться всем выдающимся и прекрасным? Поэтому мы не можем размышлять об их благодеяниях и созерцать всеобщее благоденствие, не переходя непосредственно к общечеловеческим проблемам. Вряд ли можно было бы в сей праздничный день более единодушно преисполнить все сердца радостью, чем открыв и предоставив всеобщему обозрению истинно великое произведение изобразительного искусства; однако не менее объединяющей и вместе с тем соответствующей этому посвященному только наукам месту окажется, как мне представляется, попытка вообще открыть сущность произведения искусства и как бы заставить его возникнуть перед нашим духовным взором.

Какие только чувства, мысли и суждения не высказывались с незапамятных времен об искусстве! Как можно было бы поэтому надеяться на *то*, что перед лицом столь просвященных знатоков и проникательных ценителей нам удастся придать новую привлекательность предмету нашей речи, если бы не то обстоятельство, что он чужд всякой внешней красоты, и если бы в своей речи мы не опирались на ту всеобщую склонность и восприимчивость, которая распространяется на него! Ибо другим предметам значимость придается красноречием или, если им присуще нечто необычайное, то вера в них достигается мастерством изложения. Преимущество искусства состоит в том, что оно

дано зримо, и сомнения, возникающие часто в связи с превышающим обычную меру совершенством, устраняются самим произведением; то, что не было бы понято в идее, предстает здесь перед нашим взором в своем воплощении. Тема нашей речи находит свое оправдание также и в том, что в многочисленных теориях, выдвинутых в данной области, все-таки уделялось недостаточное внимание вопросу об истоках искусства. Ибо большинство художников, хотя и стремятся подражать природе, редко обретают понятие о том, какова же сущность природы. Что же касается знатоков и ценителей искусства, то они из-за большей недоступности природы предпочитают обычно выводить свои теории из наблюдения над душой, чем из науки о природе. Между тем подобные теории оказываются обычно просто плоскими: в них в общих чертах говорится кое-что дельное и истинное об искусстве, но для самого художника они непригодны, а в его работе совершенно бесполезны.

Согласно древнему изречению, изобразительное искусство должно быть немой поэзией². Тот, кому принадлежит это высказывание, хотел, без сомнения, сказать следующее: оно, так же как поэзия, должно выражать духовные идеи, понятия, истоки которых находятся в душе, но не посредством слов, а как безмолвствующая природа — посредством образов, посредством форм, посредством чувственных, независимых от него творений. Следовательно, изобразительное искусство безусловно служит действительной связью между душой и природой и может быть постигнуто лишь в живом средоточии обеих. И поскольку в своем отношении к душе оно не отличается от любого другого искусства, в частности от поэзии, то присущее ему одному своеобразие состоит в том, что связывает его с природой и позволяет ему являть собой подобную ей созидательную силу. Только из этого должна, следовательно, исходить теория, способная удовлетворить рассудок и быть плодотворной для искусства.

Поэтому, рассматривая изобразительное искусство в отношении к его истинному образцу и первоисточнику, к природе, мы надеемся внести некоторый вклад в его теорию и дать ряд более точных определений или пояснений понятий; главное же — показать внутреннюю связь всей системы искусства в свете высшей необходимости.

Но разве это отношение не было с давних пор постигнуто наукой? Разве не все теории Нового времени исходили из определенного положения, согласно которому искусство должно подражать природе? Действительно, так оно и бы-

ло; однако чем это расплывчатое общее положение могло помочь художнику при столь многозначном понятии природы, представлений о которой существует едва ли не столько же, сколько различных образов жизни? Ведь для одних природа — не более чем мертвый агрегат неопределенного числа предметов или пространство, в котором они мыслят вещи как бы поставленными в некоеместилище; для других она лишь почва, обеспечивающая им питание и существование; и лишь для одухотворенного исследователя природа — священная, вечно созидаящая исконная сила мира, которая порождает из себя самой и действительно созидает вещи. Основоположение о подражании природе имело высокое значение, если оно учило искусство уподобляться этой творческой силе; однако вряд ли можно усомниться в его истинном смысле, зная, в каком состоянии находилась наука в момент его появления. Поразительно, что именно те, кто отрицал всякую жизнь в природе, призывали к подражанию ей в искусстве! К ним можно отнести слова глубокомысленного автора: «Ваша лживая философия устранила природу; почему же Вы теперь требуете, чтобы мы подражали ей? Не для того ли, чтобы вновь испытать удовольствие, совершая подобное насилие и над теми, кто учится у природы?» *

Природа была для этих людей не только немой, но и совершенно мертвой картиной, даже внутренне лишенной всякого живого слова, пустым нагромождением форм, столь же пустое изображение которых надлежало перенести на полотно или высечь в камне. Это было подлинным учением древних грубых народов, которые, не видя в природе ничего божественного, извлекали из нее идолов, тогда как для духовно одаренных эллинов, повсюду ощущавших присутствие живых деятельных существ, из природы вышли истинные боги.

Неужели *тот, кто* учится у природы, должен подражать ей во всем без разбора? Лишь прекрасное в ней, и из

* Высказывание И. Г. Гамана³ („Kleeblatt hellenistischer Briefe“, II, S. 189), смягченное в данном контексте, дословно гласит: «Ваша разбойничья лживая философия устранила природу; что же вы требуете теперь, чтобы мы подражали ей? Не для того ли, чтобы вновь испытать удовольствие, убивая и тех, кто является учениками природы?» Пусть же тот, кому автор данной работы обязан первым обстоятельным знакомством с произведениями этого могучего духа, Ф. Г. Якоби, либо сам предпримет издание давно с нетерпением ожидаемых работ Гамана, либо побудит других ускорить их появление.

этого прекрасного лишь наиболее прекрасное и совершенное, надлежит ему воспроизводить. Теперь это основоположение стало более определенным, однако тем самым утверждается, что в природе совершенное перемешано с несовершенным, прекрасное — с тем, что лишено красоты. Как же отличить одно от другого тому, кто должен лишь покорно подражать природе? Подражателям вообще свойственно с большей легкостью усваивать недостатки искомого образа, чем его достоинства, потому что они проще для усвоения и признаки их заметнее. И действительно, мы видим, что при таком подражании природе безобразное воспроизводится чаще и даже с большей любовью, чем прекрасное. Если видеть в вещах не их сущность, а пустую, абстрагированную форму, то они ничего не говорят нашему внутреннему чувству; для того чтобы они ответили нам, к ним должна взывать наша душа, наш дух. Что же такое совершенство каждой вещи? Не что иное, как творящая в нем жизнь, сила его бытия. Следовательно, тому, кто воспринимает природу как нечто мертвое, никогда не совершить то глубокое, сходное с химическим процессом деяние, в котором, словно очищенное пламенем, возникает чистое золото красоты и истины.

Даже тогда, когда неудовлетворительность этого принципа стала для многих очевидной, воззрение на отношение искусства к природе в своей основе не изменилось. Не изменилось оно даже после появления нового учения и связанного с ним познания, блестяще разработанного Иоганном Винкельманом⁴. Он вновь утвердил все значение души в искусстве, освободил искусство от недостойной зависимости и возвысил его до царства духовной свободы. Живо восприняв красоту форм в творениях древности, он объявил высочайшей задачей искусства создание идеализированной природы, возвышающейся над действительностью, а также выражение духовных понятий.

Однако если мы исследуем, в каком смысле большинство понимало это превосходство искусства над действительностью, то окажется, что и в этом учении сохранялось воззрение на природу как на простой продукт, на вещи — как на нечто безжизненное, просто наличное и что идея живой, творящей природы этим учением не была пробуждена. Поэтому и идеализированные формы не могли быть оживлены положительным познанием их сущности; и если формы действительности оставались мертвы для мертвого взора, то не менее мертвы оказались и идеализированные формы; если невозможно создать формы дей-

ствительности, то невозможно создать и идеализированные формы. Изменен был предмет подражания, подражание осталось. Место природы заняли возвышенные произведения античности, внешнюю форму которых подражатели старались перенять, но дух этих произведений оставался им чужд. Ведь произведения античности столь же недоступны, даже более недоступны, чем творения природы, они оставляют тебя еще более холодным, если ты не привнесешь в свое восприятие духовное видение, способное проникнуть сквозь внешнюю оболочку и ощутить действующую в них силу.

Вместе с тем начиная с этого момента художники обрели, правда, известное стремление к идеалу и представление о возвышающейся над материей красоте, но эти представления были подобны красивым словам, за которыми не следовали дела. Если раньше художники создавали тела без души, то данное воззрение открывало лишь тайну души, но не тела. Теория, как это часто бывает, быстро перешла в свою противоположность, но живая середина между тем и другим найдена не была.

Кто может сказать, что Винкельман не познал высшую красоту? Однако она выступает у него лишь в своих разрозненных элементах: на одной стороне — как красота, содержащаяся в понятии и проистекающая из души, на другой — как красота форм. Но какие же действенные узы связывают то и другое или какая сила создает сразу и как бы в едином порыве душу и тело? Если искусство в отличие от природы к этому не способно, то оно вообще не способно что-либо создать. Винкельман не определил это промежуточное живое звено; он не показал, как формы могут быть рождены из понятия. Тем самым в искусстве совершился переход к методу, который мы назвали бы попятным, так как он ведет от формы к сущности. Однако таким путем безусловное не достигается; посредством одного только усиления обусловленного оно не может быть обнаружено. Поэтому признаком произведений, которые идут от формы, является, как бы она ни была закончена, зияющая пустота именно там, где мы ждем завершающего, сущностного, последнего. Чудо, посредством которого обусловленное должно возвыситься до безусловного, человеческое стать божественным, не совершается. Магический круг очерчен, но дух, который должен был постигнуть себя в нем, не являет себя, не повинуюсь зову того, кто полагал, что можно творить посредством одной только формы.

Мы далеки от того, чтобы тем самым порицать дух вели-

кого мыслителя, чье вечное учение и открытие прекрасного стали скорее побудительной, чем действительной причиной этого направления в искусстве! Да будет воспоминание о нем для нас столь же священным, как память о всех благодетелях человеческого рода! В своем величавом одиночестве он, подобно горной вершине, возвышался над своим временем: его стремление не встретило ни отзвука, ни жизненного порыва, ни ответного биения пульса*.

Когда же появились его истинные соратники, этого замечательного человека настигла смерть. И тем не менее он совершил столько великого! Своим духом и мышлением он принадлежал не своему времени, а либо античности, либо эпохе, создателем которой он стал, нашей эпохе. Своим учением он заложил основу той всеобщей системе познания и науке о древности, которую стали разрабатывать позже. Ему первому принадлежит мысль рассматривать произведения искусства по законам вечных творений природы, тогда как до и после него во всем созданном людьми видели лишь действие беззаконного произвола и соответственно относились к нему. Его дух

* Винкельман⁴ отличается от всех своих современников объективностью не только своего стиля, но и всего своего мышления. Существует духовная разновидность, которая стремится мыслить о вещах, но существует и другая, которая хочет познать их самих по себе, в их истинной необходимости. Первым примером такого познания была «История искусства» Винкельмана; лишь позднее этот дух проявился и в других науках, правда, при величайшем сопротивлении тех, кто привык к иному. Ведь первый способ спокойнее. Эпоха Винкельмана знала деятелей лишь первого направления, исключая только что упомянутого *Гаманка*. Но разве можно относить Гамана к той эпохе, в которой он остался непонятым и на которую не оказал никакого воздействия. *Лессинг*⁵, единственный, кого надлежит назвать наряду с Винкельманом, говоря о том времени, велик тем, что он при полнейшей субъективности этой эпохи и несмотря на то, что он достиг величайшего мастерства в мышлении о вещах, тем не менее, хоть и бессознательно, склонялся к иному пониманию не только в своем признании Спинозизма, но и в ряде других своих взглядов, прежде всего в своих соображениях о воспитании человеческого рода. Однако автор данной работы всегда считал предубеждением мнение, будто Лессинг и Винкельман были совершенно едины в своих взглядах и в своем понимании высшей задачи искусства. Приведем следующие фрагменты из сочинений Лессинга: «Подлинное назначение изящного искусства может состоять только в том, что оно способно создать без помощи какого-либо другого искусства. В живописи это — телесная красота. Для того чтобы представить телесную красоту разных типов, художники обратились к изображению исторических событий. Выражение, изображение исторических событий не было главным намерением художника. История была для него лишь средством достигнуть главного — изображения красоты в ее многообразии. У художников Нового времени средство превращается в цель.

среди нас был подобен дуновению из нежных небесных сфер, которое, прогоняя тучи с небосвода искусства древнейших времен, позволяет нам теперь ясно увидеть незамутненные звезды. Как глубоко он ощущал пустоту своей эпохи! Если бы у нас не было других причин высоко чтить его, то одного его вечного стремления к дружбе и неистребимой жажды наслаждаться ею было бы достаточно для заверения в нашей духовной любви к этому совершенному человеку, человеку классической жизни и классической деятельности. И если помимо этого стремления он ощущал и нечто другое, что ему не удалось осуществить, то это было стремление познать внутреннюю сущность природы. В последние годы жизни он сам неоднократно говорил своим близким друзьям, что в завершающих своих наблюдениях он перейдет от искусства к природе *⁷; как бы предвосхищая этот недостаток и понимая, что ему не дано было узреть в гармонии мироздания ту высшую гармонию, которую он обрел в Боге.

Вначале природа повсюду предстает нам в более или менее жесткой форме и замкнутости. Она подобна строгой

Они рисуют события, чтобы рисовать события, и не замечают, что тем самым превращают свое искусство во вспомогательное средство для других искусств и наук или во всяком случае оказываются в такой зависимости от помощи других искусств и наук, что их искусство полностью теряет значение первичного искусства. Выражение телесной красоты — назначение живописи. Следовательно, высшая телесная красота — ее высшее назначение и т. д.» (Из собрания идей и высказываний Лессинга, составленного Фридрихом Шлегелем. Т. 1, с. 292). Как резко различающий отдельные области Лессинг мог мыслить понятие чисто телесной красоты и настаивать на этом, понять можно; можно, наконец, согласиться в крайнем случае и с тем, как он мог убедить себя, что при отказе от этой цели — от изображения телесной красоты в ее многообразии — исторической живописи останется только одно: *изображать исторические события*. Однако если учение Винкельмана, особенно в том его изложении, которое дано в «Истории искусства» („Monumenti inediti“⁶ написаны для итальянцев и уступают по своему значению в качестве неоспоримого свидетельства первому), надлежит отождествить с приведенными здесь соображениями Лессинга, особенно если можно считать, что воззрения Винкельмана сводятся к тому, что изображения действий и страстей, короче говоря, высший тип живописи открыт лишь для того, чтобы сопоставлять различные типы телесной красоты, то автор данной работы вынужден признать, что он ничего, совершенно ничего, не понял в работах Винкельмана. Сравнение «Лаокоона» в качестве наиболее глубокого написанного об искусстве в рамках первой названной выше разновидности мышления с трудами Винкельмана с точки зрения внешнего и внутреннего стиля обоих авторов всегда будет вызывать интерес; однако при этом каждому должно броситься в глаза полное различие их духовного подхода к предмету.

* Дасдорфское собрание писем, т. 2, с. 235⁸.

тихой красоте, которая не возбуждает внимание кричащей внешностью и не привлекает всеобщие взоры. Как же нам духовно расплавить эту кажущуюся жесткой форму, чтобы чистая сила вещей сочеталась с силой нашего духа и обе слились в едином русле? Для того чтобы обрести форму в ее постижимости, жизненности и истинности, мы должны выйти за пределы формы. Взгляните на самые прекрасные формы — что останется, если вы мысленно устранили из них действенное начало? Ничего, кроме несущественных свойств, таких, как протяженность и пространственные соотношения. Разве то, что одна часть материи находится подле и вне другой, добавляет что-либо к ее внутренней сущности или вообще ничего к ней не добавляет? Очевидно, второе. Не рядоположность создает форму, а характер этой рядоположности; он может быть определен только положительной, противодействующей внеположности силой, подчиняющей многообразие частей единству понятия, начиная с силы, действующей в кристалле, вплоть до той, которая, подобно незаметному магнетическому току, придает частям материи в человеческих образованиях такое соотношение и такое положение, посредством которых могут стать зримыми понятие, существенное единство и красота.

Но чтобы постигнуть в форме сущность в ее жизненности, она должна явить себя не только как творящее начало, но и как дух и действенное знание. Ведь единство может быть лишь духовным и корениться в духе, и разве исследование природы не направлено всегда только на то, чтобы обрести в ней науку? Ибо то, в чем не было бы разума, не могло бы стать и предметом разума; лишенное познания не могло бы быть познано. Наука, посредством которой действует природа, конечно, не похожа на человеческую науку, связанную с саморефлексией; в ней понятие не отличается от действия, замысел от его осуществления. Поэтому грубая материя как бы слепо стремится к правильному образу и, не ведая того, принимает чисто стереометрические формы, которые ведь принадлежат царству понятий и суть духовное в материальном. Небесным телам исконно присуща возвышенная числовая соразмерность, которую они, не постигая этого, осуществляют в своем движении. Отчетливее, хотя и неведомо им самим, живое познание проявляется у животных, которые, не сознавая того, совершают на наших глазах бесчисленные действия, значительно прекраснее их самих: птица, упоенная музыкой, превосходит саму себя в задушевной песне, маленькое искус-

ное создание легко возводит без всякой подготовки и обучения архитектурные сооружения — все они подчинены всемогущему духу, который сияет уже в отдельных проблесках знания, но только в человеке выступает как солнце во всей своей полноте.

Эта действенная наука составляет в природе и в искусстве связующее звено между понятием и формой, между телом и душой. Каждой вещи предшествует вечное понятие, очерченное в бесконечном уме; однако посредством чего же это понятие переходит в действительность и в воплощение? Только посредством творящего знания, столь же необходимым образом связанного с бесконечным умом, как в художнике сущность, постигающая идею нечувственной красоты, — с тем, что чувственно ее воплощает. Если счастливым и наиболее достойным похвалы мы назовем того художника, которому боги даровали этот творческий дух, то художественное произведение окажется превосходным в той мере, в какой оно представит нам очертания этой неподдельной силы творения и деятельности природы.

Давно уже понято, что в искусстве не все совершается сознательно, что с сознательной деятельностью должна сочетаться бессознательная сила и что только полное единение и взаимопроникновение обеих создают наилучшее в искусстве. Произведения, лишённые отпечатка бессознательного знания, познаются по отсутствию в них самостоятельной, независимой от их создателя жизни, тогда как, напротив, там, где бессознательное знание присутствует, в произведении искусства с величайшей ясностью рассудка сочетается та загадочная реальность, которая сближает его с творением природы.

Отношение художника к природе часто пояснялось таким образом, что искусству, дабы быть таковым, следует сначала отдалиться от природы и лишь в своем завершении вернуться к ней. Истинный смысл этого утверждения может быть, по нашему мнению, только следующим: во всех созданиях природы живое понятие предстает лишь слепо действующим; будь оно таковым и в художнике, он вообще бы ничем не отличался от природы. Если же он сознательно захотел бы полностью подчиниться действительности и с раблепной точностью воспроизводить наличное, он создавал бы слепки, а не художественные произведения. Он должен, следовательно, отстраниться от продукта или создания природы, но лишь для того, чтобы подняться до производящей силы и духовно овладеть ею. Тем самым он возвышается до царства чистых

понятий; он покидает создание, чтобы вновь обрести его в тысячекратном размере и в этом смысле действительно вернуться к природе. Художник должен в самом деле уподобляться тому духу природы, который действует во внутренней сущности вещей, говорит посредством формы и образа, пользуясь ими только как символами; и лишь в той мере, в какой художнику удастся отразить этот дух в живом подражании, он и сам создает нечто подлинное. Ибо произведения, которые возникнут из сочетания пусть даже прекрасных форм, будут лишены красоты, так как то, благодаря чему произведение или целое действительно прекрасно, уже не может быть формой. Оно выше формы, оно — сущность, всеобщее, сияние и выражение внутреннего духа природы.

Вряд ли можно сомневаться в том, как следует относиться к столь настойчивому требованию так называемой идеализации природы в искусстве. Это требование связано, по-видимому, с образом мыслей, которому действительным представляется не истина, красота и добро, а противоположное всему этому. Если бы действительное в самом деле было противоположно истине и красоте, то художник, стремясь к созданию истинного и прекрасного, должен был бы не возвышать и идеализировать действительность, а устранять и уничтожать ее. Но что же, кроме истинного, может быть действительным и что есть красота, если не полное, лишенное недостатков бытие? Какая более высокая цель может стоять перед искусством, чем изображение действительно сущего в природе? Или как бы оно могло пытаться превзойти так называемую действительную природу, если оно всегда вынуждено будет отставать от нее? Разве искусство придает своим творениям действительно чувственную жизнь? Эта колонна не дышит, не ощущает биение пульса, не согревается кровью. Однако, как только мы полагаем цель искусства в изображение истинно сущего, то и другое, и предполагаемое превосходство, и кажущееся отставание, оказываются следствием одного и того же принципа. Произведения искусства полны жизни лишь на поверхности: в природе жизнь как будто проникает глубже и полностью соединяется с материей. Однако не свидетельствует ли о несущественности этого соединения, о том, что оно не есть внутреннее слияние, постоянные изменения материи и всеобщая участь конечного — распад? Следовательно, искусство в самом деле представляет в чисто поверхностной жизненности своих творений не-сущее как несущее. Почему же тогда каждому человеку с достаточ-

но развитым вкусом подражание так называемому действительному, доведенное до иллюзорного подобия, кажется в высшей степени неподлинным, более того, создает впечатление некоей призрачности, тогда как произведение, в котором господствует понятие, захватывает его со всей силой истины, более того, только и переносит его в подлинно действительный мир? Чем это объясняется, если не более или менее отчетливым чувством, которое говорит ему, что единственно живое в вещах есть понятие, все же остальное лишено сущности и не более чем тень. То же основоположение объясняет и все противоположные случаи, которые приводятся как примеры того, что искусство превосходит природу. Если искусство останавливает быстро бегущие годы человеческой жизни, если в нем мощь зрелого возраста сочетается с нежной грацией юности или показывает мать взрослых сыновей и дочерей в полном обладании силы и красоты, то что же оно совершает, если не устраняет несущественное, не устраняет время? Если, по замечанию глубокого знатока природы, каждое растение лишь на мгновение достигает в природе истинной, совершенной красоты, то мы вправе утверждать, что оно обладает также лишь одним мгновением полного бытия. В это мгновение оно есть то, что оно есть в вечности: вне этого мгновения оно подвластно лишь становлению и гибели. Изображая существо в это мгновение расцвета, искусство изымает его из времени, сохраняет его в его чистом бытии, в вечности его жизни.

После того как из формы мысленно было устранено все положительное и существенное, она должна была явить себя по отношению к сущности в качестве ограничивающей и как бы враждебной, и та теория, которая вызвала ложную и бессильную идеализацию, неизбежно должна была способствовать утверждению бесформенности в искусстве. Действительно, форма должна была бы ограничивать сущность, если бы она существовала независимо от нее. Но если она существует в единении с сущностью и посредством ее, то как сущность может ощущать себя ограниченной тем, что она сама создает? Насилие над ней могла бы осуществить лишь навязанная ей форма, но не та, которая проистекает из нее самой. В этой форме сущность должна мирно покоиться и ощущать свое бытие как самостоятельное и замкнутое в себе. Определенность формы в природе никогда не бывает отрицанием, но всегда есть утверждение. Обычно ты мыслишь, правда, образ тела как некое ограничение, которое оно претерпевает; однако если бы ты обнару-

жил творящую силу, то увидел бы в этом ограничении меру, которую сущность сама на себя возлагает и в которой она являет себя истинно чувственной силой. Ибо способность устанавливать для себя необходимую меру всегда считается превосходным качеством, одним из самых высоких. Подобным же образом большинство рассматривает единичное как отрицание, т. е. как нечто, не являющееся целым или всем; между тем единичное всегда существует не вследствие ограничения, а благодаря присущей ему силе, посредством которой оно утверждает себя по отношению к целому как особое целое.

Так как эта сила единичности, а следовательно, и индивидуальности предстает как некая живая характеристика, то отрицающее ее понятие необходимо ведет к неудовлетворительному и ложному воззрению на характерное в искусстве. Искусство, которое ставило бы перед собой задачу изображения пустой оболочки или ограничения индивидуального, было бы мертвым и невыносимым по своей жесткости. Мы действительно хотим видеть не индивидуум, мы хотим видеть нечто большее — его живое понятие. Однако если художник познал сияние и сущность творящей в индивидууме идеи и выявил ее, он преобразует индивидуум в мир для себя, в род, в вечный исконный образ; и тот, кто уловил сущность, может не бояться жесткости и строгости, ибо они — условие жизни. Мы видим, что природа, выступающая в своей завершенности как высшая мягкость, в единичном всегда направляет свои усилия на определенность, даже раньше и прежде всего на жесткость, на замкнутость жизни. Подобно тому как все творение есть результат высшего овнешнения, художник должен сначала отказаться от самого себя, опуститься до единичного, не боясь ни уединенности, ни страдания, ни терзаний, порождаемых формой. Начиная со своих первых творений, природа всегда характерна; силу огня, сияние света она замыкает в твердый камень, прелесть и душу звучания — в строгий металл; даже на пороге жизни и уже помышляя об органическом образе, она, побежденная силой формы, возвращается к окаменелости. Жизнь растения состоит в тихой восприимчивости; однако в какие точные и строгие очертания заключена эта преисполненная терпения жизнь! Подлинная борьба между жизнью и формой как будто начинается только в мире животных. Свои первые создания природа заключает в жесткую оболочку, а там, где она сбрасывается, вызванный к жизни мир вновь примыкает под действием художественного инстинкта к царству

кристаллизации. И наконец, природа выступает более смело и свободно, возникают деятельные, живые характеры, которые остаются неизменными для всего рода. Искусство не может, правда, начинать с такой глубины, как природа. Хотя красота распространена повсюду, но существуют различные степени являемости и развертывания сущности, а тем самым и красоты; искусство же требует известной ее полноты и ищет не отдельный звук или тон, даже не обособленный аккорд, а соединяющую в себе все голоса мелодию красоты. Поэтому оно охотнее всего обращается непосредственно к самому высокому и развернутому, к образу человека. Ибо поскольку искусству не дано охватить целое в его необъятности и вся полнота бытия без изъяна являет себя только в человеке, во всех же других созданиях — лишь в виде отдельных озарений, то искусству не только дозволено, но и надлежит видеть всю природу в ее совокупности только в человеке. Однако именно потому, что здесь природа концентрирует все в одной точке, она повторяет и все свое многообразие и вторично проходит в более узкой сфере тот же путь, который она прошла в более широкой. С этим, следовательно, связано требование к художнику быть точным и истинным сначала в ограниченном, чтобы достигнуть в целом совершенства и красоты. Здесь надлежит вступить в борьбу с созидающим духом природы, который и в мире людей расточает в неисчерпаемом разнообразии характерные черты и особенности, и борьба должна быть не слабой и вялой, а решительной и мужественной. Предохранить художника от пустоты, слабости и внутреннего ничтожества должна постоянная работа над своей способностью познать то, благодаря чему своеобразие вещей есть нечто положительное, и только тогда художник может пытаться посредством все более высокой связи и конечного слияния многообразных форм достигнуть предельной красоты в творениях, в которых высшая простота сочетается с бесконечным содержанием.

Форма может быть уничтожена лишь тогда, когда достигнуто ее совершенство, и в области характерного это действительно последняя цель искусства. Однако подобно тому, как кажущееся согласие, которого пустые души достигают легче других, внутренне ничтожно, обстоит дело в искусстве и с быстро достигаемой внешней гармонией, лишенной полноты содержания; и если обучение и школа должны противодействовать бездуховному подражанию прекрасным формам, то столь же решительно следует бо-

роться со склонностью к изнеженному и лишенному характерности искусству, которое, правда, прибегает к выпяченным наименованиям, но маскирует ими лишь свою неспособность выполнить основные предъявляемые ему требования.

Возвышенная красота, в которой полнота формы снимает саму форму, была принята в новой теории искусства, идущей от Винкельмана, не только в качестве высшего, но и в качестве единственного критерия. Поскольку, однако, глубокая основа, на которой эта форма покоится, осталась без внимания, оказалось, что даже о воплощении всего утверждающего было составлено отрицательное понятие. Винкельман сравнивает красоту с черпаемой из источника водой, которая тем целительнее, чем меньше в ней привкуса. Верно, что высшая красота лишена характерности; но она лишена ее так же, как лишено определенных размеров мироздание, которое не обладает ни длиной, ни шириной, ни глубиной, потому что все они содержатся в нем в равной бесконечности, как лишено формы искусство творящей природы, поскольку оно само не подчинено форме. Именно в этом, а не в каком-либо ином смысле мы вправе утверждать, что эллинское искусство в его высшем выражении поднимается до отсутствия характерного. Однако это не было его непосредственной целью. Освободившись от уз природы, оно достигло божественной свободы. Но подобные героические ростки могли появиться не из брошенной на поверхность земли семени, а из глубоко скрытой сердцевины. Лишь мощные порывы чувств, лишь глубокое потрясение воображения, вызванное воздействием всеоживляющих, всепроникающих сил природы, могли придать искусству ту неодолимую силу, с которой оно всегда — начиная от застывшей, замкнутой строгости произведений раннего времени до творений, преисполненных чувственной грации, — оставалось верным истине и духовно порождало ту высшую реальность, которую дано созерцать смертным. Подобно тому как греческая трагедия начинает с изображения самых высоких характеров в области нравственности, началом греческой пластики было воспроизведение строгости природы, а первой и единственной музой изобразительного искусства — строгая богиня Афин. Для этой эпохи характерен тот стиль, который Винкельман определяет как еще суровый и строгий; последующий высокий стиль мог возникнуть из него лишь посредством возвышения характерного до величия и простоты. В образах совершеннейших или божественных

сущность должна быть соединена не только полнота форм, которые вообще доступны человеческой природе: это соединение должно быть подобным тому, которое мы можем мыслить в самом мироздании, так, чтобы более низкие или относящиеся к менее важным особенностям формы входили бы в более высокие, а все они вместе в конце концов — в одну наивысшую; в ней они, правда, в качестве особенных уничтожают друг друга, но сохраняются в своей сущности и силе. Поэтому хотя мы и не можем назвать эту высокую и самодостаточную красоту характерной, поскольку при этом мыслится ограниченность или обусловленность явления, но характерное продолжает неразлично в ней действовать, так же как в кристалле, несмотря на его прозрачность, тем не менее сохраняется его структура: каждый характерный элемент, пусть незначительно, присутствует и способствует созданию возвышенной в ее безучастности красоты.

Внешнюю сторону или основу всякой красоты составляет красота формы. Но поскольку формы без сущности не бывает, то повсюду, где есть форма, зримо или только ощутимо присутствует и характерность. Поэтому характерная красота есть красота в ее корне, из которого только и может подняться красота в качестве плода; сущность, правда, перерастает форму, но и тогда характерность остается все еще действенной основой прекрасного.

Достоинейший ценитель, которому боги даровали царство природы и искусства, уподобляет характерное в его отношении к красоте скелету в его отношении к живому образу. Толкуя это меткое уподобление в нашем понимании, мы сказали бы, что в природе скелет не отделен, как в наших мыслях, от живого целого, что твердое и мягкое, определяющее и определяемое взаимно предполагают друг друга и могут быть только вместе, что именно поэтому характерное в жизни уже есть весь образ в целом, возникший из взаимодействия костей и мяса, деятельного и страдательного. Хотя искусство, как и природа, отесняет на высших ступенях своего развития зримый вначале костяк вовнутрь, он не может быть противопоставлен образу и красоте, так как никогда не перестает определяюще воздействовать как на одного, так и на другую.

Может ли подобная высокая и безучастная красота служить также единственным мерилем в искусстве, подобно тому как она служит в нем наивысшим мерилем, должно, по-видимому, зависеть от степени распространения и полноты, с которой способно воздействовать опреде-

ленное искусство. Ведь природа в ее обширной сфере всегда представляет высшее вместе с низшим: создавая в человеке божественное, она вырабатывает во всех остальных продуктах только его материал и основу, необходимую для того, чтобы в противоположность ей сущность явила себя как таковая. Ведь и в высшем мире, мире человека, масса вновь становится основой, для того чтобы божественное, содержащееся лишь в немногих, могло проявиться посредством законодательства, господства, вероисповедания. Поэтому в тех случаях, когда искусство приближается в своем воздействии к многообразию природы, оно может и должно показать в своих творениях наряду с высшей красотой и ее основу, как бы ее материал. Здесь впервые во всем ее значении проявляется различная природа отдельных видов искусства. Пластика в точном значении этого слова пренебрегает возможностью предоставить своему предмету внешнее пространство: он несет его в себе. Однако именно это препятствует ее распространению, она вынуждена показывать красоту мироздания едва ли не в одной точке. Поэтому ей приходится непосредственно стремиться к наивысшему, и многообразия она может достигнуть лишь в его разделении и посредством строжайшего исключения сопротивляющегося друг другу. Посредством обособления чисто животного в человеческой природе ей удается создавать гармоничными, даже прекрасными и образы низших существ, о чем свидетельствует красота многих сохранившихся с древних времен фавнов; более того, пластика, пародируя самое себя, подобно веселящемуся духу природы, способна перевернуть собственный идеал, может, например, в безудержности изображений силенов посредством игровой и шутливой трактовки вновь явить себя свободной от бремени материи. Но чтобы сделать свое произведение гармоничным и довлеющим себе миром, пластика всегда вынуждена полностью обособлять его, ибо для нее не существует того более высокого единства, в котором мог бы разрешиться диссонанс единичности. Напротив, живопись полностью уже скорее может уподобляться миру и творить в пространственных границах эпоса. В «Илиаде» находится место и для Терсита⁹; и чего только мы не обнаруживаем в этом великом героическом творении, воспевающим природу и историю! Здесь единичный человек не играет особой роли; его место заступает целое, и то, что само по себе не было бы прекрасным, становится таковым благодаря гармонии целого. Если бы в большом произведении живописи, где образы связываются про-

странственным соотношением, светотенью, различными световыми бликами, художник повсюду стремился бы достигнуть высшей красоты, то результатом оказалась бы самая противоестественная монотонность, поскольку, как говорит Винкельман, высшее понятие красоты всегда одно и то же и не допускает многочисленных отклонений. Единичное получило бы предпочтение перед целым, тогда как повсюду, где целое возникает из множества, единичное должно быть подчинено целому. Поэтому в таком произведении необходимо соблюдать градации прекрасного, только тогда концентрированная в средоточии красота станет зримой во всей ее полноте и из избытка единичного возникнет гармония целого. Тогда здесь найдет свое место и ограниченно характерное, и теория уже во всяком случае должна обращать внимание художника не столько на узкое пространство, где концентрировано все прекрасное, сколько на характерность в многообразии природы, которая только и может помочь ему придать большому произведению полноту жизненного содержания. Именно так мыслил среди создателей нового искусства великий Леонардо, а равно и творец высокой красоты Рафаэль, который не боялся изображать и меньшую степень красоты, чтобы только не оказаться в своих творениях монотонным, безжизненным и неподлинным, несмотря на то что он умел не только создавать красоту, но и нарушать ее равномерность различием в выражении.

Если характер может найти свое выражение и в покое и гармонии формы, то действительно жизненным он становится только в своей деятельности. Характер мы мыслим как единство ряда сил, постоянно поддерживающих известное их равновесие и определенную соразмерность, и если это равновесие не нарушается, то ему соответствует подобное же равновесие в соразмерности форм. Но для того чтобы это жизненное единство проявилось в поступках и деятельности, эти силы должны возмутиться под действием какой-либо причины и выйти из равновесия. Каждому ясно, что это происходит под действием страстей.

Здесь перед нами и встает известное предписание теории, согласно которому бурные порывы страстей надлежит по возможности сдерживать, чтобы не была нарушена красота формы. Мы же считаем, что это предписание следует перевернуть, и утверждаем, что страсть должна быть умерена самой красотой, так как весьма вероятно опасение, что это сдерживание может быть понято в отрицательном смысле, тогда как истинное требование сводится к

тому, чтобы противопоставить страсти положительную силу. Ибо подобно тому как добродетель заключается не в отсутствии страстей, а во власти над ними духа, так и красота утверждает себя не устранением или ослаблением страстей, а своей властью над ними. Следовательно, сила страстей должна действительно обнаруживаться, должно быть очевидно, что они могут полностью выйти из повиновения, но сдерживаются силой характера и, встречая противодействие форм прочно утвержденной красоты, разбиваются, как волны бурного потока, поднимающегося, но не способного затопить свои берега. В противном случае подобная попытка умерить страсти походила бы на устремления пустых моралистов, готовых искоренить дурные свойства человека ценой полного искажения их природы и до такой степени лишивших человеческую деятельность всякого положительного содержания, что народ готов наслаждаться зрелищем тяжелых преступлений, чтобы таким образом остановить свой взор хоть на чем-нибудь положительном.

В природе и искусстве сущность прежде всего стремится осуществить или выразить себя в единичном. Поэтому на первых порах в обеих сферах предстает величайшая строгость формы, ибо без ограничения не могло бы явить себя безграничное; не будь твердости, не было бы и мягкости, и, для того чтобы единство стало ощутимым, необходимы самобытность, обособление и противоборство. Поэтому вначале созидающий дух являет себя полностью погруженным в форму, недоступным, замкнутым и даже жестким в своем величии. Однако, чем больше ему удается концентрировать всю свою полноту в одном творении, тем больше он постепенно умеряет свою строгость, а там, где он достигает такого полного завершения формы, что может умиротворенно в ней покоиться и постигать самого себя, он как бы преполняется радостью и начинает придавать своему движению мягкость очертаний. Это — состояние прекрасной зрелости и расцвета, когда чистый сосуд предстает полностью завершенным, дух природы освобождается от своих уз и ощущает свою родственность душе. Нежной зарей, разгорающейся над всем образом, душа как бы вещает о своем грядущем появлении; ее еще нет, но в едва заметной игре нежных движений все готовится принять ее: резкие контуры расплываются и переходят в мягкие очертания; нечто прелестное в своей сущности, не чувственное и не духовное, нечто непостижимое, заполняет весь образ, принакает ко всем его линиям, всем его изгибам. Эта

сущность, неуловимая, как было сказано, но тем не менее всеми осязаемая, и есть то, что греки называли харитой, а мы называем грацией.

Там, где грация является в совершенно законченной форме, творение природы завершено; ему больше ничего не нужно, все требования удовлетворены. И здесь уже душа и тело находятся в полном согласии; тело — форма, грация — душа, хотя и не душа сама по себе, но душа формы, душа природы.

Искусство может пребывать на этой стадии и останавливаться на ней, ибо в одном отношении по крайней мере его задача выполнена. Чистый образ красоты, остановленной на этой ступени, есть богиня любви. Однако высшее обожествление природы — это красота души самой по себе в ее слиянии с чувственной грацией.

Дух природы лишь по видимости противоположен душе; сам по себе он — орудие ее откровения: он творит, правда, противоположность вещей, однако лишь для того, чтобы тем самым могла проявиться единая сущность в качестве высшей мягкости и примиренности всех сил. Все создания, кроме человека, подвижны только духом природы и с его помощью утверждают свою индивидуальность; только в человеке как в некоем средоточии возникает душа, без которой мир был бы подобен природе без солнца.

Следовательно, душа в человеке не есть начало индивидуальности, а то, благодаря чему он возвышается над всякой самостью, благодаря чему он становится способным к самопожертвованию, к бескорыстной любви и, что превышает всего, к видению и познанию сущности вещей, а тем самым и искусства. Душа уже не занята материей, не соприкасается с ней непосредственно; она соприкасается только с духом как с жизненным началом вещей. Являя себя в теле, она тем не менее свободна от него, и в прекраснейших творениях сознание о нем лишь витает над ней, подобно легкой грёзе, не нарушающей ее покой. Душа — это не свойство, не способность или нечто особенное такого рода; она не знает, но есть знание, не благодатна, но есть благо, не прекрасна, каковым может быть и тело, но есть сама красота.

Сначала или прежде всего душа художника проявляет себя в произведении искусства, открывая себя в единичном, а также в целом, когда она парит над ним как единство в покое и тишине. Однако она должна стать зримой в изображаемом: как исконная сила мысли, если люди

изображаются преисполненными каким-либо понятием, достойным размышлением, или как внутренне присущее сущностное благо. То и другое находят свое отчетливое выражение и в состоянии полнейшего покоя, которое становится, однако, более живым, если душа может открыться в деятельности или противоположности; и поскольку мир жизни нарушают прежде всего страсти, то принято считать, что красота души проявляется прежде всего в спокойной власти над бушующими страстями.

Однако здесь следует иметь в виду важное различие. Для того чтобы утихомирить страсти, которые суть лишь возмущение низших духов природы, нет необходимости взывать к душе, не может она явиться и в противоположности им; ибо там, где с ними еще борется благоразумие, душа вообще еще не появилась; подобные страсти надлежит умерять самой природе человека силой духа. Но существуют иные случаи высшего порядка, когда не только отдельная сила, но и сам разумный дух срывает все плотины, случаи, когда и душа вследствие уз, связывающих ее с чувственным бытием, испытывает страдание, которое должно быть чуждо ее божественной природе, когда человек чувствует, что ему противостоят в борьбе не просто силы природы, а нравственные силы, подтачивающие самые корни его жизни, когда заблуждение, в котором он неповинен, вовлекает его в преступление и тем самым в беду и глубоко ощущаемая несправедливость возмущает в нем самые священные человеческие чувства. Таковы истинно трагические в самом высоком смысле события, которые предстают перед нашим взором в античной трагедии. Когда возмущаются слепые силы страстей, красоту охраняет благоразумие духа; но какая сила защитит и охранит священную красоту, если и дух увлечен некоей неистовой силой? Или, если и душа страждет, как спастись ей тогда от боли и осквернения?

Намеренно сдерживать силу страдания, возмущенного чувства было бы прегрешением перед смыслом и целью искусства и свидетельствовало бы о недостаточной силе чувства и душевной глубины художника. В том, что красота, опирающаяся на величественные и прочные формы, нашла свое выражение в характере, искусство обрело средство показать, не нарушая равновесия, все величие чувства. Ибо там, где красота покоится на прочных формах, как на непоколебимых колоннах, даже самое незначительное, едва затрагивающее красоту изменение их соотношения позволяет заключить, какая мощная сила для этого

потребовалась. Еще большую святость страданию придает грация. Ее сущность состоит в том, что она не знает саму себя; но так же как она не может быть произвольно достигнута, она не может быть и произвольно утрачена: если невыносимое страдание, даже безумие, ниспосланное карающими богами, омрачает сознание и разум, она, как гений-хранитель, остается со страдальцем и ведет к тому, чтобы он не совершал ничего неподобающего, ничего недостойного человека и, если ему суждено погибнуть, погиб бы как чистая, ничем не запятнанная жертва. Еще не будучи самой душой, а лишь ее предвосхищением, грация достигает естественным воздействием того, чего душа достигает посредством божественной силы, превращая страдание, омертвление, даже саму смерть в красоту.

И все-таки эта грация, проявляющаяся в самых тяжелых превратностях судьбы, была бы мертва, если бы ее не просветляла душа. Но в чем же может выразиться душа в этой ситуации? Она спасается от страдания и выступает не побежденной, а победившей, благодаря тому что порывает узы, связывающие ее с чувственным бытием. Пусть даже дух природы прилагает все усилия, чтобы противодействовать этому, душа не вступает в борьбу; но одно ее присутствие смягчает даже порывы страждущей, борющейся жизни. Внешняя сила способна похитить лишь внешние блага, душу она затронуть не может; она способна порвать связь во времени, но не связь вечной, истинно божественной любви. Душа не выступает жесткой и бесчувственной или отказывающейся от любви, но показывает, что лишь в страдании любовь есть чувство, которое длится дольше, чем чувственное бытие, и в божественном ореоле возвышается над руинами внешней жизни или счастья.

Такое выражение души дал нам в своем произведении творец Ниобы¹⁰. Здесь пущены в ход все средства искусства, способные умерить впечатление от ужасного. Мощные формы, чувственная грация, даже природа самого предмета смягчают страдания тем, что страдание, превосходя всякое возможное выражение, снимает его, и красота, сохранить живой которую казалось невозможным, остается незатронутой благодаря тому, что она застыла в камне. Но чем бы было все это без души и как душа себя открывает? На лице матери выражена не только скорбь об уже погибших в расцвете юности детях, не только смертельный страх за жизнь остальных, за жизнь младшей дочери, бросившейся к ней в надежде найти спасение в ее объятиях, не негодование, вызванное жестокостью богов,

и менее всего (вопреки тому, что часто утверждают) холодное упорство; все это мы видим, но не само по себе; сквозь скорбь, страх и негодование в качестве единственно неизменного сияет, подобно божественному свету, вечная любовь, и в ней мать предстает не как та, которой она была, а как та, которая есть и остается связанной вечными узами с теми, кого она любит.

Каждый признает, что величие, чистота и доброта души находят и свое чувственное выражение. Но как бы это было мыслимо, если бы и действующее в материи начало не было сущностью, родственной и подобной душе? В изображении души в искусстве также есть ряд ступеней в зависимости от того, связана ли она только с характерностью или сочетается с прелестью и грацией¹¹. Кто не согласится с тем, что уже в трагедиях Эсхила выступает та высокая нравственность, которой проникнуты произведения Софокла? Однако у Эсхила она еще заключена в жесткую оболочку и в меньшей степени пронизывает целое, так как здесь еще отсутствует связь с чувственной грацией. Однако из этой строгости и из еще ужасных граций раннего искусства могла возникнуть привлекательность искусства Софокла, а с ней и то полное слияние обоих элементов, которое заставляет нас сомневаться в том, восхищает ли нас в творениях этого трагика прежде всего нравственная грация или чувственная прелесть. То же можно сказать, сравнивая произведения пластики строгого стиля с мягкостью произведений более позднего периода.

Если грация, будучи просветлением духа природы, становится и связующим звеном между нравственной благостью и чувственным явлением, то совершенно ясно, что к ней как своему средоточию должны тяготеть все стороны искусства. Красота, возникающая из полного проникновения нравственной благости чувственной грацией, волнует и восхищает нас, когда мы ее обнаруживаем, как чудо. Ибо если дух природы обычно выступает повсюду как бы независимым от души и даже в известной степени сопротивляющимся ей, то здесь кажется, что под действием добровольного согласия и внутреннего горения божественной любви он полностью сливается с душой; созерцающего с внезапной ясностью озаряет воспоминание об изначальном единстве сущности природы с сущностью души: уверенность в том, что всякая противоположность лишь иллюзорна, что любовь есть связь всего сущего, а чистая благость — основа и содержание всего сотворенного.

Здесь искусство как бы выходит за свои пределы и вновь

превращает себя в средство. На этой вершине чувственная грация также вновь становится лишь оболочкой и телом некоей высшей жизни; то, что ранее было целым, рассматривается как часть, и высшее отношение искусства к природе достигается тем, что оно превращает природу в средство, чтобы сделать в ней зримой душу.

Однако если в расцвете искусства, так же как это происходит при расцвете в растительном мире, все предшествующие стадии повторяются, то можно представить себе и обратное, а именно по каким различным направлениям может следовать искусство, выступая из этого средоточия. Здесь особенно бросается в глаза различие в природе двух форм изобразительного искусства. Для пластики, воплощающей свои идеи в телесных вещах, высшим должно быть, по-видимому, полное равновесие между душой и материей; если она допускает перевес материи, то оказывается ниже своей собственной идеи; однако совершенно невозможным представляется, чтобы душа была возвышена за счет материи, так как тем самым пластика поднялась бы выше своих возможностей. Достигший совершенства художник не возьмет для своего творения больше материи, чем необходимо для выражения его духовного намерения, как показывает Винкельман на примере Аполлона Бельведерского¹², но и душе он придаст не больше силы, чем выражено в материи, ибо его искусство заключается именно в том, чтобы полностью выразить духовное в телесном. Следовательно, пластика может достигнуть своей подлинной вершины лишь в изображении таких образов, которые, согласно своему понятию, по своей идее и душе суть всегда такие же, как в действительности, т. е. в изображении божественных образов. Поэтому, если бы пластике и не предшествовала мифология, она сама бы обнаружила богов, а не найдя богов, сама изобрела бы их. Так как, далее, на более глубокой ступени дух находится в таком же отношении к материи, которое мы раньше отводили душе, поскольку дух есть деятельное и движущее начало, материя же — начало покоя и инертности, то закон сдержанности в выражении страстей оказывается основным законом, проистекающим из самой природы пластики; однако этот закон должен сохранять свое значение не только для низменных страстей, но, если можно так выразиться, и для страстей высоких, божественных, доступных душе в минуты восторга, благоговения, благочестия; а так как от этих страстей также свободны лишь боги, то и это заставляет пластику создавать образы богов.

Совершенно иначе, чем в скульптуре, обстоит дело в живописи. Ибо средством изображения являются здесь в отличие от скульптуры не телесные вещи, а свет и краски, следовательно, средства нетелесные и как бы духовные; к тому же живопись отнюдь не выдает свои изображения за самые предметы, но, без всякого сомнения, стремится к тому, чтобы в них видели только картины. Поэтому она уже сама по себе и для себя не придает материи такого значения, как пластика, и уже поэтому, возвысив материал над духом, она пала бы ниже самой себя в большей степени, чем пластика в подобных условиях; однако с тем большим правом она может придавать отчетливый перевес душе. Там, где живопись стремится к наивысшему, она будет, правда, облагораживать страсти характерностью, умерять их грацией или показывать в них силу души; напротив, те высшие страсти, которые покоятся на родственности души высшему существу, полностью соответствуют ее природе. И если в пластике сила, посредством которой существо пребывает в своем внешнем выражении и действует в природе, должна полностью соответствовать по своему значению той, посредством которой оно живет внутри себя в качестве души, а чистое страдание устраняется даже из материи, то в живописи, напротив, характерность силы и деятельности смягчается, чтобы придать перевес душе, и превращается в преданность и терпеливость, что вообще создает впечатление большей восприимчивости человека к движениям души и влиянию высших сил.

Уже одно это противоположение не только объясняет необходимое преобладание пластики в древности, а живописи в Новое время, ибо в древности мышление было пластичным, наше же время и душу превращает в страдающий орган высших откровений, но свидетельствует также и о том, что стремления к пластичности в форме и изображении недостаточно, что прежде всего необходимо мыслить и чувствовать пластично, т. е. так, как мыслили и чувствовали в древности. Если вторжение пластики в область живописи есть искажение искусства, то сведение живописи к условиям и форме пластики есть произвольно наложенное на нее ограничение. Ибо если пластика, подобно тяжести, действует на одну точку, то живопись может, созидая, заполнить, подобно свету, все мироздание.

Доказательством этой неограниченной универсальности живописи служит сама ее история и пример величайших мастеров, которые, не посягая на сущность своего искусства, довели до совершенства каждую особую ее стадию для

себя, так что та же последовательность, которая могла быть обнаружена в предмете, проходит перед нами и в истории искусства.

Правда, не точно по времени, но по существу *. Так, творчество Микеланджело олицетворяет собой самую древнюю и могущественную эпоху обретшего свободу искусства, когда оно в чудовищных порождениях обнаруживает свою еще не обузданную силу, подобно тому как, по свидетельству древних сказаний, до воцарения кротких Богов Земля создала сначала в объятиях Урана¹⁴ Титанов и штурмующих Небо гигантов. Так, изображение Страшного суда, которым, как воплощением своего искусства, дух этого исполина заполнил Сикстинскую капеллу, напоминает скорее начальные стадии существования Земли и ее порождений, чем ее последующую историю. В поисках тайных основ органических, особенно человеческих, образов Микеланджело не избегает страшного, более того, он намеренно ищет его и тревожит его покой в мрачных мастерских природы. Недостаток нежности, грации, привлекательности он возмещает беспредельной мощью, и если своими творениями он вызывает ужас, то это тот ужас, который, по древним поверьям, охватывал людей при внезапном появлении среди них древнего бога Пана¹⁵. Природа, как правило, создает необычайное посредством обособления и исключения противоположных свойств; так и в натуре Микеланджело серьезность и глубоко коренящаяся сила природы должны были преобладать над грацией и душевностью, чтобы была достигнута высшая степень чисто пластической силы в живописи Нового времени.

После смягчения первоначальной мощи и бурного влечения к порождению дух природы проясняется, выступает

* Однако она могла бы быть обоснована и как последовательность во времени, если здесь можно было бы подробнее остановиться на этом. Многие вспомнят, что «Страшный суд» был начат только после смерти Рафаэля. Но стиль Микеланджело родился с ним самим, следовательно, и по времени предшествовал Рафаэлю. Не придавая большего значения, чем они заслуживают, распространенным рассказам о влиянии на молодого Рафаэля первых римских работ Микеланджело и не связывая с этим переход Рафаэля от начальной неуверенности к смелости и величию его зрелого искусства, нельзя все-таки отрицать не только то, что стиль Микеланджело послужил основой для искусства Рафаэля, но и что благодаря ему искусство вообще достигло полной свободы. О Корреджо¹³ следовало бы, вероятно, более определенно сказать: «С ним пришел подлинный золотой век искусства», хотя вряд ли кто-нибудь неправильно поймет сказанное или усомнится в том, что автор считает действительно наивысшим в живописи Нового времени.

душа и рождается грация. Такой стадии искусство достигло после Леонардо да Винчи в творениях Корреджо, где чувственная душа становится действенной основой красоты. Это проявляется не только в мягких очертаниях образов, но и в формах, наиболее близких чисто чувственным изображениям в произведениях древности. С появлением Корреджо наступает подлинный золотой век искусства, дарованный Земле мягким правлением Кроноса: здесь, на открытых и радостных лицах, играя улыбается невинность, отражается радостное вожделение и детское веселье, здесь празднуются сатурналии искусства. Свое общее выражение эта чувственная душа находит в светотени, которую Корреджо применял с большим искусством, чем кто-либо другой. Ибо тень заменяет художнику материю, и она есть материал, с которым ему надлежит связать мимолетное явление света и души. Чем больше, следовательно, тень сливается со светом, так что оба они становятся одним существом, как бы единым телом и единой душой, тем более духовное выступает в телесном, а телесное возвышается до ступени духа.

После того как преодолены границы природы, вытеснено чудовищное — плод первоначальной свободы, форма и образ становятся в предчувствии души прекраснее, небо свод проясняется, смягченное земное может соединиться с небесным, а небесное — с кроткой человечностью. На радостном Олимпе воцаряется Рафаэль и уводит нас за собой с Земли в сонм богов, вечно пребывающих блаженных существ. Творения Рафаэля полны изысканнейшей жизни, они источают аромат фантазии и выражают остроту духовного постижения. Он уже не только художник, но одновременно философ и поэт. Силе его духа сопутствует мудрость, и вещи он изображает так, как они расположены в вечной необходимости. В нем искусство достигло своей цели, и, так как чистое равновесие божественного и человеческого может, по-видимому, существовать только в одной точке, на его творениях лежит печать неповторимости.

После этого живопись, чтобы осуществить все заложенные в ней возможности, могла двигаться только в одном направлении, и, что бы позже ни предпринималось в поисках новых направлений в искусстве и по каким бы различным путям ни пытались его направить, только одному художнику удалось, как нам представляется, со своего рода необходимостью замкнуть круг великих мастеров. Подобно тому как круг древних сказаний о богах завершается более поздним мифом о Психее, так живопись посредством пре-

обладания, которую обрела в ней душа, сумела достигнуть если не более высокой, то во всяком случае новой ступени. К этому стремился Гвидо Рени¹⁶, и он стал подлинным художником души. Так, по нашему мнению, следует толковать его подчас не вполне ясные и теряющиеся в неопределенности стремления, подлинное понимание которых дает, быть может, наряду лишь с немногими его творениями шедевр, хранящийся в большой коллекции нашего короля и вызывающий всеобщее восхищение. В образе возносящейся на небо богородицы устранены все следы пластически жесткого и сурового; и не создается ли впечатление, что в ней сама живопись, подобно освобожденной, сбросившей жесткие формы Психее, возносится на собственных крыльях к своему просветлению? Перед нами не существо, силою природы утверждающее себя вовне; в этом образе все выражает восприимчивость и покорное терпение, даже та переходящая телесность — свойство, которое в итальянском языке определяется как *morbidezza*¹⁷, — столь отличное от облика, приданного Рафаэлем Царице Небесной, являющейся погруженному в молитву папе и святой¹⁸. Если замечание, что прообразом женских голов в картинах Гвидо Рени послужила античная Ниоба, и обоснованно, то причина этого сходства, безусловно, заключается не в намеренном подражании: быть может, сходное стремление привело к использованию одних и тех же средств. Если флорентийская Ниоба является высшим выражением пластики и изображения в ней души, то картину Гвидо Рени можно считать высшим достижением живописи — он осмеливается здесь даже отказаться от применения тени и тьмы и воздействовать едва ли не чистым светом.

Даже если признать, что живописи в силу ее особой природы свойственно отдавать явное преимущество душе, то в теории и обучении все-таки предпочтительнее концентрировать внимание на том изначальном средоточии, которое только и может способствовать постоянному возрождению искусства, тогда как, пребывая на названной нами последней ступени, искусство необходимым образом либо остановится в своем развитии, либо выродится в ограниченную манерность. Ибо высшее страдание противоречит идее заверщенного в своей силе существа, образ и отблеск которого искусство призвано отражать. При истинном понимании искусства всегда радостно видеть существо, созданное и в своем индивидуальном выражении достойным и по возможности самостоятельным; и божество так же радостно взидало бы на создание, одаренное душевной чистотой, ко-

торое решительно утверждает вовне величие своей природы посредством своего чувственно действенного бытия.

Мы видели, как художественное произведение, поднимаясь из глубин природы *, достигает определенности и ограничения, раскрывается во внутренней бесконечности и полноте, наконец, озаряется грацией и обретает душу; однако то, что в творческом акте достигшего зрелости искусства есть лишь одно деяние, представлять следует раз-

* Все это рассуждение направлено на то, чтобы показать, в какой мере основа искусства, а следовательно, и красоты коренится в жизненной силе природы; однако, в чем состоит учение нынешней философии, всегда известно лучше тем, кто судит о ней со стороны, чем тем, кто ее создает. Так, недавно мы узнали о таком знатоке из журнала, впрочем с полным основанием весьма ценимого; этот знаток полагает, что в соответствии с новейшей эстетикой и философией (весьма широкое понятие, в которое признанные дилетанты сваливают воедино все, что их не устраивает, вероятно, для того, чтобы потом тем легче все отбросить) красота существует лишь в искусстве, но не в природе. Нам хотелось бы спросить, где новейшая философия, а также и эстетика утверждает нечто подобное, если бы в это же мгновение мы не вспомнили, какое понятие судьбы такого рода обычно связывают со словом природа, особенно в искусстве. Упомянутый автор не считает, впрочем, это мнение неверным; более того, он и сам пытается обосновать его с помощью строгого доказательства в выражениях и формах новейшей философии. Приведем это замечательное доказательство! «Красота есть явление божественного в земном, бесконечного в конечном. Природа, правда, также явление божественного, но эта от века существующая и до конца дней пребывающая природа — как с уверенностью сообщает этот осведомленный человек — не являет себя духу человека и прекрасна лишь в своей бесконечности». Как бы ни понимать эту бесконечность, противоречие заключается здесь в том, что красота есть явление бесконечного в *конечном*, природа же прекрасна якобы только в своей бесконечности. Однако, ставя под сомнение свои собственные утверждения, наш знаток замечает, что каждая часть прекрасного произведения также прекрасна, например рука или нога прекрасной статуи. «Однако (так он разрешает сомнение) где же мы найдем руку или ногу *такого колосса* (т. е. природы)?» Тем самым этот знаток философии позволяет понять всю ценность и возвышенность его понятия бесконечности природы. Он находит ее в неизмеримой протяженности. Что истинная сущностная бесконечность есть в каждой части материи — не более чем преувеличение, которого этот здравомыслящий человек, конечно, не допускает, хотя он и говорит языком новейшей философии. А что человек, например, может быть нечто большее, чем рука или нога природы — скорее, скажем, ее око — руку же и ногу также можно было бы найти, — это без преувеличения невозможно даже мыслить. Тем самым данный вопрос не должен был показаться ему достаточно уничтожающим, и преодоление подлинной философской трудности лишь начинается. Несомненно, верно, полагает этот замечательный мыслитель, что единичное в природе есть явление вечного и божественного, значит, явление в этом единичном? Однако божественное являет себя не *как* божественное, а как земное и преходящее. И это называется философией искусства! Подобно тому как в игре теней по требованию — появляйтесь, исчезайте — появляются и исчезают тени, так божественное по желанию художника являет

дельно. Эту силу духовного порождения нельзя создать ни обучением, ни наставлениями. Она — чистый дар природы, которая здесь вторично замыкается, полностью осуществляясь и перенося всю свою творческую силу в свое создание. Однако, подобно тому как в величественном движении искусства его ступени выступали последовательно друг за другом, пока все они на высшей ступени не слились в одну, так и в единичном совершенное созидание может

себя или не являет себя в земном. Однако это лишь прелюдия к последующей аргументации, отдельные части которой заслуживают особого внимания. 1) «Единичное как таковое представляет собой не что иное, как картину становления и гибели — причем не идею становления и гибели, а пример этого посредством того, что оно становится и гибнет». (Тогда и о *прекрасной* картине можно было бы сказать, что она представляет собой пример становления и гибели, ибо и она лишь постепенно получает свое определение в красках, затем темнеет и подвергается воздействию дыма, пыли и моли.) 2) «Между тем в природе не являет себя ничто, кроме единичного» (раньше все единичное было явлением божественного в единичном). 3) «Следовательно, в природе ничто не может быть прекрасным, ибо божественное, которое *ведь* должно являть себя длящимся и пребывающим (во времени, разумеется), должно явить себя в земном длящимся и пребывающим, чтобы возникла красота; в природе же нет ничего, кроме единичного, тем самым преходящего». Великолепное доказательство! Оно отличается только несколькими недостатками, из которых упомянуты будут лишь два. Утверждение второе, согласно которому в природе не являет себя *ничто*, кроме единичного; до этого, однако, там, где теперь нет ничего, кроме единичного, были три вещи: А) божественное; В) единичное, в котором оно себя являет; С) ставшее в этом единении, одновременно божественное и земное. Наш скромник, незадолго до этого лицезревший свой облик в зеркале новейшей философии, совершенно забывает, как он в нем выглядел. Теперь он из А, В и С видит только В, которое, как легко можно доказать, не есть прекрасное, так как в соответствии с его объяснением таковым должно быть только С. Он *ведь* не захочет утверждать обратное — что С не *являет себя*, ибо и это он уже полагал иначе. *Ведь* А (божественное) являет себя не для себя, а лишь посредством единичного, В, следовательно, в С. В же вообще *есть* лишь постольку, поскольку в нем являет себя А, следовательно, тоже есть только в С; таким образом, именно С и есть единственное действительно являющееся. Второй недостаток находится в умозаключении — правда, в виде лишь неуверенно, почти в виде вопроса вставленной меньшей посылки: божественное как таковое *ведь* должно являть себя длящимся и пребывающим! Очевидно, этот сведущий человек спутал идею вечного самого по себе, вне всякого времени, с понятием пребывающего во времени и бесконечно длящегося и имеет в виду второе, когда следовало бы говорить о первом. Если божественное может являть себя лишь в бесконечно длящемся, то пусть он попытается объяснить, из чего можно вывести явление божественного в искусстве, следовательно, прекрасное в искусстве. Нельзя себе представить, что учение этого весьма ученого мужа не перейдет и в другие времена и в свою очередь не укажет другим, быть может и не без основания, на их неправильное понимание новейшей философии; благодаря же такой последовательности потенциальных возможностей все лучшего понимания оно, как легко себе представить, будет все более возрастать.

возникнуть лишь там, где оно закономерно развивалось от зародыша и корня до расцвета.

Требование, чтобы искусство, подобно всему живому, исходило всегда от первоначала и, чтобы быть жизненным, в своем обновлении вновь возвращалось к нему, должно казаться труднодостижимым в век, когда многократно утверждалось, что самую совершенную красоту можно перенимать законченной из имеющихся произведений искусства и таким образом сразу достигнуть конечной цели. Разве мы не располагаем прекрасным, совершенным? Зачем же нам возвращаться к начальному, неразвитому? Если бы так мыслили великие создатели нового искусства, мы не увидели бы их чудесных творений. Ведь и они видели произведения античного искусства, скульптуры и возвышенные барельефы, которые могли непосредственно перенести в свои картины *. Однако такое присвоение не достигнутой самим и поэтому непонятой красоты не удовлетворяло художника, решительно обращавшегося к истокам искусства, из которых свободно и с исконной силой должно было вновь родиться прекрасное. Поэтому эти художники не стремились казаться наивными, примитивными, сухими по сравнению с великими творцами античности и длительно лелеяли ростки искусства до того момента, когда наступит время грации. Разве не потому мы еще теперь взираем со своего рода благоговением на произведения старых мастеров, от Джотто до учителя Рафаэля, а иногда даже предпочитаем их другим, что верность этих художников своему делу и их глубокая серьезность в покорном, добровольном ограничении вызывают наше глубокое уважение и восхищение?

* То, что основоположникам новой живописи не были известны произведения античного искусства, несомненно относится даже к первым или самым ранним из них. Ибо, как со всей уверенностью замечает в своей «Истории изобразительных искусств» достойный *Фиорилло*¹⁹ (т. 1, с.69), во времена Чимабуэ и Джотто античные картины и статуи еще не были открыты и лежали забытыми под землей. «Поэтому никто не мог и помышлять о том, чтобы учиться на образцах, оставленных нам античными мастерами, и единственным предметом изучения была природа. Произведения Джотто, ученика Чимабуэ, свидетельствуют о том, насколько он старательно изучал ее». Этим путем, который мог подготовить к восприятию античного искусства и привести к нему, шли, следуя примеру Джотто, и другие художники до той поры (как пишет автор на с. 286), пока представители дома Медичи (начиная с Козимо) не начали искать произведения античного искусства. «Раньше художники должны были довольствоваться красотами, которые предлагала их взору природа, но это пристальное наблюдение природы имело то преимущество, что подготовило известное научное отношение к искусству, и последующие философски мыслящие художники, такие, как Леонардо да Винчи и Микеланджело, стали изучать неизменные законы, лежащие в основе природных явлений». Однако и открытие произведений античного искусства в век

Наше поколение относится к их искусству так же, как они относились к античному искусству. Их эпоху и нашу не связывает живая традиция, какое-либо органически прогрессирующее развитие; мы должны заново создавать искусство на их пути, но создавать его собственными силами, чтобы тем самым уподобиться им. Ведь даже тот поздний отблеск расцвета искусства, который наступил в конце шестнадцатого — в начале семнадцатого века, сумел дать лишь несколько новых цветений старого дерева, но не вызвал к жизни плодоносных ростков, а уж тем более не породил нового древа искусства. Однако еще большим было бы, вероятно, другое заблуждение — отвергнуть совершенные произведения искусства и вернуться к их простым, скромным началам, чтобы подражать им (к чему нас кое-кто призывает); ведь не сами же они вернулись бы к первоисточкам, и наивность стала бы просто жеманством и лицемерной видимостью.

Однако что ждет в наше время искусство, которое вырастет из нового ростка и корня? Ведь искусство в значительной мере зависит от характера своего времени, и можно ли надеяться на то, что подобные серьезные попытки встретят сочувствие в наше время, когда они едва ли выдержат сравнение с предметами расточительной роскоши, а знатоки и любители, совершенно неспособные постигнуть природу, превозносят идеал и требуют его осуществления?

названных выше мастеров и Рафаэля отнюдь не привело к подражанию им в том смысле, как это понимали впоследствии. Искусство осталось верным избранному им однажды пути и развивалось только из самого себя; оно ничего не привнесло в себя извне, но своим путем стремилось к цели античных образцов, совпадая с ними лишь в последней точке своего завершения. Только со времен Караччи подражание античности — нечто совершенно иное, чем формирование *собственного* чувства, следуя ее духу, — стало формальным принципом; прежде всего благодаря *Луссену* оно перешло в теорию искусства французов, народа, который понимает буквально едва ли не все высшие предметы. Вслед за тем под влиянием *Менгса*²⁰ и вследствие непонимания идей *Винкельмана* слепое подражание античности укоренилось и у нас, придав немецкому искусству середины прошлого века такую вялость и бездуховность наряду с такой утратой изначального смысла, что даже отдельные попытки протеста против этого также оказывались большей частью лишь плохо понятым чувством, которое от одного стремления к подражанию вело к другому, еще худшему. Кто может отрицать, что в последнее время в немецком искусстве вновь проявились значительно большая свобода и самостоятельность, которые, если все придет в соответствие, способны породить большие надежды и, быть может, позволят ожидать рождения духа, способного направить искусство по тому высокому и свободному пути, на который уже вступили поэзия и науки и на котором только и может возникнуть искусство действительно *наше*, т. е. искусство духа и сил *нашего* народа и *нашего* времени.

Искусство возникает только из живого движения глубочайших внутренних душевных и духовных сил, которое мы называем вдохновением. Все то, что, развиваясь из трудного или незначительного начала, обрело большую силу и высоту, достигло величия благодаря вдохновению. Это относится как к империям и государствам, так и к наукам и искусствам. Однако такой процесс совершается не силой единичного; только дух, охватывающий целое, способен это совершить. Ибо искусство в первую очередь зависит от настроения общества, подобно тому как нежные растения зависят от состояния воздуха и погоды; искусству необходим всеобщий энтузиазм, жажда возвышенного и прекрасного, подобная той, которая во времена Медичи, как теплое дуновение весны, сразу и в одном месте вызвала появление множества великих мастеров; ему необходимо государственное устройство, подобное тому, которое Перикл²¹ описал в своем хвалебном слове Афинам и которое мягкая власть патриархального правителя предоставляет вернее и устойчивее, чем народовластие; государственное устройство, где каждая сила действует добровольно, каждый талант радостно проявляется, так как все оценивается только по своему достоинству, где праздность является позором, заурядность не пожинает хвалу, но все устремления направлены на высокую, труднодостижимую, выходящую за обычные пределы цель. Лишь в том случае, если общественная жизнь приводится в движение теми же силами, которые возвышают искусство, оно может извлечь из нее пользу; ибо искусство не может следовать ничему внешнему, не отказываясь от благородства своей природы. Искусство и наука могут вращаться только вокруг своей оси; художник, как и вообще каждый, кто живет духовной жизнью, следует лишь закону, заложенному в его сердце Богом и природой, и никакому другому. Ему никто не может помочь, он сам должен помочь себе; так, награда не может прийти к нему извне, ибо то, что он создал бы не по собственному велению, не имело бы никакой ценности; поэтому никто не может также приказывать ему или предписывать, по какому пути ему надлежит следовать. Если художнику приходится бороться со своим временем, то он достоин сожаления, но он достоин презрения, если старается быть угодным ему. Да и как бы это было возможно? Там, где нет высокого всеобщего энтузиазма, существуют только секты, но нет общественного мнения. Не прочно сложившийся вкус, не высокие понятия всего народа выносят суждения о заслугах, а голоса отдельных людей, произвольно выступающих в роли

судей; искусство же, самодостаточное в своем величии, домогается успеха и идет в услужение там, где оно должно было господствовать.

На долю различных эпох достается вдохновение различного рода. Разве не можем мы ждать его и для нашего времени, когда новый, формирующийся мир, уже существующий отчасти вовне, отчасти внутри в душах людей, не может более измеряться мерилom прежних мнений, но все настойчивее требует большего и возвещает полное обновление? Не должно ли это новое чувство, которому природа и история вновь открываются с большей жизненной силой, вернуть и искусству величие его творений? Тщетна попытка извлечь искру из хладного пепла и вновь раздуть из нее всеобщее пламя. Однако изменение, происходящее в самих идеях, способно вывести искусство из состояния упадка; только новое знание, новая вера могут воодушевить его на труд, посредством которого оно в обновленной жизни обретет величие, подобное прежнему. Правда, искусство, совершенно такое же во всех своих определениях, как искусство прежних времен, никогда не вернется, ибо природе не свойственны повторения. Второго Рафаэля не будет, но другой художник достигнет высот искусства также свойственным только ему одному путем. Пусть только будет сохранено основное условие, и вновь ожившее искусство, как и прежде, откроет в своих первых творениях цель своего назначения: уже в создании определенной характерности оно иначе выступит в своей свежей исконной силе, в нем, хотя и скрытой, будет присутствовать грация, в том и другом уже предопределена душа. Творения, возникающие таким образом, суть, даже в своей первичной незавершенности, уже необходимые, вечные творения.

Следует признаться, что, говоря о надежде на возрождение совершенно своеобразного искусства, мы прежде всего имеем в виду нашу родину. Ведь уже тогда, когда в Италии искусство переживало пору своего возрождения, на родной почве расцвело могучее искусство нашего великого Дюрера — сколь оно истинно немецкое и сколь вместе с тем родственно тому, чьи сладкие плоды полностью созрели под теплым солнцем Италии. Народ, который положил начало революции в мышлении новой Европы, народ, о силе духа которого свидетельствуют величайшие открытия, который дал законы Небу и глубже всех других народов исследовал недра Земли, народ, которому природа в большей мере, чем какому-либо другому, дала непоколебимое чувство правоты и склонность к познанию первопричин, — этот народ дол-

жен завершить свое назначение созданием оригинального искусства.

Если судьбы искусства зависят от общих судеб человеческого духа, то сколь велики должны быть надежды, способные окрылять нас при мысли о нашей ближайшей родине²², где великий правитель даровал человеческому разуму свободу, духу — крылья, гуманным идеям — действительность в момент, когда достойные народы сохраняют еще ростки прежней склонности к художественному творчеству и с нашей родиной объединились знаменитые центры древненемецкого искусства. Если бы искусства и науки были отовсюду изгнаны, они сами стали бы искать убежища под сенью того трона, где скипетр служит кроткой мудрости, того трона, который украшен царствованием благосклонности и прославлен прирожденной любовью к искусству. Благодаря этому молодой монарх, которого в эти дни встречает громкое ликование благодарных подданных, вызывает восхищение и других народов. Здесь они нашли бы рассеянные семена преисполненного силы будущего существования, проверенные общие устремления и испытанные в чередовании времен единый всеобщий энтузиазм и узы единой любви к отечеству и королю, горячие пожелания о здравии и благоденствии которого до крайнего предела человеческой жизни должны возноситься именно в этом воздвигнутом им наукам храме.

ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ О СУЩНОСТИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ СВОБОДЫ И СВЯЗАННЫХ С НЕЙ ПРЕДМЕТАХ

(ПРЕДУВЕДОМЛЕНИЕ¹). 1809

Последующее изложение нуждается, по мнению автора, лишь в немногих предварительных замечаниях.

Так как к сущности духовной природы прежде всего относят разум, мышление и познание, то противоположность между природой и духом естественным образом рассматривалась сначала именно в этом аспекте. Твердая вера в то, что разум свойствен только людям, убежденность в совершенной субъективности всякого мышления и познания и в том, что природа полностью лишена разума и способности мышления, наряду с господствующим повсюду механическим типом представления — ибо вновь пробужденное Кантом динамическое начало перешло лишь в некий высший вид механического и не было познано в своей тождественности с духовным началом — достаточно оправдывают такой ход мысли. Теперь корень противоположности вырван, и утверждение более правильного воззрения может быть спокойно предоставлено общему поступательному движению к более высокому познанию.

Настало время для выявления высшей или, скорее, подлинной противоположности — противоположности между необходимостью и свободой, рассмотрение которой только и вводит в глубочайшее средоточие философии.

После первого общего изложения своей системы (в «Журнале умозрительной физики»²), продолжение которого было, к сожалению, прервано внешними обстоятельствами, автор данной работы ограничивался лишь натурфилософскими исследованиями; поэтому, если не считать положенного в работе «Философия и религия»³ начала, оставшегося ввиду неясности изложения недостаточно отчетливым, он в настоящей работе впервые излагает с полной определенностью свое понятие идеальной части философии; для того чтобы то первое сочинение обрело свое значение, необходимо сопроводить его данным исследованием,

в котором уже в силу самой природы предмета неизбежно должны содержаться более глубокие выводы о системе в целом, нежели в каких бы то ни было исследованиях более частного характера.

Невзирая на то что автор до сего времени нигде (исключая его работу «Философия и религия») не высказывал своего мнения о главных проблемах, которые будут здесь затронуты, — о свободе воли, добре и зле, личности и т. д., это не помешало кое-кому приписывать ему по собственному разумению мнения, даже по своему содержанию совершенно не соответствующие упомянутому, по-видимому, оставленному без всякого внимания сочинению. Много неверного по ряду вопросов, в том числе и по рассматриваемым здесь, было высказано якобы в соответствии с основными положениями автора также его непрошенными так называемыми последователями.

Сторонников в собственном смысле слова, казалось бы, может иметь лишь сложившаяся, законченная система. Такого рода систему автор до сих пор еще нигде не предлагал вниманию читателей и разрабатывал лишь отдельные ее стороны (причем их также часто лишь в какой-либо отдельной, например полемической, связи). Тем самым он считал, что его сочинения следует рассматривать как фрагменты целого, усмотреть связь между которыми возможно при большей проницательности, чем присущая обычно сторонникам и большей доброй воли, чем у противников. Поскольку единственное научное изложение его системы осталось незавершенным, оно оказалось никем не понятым в своей подлинной тенденции или понятым очень немногими. Тотчас после появления этого фрагмента начались его дискредитация и искажение, с одной стороны, пояснения, переработки и переводы — с другой, причем наибольшим злом было переложение мыслей автора на некий якобы более гениальный язык (поскольку именно в это время умами овладел совершенно безудержный поэтический дурман). Теперь как будто наступило время более здравых порывов. Возрождается стремление к верности, усердию, к глубине. Люди начинают видеть в пустоте тех, кто рядился в сентенции новой философии, уподобляясь героям французского театра или канатным плясунам, то, чем они являются в действительности. Что касается тех, кто на всех рынках твердили, как напевы под шарманку, ухваченное ими новое, то они вызвали наконец такое всеобщее отвращение, что вскоре уже не найдут слушателей, особенно если критики, не стремящиеся, впрочем,

причинить зло, перестанут утверждать при слушании каждой непонятной рапсодии, в которую вошли несколько оборотов известного писателя, что она написана в соответствии с его основными положениями. Уж лучше считать подобных рапсодов оригинальными писателями, в сущности ведь все они хотят ими быть, а многие из них в известном смысле таковыми и являются.

Пусть же данное сочинение послужит устранению ряда предвзятых мнений, с одной стороны, и пустой, безответственной болтовни — с другой.

И наконец, мы хотели бы, чтобы те, кто открыто или замаскированно выступал против автора в данном вопросе, изложили бы свое мнение столь же откровенно, как это сделано здесь. Полное владение предметом делает возможным его свободное отчетливое изложение — искусственные же приемы полемики не могут быть формой философии. Но еще больше мы желаем, чтобы все более утверждался дух совместных устремлений и слишком часто овладевавший немцами сектантский дух не препятствовал обретению познания и воззрений, полная разработка которых испокон веку была предназначена немцам и к которым они, быть может, никогда не были ближе, чем теперь.

Мюнхен, 31 марта 1809

Задачей философских исследований о сущности человеческой свободы может быть, с одной стороны, выявление правильного ее понятия, ибо, сколь ни непосредственным достоянием каждого человека является чувство свободы, оно отнюдь не находится на поверхности сознания и даже для того, чтобы просто выразить его в словах, требуется более, чем обычная чистота и глубина мышления; с другой стороны, эти исследования могут быть направлены на связь этого понятия с научным мировоззрением в его целостности. Поскольку же понятие никогда не может быть определено в его единичности и обретает полную научную завершенность лишь посредством установления его связи с целым, причем это в первую очередь относится к понятию свободы, которое, если оно вообще обладает реальностью, должно быть не только подчиненным или второстепенным понятием, но и одним из господствующих центральных пунктов системы, то обе названные стороны исследования здесь, как и повсюду, совпадают. Правда, в соответствии с древним, но отнюдь не забытым преданием понятие свободы вообще несовместимо с системой, и любая философия,

претендующая на единство и целостность, неизбежно ведет к отрицанию свободы. Опровергать общие утверждения такого рода нелегко, ибо совершенно неизвестно, какие ограничивающие представления связываются со словом «система», в результате чего суждение может оказаться вполне верным, но выражать при этом нечто вполне обыденное. Это мнение может сводиться и к тому, что понятие системы вообще и само по себе противоречит понятию свободы; тогда как же можно допустить — поскольку индивидуальная свобода все-таки тем или иным способом связана с мирозданием в целом (независимо от того, мыслится ли оно реалистически или идеалистически) — существование какой-либо системы, хотя бы только в божественном разуме, системы, наряду с которой существует и свобода. Утверждать в общем, что эта система никогда не может быть постигнута человеческим рассудком, — значит вновь ничего не утверждать, ибо в зависимости от смысла, приданного этому утверждению, оно может быть истинным или ложным. Все зависит от определения принципа, который лежит в основе человеческого познания; для подтверждения же возможности подобного познания можно привести сказанное Секстой об Эмпедокле: «Грамматик и невежда предположат, что такое познание не более чем хвастовство и стремление считать себя выше других — свойства, которые совершенно чужды каждому, кто хоть в какой-либо мере занимается философией. Тот же, кто исходит из физической теории и знает, что учение о познании подобного подобным является очень древним (оно приписывается Пифагору, но встречается уже у Платона и еще значительно раньше было высказано Эмпедоклом), поймет, что философ претендует на подобное (божественное) познание потому, что только он один, сохраняя рассудок чистым и не затронутым злобой, постигает вместе с Богом в самом себе и Бога вне себя»⁴. Тем, кто чужд науке, свойственно понимать ее как некое совершенно отвлеченное и безжизненное знание, подобное обычной геометрии. Проще и убедительнее было бы отрицать наличие системы и в воле или в разуме изначально существа, утверждать, что существуют вообще только отдельные воли, каждая из которых является центром для себя и, согласно мнению Фихте, есть абсолютная субстанция каждого Я. Однако стремящийся к единству разум и чувство, утверждающее свободу и индивидуальность, всегда сдерживаются лишь насильственными требованиями, которые недолго сохраняют свою силу и в конце концов отвергаются. Так и Фихте вынужден был засвидетельство-

вать в своем учении признание единства, хотя и в убогом облике нравственного миропорядка, непосредственным следствием чего оказались противоположность и несообразность в этом учении. Поэтому нам представляется, что, сколько бы доводов в пользу подобного утверждения ни приводилось с чисто исторической точки зрения, т. е. исходя из предшествующих систем (доводов, почерпнутых из существа разума и познания, мы нигде не обнаружили), установление связи между понятием свободы и мировоззрением в целом всегда останется необходимой задачей, без решения которой само понятие свободы останется неопределенным, а философия — лишенной какой бы то ни было ценности. Ибо только эта великая задача есть неосознанная и невидимая движущая сила всякого стремления к познанию, от его низших до его высших форм; без противоречия между необходимостью и свободой не только философия, но и вообще всякое высшее воление духа было бы обречено на гибель, что является уделом тех наук, в которых это противоречие не находит себе применения. Отказ же от этой задачи посредством отречения от разума больше похож на бегство, чем на победу. Ведь с таким же успехом можно было бы отказаться от свободы, обратившись к разуму и необходимости, — как в том, так и другом случае не было бы основания для триумфа.

Более определенно данное мнение было выражено в положении: единственно возможная система разума есть пантеизм, но пантеизм — это неизбежно фатализм *. Подобные общие наименования, сразу же определяющие всю совокупность воззрений, бесспорно, являются великолепным открытием. Если для какой-либо системы найдено подходящее название, то все остальное приходит само собой, и нет никакой необходимости тратить силы на подробное исследование того, что составляет своеобразие данной системы. Даже профан может, как только ему даны эти наименования, выносить свои суждения о самом глубоком в человеческом мышлении. Однако при вынесении столь важного утверждения дело все-таки в более точном определении понятия. Ведь если пантеизм означает не что иное, как учение об имманентности вещей в Боге, то вряд ли можно было бы отрицать, что каждое разумное воззрение должно в том или

* Прежние утверждения такого рода известны. Может ли высказывание Ф. Шлегеля в работе «О языке и мудрости индийцев», с. 141⁵ («Пантеизм есть система чистого разума»), иметь иной смысл, этого мы здесь касаться не будем.

ином смысле тяготеть к этому учению. Однако именно смысл и составляет здесь различие. Бесспорно, с пантеизмом может быть связано и фаталистическое воззрение; однако, что оно не связано с ним в своей сущности, явствует из того, что многие пришли к пантеизму именно в результате присущего им самого живого чувства свободы. Большинство, если бы оно хотело быть искренним, созналось бы в том, что в соответствии с его представлениями индивидуальная свобода противоречит едва ли не всем свойствам высшего существа, например его всемогуществу. Признание свободы заставляет признавать вне божественной силы и наряду с нею силу, по своему принципу не обусловленную, которая, согласно этим понятиям, немислима. Подобно тому как Солнце гасит на небосводе все небесные светила, так же, и еще в большей степени, бесконечная сила гасит каждую конечную силу. Абсолютная причинность в едином существе оставляет всем остальным лишь безусловную пассивность. К этому присоединяется зависимость всех существ мира от Бога и то обстоятельство, что даже само продолжение их существования есть лишь постоянно возобновляемое творение, в котором конечное существо производится не как некое неопределенное всеобщее, а как это определенное единичное с такими, а не иными мыслями, стремлениями и поступками. Утверждение, что Бог воздерживается от проявления своего всемогущества, чтобы человек мог действовать, или что он допускает свободу, ничего не объясняет: если бы Бог хоть на мгновение воздержался от проявления своего всемогущества, человек перестал бы быть. Существует ли какой-либо иной выход, преодолевающий эту аргументацию, кроме уверенности в том, что спасти человека и его свободу, поскольку его свобода немислима в противоположности со всемогуществом Бога, можно, только вводя человека и его свободу в само божественное существо, утверждая, что человек есть не вне Бога, а в Боге и что сама его деятельность входит в жизнь Бога? Отправляясь именно от этого, мистики и религиозные люди всех времен достигали веры в единение человека с Богом, которое, по-видимому, внутреннему чувству необходимо так же, как разуму и умозрению, если не больше. Само Священное писание видит именно в сознании свободы отпечаток и залог веры в то, что мы живем и пребываем в Боге. Как же может необходимым образом противоречить свободе то учение, которое столь многие применяли к человеку именно для того, чтобы спасти свободу?

Другое, как обычно полагают, более правильное объяс-

нение пантеизма сводится к тому, что он состоит в полном отождествлении Бога с вещами, в смешении твари с творцом, из чего выводится множество других, резких и неприемлемых утверждений. Между тем вряд ли можно найти более полное различие вещей от Бога, чем то, которое мы обнаруживаем у Спинозы, чье учение принято считать классическим образцом пантеизма. Бог есть то, что есть в себе и постигается только из самого себя; конечное же — то, что необходимо есть в другом и может быть понято только исходя из этого другого. Соответственно этому различию очевидно, что вещи отличаются от Бога не по степени или по своим ограничениям, как могло бы показаться при поверхностно воспринятом учении о модификациях, а *toto genere*⁶. Впрочем, каким бы ни было отношение вещей к Богу, они абсолютно отделены от Бога тем, что могут быть только в другом и после другого (а именно в нем и после него), что их понятие производно и было бы совершенно невозможно без понятия Бога; напротив, Бог есть единственно и изначально самостоятельное, само себя утверждающее, к которому все остальное относится лишь как утверждаемое, как следствие к основанию. Только при такой предпосылке значимы другие свойства вещей, например их вечность. Бог вечен по своей природе, вещи же — только вместе с ним и как следствие его бытия, т. е. производно. Именно из-за этого различия все единичные вещи, взятые в своей совокупности, не могут, как обычно предполагается, составить Бога, ибо нет такого соединения, посредством которого то, что по своей природе производно, способно перейти в то, что по своей природе изначально, так же как единичные точки окружности, взятые в своей совокупности, не могут составить окружность, поскольку она как целое необходимо предшествует им по своему понятию. Еще более нелепо мнение, будто в учении Спинозы даже отдельная вещь должна быть необходимо равна Богу. Ибо даже если бы мы и нашли у Спинозы резкое выражение, что каждая вещь есть модификация Бога, то элементы этого понятия настолько противоречивы, что оно распадается непосредственно в своем осмыслении. Модифицированный, т. е. производный, Бог не есть Бог в собственном, высшем смысле; посредством этого единственного добавления вещь вновь занимает свое место, на котором она вечно отделена от Бога. Причина подобных неверных толкований, которым в достаточной степени подвергались и другие системы, заключается в общем непонимании закона тождества или смысла связи в суждении. Ведь даже ребенку можно объяснить,

что ни в одном предложении, в котором в соответствии с принятым толкованием высказывается тождество субъекта и предиката, тем самым не утверждается полное совпадение или даже непосредственная связь того и другого; например, предложение «это тело синее» не означает, что тело синее в том и посредством того, в чем и посредством чего оно есть тело, а только следующее: то, что есть это тело, есть и синее, хотя и не в таком же значении. Однако такое предположение, свидетельствующее о полном незнании того, в чем состоит сущность связи, постоянно делается в наше время, когда речь идет о высшем применении закона тождества. Если, например, выдвигается положение: «Совершенное есть несовершенное», то смысл его таков: несовершенное есть не посредством того, что и в чем оно несовершенно, а посредством совершенного, которое в нем есть; в наше же время смысл этого положения таков: совершенное и несовершенное суть одно и то же, все равно друг другу, наилучшее и наилучшее, глупость и мудрость. Или положение: «добро есть зло», что означает: зло не обладает силой быть посредством себя самого; сущее в нем есть (рассмотренное само по себе и для себя) добро; это положение толкуется следующим образом: вечное различие между правым и неправым, добродетелью и пороком отрицается, предполагается, что логически они одно и то же. Или если утверждается, что необходимое и свободное едины, смысл чего состоит в том, что то, что (в конечной инстанции) есть сущность нравственного мира, есть и сущность природы, — это понимается следующим образом: свободное — не что иное, как сила природы, пружина, которая, как и любая другая, подчинена механизму. Аналогичное происходит и с утверждением, согласно которому душа и тело едины; его толкуют таким образом: душа материальна, она есть воздух, эфир, сок нервов и т. п., ибо обратное — что тело есть душа или что в предыдущем утверждении кажущееся необходимым есть само по себе свободное — предсудительно не замечается, хотя оно с таким же основанием может быть выведено из данного утверждения. Подобные недоразумения, если они непреднамеренны, свидетельствуют о такой степени диалектической незрелости, за пределы которой греческая философия вышла едва ли не с первых своих шагов, и заставляют нас считать своим неременным долгом настойчиво рекомендовать основательное изучение логики. Старая глубокомысленная логика различала субъект и предикат как предшествующее и последующее (*antecedens et consequens*) и выражала этим реальный

смысл закона тождества. Это отношение сохраняется даже в тавтологическом предложении, если оно не совершенно бессмысленно. Тот, кто говорит: «Тело есть тело», мыслит субъект предложения безусловно иным, нежели предикат, а именно: первое — как единство, второе — как отдельные содержащиеся в понятии тела свойства, которые относятся к нему как *antecedens* к *consequens*. Таков смысл и другого старого объяснения, согласно которому субъект и предикат противопоставляются друг другу как свернутое и развернутое (*implicitum et explicitum*) *.

Однако, скажут нам сторонники названного выше утверждения, в критике пантеизма речь идет вообще не о том, что Бог есть всё (уклониться от признания этого трудно и при обычном понимании его свойств), а о том, что вещи суть ничто, что эта система уничтожает всякую индивидуальность. Это новое определение как будто противоречит прежнему; ибо если вещи суть ничто, то как же возможно смешивать с ними Бога? Тогда повсюду есть только чистое, незамутненное божество. Или если вне Бога (не только *extra*, но и *praeter Deum* ¹¹⁾) нет ничего, то

* На преодоление этого заблуждения, в силу которого смешивается тождество и одинаковость, все еще продолжает затрачивать свои усилия г-н Рейнгольд⁷⁾; желая преобразовать всю философию с помощью логики, он, очевидно, не ведает того, что говорил о значении связки в ответ на замечания Виссоватия⁸⁾ (Opp. T. I. Ed. Dutens, p. 11) уже Лейбниц, чьим последователем он себя считает. На открытой перед нами странице стоит следующее принадлежащее г-ну Рейнгольду высказывание: «По мнению Платона и Лейбница, задача философии состоит в выявлении подчинения конечного бесконечному; по мнению Ксенофана⁹⁾, Бруно, Спинозы и Шеллинга — в выявлении их безусловного единства». Поскольку здесь, как это явствует из данного противоположения, единство, очевидно, должно означать равенство, я позволю себе заверить г-на Рейнгольда в том, что он заблуждается, во всяком случае в той мере, в какой это касается двух последних названных им философов. Где можно найти более отчетливое высказывание о подчинении конечного бесконечному, чем в приведенных нами выше словах Спинозы? Живущие ныне должны защищать от клеветы тех, кого уже нет среди нас, как и мы в свою очередь надеемся на то, что так же поступят те, кто будет жить после нас. Я говорю только о Спинозе и спрашиваю, как назвать такое поведение, когда о недостаточно изученных системах утверждается все, что заблагорассудится, будто приписывать этим системам то или иное не имеет особого значения? В обычном нравственном обществе такое поведение было бы названо *недобросовестным*. Из другого места на той же странице следует, что г-н Рейнгольд видит основную ошибку всей новой, так же как и древней, философии в том, что она не различает (смешивает, путает) единство (тождество) и связь (*nexus*), неодинаковость (*Diversital*) и различие. Это не единственный пример того, как г-н Рейнгольд обнаруживает у своих противников именно те ошибки, которые он привнес в их учения. Вероятно, этим способом он поль-

как же Он есть всё не только на словах; таким образом, все понятие в целом как бы распадается и превращается в ничто. И вообще возникает вопрос, многое ли достигается посредством возрождения таких общих наименований, которые, быть может, и имеют большое значение в истории ересей, но в применении к созданиям духа, где так же, как в явлениях природы, незначительные определения ведут к существенным изменениям, служат лишь грубым средством. К тому же весьма сомнительно, применимо ли приведенное нами последнее определение даже к Спинозе. Ибо даже если он кроме (praeter) субстанции признает лишь ее состояния — таковыми он считает вещи, то это, правда, понятие чисто отрицательное, не выражающее ничего существенного или положительного, однако оно служит тому, чтобы определить отношение вещей к Богу, а не тому, что они суть рассмотренные для себя. Из неполноты этого определения нельзя делать вывод, что, согласно этому учению, вещи вообще не содержат ничего положительного (хотя и всегда производного по своему характеру). Наиболее резко Спиноза выражает свою мысль следующим образом: единичное существо есть сама субстанция, рассмотренная в одной из ее модификаций, т. е. следствий. Если мы обозначим бесконечную субстанцию А, бесконечную же субстанцию, рассмотренную в одном из ее следствий, — как А/а, то положительное в А/а, конечно, есть А; однако из этого не следует, что $A/a = A$, т. е. что бесконечная субстанция, рассмотренная в ее следствии, одинакова с бесконечной субстанцией как таковой; иными словами, не следует, что А/а не есть особая субстанция, хотя и являющаяся следствием А. Этого, правда, нет у Спинозы; однако, во-первых, речь здесь идет о пантеизме

зается как необходимый ему *medicina mentis*¹⁰; известны ведь примеры того, как люди с пылким воображением излечивались с помощью лекарств, которые вместо них принимали другие. Ибо кто же совершает в новой и древней философии эту ошибку — смешение того, что г Рейнгольд называет единством (что, однако, есть одинаковость), со связью — с большей определенностью, чем сам г-н Рейнгольд, который толкует утверждение Спинозы о пребывании вещей в Боге как равенство вещей и Бога и вообще считает отсутствие различия (по субстанции или сущности) отсутствием разницы (по форме или логическому понятию). Если бы слова Спинозы действительно следовало понимать так, как толкует их г-н Рейнгольд, то известное положение — вещь и понятие вещи одно — следовало бы понимать так, будто, например, неприятель может быть разбит не армией, а понятием армии и т. п., — выводы, которые этот серьезный и рассудительный человек безусловно счел бы недостойными себя.

вообще; затем следует задать вопрос: действительно ли данное воззрение несовместимо со спинозизмом самим по себе? Вряд ли кто-либо станет это утверждать, поскольку признано, что лейбницевские монады, которые полностью соответствуют тому, что в приведенном выше выражении есть A/a , не могут рассматриваться как средство решительного опровержения спинозизма. Без такого рода дополнения некоторые высказывания Спинозы остаются совершенно загадочными, например что сущность человеческой души есть живое понятие Бога, понимаемое как вечное (а не как преходящее). Если бы субстанция и пре-

A A

бывала в других своих следствиях A/b , A/c ... только временно, то в том следствии, в человеческой душе = a , она пребывает вечно и поэтому вечно и непреходяще отделена в качестве — от самой себя в качестве A .

Если же объявить отличительной чертой пантеизма отрицание не индивидуальности, а свободы, то под это понятие подпадут многие системы, которые в остальном существенно от пантеизма отличаются. Ибо во всех предшествующих открытию идеализма системах новейшего времени, как в системе Лейбница, так и в системе Спинозы, отсутствует подлинное понятие свободы; что же касается свободы, как ее мыслят многие среди нас, хвастаясь, что обладают живейшим ее чувством, — свободы, которая сводится просто к господству разумного начала над чувственным началом и вожделениями, — то такую свободу можно без особых усилий совершенно легко и даже с большей определенностью вывести из системы Спинозы. Следовательно, отрицание свободы или ее утверждение покоится, по-видимому, в общем на чем-то совершенно ином, нежели на приятии или неприятии пантеизма (имманентности вещей в Боге). Если на первый взгляд и кажется, будто свобода, которая не могла устоять в противоположности Богу, погружается здесь в тождество, то можно все-таки утверждать, что эта видимость лишь следствие несовершенного и пустого представления о законе тождества. Принцип закона тождества выражает не то единство, которое, вращаясь в сфере одинаковости, не способно к продвижению и поэтому само бесчувственно и безжизненно. Единство этого закона непосредственно творческое. Уже в отношении субъекта к предикату мы выявили отношение основания к следствию, и закон основания поэтому столь же изначален, как и закон тождества. Поэтому вечное должно быть непосредственно и таково, как оно

есть в самом себе, также и основанием. То, основание чего оно есть по своей сущности, есть, следовательно, зависимое и, согласно имманентному воззрению, содержащееся в нем. Однако зависимость не устраняет самостоятельность, не устраняет даже свободу. Она не определяет сущность, а лишь утверждает, что зависимое, каким бы оно ни было, может быть лишь следствием того, от чего оно зависит; зависимость не говорит нам, что это зависимое есть и что оно не есть. Каждый органический индивидуум в качестве ставшего есть лишь посредством другого и постольку зависим по становлению, но отнюдь не по бытию. Нет ничего несообразного, по словам Лейбница, в том, что тот, кто есть Бог, одновременно порожден, или наоборот: так же как нет противоречия в том, что тот, кто есть сын человека, и сам есть человек. Напротив, противоречивым было бы, если бы зависимое или то, что есть следствие, не было бы самостоятельным. Тогда мы имели бы зависимость без зависимого, следствие без того, что из него следует (*consequentia absque consequente*), и поэтому не имели бы действительного следствия, другими словами, все понятие само сняло бы себя. То же относится к пребыванию в другом. Отдельный член, как, например, глаз, возможен лишь в целостности организма; тем не менее, однако, он обладает жизнью для себя, даже своего рода свободой, наличие которой со всей очевидностью доказывается тем, что он подвержен болезни. Если бы то, что пребывает в другом, само не было бы живым, то пребывание было бы без пребывающего, т. е. вообще ничто бы не пребывало. Гораздо более высокая точка зрения проистекает из такого рассмотрения самого божественного существа, чьей идее полностью противоречило бы следствие, которое не есть порождение, т. е. положение самостоятельного. Бог есть не Бог мертвых, но Бог живых. Невозможно понять, как все совершеннейшее существо могло бы довольствоваться машиной, пусть даже самой совершенной. Как бы ни мыслить следование людей из Бога, оно никогда не может быть механическим, простым воздействием или свершением, при котором произведенное для самого себя есть ничто; нельзя считать это и эманацией, при которой вытекающее остается таким же, как то, из чего оно вытекает, следовательно, не есть нечто свое, самостоятельное. Следование вещей из Бога есть самооткровение Бога. Но Бог может стать открытым себе лишь в том, что ему подобно, в свободных, действующих из самих себя существах, для бытия которых нет иного основания, кроме Бога, но которые суть

так же, как есть Бог. Он говорит, и они суть. Если бы все существа мира были даже только мыслями божественной души, то уже в силу одного этого они были бы живыми. Ведь мысли действительно порождаются душой; однако порожденная мысль — независимая сила, действующая для себя; более того, она обретает в человеческой душе такое значение, что побеждает собственную мать и подчиняет ее себе. Между тем божественное воображение, служащее причиной своеобразия мировых существ, иное, чем человеческое, придающее своим творениям лишь идеальную действительность. То, в чем представлено божество, может быть лишь самостоятельным существом; ибо что же ограничивает наши представления, если не то, что мы видим несамостоятельное? Бог созерцает вещи сами по себе. По себе бытие есть лишь вечное, покоящееся на самом себе, воля, свобода. Понятие производной абсолютности или божественности настолько непротиворечиво, что служит центральным понятием всей философии. Подобная божественность присуща природе. Имманентность в Боге и свобода настолько не противоречат друг другу, что именно только свободное, и поскольку оно свободно, есть в Боге; несвободное же, и поскольку оно несвободно, необходимо вне Бога.

Хотя столь сама по себе общая дедукция и не может, конечно, удовлетворить того, кто стремится к более глубокому пониманию, она показывает во всяком случае, что отрицание формальной свободы не обязательно связано с пантеизмом. Мы не ожидаем, что нам возразят указанием на спинозизм. Немалая решительность нужна для того, чтобы утверждать, будто какая-либо система, сложившаяся в уме человека, есть система разума κατ' ἐξοκίην¹², вечная и неизменная. Да и что понимают под спинозизмом? Все ли учение, изложенное в работах его основателя, следовательно, например, и его механистическую физику? Или по какому же принципу предполагают отделять и различать там, где все столь необычайно и исключительно последовательно? В истории немецкого духовного развития навсегда останется в качестве поразительного феномена то, что некогда оказалось возможным утверждать, будто система, смешивающая Бога с вещами, сотворенное с творцом (так была понята эта система), и подчиняющая все слепой, бессмысленной необходимости, есть единственная допустимая для разума и подлежащая выведению из чистого разума система! Для того чтобы это понять, необходимо представить себе дух, господствовавший в прошлом

веке. В ту пору всеми умами владело механистическое мышление, которое достигло вершины своей нечестивости во французском атеизме; в Германии также стали считать этот род видения и постижения подлинной, единственной философией. Однако так как исконная немецкая душа никогда не могла принять следствия этого учения, то прежде всего возник характерный для философской литературы Нового времени разлад между умом и сердцем: следствия подобного образа мыслей вызывали отвращение, однако освободиться от его основы или возвыситься до лучшего не удавалось. Этим следствиям хотели дать определенное наименование; а так как немецкий дух мог постигнуть механистическую философию только в ее (мнимо) высшем выражении, то тем самым была высказана страшная истина: всякая философия, всякая, без исключения чисто разумная философия, есть Спинозизм или станет им! Теперь все были предупреждены, грозящая им бездна стала зримой; вследствие этого обратились к единственному казавшемуся еще возможным средству: это смелое слово могло привести к кризису и вообще отвлечь немцев от столь пагубной философии, вернуть их к движениям сердца, внутреннему чувству и вере. В настоящее время, когда этот образ мыслей давно отошел в прошлое и перед нами сияет более высокий свет идеализма, подобное утверждение не встретило бы такого понимания и не привело бы к таким последствиям*.

Выскажем раз и навсегда наше определенное мнение о Спинозизме! Эта система есть фатализм не потому, что, как она считает, вещи пребывают в Боге, ибо, как мы показали, пантеизм не исключает возможности хотя бы формальной свободы. Следовательно, фатализм Спинозы должен иметь совсем иное, независимое от этого основание. Ошибка его системы заключается отнюдь не в том, что он полагает вещи в Бога, а в том, что это — вещи в абстракт-

* Совет, который Ф. Шлегель дает Фихте в рецензии на его последние работы («Heidelbergsche Jahrbucher der Literature, Jg. 1. Hf. 6, S. 139») ^{1 3}, — направлять свою полемику исключительно против системы Спинозы, так как только у него дана завершенная по своей форме и последовательности система пантеизма (которая, согласно приведенному выше высказыванию, и есть система чистого разума), — этот совет может, правда, предоставить известные преимущества, но представляется странным, поскольку г-н Фихте, без сомнения, полагает, что своим наукоучением он уже опроверг Спинозизм (как таковой), в чем он совершенно прав. Или, быть может, идеализм не есть творение разума и мнимая печальная честь быть системой разума действительно принадлежит лишь пантеизму и Спинозизму?

ном понятии мировых сущностей, более того — самой бесконечной субстанции, которая для него также есть вещь. Поэтому его аргументы против свободы носят совершенно детерминистский, а отнюдь не пантеистический характер. Он и волю рассматривает как вещь и совершенно естественно приходит к выводу, что в любом ее действии она должна определяться другой вещью, которая в свою очередь определяется другой и т. д. до бесконечности. Отсюда безжизненность его системы, бездушность формы, бедность понятий и выражений, непреклонная жесткость определений, вполне соответствующая абстрактному характеру рассмотрения; отсюда — и совершенно последовательно — его механистическое воззрение на природу. Разве можно сомневаться в том, что уже динамическое представление о природе должно было бы существенно изменить основные воззрения Спинозизма? Если учение о пребывании вещей в Боге составляет основу всей системы, то, прежде чем оно может стать принципом системы разума, в него должна быть по крайней мере привнесена жизненность и свобода от абстракции. Сколь общий характер носят высказывания, что конечные существа суть модификации или следствия Бога; какую пропасть предстоит здесь заполнить и на сколько вопросов еще дать ответ! Спинозизм можно было бы уподобить в его окостенелости статуе Пигмалиона, которую надо было одухотворить теплым дыханием любви; однако и это сравнение не вполне правильно, ибо спинозизм скорее подобен творению, набросанному лишь в общих чертах, в котором, если бы оно было одухотворено, можно было бы обнаружить множество недостающих и незавершенных черт. Его можно скорее сравнить с древнейшими изображениями божеств, казавшимися тем таинственнее, чем меньше им было придано индивидуальных живых черт. Одним словом, это — односторонне реалистическая система, причем такое определение, которое приводится уже не впервые, звучит менее порочаще, чем пантеизм, и значительно правильное отражает своеобразие спинозизма.

Досадно было бы повторять здесь множество объяснений этой проблемы, которые можно найти в первых работах автора. Целью его неустанного стремления было показать взаимопроникновение реализма и идеализма. Основное понятие Спинозы, одухотворенное принципом идеализма (и измененное в одном существенном пункте), обрело и живую основу в более высоком рассмотрении природы и познанного динамического единства душевного

и духовного, из которой вышла натурфилософия; в качестве чистой физики она могла бы существовать и для себя, но в рамках философии в целом всегда рассматривалась только как одна, а именно реальная ее часть, способная подняться до подлинной системы разума, лишь будучи дополнена идеальной частью, в которой господствует свобода. В ней (в свободе), утверждает автор, находится последний потенцирующий акт, посредством которого вся природа преобразуется в ощущение, в интеллигенцию, наконец, в волю. В последней, высшей инстанции нет иного бытия, кроме воления. Воление есть прабытие, и только к волению приложимы все предикаты этого бытия: безосновность, вечность, независимость от времени, самоутверждение. Вся философия стремится лишь к тому, чтобы найти это высшее выражение.

До этого философия поднята в наше время идеализмом; только отправляясь от него, мы можем начать исследование нашего предмета, ибо в наше намерение отнюдь не входит останавливаться на всех трудностях, которые могут быть связаны и связывались с понятием свободы, если исходить из односторонне-реалистической или догматической системы. Однако каких бы вершин мы ни достигли в этой области благодаря идеализму и сколь ни несомненно, что мы ему обязаны первым совершенным понятием формальной свободы, но и идеализм для себя отнюдь не есть законченная система, и, как только мы хотим прийти в учении о свободе к более точному и определенному пониманию, он оставляет нас в полной растерянности. Заметим прежде всего, что для идеализма, развитого в систему, совершенно недостаточно утверждать, что «истинно действительное есть только деятельность, жизнь и свобода» — это утверждение совместимо и с субъективным (неверно самого себя понимающим) идеализмом Фихте; здесь требуется показать и обратное, а именно что основу всего действительного (природы, мира вещей) составляет деятельность, жизнь и свобода или, пользуясь терминологией Фихте, что не только Я (Ichheit) есть все, но и, наоборот, все есть Я (Ichheit). Мысль сделать свободу основой всей философии освободила человеческий дух вообще — не только по отношению к самому себе — и произвела во всех отраслях науки более решительный переворот, чем какая-либо из предшествующих революций. Идеалистическое понятие есть подлинное торжество высшей философии нашего времени и особенно ее высшего реализма. Пусть же те, кто судит о нем или приписывает его себе,

поразмыслят о том, что глубочайшая его предпосылка есть свобода; в сколь ином свете рассматривали бы и постигали бы они тогда это учение! Лишь тот, кто вкусил свободы, может ощутить потребность уподобить ей всё, распространить ее на весь универсум. Тот, кто приходит к философии не этим путем, лишь следует за другими и подражает им в их действиях, не чувствуя, чем эти действия вызваны. Всегда будет вызывать недоумение, что Кант, различавший вначале вещи сами по себе от явлений лишь отрицательно в независимости от времени, затем рассматривавший в метафизических разъяснениях «Критики практического разума» независимость от времени и свободу действительно как коррелятивные понятия, не пришел к мысли распространить это единственно возможное положительное понятие бытия самого по себе и на вещи, что позволило бы ему непосредственно возвыситься в своем исследовании до более высокой точки зрения и преодолеть отрицательность, характеризующую его теоретическую философию. Однако, с другой стороны, если свобода есть вообще положительное понятие бытия самого по себе, то исследование человеческой свободы вновь отбрасывается в область всеобщего, поскольку умопостигаемое, которое только и составляет ее основу, есть и сущность вещей самих по себе. Следовательно, одного идеализма недостаточно, чтобы выявить специфическое отличие человеческой свободы, т. е. именно то, что ее определяет. Ошибкой было бы также предполагать, что пантеизм устраняется и уничтожается идеализмом — мнение, которое могло сложиться лишь при смешении пантеизма с односторонним реализмом. Ибо с точки зрения пантеизма как такового совершенно безразлично, содержатся ли вещи в абсолютной субстанции или единичные воли в таком же количестве — в исконной воле. В первом случае пантеизм реалистичен, во втором идеалистичен, основное же понятие остается неизменным. Именно из этого уже становится очевидным, что самые значительные трудности, содержащиеся в понятии свободы, так же не могут быть разрешены самим идеализмом, как и любой другой односторонней системой. Дело в том, что идеализм дает, с одной стороны, только самое общее, с другой — только формальное понятие свободы. Реальное же и живое понятие свободы заключается в том, что она есть способность к добру и злу.

В этом наибольшая трудность всего учения о свободе, ощущавшаяся с давних пор и присущая не только той или

иной системе, но и в большей или меньшей степени всем *; с наибольшей же очевидностью она проявляется в связи с понятием имманентности. Ибо либо действительное зло допускается, тогда зло неизбежно приходится поместить в бесконечную субстанцию или в исконную волю, что полностью разрушает понятие всеовершеннейшего существа; либо необходимо каким-либо образом отрицать реальность зла, в результате чего одновременно исчезает и реальное понятие свободы. Не меньшая трудность возникает и в том случае, если между Богом и существами мира допускается наличие хотя бы самой отдаленной связи; ибо даже если эта связь ограничивается только так называемым *conspicuis*¹⁴ или необходимым участием Бога в действиях твари, которое вследствие существенной зависимости ее от Бога приходится допустить, даже утверждая наличие свободы, то Бог необходимо являет себя источником зла, так как поупущение действиям полностью зависимого существа не многим лучше соучастия в них; либо, наконец, и здесь также надо тем или иным способом отрицать реальность зла. Положение, согласно которому все положительное в твари происходит от Бога, должно утверждаться и в этой системе. Если, таким образом, принять, что в зле содержится нечто положительное, то и это положительное идет от Бога. На это можно возразить: положительное в зле, в той мере, в какой оно положительно, есть добро. Тем самым зло не исчезает, но, правда, и не объясняется. Ибо если *сущее* в зле есть добро, то откуда берется то, *в чем* есть это сущее, *базис*, который, собственно, и составляет зло? Совершенно отлично от этого утверждения (хотя оно часто, причем и в недавнее время, смешивалось с ним) то, что в зле вообще нет ничего положительного или, другими словами, что оно вообще не существует (не существует и вместе с другим положительным или в нем), но что все действия в большей или меньшей степени положительные и различие между ними заключается лишь в большей или меньшей степени совершенства, а поскольку такое различие не ведет к противоположности, то зло полностью исчезает. Это — вторая возможная точка зрения, связанная с положением, что все положительное от Бога. Здесь сила,

* Г. Ф. Шлегелю принадлежит заслуга, что в своей работе об Индии и в ряде других работ он подчеркнул эту трудность, на которую наталкивается прежде всего пантеизм; жаль только, что этот глубоко-мысленный ученый не счел нужным сообщить свое собственное воззрение на происхождение зла и его отношение к добру.

являющая себя в зле, правда, сравнительно менее совершенна, чем сила, проявляющаяся в добре, однако сама по себе или вне такого сравнения она все же совершенство, которое, следовательно, как и всякое другое, должно быть выведено из Бога. То, что мы называем в ней злом, есть лишь меньшая степень совершенства, которая выступает как недостаток лишь в нашем сравнении, в природе же вещей не является таковым. Нельзя отрицать, что это и есть истинное мнение Спинозы. Можно было бы попытаться избежать этой дилеммы следующим образом: положительное, которое идет от Бога, есть свобода, сама по себе индифферентная к злу и добру. Однако если мыслить эту индифферентность не просто отрицательно, а как живую положительную способность к добру и злу, то невозможно понять, как из Бога, рассматриваемого как только благодать, может проистекать способность к злу. Из этого, заметим мимоходом, явствует: если свобода действительно есть то, чем она должна быть согласно этому понятию (а она безусловно такова), то сделанная выше попытка вывести свободу из Бога также не может быть признана верной; ибо если свобода есть способность к злу, то корень ее должен быть независим от Бога. А в этой связи может возникнуть искушение обратиться к дуализму. Система же дуализма, если она действительно мыслится как учение о двух абсолютно различных и независимых друг от друга началах, есть лишь система разорванности и отчаяния разума. Если же мыслить основную сущность зла в каком-либо смысле зависимой от основной сущности добра, то вся трудность происхождения зла из добра, концентрированная, правда, в одной сущности, от этого скорее увеличится, чем уменьшится. Даже если допустить, что злая сущность была вначале создана доброй и отпала от исконной сущности по собственной вине, то первое проявление способности к богопротивному деянию все-таки остается необъяснимым во всех предшествующих системах. Поэтому даже если устранить не только тождество, но и всякую связь существ мира с Богом, даже если рассматривать все их существование, а тем самым и существование мира как отпадение от Бога, то это лишь несколько отдалило бы трудность, но не устранило бы ее. Ведь для того чтобы проистекать из Бога, существа мира должны были бы уже каким-либо образом существовать до этого, следовательно, учение об эманации никак не может быть противопоставлено пантеизму, ибо оно предполагает изначальное существование вещей в Боге и тем самым со всей

очевидностью предполагает пантеизм. Отпадение мира от Бога может быть объяснено лишь следующим образом: либо оно произвольно со стороны вещей, но не со стороны Бога — тогда вещи ввергнуты в состояние несчастья и злобы Богом; следовательно, Бог — виновник этого состояния; либо оно произвольно для обеих сторон, вызвано, как утверждают некоторые, своего рода преизбытком сущности — совершенно несостоятельное представление; либо, наконец, оно произвольно совершено вещами, оторвавшимися от Бога, т. е. следствие вины, за которой следует все более глубокое падение, тогда эта первая вина уже сама есть зло и не дает, следовательно, объяснения своего происхождения. Однако без этого вспомогательного предположения, которое, объясняя происхождение зла в мире, полностью уничтожает добро и заменяет пантеизм пандемонизмом, в системе эманации полностью исчезает противоположность между добром и злом: добро, проходя бесчисленные промежуточные ступени и постепенно слабея, теряется в том, в чем уже нет даже проблеска добра, — примерно так, как остроумно, но неубедительно описывает Плотин * переход изначального добра в материю и зло. Согласно его воззрению, в ходе постоянного подчинения и отдаления возникает нечто последнее, за пределами которого уже ничего не может возникнуть, и именно это (неспособное к дальнейшему продуцированию) есть зло. Другими словами, если есть нечто после первого, то должно быть и последнее, в котором уже нет ничего от первого, и это есть материя и необходимость зла.

Из приведенных соображений очевидно, сколь несправедливо относить всю тяжесть этой трудной проблемы к одной системе, тем более что и предположительно более высокая, противопологаемая ей система также очень мало удовлетворяет. Не могут здесь помочь и общие места идеализма. С помощью столь отвлеченных понятий о Боге, таких, как *actus purissimus*¹⁵, вроде тех, которые выдвигала древняя философия, или тех, которые все время создает в своем стремлении по возможности отдалить Бога от природы новая философия, достигнуть ничего нельзя. Бог есть нечто более реальное, нежели простой моральный миропорядок, и несет в себе совсем иные и более живые движущие силы, чем те, которые приписывают ему абстрактные идеалисты с их скудоумной утонченностью.

* Плотин. Эннеады I, кн. VIII, гл. 8.

Отвращение ко всему реальному, вызывающее опасение, что духовное может быть осквернено любым соприкосновением с ним, должно, конечно, скрыть от взора и происхождение зла. Идеализм, базисом которого не служит живой реализм, становится такой же пустой и отвлеченной системой, как система Лейбница, Спинозы и любая другая догматическая система. Общий недостаток всей новой европейской философии с самого начала (он присущ уже философии Декарта) состоит в том, что природа для нее не существует и что она лишена живой основы. Поэтому реализм Спинозы столь же абстрактен, как идеализм Лейбница. Идеализм — душа философии, реализм — ее тело; лишь вместе они составляют живое целое. Реализм не может дать философии ее принцип, но он должен быть основой и средством, тем, в чем идеализм осуществляется, претворяется в плоть и кровь. Философия, которой недостает этого живого фундамента, — а это обычно является признаком того, что и идеальный принцип изначально был лишь слабо действителен в ней, — находит свое выражение в тех системах, чьи отвлеченные понятия о самобытии, модификациях и т. д. резко контрастируют с жизненной силой и полнотой действительности. Там же, где идеальный принцип действительно в высокой степени действителен, но не может найти примиряющий и опосредствующий базис, он порождает мрачный и дикий энтузиазм, который находит свое выражение в саморастерзании или в самооскоплении, как у жрецов фригийской богини, что в философии происходит посредством отказа от разума и науки.

Мы сочли необходимым начать наше исследование с правильного определения тех существенных понятий, которые издавна, а особенно в последнее время, постоянно подвергаются искажению. Поэтому все предшествующие замечания следует рассматривать как введение к нашему действительному исследованию. Мы уже сказали: только из основоположений истинной натурфилософии может быть выведено воззрение, полностью соответствующее поставленной здесь задаче. Тем самым мы не отрицаем, что это правильное воззрение было известно отдельным мыслителям. Именно они, не страшась издавна высказываемой в адрес всякой реальной философии брани, обвинений в материализме, пантеизме и т. д., искали живую основу природы и в отличие от догматиков и абстрактных идеалистов, отвергавших их как мистиков, были подлинными натурфилософами (в обоих значениях этого слова).

Натурфилософия нашего времени впервые установила в науке различие между сущностью, поскольку она существует, и сущностью, поскольку она есть лишь основа существования. Это различие существует со времени его первой научной формулировки *. Несмотря на то что именно в этом пункте натурфилософия наиболее решительно сворачивает с пути Спинозы, в Германии вплоть до недавнего времени утверждали, что ее метафизические основоположения полностью совпадают со спинозистскими; и несмотря на то что именно это различие ведет к самому определенному различению Бога и природы, это не помешало обвинить ее в том, что Бог в ней смешивается с природой.

Поскольку настоящее исследование основывается именно на этом различии, мы считаем необходимым дать здесь следующее пояснение.

Поскольку до Бога или вне Бога нет ничего, то основа его существования должна быть в нем самом. Это утверждают все философы; однако они говорят об этой основе только как о понятии, не превращая ее во что-то реальное и действительное. Эта основа существования Бога, которую Бог содержит в себе, не есть Бог в абсолютном рассмотрении, т. е. поскольку он существует, ибо это ведь только основа его существования. Она есть *природа* в Боге, неотделимая от него, но все-таки отличная от него сущность. Пояснить это отношение можно аналогией с отношением между силой тяжести и светом в природе. Сила тяжести предшествует свету как его вечно темная основа, которая сама не есть асту¹⁷ и исчезает в ночи, как только восходит свет (существующее). Даже свет полностью не снимает печать, которая ее замыкает**. Поэтому она не есть ни чистая сущность, ни актуальное бытие абсолютного тождества, но следует лишь из его природы***; или она *есть* это тождество, рассмотренное в определенной потенции: ведь и то, что являет себя в отношении к силе тяжести как существующее, само по себе в свою очередь принадлежит основе, и поэтому природа в целом есть все, что находится по ту сторону абсолютного бытия абсолютного тождества****. Впрочем, что касается того, что сила

* См.: «Zeitschr. für spekul. Physik». Bd XI, Hf. 2, § 54, примечание, а также примечание 1 к § 93 и объяснение на с. 114¹⁶.

** Там же, с. 59, 60.

*** Там же, с. 41.

**** Там же, с. 114.

тяжести предшествует свету, то это надлежит мыслить не предшествованием во времени и не приоритетом сущности. В круге, из которого все происходит, нельзя считать противоречием, что то, посредством чего порождается одно, само в свою очередь порождается им. Здесь нет ни первого, ни последнего, так как все взаимно друг друга предполагает, одно не есть другое и тем не менее не есть без другого. Бог содержит в себе внутреннюю основу своего существования, которая тем самым предшествует ему как существующему; однако вместе с тем Бог есть *præius*¹⁸ основы, поскольку основа и в качестве таковой не могла бы быть, если бы Бог не существовал асту.

К такому же различению приводит нас отправляющееся от вещей рассуждение. Сначала следует полностью устранить понятие имманентности, поскольку посредством этого понятия выражается мертвое пребывание вещей в Боге. Мы, напротив, полагаем, что единственное соответствующее природе вещей понятие есть понятие становления. Однако становление вещей в Боге — в абсолютном значении этого — невозможно, ибо они *toto genere*, или, правильнее было бы сказать, бесконечно, отличны от него. Для того чтобы быть отделенными от Бога, их становление должно происходить из отличной от него основы. Но так как вне Бога ничего быть не может, то это противоречие разрешимо только тем, что основа вещей содержится в том, что в самом Боге *не есть он сам* *, т. е. в том, что есть основа его существования. Если мы хотим сделать эту сущность понятнее с человеческой точки зрения, то следует сказать: это — стремление (*Sehnsucht*) порождать самого себя, которое испытывает вечно единое. Такое стремление не есть само единое, но оно так же вечно, как единое. Оно хочет порождать Бога, т. е. непостижимое единство, однако тем самым в нем самом еще нет единства. Рассматриваемое для себя, оно есть поэтому и воля; но воля, в которой нет разума (*Verstand*), и поэтому не самостоятельная и не совершенная воля, поскольку разум есть по существу воля в воле. Тем не менее оно есть воля разума, т. е. его стремление и вожелание; не сознательная, а предчувствующая

* Это единственно верный дуализм, а именно тот, который одновременно допускает единство. Выше речь шла о модифицированном дуализме, согласно которому злое начало не сопутствует доброму началу, а подчинено ему. Вряд ли можно опасаться, что кто-либо спутает установленное здесь отношение с тем дуализмом, в котором подчиненное всегда есть существенно злое начало, вследствие чего его божественное происхождение остается совершенно непонятным.

воля, чье предчувствие есть разум. Мы говорим о сущности стремления, рассмотренного само по себе и для себя; ее необходимо иметь в виду, хотя она давно вытеснена тем более высоким, которое поднялось из нее, и хотя мы можем познать ее не чувствами, а лишь духом и мыслью. Вследствие вечного деяния самооткровения в мире, каким мы его теперь видим, все есть правило, порядок и форма; однако в основе его лежит беспорядочное, и кажется, что оно когда-либо может вновь вырваться наружу; нет уверенности в том, что где-либо порядок и форма суть изначальное; все время представляется, будто упорядочено лишь нечто хаотичное. Это и есть непостижимая основа реальности вещей, никогда не исчезающий остаток, то, что даже ценой величайших усилий не может быть разложено в разуме, но вечно остается в основе вещей. Из этого отдаленного от неразумного (*Verstandlosen*) порожден разум в собственном смысле слова. Без предшествующего мрака нет реальности твари; тьма — ее необходимое наследие. Только Бог, сам Бог существующий, пребывает в чистом свете, ибо только он один существует посредством самого себя. Самомнение человека восстает против такой идеи о своем происхождении из основы и пытается даже противопоставить этому нравственные доводы. Между тем мы не знаем ничего, что могло бы более побудить человека всеми силами стремиться к свету, нежели сознание глубокой ночи, из которой он был вызван к бытию. Малодушные сетования на то, что тем самым неразумное становится корнем разума, ночь — началом света, отчасти основаны, правда, на непонимании существа дела (на непонимании того, как при этом воззрении может все-таки сохраняться по своему понятию приоритет разума и сущности); однако вместе с тем в этом выражается истинная система современных философов, которые охотно произвели бы *fatum ex fulgore*¹⁹, для чего, однако, недостаточно даже насильственной стремительности Фихте. Всякое рождение есть рождение из тьмы на свет; семя должно быть погружено в землю и погибнуть во тьме, чтобы мог подняться и раскрыться под лучами солнца прекрасный светлый образ. Человек формируется в чреве матери, и лишь из мрака неразумного (из чувства, из желания — прекрасной матери познания) вырастают светлые мысли. Следовательно, изначальное стремление, движущееся к разуму, которого оно еще не знает, следует представлять себе подобно тому, как мы жаждем неведомого, безымянного блага; влекомое предчувствием оно движется, как бурно бушующее море, подобно

материи у Платона, под действием темного, неведомого закона, не будучи способно создать что-либо непреходящее для себя. Однако в соответствии со стремлением, которое в качестве еще темной основы есть первое проявление божественного бытия, в самом Боге зарождается внутреннее рефлексивное представление, посредством которого, поскольку оно не может иметь никакого другого предмета, кроме Бога, Бог созерцает себя в своем подобии. Это представление есть первое, в чем Бог, рассматриваемый абсолютно, осуществлен, хотя только в себе самом; оно вначале у Бога и есть сам порожденный в Боге Бог. Это представление есть одновременно разум — *слово* того стремления* — и вечный дух, ощущающий в себе слово и одновременно бесконечное стремление; движимый любовью, которая есть он сам, он изрекает слово; теперь разум вместе со стремлением становится свободно создающей, всемогущей волей и творит в первоначально неупорядоченной природе, как в своей стихии, как посредством своего орудия. Первое действие разума в природе — разделение сил, ибо лишь таким образом он может раскрыть единство, содержащееся в ней неосознанно, как в семени, и тем не менее необходимо, подобно тому как в темное желание человека что-либо создать проникает свет, когда в хаотическом нагромождении мыслей, связанных друг с другом, но мешающих друг другу проявиться, эти мысли разъединяются и выступает скрытое в основании, объемлющее их всех единство; или подобно тому как в растении по мере развертывания и роста сил спадают темные узы тяжести и выступает сокрытое в разделенной материи единство. Поскольку же эта сущность (изначальной природы) есть не что иное, как вечная основа существования Бога, она должна в себе самой содержать, хотя и замкнутой, сущность Бога, подобно некоей светящейся в глубоком мраке искре жизни. Но стремление, возбуждаемое разумом, старается сохранить захваченную им искру жизни и замкнуться в самом себе, чтобы основа оставалась в нем всегда. Следовательно, по мере того, как разум или положенный в первоначальную природу свет возбуждает пытающееся возвратиться в само себя стремление к разделению сил (к отречению от тьмы), но именно в этом разделении способствует появлению замкнутого в разделенном единства, скрытой искры света, возникает прежде всего

* В том смысле, как говорят — слово загадки.

нечто постижимое и единичное, причем не посредством внешнего представления, а посредством истинного *во-обра-*ибо возникающее *во-образуется* в природу — правильнее было бы сказать — посредством пробуждения, ибо разум пробуждает к жизни скрытое в разделенной основе единство или идею. Отъединенные в этом разделении (но не вполне разобщенные) силы составляют материю, из которой впоследствии формируется тело; живая же связь, возникающая в разделении, следовательно, из глубины основы природы, в качестве средоточия сил, есть душа. Поскольку изначальный разум вызывает к жизни душу из независимой от него основы как нечто внутреннее, душа остается независимой от него, особенной и для себя пребывающей сущностью.

Нетрудно понять, что благодаря противодействию, необходимому для совершенного рождения, глубочайшая связь сил распадается лишь в процессе постепенного развертывания и что на каждой ступени разделения сил в природе возникает новое существо, чья душа тем совершеннее, чем в большей степени в нем содержится разделенным то, что еще нераздельно в других. Показать, как каждый последующий процесс все более приближается к сущности природы, пока наконец при высшем разделении сил не открывается глубочайший внутренний центр, является задачей завершенной натурфилософии. Для настоящей же цели существенно лишь следующее. Каждое возникшее в природе указанным образом существо содержит в себе двойное начало, которое по существу есть одно, рассматриваемое с двух возможных сторон. Первое есть то, посредством чего они отделены от Бога или суть только в основе; однако поскольку между тем, что предобразовано в основе, и тем, что предобразовано в разуме, существует изначальное единство и процесс творения состоит только во внутреннем превращении или преображении первоначально темного начала в свет (ибо разум или положенный в природу свет ищет в основе, собственно говоря, только родственный ему, направленный вовнутрь свет), то темное по своей природе начало есть именно то, которое одновременно преображается в свет, и оба начала, хотя только в определенной степени, едины в каждом природном существе. Начало, поскольку оно происходит из основы и темно, есть своеволие твари, которое, однако, поскольку оно еще не поднято до полного единства со светом (в качестве начала разума), еще не вмещает его, есть только страсть или вожделение, т. е. слепая воля. Этому своеволию твари противостоит

разум в качестве универсальной воли, которая пользуется этим своеволием и подчиняет его себе как простое орудие. Когда же наконец посредством поступательного преобразования и разделения всех сил сокровеннейшая и глубочайшая точка первоначальной тьмы в некоем существе полностью озаряется светом, то воля этого существа, которая, будучи единичной, по-прежнему есть частная воля, сама по себе или в качестве центра всех других частных волей становится единой с изначальной волей или с разумом, из обоих возникает единое целое. Это озарение глубочайшего центра светом совершается среди всех зримых для нас тварей только в человеке. В человеке содержится вся мощь темного начала и в нем же — вся сила света. В нем — глубочайшая бездна и высочайшее небо, или оба центра. Воля человека есть сокрытый в вечном стремлении зародыш Бога, существующего еще только в основе, сокрытая в глубине искра божественной жизни, которую узрел Бог, когда он возымел волю к природе. В нем одном (в человеке) Бог возлюбил мир; и это подобие Божие было охвачено в центре желанием, когда оно вступило в противоречие со светом. Из-за того, что человек возникает из основы (что он тварен), он содержит в себе относительно независимое от Бога начало; однако из-за того, что именно это начало преображено в свет, не переставая вследствие этого быть темным в своей основе, в нем одновременно зарождается нечто высшее, дух. Ибо вечный дух изрекает единство, или слово, внося его в природу. Но изреченное (реальное) слово есть лишь в единстве света и тьмы (гласных и согласных). Оба эти начала существуют, правда, во всех вещах, однако не в полном созвучии из-за несовершенства того, что возвысилось из основы. Следовательно, лишь в человеке полностью высказывается слово, сдерживаемое и не полностью высказанное в других вещах. В изреченном же слове открывает себя дух, т. е. *Бог*, как существующий *actu*. Будучи живым тождеством обоих начал, душа есть дух, а дух есть в Боге. Если бы в духе человека тождество обоих начал было столь же неразрывно, как в Боге, то между Богом и человеком не было бы различия, т. е. Бог не открывал бы себя как дух. Следовательно, то единство, которое в Боге нераздельно, должно быть в человеке раздельным — это и есть возможность добра и зла.

Мы со всей решительностью утверждаем возможность зла и постараемся сначала пояснить раздельность обоих начал. Действительность зла — предмет совершенно иного исследования. Поднятое из основы природы начало, **кото-**

рое отделяет человека от Бога, есть в нем самость; однако в единении с идеальным началом она становится духом. Самость как таковая есть дух, т. е. человек есть дух в качестве обладающего самостью, особенного (отделенного от Бога) существа — это объединение и составляет сущность личности. Но благодаря тому что самость есть дух, она вместе с тем поднята из тварности в надтварность, она есть воля, которая зрит себя в полной свободе, уже не орудие созидающей в природе универсальной воли, но есть над всякой природой и вне ее. Дух выше света, ибо он возвышается в природе над единством света и темного начала. Следовательно, будучи духом, самость свободна от обоих начал. Однако она (или своеволие) лишь потому есть дух и тем самым свободна и возвышается над природой, что действительно преобразована в изначальную волю (свет); таким образом, хотя она (в качестве своеволия) еще остается в основе (поскольку основа всегда должна быть), она — подобно тому как в прозрачном теле возвышенная до тождества со светом материя не перестает от этого быть материей (темным началом) — остается в ней только как носитель и вместилище высшего начала, света. Благодаря тому, однако, что она имеет в себе дух (поскольку дух властвует над светом и тьмой), самость может — если этот дух не есть дух вечной любви — отделиться от света, или, иными словами, своеволие может стремиться к тому, чтобы в качестве частной воли быть тем, что оно есть лишь в тождестве с универсальной волей; быть тем, что оно есть лишь постольку, поскольку оно остается в центре (так, как покоящаяся воля в тихой основе природы именно потому и есть универсальная воля, что она остается в основе) и на периферии или в качестве сотворенного (ибо воля тварей в самом деле вне основы, но тем самым есть только частная воля, она не свободна, а связана). Следовательно, таким образом в воле человека происходит отделение ставшей духовной самости (поскольку дух выше света) от света, т. е. разделение начал, неразрывно соединенных в Боге. Если же, напротив, своеволие человека остается в качестве центральной воли в основе и божественное отношение начал, таким образом, не нарушается (подобно тому как в центре природы воля никогда не возвышается над светом, но остается под ним в основе как базис) и если вместо духа раздора, который хочет отделить собственное начало от всеобщего, в своеволии царит дух любви, то воля божественна по своему характеру и типу. Что именно названное возвышение своеволия и есть зло, явству-

ет из следующего. Воля, которая выступает из своей сверхприродности, чтобы, будучи всеобщей волей, сделать себя также частной и тварной, стремится перевернуть отношение начал, возвысить основу над причиной, использовать дух, который она получила лишь для центра, вне его и против твари, из чего происходит разрушение в самой воле и вне ее. Волю человека надлежит рассматривать как связь между живыми силами; до тех пор пока она сама остается в своем единстве с универсальной волей, эти силы также пребывают в божественной мере и равновесии. Но едва только своеволие отклоняется от центра как от предназначенного ему места, разрывается и связь между силами; вместо нее теперь господствует лишь частная воля, которая уже не способна, подобно изначальной воле, объединить силы, подчинив их себе, и должна поэтому стремиться сформировать или составить из отделившихся друг от друга сил, из восставшего войска вожделий и страстей (поскольку каждая единичная сила есть также страсть и желание), собственную обособленную жизнь, а это возможно, ибо в зле все еще сохраняется первая связь сил, основа природы. Но так как эта жизнь все-таки не может быть подлинной — она могла бы быть таковой только при первоначальном отношении начал, — то возникает, правда, собственная, но ложная жизнь, жизнь во лжи, порождение беспокойства и гибели. Наиболее близким подобием ее является болезнь; в качестве беспорядка, привнесенного в природное состояние человека злоупотреблением свободой, она есть истинное подобие зла или греха. Болезнь в универсальных масштабах возникает всегда только тогда, когда на поверхность выходят скрытые силы основы, когда раздражимое начало, которое должно было пребывать в безмолвии глубин в качестве внутренней связи сил, само активизируется или когда возбужденный архей²⁰ покидает свою обитель в центре и выходит на периферию. Напротив, всякое коренное лечение состоит в восстановлении отношения периферии к центру, и переход болезни к здоровому состоянию может, собственно говоря, совершиться только посредством противоположного, а именно посредством возвращения отделенной и единичной жизни во внутренний свет сущности, где снова происходит разделение (кризис). Болезнь единичного также возникает лишь из-за того, что то, что имеет свою свободу или жизнь только для того, чтобы оставаться в рамках целого, стремится быть для себя. Зло, как и болезнь, не есть нечто сущностное, собственно говоря, оно — не более чем видимость жизни,

как бы мимолетное ее явление, подобное метеору, колебание между бытием и небытием; тем не менее для чувства оно вполне реально.

Недавно то единственно правильное понятие зла, согласно которому оно основано на положительном обращении или перемещении начал, вновь выдвинул и пояснил глубокими физиологическими аналогиями, в частности аналогией с болезнью, прежде всего Франц Баадер*²¹.

Все остальные объяснения зла оставляют рассудок и нравственное сознание в равной мере неудовлетворенными. Все они в сущности основываются на снятии зла как положительной противоположности и на сведении его к так называемому *malum metaphysicum*²³ или к отрицательному понятию несовершенства твари. Бог не мог, говорит Лейбниц, дать человеку полное совершенство, не превратив его тем самым в Бога; то же следует отнести и к сотворенным существам вообще; поэтому и необходимы были различные степени совершенства и все виды его ограничения. На вопрос же «Откуда зло?» ответ гласит: оно происходит из идеальной природы твари, в той мере, в которой она зависит не от воли Бога, а от вечных истин, содержащихся в божественном разуме. Область вечных истин есть

* В работах «Ober die Behauptung, daB kein ubler Gebrauch der Vernunft sein kann». — Morgenblatt, 1807, № 197 и «Ober Starres und FlieBendes». — Jahrbücher der Medizin als Wissenschaft. Bd 3, Hf. 2. Для сравнения и дальнейшего разъяснения приведем относящееся к нашему толкованию примечание в конце последней статьи на с. 203: «Поучительным примером может служить обычный огонь (в качестве дикого, пожирающего, уничтожающего пламени) в отличие от так называемого органического, благодетельного жизненного огня; здесь огонь и вода объединяются в некоей (растущей) основе или образуют связь, тогда как там они разъединяются в раздоре. Однако в органическом процессе ни огонь, ни вода не были в качестве таковых, т. е. в качестве разделенных сфер; огонь был центром (mysterium), вода, как нечто открытое в нем, была периферией, и, лишь когда раскрывалось, возвышалось, загоралось первое и одновременно закрывалось второе, наступала болезнь и смерть. Так вообще я, индивидуальность, есть в самом деле базис, фундамент или естественный центр каждой тварной жизни; однако, как только она перестает служить центром и властно выступает на периферию, в ней загорается злобное танталово себялюбие и эгоизм (возгоревшегося Я). 0 превращается в O, а это означает: в одном-единственном месте планетной системы замкнут, латентен темный центр природы, и именно поэтому он в качестве носителя света служит проникновению высшей системы (излучению света или открытию идеального). Поэтому, следовательно, это место есть открытая точка (солнце, сердце, глаз) в системе — а если бы и здесь поднялся или открылся темный центр природы, то eo ipso²² погасла бы светлая точка и свет стал бы в системе тьмой или погасло бы солнце!»

идеальная причина зла и добра, и ее следует поставить на место материи у древних *. Есть, правда, говорит Лейбниц в другом месте, два начала, интеллект и воля, но оба они в Боге. Из разума проистекает начало зла, хотя сам он не становится из-за этого злым; ибо он представляет природные существа такими, какие они суть в соответствии с вечными истинами; в нем содержится основание того, что зло допускается, воля же направлена только на добро **. Эта единственная возможность зла не создана Богом, поскольку разум не есть его собственная причина ***. Хотя это различие разума и воли как двух начал в Боге, благодаря чему первичная возможность зла становится независимой от божественной воли, и соответствует глубокому мышлению Лейбница и хотя представление о разуме (о божественной мудрости) как о чем-то, где Бог выступает скорее как страдательный, нежели деятельный, и указывает на нечто более глубокое, однако зло, которое может происходить из этой чисто идеальной основы, вновь сводится к чему-то только пассивному, к ограничению, недостатку, лишению — к понятиям, полностью противоречащим подлинной природе зла. Ведь уже одно то, что к злу способен только человек — совершеннейшее из всех зримых созданий, может служить доводом в пользу того, что основа зла никак не может состоять в недостаточности или лишении. Дьявол был, по христианскому воззрению, не наиболее ограниченным, но, напротив, самым неограниченным из всех созданий****. Несовершенство в общем метафизическом смысле не есть обычное свойство зла, ибо оно часто выступает в соединении с таким совершенством отдельных сил, которое значительно реже сочетается с добром. Следовательно, основа зла должна находиться не только в некоем положительном вообще, но скорее в высшем положительном, содержащемся в природе, что и соответствует нашему воззрению, ибо эта основа лежит в ставшем открытым центре или в изначальной воле первой основы. Лейбниц всячески пытается пояснить, как

* Tentam theod. Opp., t. 1, p. 136²⁴.

** Там же, § 149.

*** Там же, § 380.

**** В этой связи поразительно, что не только схоласты, но и уже некоторые отцы церкви раннего периода, в первую очередь Августин, полагали зло просто как недостаточность. Особенно замечательно в этом отношении следующее место: *Querunt ex nobis, unde sit malum? Respondemus ex bono, sed non summo, ex bonis igitur orta sunt mala. Mala enim*

из природного недостатка может возникнуть зло. Воля, говорит он, стремится к добру во всеобщем и должна требовать совершенства, высшая мера которого находится в Боге; но если воля оказывается в плену чувственных вождлений и теряет высшие блага, то именно этот недостаток дальнейшего стремления и есть то лишение, которое составляет зло. В остальном, полагает он, зло столь же не нуждается в особом начале, как холод или тьма. То, что составляет в зле утверждающее, лишь приходит в него попутно, как сила и деятельность в холод; вода разрывает при замерзании самый прочный сосуд, в котором она содержится, и тем не менее холод состоит, собственно говоря, в уменьшении движения *. Однако поскольку лишение для себя есть ничто и, для того чтобы стать заметным, ему необходимо нечто положительное, в котором оно себя являет, то возникает следующая трудность: объяснить то положительное, которое все-таки следует признать в зле. Так как Лейбниц может вывести зло только из Бога, он вынужден считать Бога причиной материальной стороны греха и приписывать изначальной ограниченности твари лишь его формальную сторону. Это отношение он пытается пояснить с помощью открытого Кеплером понятия естественной силы инерции материи. Она, говорит Лейбниц, совершенный образ изначальной (предшествующей всякой деятельности) ограниченности твари. Если два различных по своей массе тела, приведенные в движение одинаковой силой, перемещаются с различной скоростью, то причина медленности движения одного из них заключается не в этой силе, а в свойственной материи особой склонности к инерции, т. е. во внутренней ограниченности или в несовершенстве материи**. Однако следует заметить, что саму эту инерцию не следует мыслить просто как недостаточность; она есть и нечто положительное, а именно выражение внутренней самости тела, силы, посредством которой оно стремится утвердиться в своей самостоятельности. Мы не отрицаем того, что указанным способом можно объяснить

omnia participant ex bono, merum enim et ex omni parte tali dari repugnat. — Haud vero difficulter omnia expedit, qui conceptum mali semel recte formaverit, eumque semper defectum aliquem involvere attenderit, perfectionem autem omnimodum incommunicabiliter possidere Deum; neque magis possibile esse, creaturam illimitatam adeoque independentem creari, quam creari alium Deum (Contr. Jul. L. 1, c. III)²⁵.

* Tentam theod., p. 242.

** Там же, § 30.

метафизическую конечность: мы отрицаем только, что конечность для себя самой есть зло*.

Объяснения такого рода вообще основаны на безжизненном понятии положительного, согласно которому положительному может противостоять только лишение. Однако существует и среднее понятие, которое образует реальную противоположность положительному и весьма далеко от понятия просто отрицаемого. Это понятие возникает из отношения целого к единичному, единства к множеству или как бы ни выразить еще это отношение. Положительное есть всегда целое, или единство; противостоящее ему — разъединение целого, дисгармония, атаксия²⁶ сил. В разъединенном целом содержатся те же элементы, которые были в едином целом; материальное в них одинаково (в этом аспекте зло не более ограничено и не хуже, чем добро), но формальное в них совершенно различно, и это формальное проистекает из самой сущности или из положительного. Поэтому как в зле, так и в добре необходимо должна быть сущность, но в зле эта сущность противоположна добру и превращает содержащуюся в добре гармонию в дисгармонию. Догматическая философия неспособна понять эту сущность, поскольку ей неведомо понятие личности, т. е. поднятой до духовности самости, и она располагает только отвлеченными понятиями конечного и бесконечного. Поэтому если бы кто-либо возразил нам, что дисгармония и есть лишение, а именно лишение единства, то даже если бы в общем понятии лишения и содержалось понятие снятия или разъединения единства, то понятие это все-таки было бы само по себе неудовлетворительным. Ибо дисгармония — это не разъединение сил само по себе, а их ложное единство, которое можно называть разъединением лишь по отношению к истинному единству. С полным уничтожением единства уничтожается и противоречие. Со смертью приходит конец болезни, а отдельный звук для себя никогда не образует дисгармонию. Однако именно для того, чтобы объяснить ложное единство, необходимо нечто положительное; следовательно, его необходимо допустить в зле, но оно останется необъясненным, пока в независимой основе природы не будет познан корень свободы.

* По той же причине для объяснения зла недостаточно и любое другое объяснение конечности, например то, которое исходит из понятия отношений. Зло возникает не из конечности самой по себе, а из конечности, возведенной до самобытия.

О платоновском воззрении, в той мере, в какой мы можем о нем судить, уместнее будет говорить при рассмотрении вопроса о действительности зла. Представления нашего времени, значительно более легковесные в решении этого вопроса и доводящие свои филантропические устремления до отрицания зла, ни в коей степени не связаны с подобными идеями. В соответствии с этими представлениями единственная основа зла коренится в чувственности, животности или в земном начале, причем Небу противопоставляется не ад, как следовало бы ожидать, а Земля. Это представление есть естественное следствие учения, согласно которому свобода состоит в простом господстве разумного начала над чувственными вожеланиями и склонностями, а добро проистекает из чистого разума, следовательно, само собой разумеется, что для зла не может быть свободы (поскольку здесь господствуют чувственные склонности); вернее, зло полностью уничтожается. Ибо слабость или недейственность разумного начала может быть основанием недостатка добрых или добродетельных деяний, но отнюдь не положительно-злых и противных добродетели. Допустим, однако, что чувственность или страдательное отношение к внешним впечатлениям вызвали бы с известного рода необходимостью злые действия; но ведь тогда человек, совершая их, сам был бы только страдательным, т. е. зло по отношению к нему, т. е. субъективно, не имело бы значения; поскольку же то, что следует из назначения природы, объективно также не может быть злом, то зло вообще не имело бы никакого значения. Если же говорят, что разумное начало в зле недейственно, то и это не может само по себе служить основой зла. Ибо почему же оно не осуществляет свою власть? Если оно хочет быть недейственным, то основа зла находится в этой воле, а не в чувственности. Если же оно никак не может преодолеть сопротивление последней, то здесь присутствуют лишь слабость и недостаточность, а отнюдь не зло. Поэтому, согласно такому объяснению, существует лишь единая (если можно ее так назвать), а не двойственная воля, и теперь, когда в философскую критику уже успешно введено наименование ариан² и других еретиков, сторонникам данного объяснения также можно было бы дать наименование, взятое из истории церкви (только в ином его значении), а именно назвать их монофелитами²⁸. Однако так как в добре разумное начало, или начало света, действует отнюдь не само по себе, а будучи связано с самостью, т. е. поднятое до духа, то и зло следует не из начала конеч-

ности для себя, приведенного в тесное соприкосновение с центром темного начала, или начала самости; и так же, как существует энтузиазм добра, существует и воодушевление злом. В животном, как вообще в каждом существе природы, также действует это темное начало, однако в нем оно еще не вышло на свет, как в человеке, оно еще не есть дух и разум (Verstand), а слепое стремление и вожделение. Короче говоря, здесь невозможно отпадение, разъединение начал, ибо здесь еще нет абсолютного, или личностного, единства. Бессознательное и сознательное объединены в инстинкте животного лишь одним известным и определенным, а поэтому и неизменным образом. Ибо именно потому, что они суть лишь относительное выражение единства, они подчинены ему, и действующая в основе сила сохраняет предназначенное им единство начал всегда в равном соотношении. Животное никогда не может выйти из единства, тогда как человек может произвольно разорвать вечную связь сил. Поэтому Баадер справедливо замечает: следовало бы желать, чтобы испорченность человека не шла дальше его уподобления животному; но к сожалению, человек может быть только либо ниже животного, либо выше его*.

Мы пытались вывести понятие зла и его возможность из первооснов, а также выявить общий фундамент этого учения, который заключается в различии между существующим и тем, что есть основа существования**. Однако в возможности еще не заключена действительность, между тем именно она составляет важнейшую сторону этого вопроса. Ведь дело не в том, чтобы объяснить только, как зло становится действительным в отдельном человеке, а в том, чтобы выявить его универсальную действенность или показать, как оно в качестве начала, бесспорно всеобщего, находящегося повсюду в борьбе с добром, могло появиться в творении. Поскольку нельзя отрицать, что оно по крайней мере в качестве всеобщей противополож-

* В названной выше работе, напечатанной в Morgenblatt за 1807 г., с. 786.

** Отрицая учение об эманации бога, Августин говорит: «Из субстанции Бога не может выйти ничего, кроме Бога; поэтому тварь создана из ничего, чем и объясняется ее испорченность и недостаточность» (De libero arbitrio, L. I, с. 2⁹). Это ничто давно уже стало крестом для разума; объяснение дает выражение Писания: человек создан из того, что не есть в наличии, а также знаменитым $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ ³⁰ древних, которое, так же как и создание из ничего, впервые обретает положительное значение благодаря сделанному выше различению.

ности действительно, можно заранее сказать — и это не вызывает сомнения, — что оно было необходимо для откровения Бога; именно это и следует из сказанного ранее. Ибо если Бог в качестве духа есть нераздельное единство обоих начал и то же единство действительно только в духе человека, то, будь оно в человеке столь же неразрывно, как в Боге, человек ничем бы не отличался от Бога; он растворился бы в Боге, и не существовало бы ни откровения, ни движения любви. Каждая сущность может открыться только в своей противоположности: любовь только в ненависти, единство — в борьбе. Если бы не было разъединения начал, единство не могло бы обнаружить свое всемогущество; не будь разлада, не могла бы стать действительной любовь. Человек вознесен на такую вершину, на которой он в равной степени содержит в себе источник своего движения в сторону добра и в сторону зла; связь начал в нем не необходима, а свободна. Он находится на перепутье: что бы он ни выбрал, решение будет его деянием, но не принять решения он не может, так как Бог необходимо должен открыться и так как в творении вообще не может оставаться ничего двойственного. Вместе с тем Он как будто и не может вырваться из этого состояния нерешительности именно потому, что оно таково. Поэтому должно быть некое общее основание влечения к злу, искушения, хотя бы для того, чтобы сделать в нем живыми, т. е. довести до его сознания, оба начала. Однако влечение к злу может как будто исходить только из некоей основной сущности зла, поэтому признать ее необходимо; и совершенно верно истолкование материи у Платона, согласно которому она есть изначально противодействующая Богу и поэтому сама по себе злая сущность. Правда, до тех пор, пока эта часть учения Платона остается по-прежнему темной *, вынести определенное суждение по данному вопросу невозможно. Однако из предшествующего изложения явствует, в каком смысле можно говорить об иррациональном начале как о противодействующем разуму (Verstand) или единству и порядку, не рассматривая его при этом как основную злую сущность. В рамках этого истолкования можно объяснить и высказывание Платона: зло происходит из *древней природы*; ибо

* Пусть это когда-либо объяснит нам тонкий знаток Платона³¹ или еще раньше славный Бёк³², который уже своими замечаниями в связи с данным им изложением платоновской гармонии и уведомлением о том, что готовит издание Тимея, вселил в нас надежду на это.

всякое зло стремится вернуться в хаос, т. е. в состояние, когда изначальный центр еще не был подчинен свету и есть возмущение центра, еще лишенное разума (*verstand—losen*) стремление. Однако мы ведь раз и навсегда доказали, что зло как таковое может возникнуть лишь в твари, так как только в ней возможно такое соединение света и тьмы или обоих начал, которое может быть разъединено. Изначальная основная сущность никогда не может быть сама по себе злой, ибо в ней нет двойственности начал. Но мы не можем предположить и наличие некоего сотворенного духа, который, отпав сам, возбудил в человеке желание отпасть. Ведь вопрос заключается именно в том, как в сотворенном возникло зло. Таким образом, для объяснения зла нам не дано ничего, кроме обоих начал в Боге. Бог как дух (вечная связь обоих начал) есть чистейшая любовь, в любви же никогда не может быть воли к злу, не может быть ее и в идеальном начале. Но и Бог, для того чтобы существовать, нуждается в основе, только эта основа находится не вне его, а в нем и содержит в себе *природу*, которая, хотя и принадлежит ему самому, все-таки отлична от него. Воля любви и воля основы — две различные воли, каждая из которых есть для себя; однако воля любви не может противостоять воле основы, не может и снять ее, так как в противном случае она должна была бы противодействовать самой себе. Ибо, для того чтобы любовь могла быть, должна действовать основа, и действовать независимо от любви, для того чтобы любовь реально существовала. Если бы любовь захотела сломить волю основы, ей пришлось бы бороться с самой собой, она оказалась бы в несогласии с самой собой и перестала бы быть любовью. Это принятие действия основы — единственно допустимое мыслимое понятие, которое при обычном отнесении его к человеку совершенно несостоятельно. Воля основы, правда, тоже не может сломить любовь и не требует этого, хотя часто так может казаться; ибо воля основы, отворотившаяся от любви, должна быть собственной, особенной волей, чтобы любовь, когда она все-таки прорывается через нее, как свет сквозь тьму, являлась бы в своем всемогуществе. Основа есть только воля к откровению, но для того, чтобы откровение было, она должна вызывать особенность и противоположность. Следовательно, воля любви и воля основы становятся едины именно потому, что они разделены и каждая из них изначально действует для себя. Поэтому воля основы сразу же в первом творении возбуждает своеволие твари, чтобы дух, высту-

пая как воля любви, обнаружил нечто противостоящее ему, в чем он может осуществиться.

Вся природа убеждает нас в том, что произошло подобное возбуждение, посредством которого жизнь только и обрела последнюю степень отчетливости и определенности. Иррациональное и случайное, которое в формировании существ, особенно органических, выступает в связи с необходимым, доказывает, что здесь действовала не просто геометрическая необходимость, но участвовали также свобода, дух и своеволие. Правда, повсюду, где есть стремление и вожделение, обнаруживается и своего рода свобода сама по себе, и вряд ли кто-нибудь предположит, что вожделение, составляющее основу каждой особенной жизни в природе, и стремление сохранить себя не только вообще, а в данном определенном существовании, лишь приданы уже сотворенному созданию, а не были в нем самим творящим началом. Открытое эмпирическим путем понятие базиса, которое будет играть важную роль в естествознании, должно, получив научное признание, привести к понятию самости и понятию Я. Однако в природе это случайные определения, которые могут быть объяснены только из происшедшего в первом же акте творения возбуждения иррационального, или темного начала твари, только из активизированной самости. Откуда же в природе наряду с преобразованными нравственными отношениями несомненные признаки зла, если власть его пробуждена лишь человеком? Откуда явления, которые и независимо от того, что они опасны для человека, возбуждают всеобщее отвращение *? То, что удел всех органических существ — разложение, может вполне рассматриваться не как изначальная необходимость; связь сил, составляющих жизнь, могла бы по своей природе быть также нерасторжимой, и если чему-либо предназначено быть *perpetuum mobile*, то, по-видимому, тому созданию, которое собственными

* Безусловно, не случайно в воображении всех народов, особенно в сказаниях и религиях Востока, зло тесно связано со змеем. Полное развитие вспомогательных органов, которое достигает своей вершины в человеке, уже указывает на независимость воли от вожделений или на единственно подлинно здоровое отношение между центром и периферией: в нем центр отступил в свою свободу и рассудительность и отделился от того, что есть только орудие (периферийное). Напротив, там, где вспомогательные органы неразвиты или вообще отсутствуют, центр вступает в периферию и образуется лишенное центра кольцо, о котором говорится в приведенном выше (в примечании) месте в работе Ф. Баадера.

силами восполняет ошибочно ставшее в нем. Между тем зло возвещает о себе в природе только в своем действии; само оно в своем непосредственном явлении может вы-явиться только в цели природы. Ибо, подобно тому как в изначальном творении, которое есть не что иное, как рождение света, темное начало должно было быть в качестве основы, чтобы из него (как из простой потенции к actus) мог быть вознесен свет, должна быть другая основа и для рождения духа, и поэтому второе начало тьмы, настолько более высокое, чем первое, насколько дух выше света. Это начало и есть пробужденный в творении посредством возбуждения темной основы природы дух зла, т. е. *раздвоение* света и тьмы, которому дух любви противопоставляет теперь высшее идеальное начало, как раньше он противопоставлял беспорядочному движению изначальной природы свет. Ибо так же как самость в зле присвоила свет, или слово, и именно поэтому являет себя как более высокая основа тьмы, и изреченное в мир в противоположность злу слово должно принять человеческую природу, или самость, и само стать личностью. Это происходит только посредством откровения в самом определенном смысле слова; это откровение должно обладать теми же ступенями, как первое проявление в природе, а именно чтобы и здесь высшей вершиной откровения был человек, но человек в своем первообразе и божественности, тот, который был вначале у Бога и в котором созданы все остальные вещи и сам человек. Рождение духа есть царство истории, подобно тому как рождение света есть царство природы. Те же периоды творения, которые суть в одном, суть и в другом, и каждое из них — подобие и объяснение другого. То же начало, которое было в первом творении основой, есть и здесь — лишь в более высоком образе — росток и семя, из которого развивается высший мир. Ведь зло — не что иное, как изначальная основа существования, поскольку она стремится в сотворенном существе к актуализации и, следовательно, в самом деле есть лишь более высокая потенция действующей в природе основы. Но подобно тому как она вечно остается лишь основой, не имея своего бытия, так и зло никогда не может достигнуть осуществления и служит лишь основой для того, чтобы добро, развиваясь из него собственными силами, было посредством своей основы независимым и отделенным от Бога, тем, в чем Бог имеет и познает самого себя и что в качестве такового (в качестве независимого) есть *в Боге*. Однако, так же как нераздельная власть исконной основы

только в человеке познается как нечто внутреннее (базис или центр) единичного, так и в истории зло вначале остается еще скрытым в основе и эпохе вины и греха предшествует время невинности или неведения греха. Подобно тому как первооснова природы, быть может, долгое время действовала самостоятельно и посредством заключенных в ней божественных сил пыталась создать для себя творение, которое, однако (поскольку в нем недоставало связи любви), в конце концов всегда возвращалось в хаос (на что, быть может, указывают погибшие до нынешнего сотворения и не возвратившиеся ряды поколений) до тех пор пока не изречено было слово любви и с ним не возникло длящееся творение, — так и в истории дух любви открылся не сразу; но поскольку Бог ощущал волю основы как волю к своему откровению и познал по своему предвидению, что независимая от него (в качестве духа) основа необходима для его существования, он предоставил основе действовать в ее независимости, или, другими словами, он сам действовал только согласно своей природе, а не согласно своему сердцу или любви. Поскольку и основа содержала в себе всю божественную сущность, только не как единство, то в этой для-себя-деятельности основы могли выступать лишь единичные божественные сущности. Поэтому древнейшее время начинается с золотого века, бледное воспоминание о котором современный человеческий род сохранил лишь в легенде; это — время блаженной неопределенности, когда не было ни добра, ни зла. За ним последовал век господства богов и героев или всемогущества природы, когда основа показала, на что она способна для себя. В те времена разум и мудрость приходили к людям только из глубины; их жизнь направлялась и формировалась властью вышедших из глубин Земли оракулов; на Земле господствовали все божественные силы основы и в качестве могущественных властителей прочно восседали на своих тронах. Пришло время высочайшего прославления природы в зримой красоте богов, в блеске искусства и глубокой науки, и оно длилось до той поры, пока действующее в основе начало не выступило наконец как начало завоевывающее, стремясь подчинить себе все и основать прочную и устойчивую мировую империю. Однако, так как сущность основы никогда не может породить для себя истинное и совершенное единство, неизбежно приходит время, когда все это великолепие распадается, прекрасное тело существующего мира гибнет, словно от страшной болезни, и в конце концов

снова возникает хаос. Еще до этого, до наступления полного упадка, господствующие в этом теле силы перерождаются в злых духов, подобно тому как силы, которые в период здоровья были благодетельными духами, хранителями жизни, становятся при приближении распада зловредными и ядовитыми. Вера в богов исчезает, и ложная магия с ее заклинаниями и теургическими³³ формулами стремится вернуть устремляющихся в бегство благодетельных духов и умиротворить злых. Все определеннее приближается притяжение основы, которая, предчувствуя приближение света, заранее выводит все силы из состояния нерешительности, чтобы встретить его во всеоружии. Подобно тому как гроза вызывается опосредствованно Солнцем, а не непосредственно противодействующей силой Земли, так и дух зла (метеорическую природу которого мы уже пояснили) возбуждается приближением добра, не посредством некоего сообщения ему силы, а скорее посредством разделения сил. Поэтому только тогда, когда решительно выступает добро, выступает вполне решительно и в *качестве* такового зло (не потому, что оно возникло только теперь, а потому, что только теперь дана противоположность, в которой оно может явиться полностью и в качестве такового). И так же момент, когда Земля вторично станет необитаемой и пустой, явится вновь моментом рождения высшего света духа, который от века был в мире, но оставался не понятым действующей для себя тьмой и пребывал в замкнутом и ограниченном откровении; и чтобы противостоять личностному и духовному злу, он являет себя также в личностном, человеческом образе в качестве посредника, восстанавливающего на высшей ступени связь творения с Богом. Ибо исцелить личностное может только личностное, и Бог должен стать человеком, чтобы человек вернулся к Богу. Только с восстановлением отношения основы к Богу дана возможность исцеления (спасения). Начало исцеления — состояние ясновидения, даруемое божественным провидением отдельным людям (как избранным для этого органам), время знамений и чудес, когда божественные силы противодействуют повсюду выступающим демоническим силам, умиротворяющее единство — разделению сил. Наконец происходит кризис в *turba gentium*³⁴, народы затопляют основу древнего мира, как некогда воды начала покрыли все творения, чтобы сделать возможным второе творение — новое разделение народов и языков, новое царство, где живое слово выступает как прочный и постоянный центр в борьбе с хаосом

и начинается открытая, продолжающаяся до настоящего времени борьба добра и зла, в которой Бог действительно открывает себя как дух, т. е. как асту*.

Таким образом существует *всеобщее*, хотя и не изначальное зло, с самого начала пробужденное в откровении Бога реакцией основы, зло, которое, правда, никогда не достигает осуществления, но постоянно к нему стремится. Лишь познав всеобщее зло, можно также понять добро и зло в человеке. Если уж в первом творении было возбуждено зло, которое посредством для-себя-деятельности основы превратилось в конце концов во всеобщее начало, то этим может быть, по-видимому, объяснена природная склонность человека к злу, так как однажды возникший в твари посредством пробуждения своеволия беспорядок сил сообщается человеку уже в момент рождения. Однако основа продолжает непрерывно действовать и в отдельном человеке, возбуждая особенность и особенную волю, именно для того, чтобы в противоположность ей могла явить себя воля любви. Воля Бога состоит в том, чтобы все универсализировать, поднять до единства со светом или сохранить в нем; воля основы — в том, чтобы все обособить или сделать тварным. Она хочет только неравенства, чтобы равенство стало ощущать себя и ощущаться ею самой. Поэтому воля основы необходимо реагирует на свободу как на нечто сверхтварное и пробуждает в ней желание к тварному, подобно тому как человеку, стоящему на высокой крутой вершине и охваченному головокружением, кажется, будто некий тайный голос призывает его броситься вниз, или, как, согласно древнему сказанию, звучащее из глубины вод чарующее пение сирен увлекает в водоворот того, кто проплывает мимо них. Соединение в человеке всеобщей воли и воли особенной уже само по себе представляется противоречием, разрешение которого трудно, если не невозможно. Самый страх, свойственный жизни, гонит человека из центра, для пребывания в котором он создан; ибо этот центр в качестве чистейшей сущности всякой воли есть всепожирающий огонь для каждой особенной воли; чтобы жить в нем, человек должен умереть для всякой особенности, поэтому попытка выйти из центра на периферию и искать там покой для своей самости почти необходима. Отсюда и всеобщая необходимость греха

* Ср. со всем этим разделом Лекции о методе академических занятий³⁵; лекцию VIII об исторической конструкции христианства.

и смерти как действительного отмирания особенности, пройти через которое, как через огонь, должна, чтобы очиститься, каждая человеческая воля. Несмотря на эту всеобщую необходимость зла, оно всегда остается следствием собственного выбора человека; зло как таковое основа творить не может, и тварь всегда гибнет по собственной вине. Однако то, как человек принимает решение следовать злу или добру, еще полностью окутано мраком и требует, по-видимому, отдельного исследования.

До сих пор мы вообще уделяли меньше внимания формальной сущности свободы, хотя понимание ее связано с не меньшими трудностями, чем объяснение ее реального понятия.

Ибо хотя обычное понятие свободы, согласно которому она полагается в совершенно неопределенную способность хотеть без определяющих оснований то или иное из двух контрадикторных противоположностей, хотеть просто вследствие хотения как такового, подтверждается, правда, по идее изначальной нерешительностью человеческой сущности, однако в применении к отдельным действиям ведет к величайшим нелепостям. Возможность решиться без каких-либо существенных оснований в пользу А или — А была бы, если сказать правду, лишь привилегией действовать совершенно неразумно и не лучшим образом отличала бы человека от известного принадлежащего Буридану животного³⁶, которое, по мнению защитников данного понятия произвола, должно было, находясь на равном расстоянии между двумя снопами сена одинаковой величины и одинакового качества, умереть с голоду (поскольку оно было лишено этой привилегии произвола). Единственное доказательство в пользу такого понятия состоит в указании на тот факт, что каждый может, например, по своей воле без всякого основания прижать или вытянуть свою руку; ибо если утверждать, что он вытягивает руку, чтобы доказать наличие произвола, то он мог бы ведь доказать то же самое, прижав руку к себе; заинтересованность в доказательстве этого положения могла его только побудить предпринять то или другое, следовательно, здесь очевидно равновесие и т. д. Это — весьма несовершенное доказательство, поскольку от незнания определяющего основания делается заключение о его несуществовании, между тем вывод здесь должен был бы быть обратным; ибо именно там, где обнаруживается незнание, тем несомненное можно допустить определяемость. Главное же то, что это понятие привносит совершенную случайность от-

дельных поступков и в этом отношении с полным основанием сравнивалось со случайным отклонением атомов, которое Эпикур измыслил в физике с той же целью, а именно чтобы избежать фатума. Но случайность невозможна, она противоречит разуму и необходимому единству целого, и если свободу можно спасти только при полной случайности поступков, то ее вообще спасти нельзя. Этой системе равновесия в произволе противопоставляет себя, и с полным правом, детерминизм (или преддетерминизм по Канту), утверждая эмпирическую необходимость всех действий на том основании, что каждое из них определено представлениями или иными причинами, которые относятся к прошлому и при совершении действия уже не находятся в нашей власти. Обе системы — следствия одной и той же точки зрения, но, если бы не существовала более высокая, предпочтения, бесспорно, заслуживала бы вторая. Обеим в равной степени неизвестна та высшая необходимость, которая одинаково далека от случайности как принуждения или внешней определяемости и есть внутренняя необходимость, проистекающая из сущности самого действующего лица. А все поправки, которые пытались внести в детерминизм, например поправка Лейбница, согласно которой движущие причины лишь влияют на волю, но не определяют ее, ничего по существу не дают.

Вообще лишь идеализм возвысил учение о свободе до той области, где оно только и становится понятным. Согласно этому учению, умопостигаемая сущность каждой вещи, и в первую очередь человека, находится вне всякой причинной связи, а также вне всякого времени или над ним. Поэтому она никогда не может быть определена чем-либо предшествующим ей, поскольку она сама предшествует всему, что в ней есть или становится — не по времени, а по понятию — в качестве абсолютного единства, которое всегда должно быть уже целостным и завершенным, чтобы отдельное действие или определение было в нем возможно. Мы излагаем кантовское понятие не в полном соответствии с его словами, а таким образом, как его, по нашему мнению, следует сформулировать, чтобы сделать его понятным. Если же принять это понятие, то надо, очевидно, считать правильным и следующее заключение. Свободное действие следует непосредственно из умопостигаемости в человеке. Однако оно необходимо есть определенное действие, например, останавливаясь на ближайшем, доброе или злое. Однако от абсолютно неопределенного к определенному нет перехода. Если предположить, что умопостигаемая

сущность определяет себя без всякого основания из чистой неопределенности, это приведет нас опять к рассмотренной выше системе безразличия произвола. Для того чтобы определить самое себя, она должна уже быть определена в себе, и не извне, что противоречит ее природе, и не изнутри какой-либо случайной или эмпирической необходимостью, ибо все это (как психологическое, так и физическое) ниже ее; но определением для нее должна быть она сама в качестве своей сущности, т. е. своей собственной природы. Она ведь не есть некое неопределенное всеобщее, а определена как умопостигаемая сущность данного человека. К такой определенности отнюдь не относится изречение *determinatio est negatio*³⁷, поскольку она едина с позицией и понятием самой сущности, следовательно, собственно говоря, есть сущность в сущности. Поэтому умопостигаемая сущность, действуя совершенно свободно и абсолютно, может действовать лишь в соответствии со своей собственной внутренней природой, другими словами, действие может следовать из внутренней природы сущности только по закону тождества и с абсолютной необходимостью, которая только и есть абсолютная свобода; ибо свободно лишь то, что действует в соответствии с законами своей собственной сущности и не определено ничем ни в себе, ни вне себя.

Подобное представление имеет по крайней мере то преимущество, что устраняет нелепость случайности в отдельном действии. Непоколесимым в каждом высшем воззрении должно быть и то, что единичное действие следует из внутренней необходимости свободной сущности и поэтому само происходит с необходимостью, которую только не следует, что все еще часто происходит, смешивать с эмпирической, основанной на принуждении необходимостью (которая и сама есть лишь замаскированная случайность).

Но что же такое эта внутренняя необходимость сущности? В этом пункте необходимость и свобода должны быть соединены, если их вообще можно соединить. Если бы умопостигаемая сущность была мертвым бытием, а в применении к человеку чем-то просто данным ему, то, поскольку его действия могли бы быть только необходимыми, всякая вменяемость и свобода человека были бы исключены. Однако именно сама эта внутренняя необходимость и есть свобода, сущность человека есть сущностью *его собственное деяние*. Необходимость и свобода заключены друг в друге как единая сущность, которая являет себя

той или другой, только будучи рассмотрена с разных сторон; сама по себе она — свобода, формально — необходимость. Я, утверждает Фихте, есть его собственное деяние; сознание есть самополагание, но Я не есть нечто отличное от него, а само это самополагание. Однако это сознание, поскольку оно мыслится только как самопостижение или познание Я, даже не есть первое и, как все, что есть только познание, уже предполагает наличность собственно бытия. Это предполагаемое до познания бытие не есть, однако, бытие, хотя оно не есть и познание; оно есть реальное самополагание, исконное и основное воление, которое само делает себя чем-то и есть основа и базис всякой сущности.

Однако еще более определенное значение, чем в этом общем смысле эти истины имеют в непосредственном отношении к человеку. В изначальном творении человек, как мы показали выше, есть существо, не принимающее решение (что в мифе может быть показано как предшествующее этой жизни состояние невинности и первоначального блаженства); только он сам способен принять решение. Но это решение не может возникнуть во времени; оно совершается вне всякого времени и поэтому совпадает с первым творением (хотя и как отличное от него деяние). Хотя человек и рождается во времени, но создан он в начале творения (в центре). Деяние, которым определена его жизнь во времени, само принадлежит не времени, а вечности: оно не предшествует жизни по времени, а проходит сквозь время (не охватываемое им) как вечное по своей природе деяние. Посредством этого деяния жизнь человека достигает начала творения; поэтому посредством его он также — вне созданного — свободен и сам есть вечное начало. Сколь ни непостижимой эта идея может показаться обычному мышлению, тем не менее в каждом человеке есть соответствующее ей чувство, что тем, что он есть, он был уже от века и отнюдь не стал таковым во времени. Поэтому, невзирая на несомненную необходимость всех действий и несмотря на то, что каждый человек, относящийся со вниманием к своему поведению, должен признаться, что он отнюдь не случайно и не произвольно зол или добр, злой человек, например, отнюдь не ощущает принуждения (так как принуждение может быть ощущаемо только в становлении, а не в бытии), но совершает свои поступки по своей воле, а не против воли. То, что Иуда предал Христа, не мог предотвратить ни он, ни кто-либо другой из созданных существ, и все-таки он предал Христа

не вынужденно, а добровольно и вполне свободно *. Так же обстоит дело и с добрыми поступками; добрый человек добр не случайно и не произвольно, и тем не менее он настолько не испытывает принуждения, что никакое принуждение, даже сами врата ада, неспособно было бы заставить его изменить свое убеждение. Правда, в сознании, поскольку оно только самопостижение и лишь идеально, свободное деяние, которое становится необходимостью, не может иметь места, так как это деяние предшествует сознанию, как и существу, производит его; однако это не значит, что у человека полностью отсутствует сознание о свободном деянии; ведь тот, кто, стремясь оправдаться в дурном поступке, говорит: таков уж я, тем не менее прекрасно сознает, что таков он по своей вине, хотя он и справедливо считает, что не мог бы поступить иначе. Как часто человек уже в детстве, в возрасте, когда с эмпирической точки зрения нельзя допустить, что он способен свободно действовать и размышлять, проявляет склонность к злу, которую, как заранее можно предвидеть, нельзя будет искоренить ни дисциплиной, ни воспитанием и которая впоследствии действительно приносит дурные плоды, замеченные нами в зародыше. И все же никто не сомневается в том, что это должно быть вменено ему в вину, и все настолько же убеждены в его вине, как были бы убеждены, если бы каждый отдельный поступок полностью находился в его власти. Подобное общее суждение о совершенно не осознанной по своему происхождению и даже непреодолимой склонности ко злу как об акте свободы указывает на деяние и, следовательно, на жизнь до этой жизни; не надо только мыслить ее предшествующей во времени, ибо умопостигаемое вообще вне времени. Поскольку в творении есть высшая связь и ничто не выступает тай раздельно и последовательно друг за другом, как мы вынуждены это изображать, но в раннем действует уже и более позднее и все происходит одновременно в одном магическом акте, то человек, который является здесь решительно и определенно, принял в первом творении определенный образ и рождается в качестве такого, какой он есть от в е к а , — посредством этого деяния определяется даже характер и структура его телесности. С давних пор

* Так утверждает в своем трактате «De servo arbitrio»³⁸ Лютер, и утверждает справедливо, хотя он и неправильно понимает соединение подобной непреодолимой необходимости со свободой действий.

предполагаемая случайность человеческих поступков в их отношении к заранее предначертанному в божественном разуме единству мироздания была величайшей трудностью в учении о свободе. Отсюда, поскольку отречься от божественного предвидения и от божественного провидения было невозможно, и вера в предопределение³⁹. Создатели этого учения ощущали, что поступки людей должны быть определены от века, но искали они это определение не в вечном, одновременном с сотворением деянии, составляющем саму сущность человека, а в абсолютном, т. е. совершенно необоснованном, решении Бога, которое предопределяет одного к гибели, другого — к блаженству, и тем самым уничтожили корень свободы. Мы также утверждаем предопределение, но в совершенно ином смысле, а именно следующим образом: человек действует здесь так, как он действовал от века и уже в начале творения. Его действие не *становится*, так же как и он не *становится* в качестве нравственного существа, но по своей природе есть вечно. Тем самым отпадает и тот мучительный вопрос, который так часто приходится слышать: почему именно этот человек определен быть злым и подлым, а тот, другой — благочестивым и справедливым в своих действиях? Ибо данный вопрос основан на предположении, что человек не был уже от начала действующим и деянием и что он в качестве духовного существа обладает бытием до своей воли и независимо от нее, а это, как мы показали, невозможно.

Как некогда в творении, посредством реакции основы на откровение, повсеместно было возбуждено зло, человек от века утвердил себя в особенности и себялюбии и все рождающиеся рождаются с присущим им темным началом зла, хотя своего самосознания это зло достигает лишь с появлением противоположности. Только из этого темного начала может быть при теперешнем состоянии человека образовано посредством божественного преображения добро в качестве света. Изначальное зло в человеке, отрицать которое может только тот, кто лишь поверхностно изучил человека в себе и в других, будучи совершенно независимо от свободы в своем отношении к нашей эмпирической жизни, тем не менее есть по своему происхождению собственное деяние человека и только поэтому — первородный грех, что нельзя сказать о том, также несомненном беспорядке сил, распространившемся, как зараза, после наступившего распада. Ибо не страсти сами по себе суть зло, и бороться нам приходится не только с плотью и кровью,

а со злом внутри и вне нас, которое есть дух. Поэтому радикальным злом может называться только совершенное посредством собственного деяния, но присущее от рождения зло; интересно, что Кант, не возвысившийся в теории до трансцендентального, определяющего все человеческое бытие деяния, посредством простого пристального наблюдения феноменов нравственного суждения пришел в своих позднейших исследованиях к признанию, как он выражается, субъективной, предшествующей всем чувственным действиям основы человеческих поступков, которая сама ведь должна быть актом свободы; тогда как Фихте, постигший в умозрении понятие подобного деяния, в своем учении о нравственности вновь подчинился господствующему филантропизму и объяснял предшествующее всякому эмпирическому действию зло лишь косностью человеческой природы.

Против приведенного здесь воззрения может быть высказано лишь одно возражение, а именно что оно полностью устраняет, во всяком случае в этой жизни, всякое обращение человека от зла к добру и наоборот. Однако пусть даже человеческая или божественная помощь (в помощи человек всегда нуждается) предназначает обращение человека к добру, но ведь уже одно то, что он допускает такое воздействие доброго духа, не закрывает полностью доступ к себе, также заключено в том изначальном деянии, посредством которого он есть такой, а не другой. Поэтому в человеке, в котором еще не произошло такое преобразование, но и не вполне угасло доброе начало, внутренний голос его собственной, лучшей, чем он есть теперь, сущности не перестает призывать к перерождению; и только истинное и решительное обращение дает ему внутреннее умиротворение, и он ощущает себя примиренным со своим духом-хранителем, словно только теперь обрела свое удовлетворение изначальная идея. В самом строгом смысле верно, что, каков бы ни был человек, действует не он сам, но добрый или злой дух в нем; и тем не менее это ни в коей мере не умаляет его свободу. Ибо именно это попустительское действия в себе доброго или злого начала есть следствие умопостигаемого деяния, которое определило его сущность и жизнь.

Таким образом, после того как мы выяснили начало и возникновение зла до его становления действительным в отдельном человеке, нам остается, по-видимому, только описать его явление в человеке.

Общая возможность зла состоит, как было показано,

в том, что человек вместо того, чтобы сделать свою самость базисом, органом, способен стремиться возвысить ее до господствующей всемогущей воли, духовное же в себе, напротив, сделать средством. Если в человеке темное начало самости и своеволия полностью пронизано светом и едино с ним, то Бог как вечная любовь или как действительно существующий есть в нем связь сил. Если же оба начала находятся в разладе, то место, где должен был бы быть Бог, занимает другой дух, а именно обратная сторона Бога, возбужденная к актуализации посредством откровения Бога сущность, которая никогда не может перейти из потенции к акту, которая никогда не есть, но всегда хочет быть и поэтому, наподобие материи у древних, может быть постигнута (актуализирована) как действительная не совершенным разумом, а только ложным воображением (*λογισμὸς νόου*) *, что и есть грех. Поэтому такая сущность, не будучи сама сущей и заимствуя видимость у истинного бытия, подобно тому как змея заимствует краски у света, стремится с помощью отраженных представлений привести человека к неразумию, при котором она только и может быть признана и познана им. Поэтому ее с полным основанием считают не только врагом всего сотворенного (так как оно пребывает только благодаря узам любви), и прежде всего человека, но и его искусителем, который соблазняет его познать ложные радости и допустить в свое воображение не-сущее; этому способствует собственная склонность человека к злу, чей взор, не способный длительно созерцать сияние божественного и истины, всегда обращается на не-сущее. Таким образом, начало греха состоит в том, что человек переходит из подлинного бытия к небытию, от истины к лжи, из света в тьму, чтобы самому стать творящей основой и посредством содержащейся в нем мощи центра господствовать над всеми вещами. Ибо даже у того, кто удалился из центра, все еще остается чувство, что он был всеми вещами, был в Боге и с Богом; поэтому он вновь стремится к этому, но для себя, а не там, где он мог быть таковым, а именно в Боге. Отсюда возникает голод себялюбия, которое в той мере, в какой оно отрывается от целого и от единства, становится все более скудным и жалким, но именно поэтому все более алчным, голодным, ядовитым. Пожирающее и всегда

* Выражение Платона (Timaos, S. 349. Vol. 9 der Zweiburg Ausgabe; раньше в Tim. Loc. de an.mundi. Там же, с. 5).

уничтожающее само себя противоречие, присущее злу, заключается в том, что, именно уничтожая связь тварности, оно стремится стать тварным и, желая в своем высокомерии стать всем, впадает в небытие. Надо сказать, что явный грех в отличие от простой слабости и неспособности вызывает не сожаление, а страх, ужас, чувство, которое может быть объяснено лишь тем, что грех стремится сокрушить слово, посягнуть на основу творения и профанировать мистирию. Однако и это должно было стать явным, так как лишь в противоположность греху открывается глубочайшая связь в зависимости вещей, а также сущность Бога, которая есть как бы до всякого существования (еще не смягчена им) и поэтому страшна. Ибо Бог сам объемлет в твари это начало, облекая его любовью, и превращает его в основу и как бы в носителя существ. Актуальным оно становится для того и против того, кто возбуждает его, злоупотребляя превращенным в самобытие своеволием. Ибо поскольку Бог ведь не может быть поколеблен или — тем более — снят в своем существовании, то в соответствии с необходимым соотношением, существующим между Богом и его основой, именно та святица в глубине тьмы в каждом человеке искра жизни возгорается в грешнике пожирающим его пламенем, подобно тому как в живом организме оторвавшийся от целого член или система ощущают даже само единство и дыхание, которым они себя противопоставляют, как огонь (жар), и сгорают от внутреннего жара.

Мы видели, как вследствие ложного воображения и познания, направленного на не-сущее, дух человека открывается духу лжи и лицемерия и как, зачарованный им, он вскоре теряет первоначальную свободу. Из этого следует, что, напротив, истинное добро может быть вызвано только божественной магией, а именно непосредственным присутствием сущего в сознании и познании. Произвольное добро столь же невозможно, как и произвольное зло. Истинная свобода есть в согласии со святой необходимостью, которую мы ощущаем в сущностном познании, ибо дух и сердце, подчиняющиеся только своему собственному закону, добровольно утверждают то, что необходимо. Если зло состоит в разладе обоих начал, то добро может состоять лишь в совершеннейшем их согласии, и соединяющая их связь должна быть божественной связью, поскольку они едины не обусловленным, а совершенным и безусловным способом. Поэтому отношение обоих начал нельзя представлять как самопроизвольную или возникшую из само-

определения нравственность. Последнее понятие заставило бы предположить, что они не едины сами по себе; но как же они могут стать едиными, если они не таковы? К тому же это понятие возвращает нас к нелепой системе равновесия произвола. Отношение обоих начал есть отношение связанности темного начала (самости) со светом. Да будет нам дозволено назвать это религиозностью в соответствии с изначальным значением этого слова. Под религиозностью мы понимаем не то, что именует этим словом болезненная эпоха, — праздные размышления, ханжеское предчувствие или желание чувствовать божественную близость. Ибо Бог есть в нас ясное познание или сам духовный свет, в котором только и становится ясным все остальное, и уж никак нельзя предположить, что он может быть сам неясным; и тому, в ком это познание есть, оно воистину не позволяет быть праздным или бездеятельным. Там, где оно есть, оно — нечто значительно более субстанциальное, чем полагают наши философы чувства. Мы понимаем религиозность в изначальном практическом значении этого слова. Она есть совесть, или побуждение действовать согласно своему знанию и не противоречить в своих действиях свету познания. Человека, для которого невозможность действовать иначе определяется не человеческими, физическими или психологическими, а божественными причинами, называют религиозным, совестливым в высшем смысле этого слова. Совестью нельзя назвать того, кто перед тем, как принять в определенном случае решение, должен, чтобы поступить правильно, вспомнить сначала о велении долга, дабы поступить так, как требует от него долг. Уже по самому значению слова религиозность не допускает выбора между противоположными решениями, не допускает *aequilibrium arbitrii*⁴⁰ (чумы всякой морали), а требует высшей уверенности в том, что правильно, исключаящей какой бы то ни было выбор. Совесть не обязательно и не всегда являет себя как энтузиазм или необычайное воспарение над самим собой, какой ее хотел бы видеть, после того как подавлена спесь самопроизвольной нравственности, дух другого, наихудшего высокомерия. Совесть может являть себя совершенно формально в строгом выполнении долга — тогда ей бывает свойственна даже известная суровость и строгость, как, например, душе Марка Катона, которому древний писатель приписывает внутреннюю, едва ли не божественную необходимость в действиях, говоря, что Катон был наиболее близок добродетели, ибо он всегда поступал справедливо

не потому, что стремился к этому (из желания следовать велению долга), а потому, что иначе поступить не мог⁴¹. Подобная строгость нравственных убеждений, как и строгость жизни в природе, — тот росток, из которого только и возникает цветок истинной грации и божественности; что касается якобы более благородной моральности, сторонники которой считают себя вправе подвергнуть это презрению, то она подобна пустоцвету, не приносящему плодов*. Высшее именно потому, что оно таково, не всегда общезначимо; и тот, кому знакомо поколение духовных сластолюбцев, которым именно высшее в науке и чувстве служит для разнузданнейшего духовного распутства и уверенности в своем превосходстве над так называемым обычным следованием долгу, безусловно, остережется считать высшее общезначимым. Можно предвидеть, что, пребывая на том пути, где каждый предпочитает иметь прекрасную, а не разумную душу, считаться благородным, а не быть справедливым, мы еще окажемся свидетелями того, как наука о нравственности сведется к всеобщему понятию вкуса, в результате чего порок будет заключаться только в дурном или испорченном вкусе**. Когда в серьезной настроенности проступает ее божественное начало как таковое, добродетель являет себя как энтузиазм; она являет себя как героизм (в борьбе со злом), как прекрасное, свободное и мужественное решение человека действовать в соответствии с божественным указанием и не отступать в своих действиях от того, что ему открылось в знании; как вера, но не в смысле убежденности в знании истины (что даже рассматривается как заслуга) или как нечто, лишь несколько отличающееся от уверенности (значение, часто приписываемое слову «вера» вследствие применения его к обычным вещам), а в своем изначальном значении — как доверие, как упование на божественное, исключающее всякий выбор. Когда же наконец в несокрушимую серьез-

* Весьма верные замечания по поводу этой моральной гениальности нашей эпохи содержатся в многократно цитированной нами рецензии г-на Ф. Шлегеля в *Heidelberger Jahrbucher*, с. 154.

** Некий молодой человек, вероятно слишком высокомерный, подобно многим другим в наши дни, чтобы честно следовать по пути Канта, и вместе с тем не способный подняться до действительно лучшего, уже провозгласил, разлагаясь об эстетике, подобное обоснование морали эстетикой. При столь быстрых успехах мы вправе ожидать, что высказанное Кантом шутовское замечание, будто геометрию Эвклида следует рассматривать как несколько тяжеловесное руководство к рисованию, еще станут воспринимать всерьез.

ность настроенности, которая всегда предполагается, падает луч божественной любви, возникает высшее преобразование нравственной жизни в грацию и божественную красоту.

Мы исследовали, насколько это возможно, возникновение противоположности между добром и злом и то, как оба они, одно посредством другого, действуют в творении; но остался еще высший вопрос всего этого исследования. До сих пор мы рассматривали Бога только как самооткрывающееся существо. Однако как же он относится к этому откровению в качестве нравственного существа? Совершается ли это действие со слепой и бессознательной необходимостью, или оно есть свободное и сознательное деяние? И если верно второе, то как Бог в качестве нравственного существа относится ко злу, возможность и действительность которого зависят от самооткровения Бога? Хотел ли Бог и зла, когда он хотел откровения, и как сочетать это воление с его святостью и высшим совершенством, или, пользуясь обычным выражением, как оправдать Бога в том, что он допускает зло?

Предшествующий вопрос о свободе Бога в самооткровении как будто решен в предыдущем изложении. Если бы Бог был для нас чисто логической абстракцией, то все должно было бы следовать из него с логической необходимостью; он сам был бы только высшим законом, из которого все вытекает, но не обладал бы сознанием этого и не был бы личностью. Однако в соответствии с нашим пониманием Бог есть живое единство сил; и если личность, согласно нашему предшествующему объяснению, покоится на связи некоего самостоятельного начала с независимой от него основой, причем так, что оба они взаимно полностью проникают друг друга и суть лишь одно существо, то Бог есть посредством связи в нем идеального начала с независимой (по отношению к нему) основой высшая личность, так как основа и существующее необходимо объединяются в нем в абсолютное существование; и если живое единство обоих есть дух, то Бог в качестве абсолютной их связи есть дух в самом высшем и абсолютном смысле. Совершенно несомненно, что личность в Боге основана только на его связи с природой и, напротив, Бог чистого идеализма, как и Бог чистого реализма, необходимо есть безличное существо, наиболее очевидным доказательством чего служит понятие о Боге у Фихте и Спинозы. Однако поскольку в Боге есть независимая основа реальности и поэтому два одинаково вечных начала самооткровения, то Бога в его

свободе следует рассматривать в отношении к обоим этим началам. Первоначало в творении есть стремление единого породить самого себя, или воля основы. Второе начало есть воля любви, посредством которой в природу изрекается слово и посредством которой Бог только и делает себя личностью. Поэтому воля основы не может быть свободна в том смысле, в котором свободна воля любви. Она не есть свободная или связанная с рефлексией воля, хотя не есть и воля, полностью бессознательная, движимая слепой механической необходимостью, но нечто среднее, подобно вожделию или стремлению, и ближе всего она к прекрасному порыву становящейся природы, которая стремится раскрыться и внутренние движения которой произвольны (не могут быть предотвращены), хотя она и не чувствует себя принужденной ими. Полностью же свободная и сознательная воля — это воля любви, именно потому, что она такова; откровение, которое из нее следует, есть деяние и акт. Вся природа говорит нам, что она существует отнюдь не вследствие простой геометрической необходимости; в ней присутствует не только чистый разум, но также личность и дух (это столь же очевидно, как возможность отличить автора разумного от просто остроумного); в противном случае столь долго господствовавший геометрический рассудок (*Verstand*) уже давно должен был бы проникнуть в нее и в большей степени, чем это происходило до сих пор, утвердить незыблемость своего идола — всеобщих и вечных законов природы, тогда как, напротив, он с каждым днем вынужден все более признавать иррациональность отношения к нему природы. Творение — не событие, а деяние. Действуют не следствия всеобщих законов; всеобщий закон есть Бог, т. е. личность Бога, и все, что происходит, происходит посредством личности Бога, не в силу абстрактной необходимости, которую не вынесли бы в своем действовании мы, не говоря уже о том, что ее не вынес бы Бог. Одной из самых привлекательных сторон философии Лейбница, в целом чрезмерно проникнутой духом абстракции, является признание того, что законы природы необходимы нравственно, а не геометрически и что они не произвольны. «Я пришел к выводу, — говорит Лейбниц, — что действительно обнаруживаемые в природе законы не могут быть абсолютно продемонстрированы, в чем, впрочем, и нет необходимости. Они могут быть, правда, различным образом доказаны, но при этом всегда необходимо предполагать нечто не вполне необходимое с геометрической точки зрения. Тем самым эти

законы служат доказательством существования высшего, разумного и свободного существа, что противоречит системе абсолютной необходимости. Они не вполне необходимы (в том абстрактном понимании) и не вполне произвольны, но находятся посредине между тем и другим, будучи законами, которые проистекают из всеовершенствои мудрости» *. Высшая цель динамического объяснения — не что иное, как это сведение законов природы к душе, духу и воле.

Однако, для того чтобы определить отношение Бога как морального существа к миру, общего познания свободы в творении недостаточно; возникает еще один вопрос: было ли деяние самооткровения свободно в том смысле, что все его последствия предусмотрены в Боге? И на это следует ответить утвердительно, ибо сама воля к откровению не была бы живой, если бы ей не противостояла другая, направленная вовнутрь сущности воля; и в этой по-себе-направленности возникает отраженный образ всего того, что *implicite* содержится в сущности, в которой Бог идеально осуществляет себя, или, что то же самое, заранее познает себя в своем осуществлении. Следовательно, поскольку в Боге есть тенденция, противодействующая воле к откровению, то для того, чтобы осуществилось откровение, должны получить перевес любовь и благодать, или *communicativum sui*⁴²; и это, это решение, только и завершает понятие откровения как сознательного и нравственно свободного деяния.

Невзирая на это понятие и хотя деяние откровения необходимо в Боге лишь нравственно или на основании благодати и любви, представление о совещании Бога с самим собой или о выборе между несколькими возможными мирами остается неосновательным и несостоятельным. Напротив, как только принимается во внимание более точное определение нравственной необходимости, становится совершенно неоспоримым положение, что из божественной природы все следует с абсолютной необходимостью, что все возможное в силу этой природы должно быть и действительным и что недействительное должно быть невозможным и в нравственном отношении. Недостаток Спинозизма отнюдь не в утверждении подобной непоколебимой необходимости в Боге, а в том, что он придает ей безжизненный и безличный характер. Ибо поскольку в этой

* Tentam theod. Opp. 1, § 346, 347.

системе вообще постигается лишь одна сторона абсолюта, а именно реальная, или поскольку Бог действует только в основе, то эти положения действительно приводят к слепой и бессмысленной необходимости. Но если Бог есть по своему существу любовь и благодать, тогда и то, что в нем нравственно необходимо, следует с истинно метафизической необходимостью. Если бы для совершенной свободы в Боге требовался выбор в собственном смысле слова, то в наших рассуждениях надо было бы идти дальше. Ибо совершенная свобода выбора существовала бы лишь в том случае, если бы Бог мог сотворить и менее совершенный мир, нежели было возможно по всем условиям, а так как не существует нелепости, которая не была бы хоть однажды провозглашена, некоторые действительно вполне серьезно (не так, как король Кастилии Альфонс⁴³, известное высказывание которого относилось лишь к господствовавшей тогда Птолемеевой системе) утверждали, что, если бы Бог хотел, он мог бы сотворить мир лучший, чем наш. Из совершенно формального понятия возможности, согласно которому возможно все, что не противоречит самому себе, исходя из основания, направленные против единства в Боге возможности и действительности; известно, например, выражение, что в этом случае все осмысленно сочиненные романы должны были бы излагать действительные события. Подобного чисто формального понятия мы не обнаруживаем даже у Спинозы; он признает всякую возможность лишь в отношении к божественному совершенству, а Лейбниц безусловно пользуется этим понятием только для того, чтобы, допуская в Боге возможность выбора, по возможности отдалиться от Спинозы. «Бог делает выбор, — говорит о н, — между возможностями и поэтому выбирает свободно, без принуждения: выбора, свободы не было бы лишь в том случае, если бы возможно было только одно». Если для свободы недостает только такой пустой возможности, то можно признать, что формально, или отвлекаясь от божественной сущности, возможно было, и теперь еще возможно, бесконечно многое. Однако это означало бы утверждать божественную свободу с помощью самого по себе ложного понятия, возможного лишь в нашем рассудке, но не в Боге, в котором отвлечение от его сущности или его совершенства мыслиться не может. Что же касается множества возможных миров, то нечто само по себе столь беспорядочное, каким является, согласно нашему объяснению, изначальное движение основы, может, будучи еще не оформившейся, но восприимчивой ко всем

формам материей, действительно допускать бесконечность возможностей, но если на этом предполагалось основывать возможность многих миров, то следует лишь заметить, что это еще отнюдь не ведет к допущению такой возможности в Боге, поскольку основу нельзя называть Богом и Бог в своем совершенстве может хотеть лишь одного. Однако и эту беспорядочность не следует мыслить так, будто в основе не содержится единственно возможный в соответствии с сущностью Бога прообраз мира; он возвышается в действительном творении от потенции к акту посредством только разделения, упорядочения сил и исключения того беспорядочного, которое препятствует ему или затемняет его. В самом же божественном разуме, как в изначальной мудрости, в которой Бог осуществляет себя идеально или в качестве первообраза, есть лишь один Бог и один мир.

В божественном разуме содержится система, но сам Бог есть не система, а жизнь, и только в этом заключен ответ на вопрос, которому мы предпослали предшествующее изложение, — о возможности того, что Бог допускает существование зла. Всякое существование, чтобы стать действительным, т. е. личностным, существованием, требует определенного условия. И существование Бога не могло бы быть личностным без такого условия, однако Бог содержит это условие в себе, а не вне себя. Уничтожить это условие он не может, так как в противном случае он уничтожил бы самого себя; он может только преодолеть его любовью и подчинить себе во славу свою. В Боге также была бы основа тьмы, если бы он не сделал это условие собой, не соединился бы с ним воедино в абсолютной личности. Человеку никогда не удастся овладеть этим условием, хотя он и стремится к этому в зле; ему это условие лишь дано, и оно независимо от него; поэтому его личность и самость никогда не могут возвыситься до совершенного акта. В этом и состоит связанная со всякой конечной жизнью печаль, и если в Боге также есть хотя бы относительно независимое условие его существования, то в нем самом заключен и источник печали, которая, однако, никогда не достигает действительности, а служит лишь вечной радости преодоления. Отсюда и покров грусти, лежащий на всей природе, глубокая, неискоренимая меланхолия всякой жизни. Радости нужно страдание, страдание должно преображаться в радость. Поэтому то, что исходит только из условия существования или из основы, исходит не от Бога, хотя оно и необходимо для его существования. Однако нельзя также утверждать, что зло исходит из

основы или что воля основы — источник зла. Ибо зло может возникать лишь в сокровеннейшей воле собственного сердца и никогда не совершается независимо от собственного деяния человека. Возбуждение основы, или реакция на сверхтварное, пробуждает только влечение к тварному или собственную волю, но пробуждает ее лишь для того, чтобы была независимая основа добра и чтобы воля была преодолена добром и проникнута им. Ибо не возбужденная самость сама по себе есть зло, но лишь постольку, поскольку она полностью отрывается от своей противоположности, от света или универсальной воли. Именно этот отказ от добра и есть грех. Активизированная самость необходима для силы жизни; без нее была бы только смерть, дрема добра; ибо там, где нет борьбы, нет и жизни. Следовательно, воля основы направлена только на пробуждение жизни, а не на зло непосредственно как таковое и само по себе. Если воля человека охватывает активизированную самость любовью и подчиняет ее свету как всеобщей воле, то из этого только и возникает актуальное добро, которое становится осязаемым благодаря заключенной в человеке силе. Следовательно, в добром реакция основы ведет к добру, в злом — ко злу; как сказано в Писании, в благочестивых ты благочестив, в нечестивых нечестив⁴⁴. Добро без действительной самости есть недействительное добро. То, что становится злом по воле твари (если оно полностью отрывается, чтобы быть для себя), есть само по себе добро, пока оно поглощено добром и остается в основе. Только преодоленная, следовательно, возвращенная из активности в потенциальность самость есть добро и по своей потенции, в качестве преодоленной добром, она и продолжает постоянно пребывать в добре. Если бы в теле не было корня холода, не могло бы ощущаться тепло. Мыслить силу притяжения для себя и силу отталкивания невозможно, ибо на что действовало бы отталкивание, если бы притяжение не давало ему предмета отталкивания, и на что действовало бы притяжение, если бы оно одновременно не заключало в себе самом нечто отталкивающее? Поэтому диалектически совершенно верно утверждение: добро и зло суть одно и то же, лишь рассмотренное с разных сторон, или зло само по себе, т. е. рассмотренное в корне своей тождественности, есть добро, как и обратное — добро, рассмотренное в своей раздвоенности или не-тождественности, есть зло. Поэтому верно и то, что тот, в ком нет ни материала, ни сил для зла, не способен и к добру, примеры чего мы достаточно часто видели в наше время. Страсти, с которыми борется

наша отрицательная мораль, суть силы, каждая из которых имеет общий корень с соответствующей ей добродетелью. Душа всякой ненависти есть любовь, и в самом яростном гневе проявляется лишь затронутый и нарушенный в глубочайшем центре покой. Страсти соответствующей степени и пребывающие в состоянии органического равновесия, суть сила самой добродетели и ее непосредственные орудия. «Разве от того, что страсти служат поборниками бесчестия, — говорит несравненный И. Г. Гаман, — они перестают быть оружием мужества? Лучше ли понимаете вы букву разума, чем понял букву Писания тот аллегорический казначей александрийской церкви, который кастрировал себя, чтобы обрести царство небесное? Любимцы князя Эона сего те, кто приносит величайшее зло самому себе; его (дьявола) придворные шуты — злейшие враги прекрасной природы, у которой есть, правда, в качестве жрецов-чревоушителей корибанты и галлы, но и сильные духом истинные поклонники *. Только пусть те, чья философия пригодна более для гинекея⁴⁵, чем для академии или палестры лица, не выносят эти диалектические положения на суд публики, которая так же не поймет эти положения, как не понимают их они сами, и увидит в них устранение всякого различия между правдой и неправдой, добром и злом, — публики, суду которой эти диалектические положения столь же не подлежат, как и положения древних диалектиков, Зенона и остальных элеатов суду поверхностных остряков.

Возбуждение своеволия происходит только для того, чтобы любовь обрела в человеке материал или противоположность, в которой она может осуществиться. Поскольку самость в своем отрыве от добра есть начало зла, основа действительно возбуждает возможное начало зла, но не само зло и не для зла. Но и это возбуждение происходит не по свободной воле Бога, который в основе движется не сообразно своей свободной воле или своему сердцу, но только сообразно своим свойствам.

Поэтому тот, кто стал бы утверждать, что Бог сам хотел зла, должен был бы искать основание для этого утверждения в акте самооткровения как творения; впрочем, уже неоднократно высказывалось мнение, будто тот, кто хотел, чтобы был мир, должен был также хотеть, чтобы было и зло. Однако тем, что бог упорядочил беспорядочные порожд-

* Kleeblatt hellenistischer Briefe II, S. 196.

дения хаоса и изрек в природу свое вечное единство, он противодействовал тьме и противопоставил беспорядочному движению неразумного начала слово как постоянный центр и вечный светоч. Следовательно, воля к творению была непосредственно лишь волей к рождению света и тем самым добра; зло же не предполагалось этой волей ни в качестве средства, ни даже, как полагает Лейбниц, в качестве *conditio sine qua non*⁴⁶ величайшего возможного совершенства мира *. Зло не было ни предметом божественного решения, ни тем более его позволения. Вопрос же, почему Бог, необходимо предвидя, что зло будет хотя бы побочным следствием самооткровения, не предпочел вообще не открываться, действительно не заслуживает ответа. Ибо это было бы равносильно тому, чтобы во избежание противоположности любви не было бы и самой любви, другими словами, чтобы абсолютно положительное было принесено в жертву тому, что обладает существованием лишь в качестве противоположности, вечное — лишь временному. Что самооткровение в Боге надлежит рассматривать не как безусловно произвольное, а как нравственно необходимое деяние, в котором любовь и благодать преодолели абсолютную сокровенность, мы уже объяснили. Следовательно, если бы Бог, желая избежать зла, не совершил откровения, зло победило бы добро и любовь. Лейбницевское понятие зла как *conditio sine qua non* может быть применено только к основе — она возбуждает тварную волю (возможное начало зла) в качестве условия, при котором только и может быть осуществлена воля любви. Почему Бог не препятствует воле основы или не снимает ее, мы также уже показали. Это было бы равносильно тому, что Бог снял бы условие своего существования, т. е. свою собственную личность. Следовательно, чтобы не было зла, не должно было бы быть и самого Бога.

Другое возражение, которое, однако, относится не только к данному воззрению, но и ко всякой метафизике

* Teotam theod., p. 139: «Ex his concludendum est, Deum *antecedenter* velle omnem *bonum* in se, velle *consequenter optimum* tanquam *finem*; indifferens et malum physicum tanquam *medium*; sed velle tantum *permittere* malum morale, tanquam *conditionem, sine qua non* obtineretur optimum, ita nimirum, ut malum non nisi titulo necessitatis hypotheticae, id ipsum cum optimo connectentis, admittatur». — p. 292: «Quod ad vitium attinet, superius ostensum est, illud non esse objectum decreti divini, *tanquam medium*, sed tanquam *conditionem sine qua non* — et ideo duntaxat *permitteri*»⁴⁷. В этих двух местах содержится суть всей лейбницевской Теодици.

вообще, сводится к тому, что, если Бог и не хотел зла, он все-таки продолжает действовать в грешнике и дает ему силу совершать зло. Это — при надлежащем различении — можно вполне принять. Первооснова существования продолжает действовать и в зле, подобно тому как в болезни продолжает еще действовать здоровье, и даже самая разрушенная, испорченная жизнь остается и движется еще в Боге, поскольку он есть основа существования. Однако эта жизнь ощущает Бога как всеистребляющий гнев и посредством притяжения основы сама полагается во все большее напряжение по отношению к единству, завершающееся самоуничтожением и окончательным кризисом.

После всего сказанного все еще остается вопрос: наступит ли конец злу и каким образом? Есть ли вообще в творении конечная цель и если есть, то почему она не достигается непосредственно, почему совершенное не есть сразу с самого начала? На это нет другого ответа, кроме того, который уже был дан: потому что Бог есть жизнь, а не только бытие. У каждой жизни — своя судьба, жизнь подвержена страданию и становлению. И следовательно, Бог добровольно покорился и становлению уже тогда, когда он вначале, чтобы стать личностью, разделил мир света и мир тьмы. Бытие становится ощутимым для себя лишь в становлении. Правда, в бытии нет становления; напротив, в становлении само бытие вновь полагается как вечность; но в осуществлении посредством противоположности необходимо становление. Без понятия испытывающего человеческие страдания Бога — понятия, общего всем мистериам и духовным религиям прошлого, — остается непонятной вся история. Писание также различает периоды откровения и полагает как далекое будущее время, когда Бог будет все во всем, т. е. когда он будет полностью осуществлен. Первый период творения есть, как было показано раньше, рождение света. Свет, или идеальное начало, есть в качестве вечной противоположности темному началу творящее слово, освобождающее скрытую в основе жизнь из небытия, возвышающее ее от потенции к акту. Над словом восходит дух, и дух есть первая сущность, которая соединяет мир тьмы и мир света и подчиняет себе оба начала для того, чтобы осуществиться и стать личностью. Однако на возникновение этого единства реагирует основа и утверждает первоначальную двойственность, но достигает только все большей противоположности и окончательного отделения добра от зла. Воля основы должна пребывать в своей свободе, пока не исполнится, не станет дей-

ствительным все. Если бы воля основы была подчинена раньше, то добро и зло остались бы скрытыми в ней. Но добро должно быть поднято из тьмы к актуальности, чтобы жить в непреходящем единстве с Богом; зло же должно быть отделено от добра, чтобы навек быть низвергнуто в небытие. Ибо конечная цель творения состоит в том, чтобы то, что для себя не могло бы быть, было бы для себя, будучи возвышено к существованию из тьмы как независимой от Бога основы. Отсюда необходимость рождения и смерти. Бог отдает идеи, которые были в нем лишены самостоятельной жизни, самости и не-сущему, чтобы, вызванные оттуда к жизни, они вновь были бы в нем в качестве независимо существующих *. Таким образом основа производит в своей свободе разделение и творит суд (*χρίσις*) и тем самым совершенное актуализирование Бога. Ибо зло, если оно полностью отделено от добра, уже не *есть* зло. Оно могло действовать только посредством добра (злоупотребляя им), которое, не осознанное им самим, пребывало в нем. Живя, оно пользовалось еще силами внешней природы, пытаясь посредством них творить, и было еще косвенно причастно благодати Бога. Умирая же, оно полностью отделяется от добра и хотя еще остается в качестве вождения вечного голода и жажды деятельности, но выйти из состояния потенциальности уже не может. Поэтому его состояние есть состояние небытия, состояние постоянного уничтожения активности или того, что стремится в нем быть активным. Следовательно, для реализации идеи конечного всестороннего совершенства нет никакой необходимости в обращении зла в добро (восстановлении всех вещей), ибо зло есть зло, лишь поскольку оно выходит за пределы потенциальности; сведенное же к небытию или к состоянию потенциальности, оно есть то, чем всегда должно было быть, т. е. базисом, подчиненным и в качестве такового уже не находящимся в противоречии ни со святостью, ни с любовью Бога. Поэтому конец откровения есть отторжение зла от добра, объявление его полнейшей нереальностью. Напротив, поднятое из основы добро связывается в вечное единство с изначальным добром; рожденные из тьмы на свет присоединяются к идеальному началу как члены его тела, в котором это идеальное начало полностью осуществляется и есть теперь всецело личное существо. До тех пор пока сохранялась первоначальная двойственность,

* Philosophie imd Religion. Tübingen, 1804, S. 73.

творящее слово господствовало в основе, и этот период творения проходит через все остальные периоды до самого конца. Если же двойственность уничтожена разделением, слово, или идеальное начало, подчиняет себя и ставшее с ним единым реальное духу и дух в качестве божественного сознания живет одинаковым образом в обоих началах; так, в Писании говорится о Христе: *ибо ему надлежит царствовать доколе низложит врагов под ноги свои*⁴⁸. Последний враг, который уничтожается, есть смерть (ибо смерть была необходима только для разделения, добро должно умереть, чтобы отделиться от зла, а зло — чтобы отделиться от добра). Когда же все покорится Ему, тогда и сам сын покорится Покорившему все Ему, да будет Бог всё во всё⁴⁹. Ибо и дух еще не есть наивысшее; он только дух или дуновение любви. Высочайшее же — любовь. Любовь есть то, что было до того, как были основа и существующее в качестве разделенных, но была еще не любовью, а — как бы нам ее определить?

Мы достигли наконец высшей точки своего исследования. Уже давно мы слышим вопрос: чему же должно служить то первое разделение между сущностью, поскольку она есть основа, и сущностью, поскольку она существует? Ведь либо для того и другого нет общего средоточия — тогда мы должны признать абсолютный дуализм; либо такое средоточие есть — тогда оба они в конечном рассмотрении вновь объединяются, и мы обретаем одну сущность для всех противоположностей, абсолютное тождество света и тьмы, добра и зла, и все те нелепые последствия, к которым неизбежно приходит каждая система разума и на которые давно уже указывали и применительно к данной системе.

То, что мы полагаем по первому пункту, нами уже объяснено: до всякой основы и всего существующего, следовательно, вообще до всякой двойственности должна быть некая сущность; как бы можно было ее еще назвать, если не праосновным или, скорее, *безосновным* (Unggrund)⁶⁰? Поскольку она предшествует всем противоположностям, они не могут быть в ней ни различимыми, ни вообще каким-либо образом наличествовать. Поэтому такая сущность не может быть определена как тождество обоих начал, а только как их абсолютная *неразличенность*. Большинство философов, достигая в своем рассмотрении пункта, когда они вынуждены признать исчезновение всех противоположностей, забывают, что эти противоположности действительно исчезли, и вновь связывают их в качестве

таковых с неразличенностью, которая ведь возникла только благодаря их полному устранению. Неразличенность не есть продукт противоположностей, они не содержатся в ней и *implicite*, она — особая, свободная от всех противоположностей сущность, в которой все противоположности уничтожаются, которая есть не что иное, как именно их небытие, и поэтому имеет только один предикат, а именно отсутствие предикатов, не будучи при этом ничто или не-вещью. Следовательно, они либо действительно полагают неразличенность в это предшествующее всякой основе безосновное — тогда у них нет ни добра, ни зла (что рассмотрение противоположности между добром и злом на этой стадии вообще несостоятельно, мы пока оставляем в стороне), и они не могут связывать с безосновным ни одно, ни другое, ни то и другое одновременно. Либо они полагают добро и зло, тем самым полагают двойственность и, следовательно, уже небезосновное или неразличенность. Для лучшего понимания последнего добавим следующее! Реальное и идеальное, тьма и свет или как бы ни обозначать еще оба эти начала никогда не могут быть присущи безосновному как *противоположностями*. Но ничто не препятствует тому, чтобы они были присущи ему в качестве непротивоположностей, т. е. в обособлении и каждое *для себя*, посредством чего, однако, полагается двойственность (действительная двоичность начал). В самом безосновном нет ничего, что могло бы воспрепятствовать этому. Ибо именно потому, что оно относится к обоим как тотальная неразличенность, оно безразлично по отношению к обоим. Если бы оно было абсолютным тождеством обоих начал, то оно могло бы быть лишь обоими *одновременно*, т. е. оба должны были быть присущими ему как *противоположностями* и тем самым вновь составить единство. Следовательно, непосредственно из этого «ни то, ни другое», или из неразличности, выступает двойственность (нечто совсем иное, чем противоположность, хотя до сих пор, пока мы еще не достигли этой стадии исследования, мы пользовались тем и другим в равном значении), и *без* неразличности, т. е. безосновного, не было бы двоичности начал. Следовательно, она не только не снимает различие, как считали многие, но полагает и подтверждает его. Различение между основой и существующим было, таким образом, отнюдь не только логическим или привлеченным как вспомогательное средство, которое в конечном счете оказалось бы неверным, но и вполне реальным, полностью открывшимся и понятым лишь исходя из высшей точки зрения.

После этого диалектического разъяснения мы уже можем совершенно определенно пояснить свою мысль следующим образом. Сущность основы, как и сущность существующего, может быть только *предшествующей* всякой основе, следовательно, неким абсолютным, рассмотренным как таковое безосновным. Но быть таковым оно может (как было доказано), только распадаясь на два в равной степени вечных начала, не так, чтобы быть в обоих *одновременно*, но в каждом из них *одинаково*; следовательно, в каждом оно есть целое или особая сущность. Безосновное делится на два одинаково вечных начала только для того, чтобы эти два начала, которые в нем в качестве безосновного не могут быть одновременны или едины, стали бы едины посредством любви, т. е. безосновное делится лишь для того, чтобы была жизнь, и любовь, и личное существование. Ибо любовь пребывает не в неразличности и не там, где соединены противоположности, нуждающиеся в этом соединении для бытия, а (повторяя уже сказанное) тайна любви в том, что она соединяет такие противоположности, каждая из которых могла бы быть для себя и все-таки не есть и не может быть без другой *. Поэтому, как только в безосновном появляется двойственность, в нем появляется и любовь, которая соединяет существующее (идеальное) с основой в существование. Но основа остается свободной и независимой от слова вплоть до окончательного, полного разделения; тогда она разделяется так же, как в человеке разделяется первоначальное стремление, когда он возвышается до ясности и утверждается как пребывающее существо; все истинное и доброе в нем поднимается до светлого сознания, а все остальное, ложное и нечистое, навек погружается во тьму, чтобы оставаться вечной темной основой самости, *carum mortuum*⁵¹ своего жизненного процесса, потенцией, которая никогда не сможет проявить себя в акте. Тогда все подчиняется духу: в духе существующее и основа существования едины; в нем действительно оба одновременны, или он — абсолютное тождество обоих. Однако над духом находится первоначальное безосновное, уже не неразличность (безразличие) и все-таки не тождество обоих начал, а всеобщее, одинаковое по отношению ко всему и тем не менее ничем не затронутое единство, свободное от всего, но

* Aphorismen über die Naturphilosophie. — "Jahrbücher der Medizin als Wissenschaft". Bd 1, Hf. 1, Aphor, 162, 163.

проникающее во все милосердие — одним словом, любовь, которая есть всё во всё.

Следовательно, тот, кто сказал бы (на это мы указывали раньше): в этой системе для всего существует одно начало, одна и та же сущность действует как в темной основе природы, так и в вечной ясности, одно и *то* же создает как жесткость и обособленность вещей, так и единство и кротость, властвует волей любви в добре и волей гнева в зле, тому следовало бы, хотя сказанное им совершенно правильно, не забывать, что единая сущность действительно разделяется в двух видах своей деятельности на две сущности, что в одной она *только* основа существования, в другой — только сущность (и поэтому только идеальна); далее, что только Бог как дух есть абсолютное тождество обоих начал, но лишь благодаря тому и постольку, поскольку оба эти начала *подчинены* его личности. Тот же, кто обнаружил бы на высшей точке этого воззрения абсолютное тождество добра и зла, проявил бы свое полное невежество, так как добро и зло отнюдь не составляют изначальную противоположность и уж менее всего двойственность. Двойственность есть там, где две сущности действительно противостоят друг другу. Но зло не есть сущность, оно несущность (Unwesen) и обладает реальностью только в противоположении, а не само по себе. К тому же абсолютное тождество, дух любви именно потому и предшествует злу, что зло может явиться только в противоположность ему. Поэтому зло не может быть охвачено и абсолютным тождеством, но навек исключено и отвергнуто им *.

И если наконец кто-либо захочет назвать эту систему пантеизмом на том основании, что в абсолютном, рассмотренном как таковое, исчезают все противоположности, то мы *ему* в этом препятствовать не будем **. Мы охотно предоставляем каждому объяснять по-своему свое время

* Из этого явствует, как странно требовать, чтобы противоположность добра и зла находила свое объяснение уже в первоначалах. Так может говорить лишь тот, кто считает добро и зло действительной двойственностью, а дуализм — наиболее совершенной системой.

** Вряд ли кто-либо более охотно, чем автор данной работы, присоединится к пожеланию, высказанному г-ном Ф. Шлегелем в «Heidelberger, Jahrbucher», Hf. 2, S. 242, чтобы в Германии было покончено с недостойным пантеистическим надувательством, тем более что г-н Шлегель имеет в виду также и эстетические грезы и фантазии и что к этому можно отнести также мнение, будто спинозизм — единственная подлинная система разума. Правда, в Германии, где философские системы становятся предметом литературного промысла и где столь многие, кому природа

и все, что в нем происходит. Название роли не играет; все дело в сути. Суетности полемики, выступающей исходя только из общих понятий философских систем против определенной системы, которую смешивают со всеми остальными лишь потому, что она соприкасается с ними в ряде пунктов, хотя в каждом отдельном пункте она дает свои особые определения, — суетности подобной полемики мы уже касались во введении к данной работе. Так, можно, не вдаваясь в суть дела, утверждать, что в такой-то системе речь идет об имманентном пребывании вещей в Боге; и тем не менее для понимания, например, нашей системы этим еще ничего не было бы сказано, хотя назвать это просто неверным и нельзя. Мы ведь достаточно показали, что все природные существа обладают только бытием в основе или в еще не достигшем единства с разумом первоначальном стремлении, что они, следовательно, суть по отношению к Богу лишь периферийные существа. Только человек есть в Боге и именно благодаря этому бытию-в-Боге он способен к свободе. Он один есть центральное существо и поэтому должен оставаться в центре. В нем

отказала в понимании даже повседневных вещей, мнят себя призванными участвовать в философствовании, очень легко распространить ложное мнение или даже выдать надувательство за философию. Нас успокаивает только сознание, что мы лично никогда не участвовали в такого рода делах, не поддерживали их своим поощрением и можем в данном случае вместе с Эразмом (как бы мы в остальном ни были далеки от него) сказать: «Semper solus esse volui nihilque pejus odi quam juratos et factiosos»⁵². Автор данной работы никогда не был склонен созданием секты лишать свободы других и тем более самого себя; эту свободу он всегда признавал и всегда будет признавать необходимым условием своего исследования. Характер изложения, принятый в данной работе, где внешняя форма беседы хотя и отсутствует, но все возникает как бы в ходе беседы, автор намерен применять и в дальнейшем. Кое-что могло бы быть здесь выражено с большей определенностью и более законченно, в ряде случаев можно было бы решительнее предотвратить неверное истолкование. Отчасти это не было сделано намеренно. Пусть тот, кто не может или не хочет принять мысли автора такими, как они высказываются, вообще ничего у него не ищет и обратится к другим источникам. Но может быть, непрощенные последователи и противники отнесутся к данной работе с таким же уважением, которое они проявили к более ранней, близкой ей работе под названием «Философия и религия», что нашло свое выражение в полном ее игнорировании; первых к этому побудили, несомненно, не столько угрозы, содержащиеся в предисловии, или характер изложения, сколько само содержание работы.

созданы все вещи, и только через посредство человека Бог принимает природу, соединяя ее с собой. Природа есть первый, или Ветхий завет, ибо вещи здесь еще находятся вне центра и поэтому подвластны закону. Человек — начало нового союза, посредством которого в качестве посредника — так как он сам связан этим союзом с Богом — Бог (после последнего разделения) принимает природу и вовлекает ее *в себя*. Таким образом, человек — спаситель природы, на него как на свою цель направлены все ее прообразы. Слово, исполненное в человеке, существует в природе как темное, пророческое (еще не полностью изреченное) слово. Отсюда и предзнаменования, которые в самой природе не находят своего истолкования и могут быть объяснены только человеком. Отсюда и общая целенаправленность причин, которая также становится понятной лишь с этой точки зрения. Тому, кто упускает из виду или не замечает все эти опосредствующие определения, опровергать легко. Чисто историческая критика — весьма удобный способ опровержения. Нет необходимости выдвигать какие-либо собственные соображения, и можно спокойно следовать совету: *Caute, per Deos! incede, latet ignis sub cinere doloso*⁵³. Однако при этом неизбежны произвольные и недоказанные предпосылки. Так, для доказательства того, что существуют только два способа объяснения зла — дуалистический, согласно которому основная злая сущность, каковы бы ни были ее модификации, рассматривается как подчиненная доброй сущности или пребывающая рядом с ней, и каббалистический, где зло объясняется эманацией или отпадением, — и что поэтому во всех других системах должна быть устранена разница между добром и злом, — для доказательства этого потребовалась бы вся сила глубоко продуманной и основательно разработанной философии. В рамках системы каждое понятие занимает свое определенное место, на котором оно только и имеет силу и которое определяет его значение и его пределы. Как же может правильно судить о целом тот, кто не проникает в его внутреннюю сущность, а лишь вырывает из связи самые общие понятия? Так, мы указали на определенный пункт нашей системы, где понятие *неразличенности* — единственно возможное понятие абсолютного. Если же принять это как общее положение, то целое искажается, и можно прийти к выводу, что данная система отрицает личность высшего существа. До сих пор мы не отвечали на часто выдвигаемое порицание такого рода и на ряд других, но полагаем, что в данной работе мы впервые

установили отчетливое понятие личного Бога. В бессознательном или неразличенности, правда, нет личности, но разве начальная точка есть целое? Теперь мы призываем тех, кто с такой легкостью упрекал нас, предложить нам в соответствии со своими воззрениями нечто хоть сколько-нибудь вразумительное об этом понятии. Однако мы повсюду обнаруживаем, что личность Бога объявляется непостижимой и не допускающей какого бы то ни было объяснения, что, впрочем, совершенно верно, если считать единственно соответствующими разуму те абстрактные системы, в которых личность вообще допущена быть не может; это служит, вероятно, и причиной того, что такая система приписывается каждому, кто не презирает науку и разум. Мы же, напротив, полагаем, что именно высшие понятия должны быть доступны ясному постижению разума, поскольку они только благодаря этому могут стать для нас действительно своими, воспринятыми нами и навек утвержденными в нас. Более того, мы идем еще дальше и считаем вместе с Лессингом, что истины откровения могут принести помощь человеческому роду только в том случае, если они станут истинами разума *. Мы убеждены также, что разума вполне достаточно для выявления всех возможных заблуждений (в действительно духовных предметах) и что методы суда над еретиками совершенно не обязательны в суждении о философских системах **. Абсолютный дуализм добра и зла, перенесенный в историю, согласно которому во всех явлениях и созданиях человеческого духа господствует либо одно, либо другое начало и существуют только две системы и две религии, абсолютно благая и абсолютно дурная, мнение, что все началось с чистого и праведного, а дальнейшее развитие (которое было ведь необходимо, чтобы полностью открыть отдельные стороны, содержащиеся в первом единстве, а тем самым и само это единство) вело лишь к испорченности и искажению, — все это воззрение служит, правда, в критике мощным мечом Александра, способным повсюду без всяких усилий разрубить гордые узел, но вводит в историю весьма нелиберальную и ограничивающую точку зрения. Существовало время, предшествовавшее упомя-

* Lessing G. E. *Erziehung des Menschengeschlechts*, § 76.

** Особенно когда другая сторона хочет говорить о *воззрениях* там, где следовало бы говорить только о единственно ведущих к блаженству истинах.

нугому разделению, существовали мировоззрение и религия хотя и противоположные абсолютной религии, но возникшие из собственной основы, а не из искажения первой. В историческом понимании святилище столь же изначально, как христианство, и хотя служит только основой и базисом высшего, но не выведено из чего-либо другого.

Эти размышления возвращают нас к нашей исходной точке. Система, противоречащая самым священным чувствам, душе и нравственному сознанию, не может — по крайней мере в этом ее аспекте — называться системой разума, ее можно назвать только системой неразумия. Напротив, система, в которой разум действительно познана бы самого себя, должна сочетать все требования духа и сердца, самого возвышенного нравственного чувства и самого строгого разума. Полемика против разума и науки допускает, правда, известную благородную склонность к общим местам, которая обходит точные понятия, вследствие чего мы с большей легкостью догадываемся о скрытых в ней намерениях, нежели об ее определенном смысле. Однако мы опасаемся, что, даже постигнув его, мы не нашли бы в нем ничего заслуживающего внимания. Ибо, как мы ни чтим разум, мы тем не менее не верим, например, в то, что с помощью чистого разума можно стать добродетельным, героем или вообще великим человеком; не верим даже в то, что — повторяя известное утверждение — человеческий род продолжается благодаря разуму. Только в личности есть жизнь; и всякая личность покоится на темной основе, которая, следовательно, должна быть и основой познания. Однако только разум формирует и возвышает до акта то, что скрыто в этой основе и содержится в ней лишь *potentialiter*. Это может произойти только посредством разделения, следовательно, посредством науки и диалектики, которые, как мы убеждены, одни лишь утверждают и навсегда упрочат в сознании систему, появляющуюся чаще, чем мы думаем, но постоянно исчезающую, носившуюся перед взором всех, но никем еще полностью не охваченную. Подобно тому как в обыденной жизни мы по существу доверяем лишь сильному рассудку и меньше всего верим в чуткость тех, кто постоянно выставляет свои чувства напоказ, так и там, где речь идет об истине и познании, самость, достигшая только чувства, не способна вызвать наше доверие. Чувство прекрасно, пока оно остается в основе, но не тогда, когда оно становится явным, хочет стать сущностью и властвовать над всем. Если, как прекрасно заметил Франц Баадер, влечение к познанию

в значительной степени допускает аналогию с влечением к воспроизведению *, то и в познании есть нечто подобное пристойности и стыдливости, но вместе с тем также непристойность и бесстыдство, своего рода похотливое вожделение, которое бросается на все без серьезности и любви, без желания созидать и творить. Связь нашей личности есть дух, и если только действительное соединение обоих начал может стать созидающим и порождающим, то действительным началом каждого порождающего и творящего искусства или науки является вдохновение в собственном смысле слова. Каждое вдохновение выражается определенным образом; существует и такое вдохновение, которое находит свое выражение во влечении к искусству диалектики, подлинно научное вдохновение. Поэтому существует и диалектическая философия, определенная как наука, т. е. отделенная от поэзии и религии и являющаяся собой нечто полностью для себя пребывающее, отнюдь не тождественное всему подряд, как утверждают авторы столь многих работ, в которых делается попытка перемешать все, что можно. Говорят, будто рефлексия враждебна идее; но ведь высший триумф истины состоит именно в том, что она все-таки победоносно выступает из крайнего разделения и обособления. Разум в человеке есть то, что, по представлениям мистиков, есть *primum passivum*⁵⁵ в Боге, или первоначальная мудрость, в которой все вещи суть вместе и все-таки обособленно, где они едины и каждая все-таки свободна в своем своеобразии. Разум не есть деятельность, подобно духу, не есть абсолютное тождество обоих принципов познания, он — неразличенность, мера и как бы всеобщая обитель истины, покойная область, куда принимается изначальная мудрость, в соответствии с которой, взирая на нее как на первообраз, должен созидать ум (*Verstand*). Название философии происходит, с одной стороны, от любви как всеобщего одухотворяющего начала, с другой — от этой изначальной мудрости, которая есть ее подлинная цель.

Если лишить философию диалектического принципа, т. е. обособляющего, но именно поэтому органически упорядочивающего и созидающего ума вместе с первообразом, на который он ориентируется, и она не будет больше содержать в самой себе ни меры, ни порядка, то ей действи-

* См. названную выше работу в «*Jahrbucher für Medizin*», Bd 3, Hft. 1, S. 113.

тельно не останется ничего другого, как искать опору в истории и руководствоваться *традицией* (на которую мы в аналогичном случае уже раньше указывали), видя в ней источник и руководящую нить. Тогда настанет время, когда и для философии начнут искать норму и основу в истории, подобно тому как некогда у нас пытались создать поэзию на основе изучения поэтических произведений всех народов. Мы питаем величайшее почтение к глубокомыслию исторических исследований и, как полагаем, достаточно показали, что отнюдь не разделяем *едва ли* не всеобщее мнение, будто человек лишь постепенно поднимался от животного инстинкта к разуму. И тем не менее мы думаем, что истина нам ближе и что решение всех проблем, возникших в наше время, следует искать сначала у нас самих, на нашей собственной почве, прежде чем обращаться к столь отдаленным источникам. Время чисто исторической веры прошло с тех пор, как дана возможность непосредственного познания. В нашем распоряжении откровение более древнее, чем все писанные откровения, — это природа. В ней содержатся прообразы, не истолкованные еще ни одним человеком, тогда как прообразы писаного откровения давно уже обрели свое воплощение и истолкование. Если бы открылось понимание этого непisanого откровения, то единственно истинная система религии и науки предстала бы не в убогом наряде, составленном из нескольких обрывков философских и критических понятий, а в полном сиянии истины и природы. Теперь не время вновь пробуждать старые противоречия; задача состоит в том, чтобы искать то, что лежит вне и выше всякого противоречия и возвышается над ним.

За данной работой последует ряд других, в которых постепенно будет изложено целое идеальной части философии.

ВВЕДЕНИЕ
В ФИЛОСОФИЮ МИФОЛОГИИ

ИСТОРИКО-КРИТИЧЕСКОЕ ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ МИФОЛОГИИ

Книга первая

ПЕРВАЯ ЛЕКЦИЯ

Название и предмет курса лекций. — Порядок изложения. — Первый способ объяснения: мифология — это поэзия (мифологии не присуща истина). Изложение и критика такого взгляда. — Обсуждение одного места у Геродота (II, 53), из которого вытекает отношение греческой мифологии к поэзии. — Отношение иных мифологий, особенно индийской, к поэзии.

Господа! Вы по праву ждете, что я первым делом дам объяснения, относящиеся к названию моего курса лекций, — не потому, что оно ново, и не потому, что его невозможно встретить в прежних списках курсов, читаемых в немецких университетах. Ведь что касается этого последнего обстоятельства, то, если основывать свои возражения на нем, весьма кстати окажется достохвальная свобода нашей высшей школы — она не ограничивает наставников определенным кругом признанных в былые времена, традиционных дисциплин, но позволяет им распространять свои знания на новые области, привлекать и разрабатывать в избираемых по своему усмотрению курсах лекций предметы, прежде оставшиеся неизвестными их науке; при этом редко бывает так, чтобы предметы такие не были подняты до высшего значения, чтобы сама наука не была расширена в каком-либо смысле. Во всяком случае такая свобода позволяет придать научному духу не просто всеобщие, разнообразные, но также и более глубокие импульсы — более глубокие, нежели в тех школах, где читают лишь предписанное и слушают лишь необходимое, установленное законом. Ибо если при преподавании науки, которая с давних времен пользуется всеобщим признанием, обычно излагают ее материал как результат и не показывают слушателям способ, каким он был получен, то при изложении

новой дисциплины слушатели сами призваны быть свидетелями того, как она возникает, как научный дух овладевает своим предметом и не столько понуждает, сколько терпеливо побуждает его открыть спрятанные в нем, запечатленные пока источники познания. Ибо наше стремление к познанию предмета никогда не должно заключаться (все еще приходится повторять это!) в намерении внести что-либо в сам предмет, но лишь в побуждении к тому, чтобы предмет сам дал нам познать себя, и вполне может случиться так, что наблюдение над тем, как вследствие научного умения раскрывается перед нами строптивый предмет, скорее воспитает в свидетеле этого способность деятельно участвовать в поступательном развитии науки, нежели любое знание одних только готовых результатов.

И точно так же мы не были бы обязаны давать предварительные разъяснения, если бы нам, например, сказали, что трудно найти вещи, столь чуждые и разделенные, как философия и мифология; ведь именно в этом самом обстоятельстве и может заключаться требование сблизить подобные вещи, ибо мы живем в такое время, когда самые отдаленные предметы приходят в науку в соприкосновение, и, быть может, в прежние времена живое чувство внутреннего единства и родства всех наук никогда не было распространено столь повсеместно и всеобще.

Однако есть причина, по которой необходимо дать предварительные пояснения; ведь название курса, «Философия мифологии», напоминает о подобных же — «Философия языка», «Философия природы» и т. п., так что мифология тем самым притягивает на положение, которое до сих пор представляется неоправданным для нее: чем выше положение, тем более глубокого обоснования оно требует. Нам недостаточно сказать, что оно обосновано высшим взглядом на вещи, потому что таким предикатом ровно ничего не доказывается и даже ничего не высказывается. Взгляд должен сообразовываться с природой предметов, а не наоборот. Нигде не сказано, что все должно получать философское объяснение, — если можно обойтись меньшими средствами, излишне призывать на помощь философию, в отношении которой надо принять горадиевское правило:

*Ne Deus intersit, nisi dignus vindice nodus
Incident ...*¹

Так и в отношении мифологии нам следует испробовать, не допускает ли она более скромный взгляд, нежели тот, что выражается названием «Философия мифологии». Сна-

чала надо продемонстрировать, что все прочие, более близкие способы рассмотрения *невозможны*, а *такой* способ *единственно возможен*; вот тогда мы вправе считать его обоснованным.

Подобной же цели мы достигнем не просто случайным образом, перечисляя способы, — нет, мы нуждаемся в разворачивании, развитии, которое охватит не только все реально выдвинутые взгляды, но и все те, какие вообще можно выдвинуть; мы нуждаемся в разворачивании, самый метод которого воспрепятствует тому, чтобы хотя один мыслимый взгляд был пропущен. Такой метод может быть лишь методом восхождения, а именно, исходя из первого возможного взгляда, мы, снимая его, переходим ко второму и так, снимая предшествующий, всякий раз закладываем основу последующего — до тех пор, пока не достигнем того, для которого уже не будет последующего, каким он мог бы быть снят, — таковой взгляд и будет не просто могущий быть истинным, но он явится в качестве *необходимо* истинного.

Следовать такому методу одновременно значило бы пройти всеми ступенями философского исследования мифологии, потому что философское исследование — это, вообще говоря, всякое такое, которое поднимается над простым фактом, т. е. в данном случае над существованием мифологии, и задается вопросом о природе, о сущности мифологии, тогда как просто ученое, или историческое², исследование довольствуется тем, что констатирует данные мифологии. Задача этого последнего исследования состоит в том, чтобы подтвердить наличие данных фактов (закрывающихся здесь в представлениях) теми средствами, какие находятся в его распоряжении, — в виде реально существующих либо в противном случае исторически засвидетельствованных действий и обрядов, немых памятников (храмов, статуй) или говорящих источников — письменных документов, которые либо сами вращаются в кругу названных представлений, либо же являют их наличие.

Философ не будет непосредственно вторгаться в эти дела исторического исследования и, напротив, будет предполагать, что в главном и основном задачи такого исследования выполнены, в самом крайнем случае он займется этими делами, если окажется, что исследователи древности не должным образом выполняли свою задачу или не довели свое дело до конца.

Кстати говоря, пройти всеми возможными, различными взглядами — значит обрести еще одно преимущество. Ведь

и исследование мифологии должно было пережить ученические годы, оно лишь последовательно, шаг за шагом расширялось, и лишь постепенно перед исследователем, одна за другой, выступали различные стороны предмета. Даже и то обстоятельство, что мы говорим не о мифологии такой-то и такой-то, но о мифологии вообще, о мифологии как всеобщем явлении, предполагает не просто знание разных мифологий (знание, приобретающееся медленно и постепенно), но и уже усвоенный вывод о том, что всякой мифологии присуще нечто общее, в чем все они согласуются между собою. И так, коль скоро мимо нас пройдут различные взгляды на предмет, нам явятся, одна за другой, и все стороны предмета, так что, собственно говоря, мы лишь в самом конце будем знать, *что такое мифология*, ибо ведь понятие, из которого мы исходим, естественно, поначалу будет лишь внешним и чисто номинальным.

Далее, чтобы заранее договориться между собой, нужно заметить, что мифология мыслится как *целое* и мы задаемся вопросом о природе этого *целого* (т. е. начинаем не с отдельных представлений), поэтому нам повсюду важно правещество. Само слово³, как известно, пришло к нам от греков; греки разумели под ним, в самом широком смысле, целое, образованное характерными для них сказаниями и повествованиями, в главном и основном выходящими за пределы исторического времени. Однако в этом целом различают две весьма различные составные части. Дело в том, что некоторые сказания хотя и выходят за пределы исторического времени, но застревают в доисторическом, т. е. содержат деяния и события человеческого племени, хотя и наделенного более высокими силами и природой. А кроме этого к мифологии причисляют и все то, что, очевидно, является поэзией — выведенной из мифологии и опирающейся на нее. Однако само ядро, вокруг какого оседает все подобное, само правещество, состоит из событий и происшествий, которые принадлежат совсем иному порядку вещей, нежели историческому, нежели даже человеческому; герои этих событий — Боги, некоторое, как представляется, неопределенное множество почитаемых в религии личностей, составляющих особый *мир*, который хотя и находится в многообразных отношениях с обычным порядком вещей, с человеческим существованием, однако существенно обособлен от него, — это *мир Богов*. Если подчеркивать, что таких почитаемых религией существ много, то мифология выступает как политеизм, и этот момент, который первым делом бросается в глаза, мы назовем политеистическим.

В силу сказанного мифология — это, в общем, учение о Богах.

Однако все личности мыслятся здесь в известных естественных и исторических отношениях друг к другу. Кронос — сын Урана — это естественное отношение; когда же он оскотляет отца и лишает его мирового господства, это историческое отношение. Поскольку, однако, естественные отношения — это тоже исторические отношения в более широком смысле слова, то достаточно будет назвать такой момент историческим.

При этом надо, однако, напомнить, что Боги отнюдь не наличествуют абстрактно — вне своих исторических связей; это мифологические Боги, и, следовательно, они по своей природе, с самого начала, — исторические существа. Поэтому полное понятие мифологии состоит в том, что это не только учение о Богах, но и история Богов, или, как это называется по-гречески, где подчеркнут лишь естественный момент, теогония⁴.

Такое своеобразное целое человеческих представлений предостит нам — мы же должны найти и указанным способом изыскать и обосновать его подлинную природу. Коль скоро мы должны исходить при этом из первого же возможного способа рассмотрения, то мы не можем не вернуться к первому впечатлению, какое производит внутри нас мифология в целом, — ведь с чем более низкой ступени мы начнем, тем увереннее можем быть, что не исключили с самого же начала какой-либо возможный взгляд.

Итак, чтобы, как говорится, начать с порога, перенесем-ся мысленно на место такого человека, который никогда ничего не слышал о мифологии и которому надо преподавать теперь, впервые, определенный раздел греческой теогонии или всю ее в целом. Зададимся теперь вопросом: что же ощутит он? Бесспорно, он так или иначе будет изумлен и не преминет выразить это изумление в виде вопросов вроде следующего: как это понимать? что это значит? как это так получается? Вы видите — три вопроса, и один без запинки переходит в другой, и в сущности все это один вопрос. Сначала он спрашивает, требуя, чтобы ему сказали, как смотреть на все это; ну и конечно, он не может хотеть понимать мифологию иначе, нежели в том смысле, в каком она разумелась *изначально*, в каком она, стало быть, *сложилась*. Второй вопрос (что это значит?) — это вопрос о *значении*, о значении *изначально*; следовательно, и ответ должен быть дан такой, чтобы мифология действительно могла возникнуть именно с таким смыслом. *Взгляд* направлен на *зна-*

чение, а за этим непременно следует *объяснение*, которое сообразуется с *возникновением*; и если, скажем, нам, чтобы мифология возникла, т. е. чтобы мы могли приписать ей известные значения в качестве изначальных, потребовались бы такие предпосылки, которые были бы, как оказывалось бы, невозможны, то вместе с этим рухнуло бы и объяснение, а вместе с объяснением и соответствующий взгляд на мифологию.

Право же, не много надо, чтобы знать, что любое исследование, выходящее за пределы простого факта и тем самым в каком-то отношении философское, всегда начинается с вопроса о значении.

Наша первейшая задача заключается в том, чтобы обосновать способ рассмотрения, какой выражен в названии курса, путем вычленения и снятия всего иного, стало быть, негативно, потому что позитивным итогом может быть лишь сама заявленная дисциплина. Мы же только что видели, что простой взгляд сам по себе ничто, т. е. сам по себе он не допускает никакой своей оценки, а оценивается лишь через связанное с ним или отвечающее ему *объяснение*. Чтобы объяснять, неизбежно приходится принимать известные предпосылки — они неизбежно случайны, а потому судить о них можно независимо от философии. Занятие подобной критики — а она вовсе не влечет за собой предписанный философией, так сказать, продиктованный ею взгляд — в том, чтобы так сопоставить предпосылки каждого способа объяснения либо с мыслимым и вероятным в себе, либо с исторически познаваемым, что они — в зависимости от того, согласуются ли они с тем или иным или находятся с ним в противоречии, — обязаны заявить о себе как о возможных или невозможных. Ибо одно само по себе немыслимо, иное, быть может, и мыслимо, но невероятно, третье, быть может, и вероятно, однако противоречит исторически познанному. Ибо конечно же исток мифологии теряется в таких эпохах, о которых нет у нас исторических сведений; однако по тому, что еще доступно историческому знанию, мы можем заключать о том, что допустимо предполагать как возможное для исторически недоступной нам эпохи, а что предполагать нельзя; а *историческая диалектика* (иного типа, нежели та, что, опираясь на чисто психологические соображения, пробовала прежде свои силы на таких столь далеких от всякого исторического знания эпохах), наверно, позволит распознать больше и в столь темной праистории — больше, чем могут вообразить себе люди, привыкшие составлять себе представления

о подобных временах совершенно произвольно. Как раз если мы совлечем с древности ложноисторический наряд, в какой пытаются облачить ее, объясняя, то познаваемым непременно станет все, что вообще можно исторически установить об истоках мифологии и об условиях, при которых она возникла. Ведь по меньшей мере *один* памятник той эпохи все же сохранился, самый что ни на есть несомнительный, — это и есть сама мифология, а каждый согласится, что если сама мифология будет противоречить каким-либо предпосылкам, то они не истинны, и только.

После этих замечаний, предначертывающих порядок дальнейшего изложения, — прошу вас иметь их в виду в качестве путеводной нити, поскольку в ходе исследования неизбежно возникнет немало побочных линий и отклонений, где легко потерять из виду ход развития и взаимосвязь целого, — после этих замечаний вернемся к нашему первому вопросу: как это понимать? Более определенно вопрос звучит так: как это понимать — как истину? Не как истину? Итак, как истину? Если бы я мог так понимать, я бы не спрашивал. Когда нам подробно и понятно излагают ряд действительных событий, нам не придет в голову спрашивать, как это понимать. Значение рассказа тогда просто-напросто в том, что события, о которых ведется рассказ, реальны. Мы предполагаем, что у рассказчика одно намерение — поведать нам о происшедших событиях, сами же мы слушаем с намерением узнать о них. Такому рассказу несомненно присуще значение урока, *доктрины*. Итак, в самом вопросе — как это понимать, т. е. куда клонит, что означает эта мифология? — уже заложено то, что спрашивающий не в состоянии видеть в мифологическом повествовании *истину*, реальность событий, а коль скоро все историческое тесно связано здесь с содержанием, то он не видит этого и в мифологических представлениях. Но если не как истину, то *как* их понимать? Естественная противоположность истины — вымысел⁵. Итак, буду понимать мифологические представления как вымысел, буду считать, что они означают вымысел и именно как таковой сложились.

Вот, бесспорно, самый первый взгляд — он ведь и вытекает из самого вопроса. Мы могли бы назвать его естественным или невинным, потому что этот взгляд сложился под первым впечатлением и не выходит за его пределы — не задается мыслью о многочисленных серьезных вопросах, какие следуют за любым объяснением мифологии. Человеку более опытному тотчас же представляются трудности, связанные с подобным мнением, если брать его вполне

серьезно, — да мы и не думаем утверждать, что такое мнение когда-либо высказывалось; согласно с данными разъяснениями, нам довольно того, что такой взгляд возможен. Кроме того, если и признать, что такое мнение никогда не претендовало на объяснение мифологии, не было все же недостатка в тех, кто и знать не желал о каком-либо ином взгляде на мифологию, кроме как на поэзию, и выказывал величайшую неприязнь к любому исследованию *причин* появления богов (*Causis Deorum*), как выражаются уже древние писатели, к любому исследованию, которое стремится к какому-либо иному, а не к идеальному смыслу мифологии. Причину столь неприязненного отношения к исследованию мы можем усматривать лишь в опасениях относительно поэтических образов Богов, хотя такие образы уже запечатлены у поэтов, — многие опасаются, как бы не пострадало или не испарилось совершенно это поэтическое содержание, если исследования дойдут до самого основания; страх такой и в самом худшем случае вовсе не обоснован. Ибо результат исследования, каким бы он ни оказался, относился бы лишь к *истoku* Богов и не делал бы никаких установлений относительно того, как понимать Богов у поэтов или перед лицом чистых художественных творений. Ибо ведь даже те, кто видит в мифах какой-либо научный смысл (например, физический), отнюдь не требуют, чтобы именно такой смысл мы предполагали в поэтах, да и вообще не слишком велика опасность, что в наше время, с его столь превосходной осведомленностью по части всего эстетического (куда лучшей, нежели во многом другом), найдется много людей, готовых портить себе впечатление от Гомера всякого рода побочными соображениями, в крайнем случае, если только наша эпоха еще нуждается в подобных наставлениях, можно отослать к книге Морица, весьма заслуживающей в этом отношении ⁶ всяческих рекомендаций. Ведь и природу, если угодно, можно рассматривать чисто эстетически, однако это не налагает запрета на естествоведение и натурфилософию. Так и с мифологией — кто хочет, может понимать ее чисто поэтически; однако, если с подобным взглядом связывать какие-то высказывания о мифологии, тогда надо утверждать, что и возникла она чисто поэтически, а в таком случае нельзя уже отвергнуть все те вопросы, которые встают вместе с подобным утверждением.

Если принять такой взгляд без всяких ограничений, а мы так должны брать его, пока нет оснований для его сужения, то у поэтического объяснения может быть только

один смысл — мифологические представления порождены не намерением что-либо *утверждать* или чему-либо учить, но лишь влечением к поэтическому вымыслу. Это последнее, правда, остается пока непостижимым. Одним словом, такое объяснение совершенно исключило бы какой-либо смысл доктрины. В возражение можно, однако, привести следующее.

Всякий вымысел нуждается в независимом от него основании, в почве, на которой он произрастал бы; нельзя просто сочинять, выдумывать из головы. Предпосылкой даже самой свободной поэзии, которая все измышляет сама и которая исключает любую связь с истинными событиями, тем не менее служат реальные и повседневные события человеческой жизни. Любое отдельное событие должно быть подобно событию либо засвидетельствованному, либо принимаемому за правду (*ἐτύμοισιν ὁμοῖα*) — так Одиссей похвалится своими рассказами («Одиссея», XIX, 203), хотя последовательность событий, их сцепление совершенно невероятны. Так называемое чудесное гомеровского эпоса вовсе не может служить возражением, ведь для этого чудесного есть основание в том учении о Богах, которое тогда уже *существовало* и *принималось за истину*; это чудесное естественно, потому что Боги, которые вмешиваются тут в дела людей, принадлежат к реальному миру той эпохи и вполне сообразны с порядком вещей, в какой тогда веровали, какой был усвоен тогдашними представлениями о мире. Однако, если на заднем плане гомеровской поэзии выступает все обширное целое тогдашних верований, как же может служить таким задним планом сама же поэзия? Очевидно ведь, что этому целому не предшествовало то, что сделалось возможным лишь впоследствии, то, что было опосредовано самим же целым, т. е. именно вольная поэзия.

После всех этих замечаний поэтическое объяснение придется уточнить, — пусть и *есть* истина в мифологии, но нет такой, которую бы *намеренно* вкладывали в нее, и нет, следовательно, такой, которую можно бы зафиксировать и выразить как таковую. Все элементы действительности и содержатся в ней, но только примерно так, как в сказке, — в духе той, блестящий образец которой оставил нам Гёте⁷: вся прелесть ее в том, что перед нами, словно в зеркале или в отдалении, возникает мираж смысла, но он тотчас ускользает от нас, и мы устремляемся в погоню за ним, но не можем его догнать. Бесспорно, мастером такого жанра будет тот, кто наиболее ловко станет обманывать нас, держа слу-

шателя в постоянном напряжении и как бы надувая его. И на деле будто бы это и есть самое настоящее описание мифологии, — она вводит нас в заблуждение призывом более глубокого смысла и завлекает нас вглубь, но никогда не дает нам ясного ответа. Да и кому, спрашивается, удавалось гармонически объединить эти беглые, блуждающие звучания?! Они подобны Эоловой арфе — она пробуждает в нас хаос музыкальных представлений, но те никогда не сходятся в единое целое.

Связь, система вроде бы и является повсюду, но с ней все происходит так, как у неоплатоников с *чистой материей*, о которой они говорят: пока ее не ищешь, она тут, но, стоит только протянуть к ней руку, пытаясь прийти к какому-либо знанию, она исчезает; а ведь как много людей тщились остановить призрачное явление мифологии и, подобно мифическому Иксиону, обнимали вместо Юноны облако!

Однако если исключить из мифологии преднамеренность вкладываемого смысла, то тем самым исключен и любой *особенный* смысл, — позднее же мы познакомимся с объяснениями, каждое из которых вкладывает в мифологию различный смысл, так что тогда объяснение поэтическое было бы безразлично к *любому* такому смыслу, притом не исключало бы ни один из них в отдельности, и, разумеется, это было бы немалым преимуществом. Сторонник поэтического взгляда может допустить, что сквозь образы Богов просвечивают силы природы, он может думать, что в мифологии осязательные первые переживания сил, незримо управляющих человеческим миром, да и почему бы не осязать в ней даже и религиозный ужас, — ничто из того, что могло потрясти нового, еще не овладевшего собою человека, не останется чуждым эпохе возникновения мифологии, все это отразится в мифологическом вымысле, вызывая волшебную видимость взаимосвязи, даже какого-то отдаленного учения, и с такой *видимостью* мы легко смиримся, если только грубый и пошлый рассудок не пожелает обратить эту видимость в реальность. Тогда *всякий* смысл в мифологии заложен потенциально, словно в хаосе, и ни один не ограничен, не выступает как что-то частное; если же искать частное, то все явление в целом искажается, даже разрушается; так и оставим мифологии такой смысл, будем наслаждаться бесконечностью возможных связей, — вот тогда мы в должном настроении и можем постигать мифологию.

Таким путем представление, которое поначалу казалось нам слишком уж воздушным, чтобы нашлось для него

место в научном разворачивании проблемы, обрело все же некоторую плотность, и мы думаем, что угодили своими словами многим, — даже если кто-то и не выдавал свой взгляд за объяснение мифологии. И верно, если бы иные соображения позволяли это, разве не остановились бы мы на таком взгляде? Тем более что разве не согласуется он с известным, весьма излюбленным способом представлять себе вещи, согласно чему суровым эпохам в жизни человеческого рода предшествовала эпоха радостной поэзии, состояние, свободное от религиозных страхов и от тех ужасных чувств, которые таким бременем ложатся на позднейшее человечество, время счастливого и невинного безбожия, когда все представления (что впоследствии у народов, ставших варварами, омрачились) обладали лишь чисто поэтическим значением; такое состояние, должно быть, рисовалось проницательному Бэкону, называвшему греческие мифы дуновением лучших времен, павшим на цевницы греков (*augae temporum meliorum, quae in fistulas Graecas inciderunt*)⁸. Кто не вообразит себе охотно племя людей — если не на дальних островах⁹, так в изначальные времена, — племя людей, для которых вся действительность превращена Фатой Морганой в сказку? Во всяком случае взгляд этот заключает в себе такое представление, мимо которого не проходит никто, даже если никто и не останавливается на нем. Мы опасаемся того, что легче признать сам этот взгляд поэтическим вымыслом, нежели ему самому выдержать историческую проверку. Потому что, какие бы более конкретные определения ни придавать такому воззрению, все равно придется объяснять, как это случилось так, что человечеством, или каким-то первоначальным народом, или вообще народами в самую раннюю пору их существования овладело некое непреодолимое внутреннее влечение к поэзии, содержанием которой явились Боги и вся история Богов.

Любой человек, наделенный естественным чувством, может заметить, что первое уразумение сложных вещей чаще всего бывает верным. Верным в том отношении, что правильно намечается цель, к которой должна устремиться мысль, — не в том, чтобы она сразу же достигалась. Поэтический взгляд на мифологию и есть такое первое уразумение, — в нем, бесспорно, содержится нечто верное постольку, поскольку тут ни один смысл не исключается и мифологическое содержание разрешено брать вполне буквально; так что мы воздержимся от того, чтобы называть такой взгляд ложным, напротив, он показывает нам, чего можно достичь, и, следовательно, сам же этот взгляд торопит нас

оставить его и перейти к дальнейшим изысканиям.

Впрочем, это поэтическое объяснение значительно выиграло бы в определенности, если бы вместо того, чтобы искать поэзию в теогонии вообще, снизошло до реально существовавших отдельных поэтов, признав их творцами мифологии — по примеру знаменитого и столь часто обсуждаемого места из Геродота, где, правда, не о поэтах вообще, но о Гесиоде и Гомере говорится: вот кто сотворил теогонию эллинам (Οὗτοί εἰσιν οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἕλλησιν. II, 53).

В план нашего предварительного обсуждения входит отыскание всего того, что может пролить исторический свет на возникновение мифологии, а поэтому весьма желательно установить, что же можно исторически распознать в отношении поэзии к мифологии в самые ранние времена. По этой причине слова историка достойны более подробного обсуждения в настоящем контексте. Ибо понимать их в чисто случайном и внешнем отношении — что история Богов была впервые воспета в *поэмах* Гесиода и Гомера — воспрещает контекст, если бы языковое употребление и не препятствовало этому *. Историк несомненно подразумевал нечто более существенное. Некоторое историческое содержание можно, бесспорно, извлечь из этого места, ибо сам Геродот подает свое высказывание как итог специальных разысканий и расспросов.

Если бы был назван один Гесиод, то под «теогонией» можно было бы разумеать одноименную поэму; поскольку же об обоих поэтах одинаково говорится, что они создали теогонию эллинам, то совершенно очевидно, что под нею может подразумеваться лишь само существо дела, теогония.

Но ведь Боги не могли же быть придуманы этими двумя поэтами, историка нельзя понимать так, будто Греция узнала Богов лишь со времен Гомера и Гесиода. Это невозможно уже согласно самому же Гомеру. Ведь ему известны храмы, жрецы, жертвоприношения, алтари Богов, и все это для него не новое, а древнее. Не раз приходилось слышать — Боги Гомера всего лишь поэтические существа. Верно! Если только это значит, что он уже не думает о суровом, мрачно религиозном значении Богов, но нельзя говорить, что это только лишь поэтические существа; для людей, каких изображает поэт, они обладают вполне реальным значением, и как такие существа с религиозным значением

* Wolifii Prolegomena ad Homerum, 1795, p. LIV, not.

и, следовательно, даже со значением доктрины они не изобретены поэтом, а обретены им. Между тем Геродот на деле говорит не о Богах вообще, но об истории Богов и поясняет это так: какого происхождения каждый Бог и все ли они были испокон века, это известно, так сказать, со вчерашнего или с позавчерашнего дня, т. е. со времен двух названных поэтов, которые жили не раньше, чем лет за четыреста до Геродота. Эти поэты и создали теогонию эллинам, дали имена Богам, распределили между ними почести и должности и придали каждому свой облик.

Главное ударение лежит, таким образом, на слове «теогония». Геродот хочет сказать: вот этим целым, в котором каждому из Богов отведено его естественное и историческое отношение, каждому придано особенное имя и придана особенная должность, каждому дан его облик, вот этим учением о Богах, которое есть и история Богов, эллины обязаны Гесиоду и Гомеру.

Но если так понимать эти слова, как оправдать их? Где же, собственно, занимается Гомер происхождением Богов? Очень редко, при случае, на ходу он иной раз обсуждает естественные и исторические отношения Богов. Они для него уже не существа в процессе своего становления, а существа наличествующие, о причинах и появлении которых уже не спрашивают, — точно так же героический поэт, описывая жизнь своего героя, не думает о естественных процессах, вследствие которых тот появился на свет. Да в этой поэме, спешащей со своим рассказом вперед, поэту и некогда раздавать Богам имена, звания, должности, — все упоминается как данное, как наличествующее испокон веков и вечно. А Гесиод? Конечно, Гесиод воспевает происхождение Богов, и ввиду дидактического характера его поэмы, излагающей известную сумму знания, скорее можно было бы сказать, что Гесиод создал теогонию. Но ведь могло быть и так, что, напротив, разрастание истории Богов подвигло его на то, чтобы избрать ее предметом эпического изображения.

Итак, конечно же — в этом можно согласиться с возражениями — история Богов не возникла *благодаря* этим поэмам, как следствие их. Но если внимательнее присмотреться, то и этого Геродот не утверждает. Он ведь не говорит, что этих естественных и исторических различий между богами вообще *не было* прежде, — он говорит только, что этих различий *не знали* (οὐκ ἤπιστέατο), он приписывает поэтам лишь то, что Боги были узнаны. Это не мешает тому, чтобы по существу Боги наличествовали до этих двух поэ-

тов — это даже следует признать, — но только они наличествовали в темном сознании, хаотически, как говорит и сам Гесиод — поначалу (*πρώτιστα*)¹⁰. Итак, выявляется двойкий смысл «происхождения» — материальность и свернутость, затем в развитии и различении. Оказывается, первоначально история Богов наличествовала не в том виде, какой мы считаем поэтическим, — не высказанная в слове история Богов могла быть поэтической в своих *задатках*, но не в *реальности*, следовательно, она и не возникла поэтически. Темная мастерская, место первого зарождения мифологии, лежит по ту сторону поэзии, самая основа истории Богов заложена не поэзией. Вот ясный итог слов историка, если обдумать их во взаимосвязи.

Однако если Геродот хочет сказать только то, что оба поэта высказали в слове ту историю Богов, которая прежде оставалась невысказанной, здесь еще не ясно, как он мыслит себе их особенное соотношение. Тут мы должны привлечь внимание к одному моменту, заключенному в этом же месте *Ἑλλήσι* — Геродот говорит, что оба поэта создали теогонию *эллинам*, и это слово не напрасно стоит в тексте. Ибо Геродоту во всем этом месте важно одно — подчеркнуть то, в чем убедили его разыскания, на которые он ссылается. А эти разыскания научили его лишь тому, что история Богов как таковая *нова*, именно что она исключительно эллинская, т. е. возникла лишь вместе с эллинами как таковыми. У Геродота эллинам предшествуют пеласги, и эти пеласги вследствие какого-то кризиса — какого, теперь уже не сказать — *превратились* у него в эллинов. О пеласгах же он в ином месте (находящемся в тесной связи с нашим)¹¹ сообщает, что они приносили жертвы Богам, однако не различая их именами и *эпонимами*. Итак, вот перед нами время немоты, свернутой истории Богов. Давайте перенесемся мысленно в это состояние, когда сознание еще хаотически бьется с представлениями о Богах, не отставляя их от себя, не опредмечивая их, не умея расчленивать и различить их, — пока сознание еще не достигло *свободного* отношения к ним. В таком состоянии стесненности поэзия и *вообще* не была возможна, — итак, два древнейших поэта совершенно независимо от содержания их поэм уже как *поэты* означали бы окончание того несвободного состояния — конец присутствующего пеласгам сознания. Освобождение, которое досталось в удел сознанию благодаря тому, что представления о Богах были различены, — оно-то и дало эллинам поэтов, и наоборот — лишь эпоха, давшая поэтов, принесла с собой вполне развернутую историю Богов. Поэзия не предшествовала

истории Богов, по крайней мере реальная поэзия, и поэзия не произвела, собственно, высказанную в слове историю Богов, одно не предшествовало другому, но и то и другое вместе было общим и единовременным скончанием прежнего состояния — состояния свернутости и немоты.

Теперь мы уже значительно приблизились к тому, что задумал сказать наш историк; он говорит — Гесиод и Гомер создали теогонию эллинам, а мы бы сказали — создала ее эпоха этих двух поэтов. Геродот может выразиться так, как он выразился, потому что Гомер — это не индивид в отличие от позднейших поэтов, от Алкея, Тиртея и других, он означает целую эпоху, принцип целой эпохи. Геродота надо в этом месте о поэтах разуместь не иначе, как самого же Гесиода, когда он в тех же самых словах рассказывает о Зевсе, что, когда по окончании битвы с титанами Боги вызвали его принять господство над миром, Зевс разделил между бессмертными почести и обязанности *. Зевс воцарился, и с этого момента наличествует собственно эллинская история Богов, — это тот самый поворотный пункт, начало собственной эллинской жизни, которое поэт отмечает мифологически, посредством имени Зевса, и которое историк отмечает исторически, посредством имен двух поэтов.

Однако сделаем еще один шаг вперед и спросим: разве кто-либо читавший Гомера со смыслом не видел у него даже и то, как возникают Боги? Впрочем, и у него Боги выходят наружу из какого-то непостижимого для него самого прошлого, но по крайней мере чувствуешь, что они выходят. В гомеровской поэзии все ослепительно ново, исторический мир Богов предстает здесь в своей первозданной, юношеской свежести. Религиозная сторона Богов — это извечное, что, однако, лишь проглядывает сквозь темноту фона, а историчность и вольная подвижность Богов — это

* См. «Теогонию», ст. 881:

Αὐτὰρ ἔλει ῥα λόνον μάχαρες θεοὶ ἐξετέλεσσαν,
 Τιτήνεσσι δὲ τιμῶν κρίναντο βιῆφι,
 Δῆ ῥα τοῦ ὄτρυνον βασιλεύμεν ἠδὲ ἀνάσσειν
 Γαίης φραδομοσύνησιν ὀλύμπιον εὐρύτολα Ζῆν'
 Ἀθανάτων ὃ δὲ τοῖσιν εὖ διεδάσσατο τιμᾶς¹².

Геродот выражается так: «Они-то (т. е. Гесиод и Гомер) впервые и установили для эллинов родословную Богов, дали имена и прозвища, разделили между ними почести и круг деятельности»¹³; οὗτοι δὲ εἰσι τοῖσι θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες καὶ τιμᾶς τε καὶ τέχνας διελόντες; ср. «Теогонию», ст. 112: Ὡς ἰ ἀφενος δάσσααντο, καὶ ἕς τιμᾶς διέλοντο («Как поделили богатства и почести между собою»)

Дискуссии, к которым подало повод место у Геродота, удивительны тем, что, насколько мне известно, никто не подумал об этом месте у Гесиода.

новое, только возникающее. Кризис, вследствие которого мир Богов разворачивается в историю Богов, совершается не помимо поэтов, но в поэтах самих, он, кризис, *создает* эти поэмы, и потому Геродот вправе сказать: оба поэта, по его категорическому и вполне обоснованному мнению самые ранние у греков, создали теогонию эллинам. Не личность поэтов, как вынужден выразиться Геродот, но приходящий на их время кризис мифологического сознания творит историю Богов. И оба этих поэта творят теогонию еще и в ином смысле — не в том, в каком говорится, что две ласточки не делают весны, потому что весна наступит и так; нет, история Богов творится лишь в *самих* поэтах — в них она становится, в них она разворачивается, в них впервые наличествует и высказывается в слове.

Так мы, выходит, и оправдали нашего историка, острый ум которого, что касается существа дела, проявляется в отношениях самой седой старины, в самых глубокомысленных изысканиях, — мы оправдали его во всем, включая словесное выражение. Для него возникновение теогонии было еще слишком близким по времени событием, чтобы он мог притязать на исторически обоснованное суждение о нем. И мы можем сослаться на его мнение как таковое, приводя его суждение в доказательство того, что поэзия могла послужить естественным концом мифологии и была необходимым, непосредственным ее порождением, но как реальная поэзия (а какой толк говорить о поэзии *in potentia*?) не могла быть производящим основанием, не могла быть источником представлений о Богах.

Так это выступает в самом закономерном развитии, в развитии народа по преимуществу поэтического — эллинского.

Если же, чтобы охватить все, что еще можно исторически распознать в этих отношениях, мы отправимся еще дальше назад, то тут прежде всего появятся *индийцы*. Правда, если бы все, что приходит в голову одному или нескольким, тотчас становилось догмой, то мы вот только что произнесли немалую историческую ересь — мы непосредственно подсоединили индийцев к грекам. Но ведь на деле индийцы — единственный народ, у которого есть общее с греками, а именно тоже свободное, развитое во всех своих формах и точно так же вышедшее из мифологии поэтическое искусство. Не говоря обо всем остальном, одна эта богато развитая поэзия указала бы индийцам такое место. Однако к этому прибавляется и нечто иное, что само по себе имело бы не меньшее значение, — это язык, кото-

рый не только относится к той же формации, что и греческий, но и ближе всего к нему по своему грамматическому развитию¹⁵. Надо быть человеком совершенно бесчувственным к закономерностям любого развития, особенно исторических явлений, чтобы при этих обстоятельствах придерживаться мнения, которое возвышает индийцев, провозглашая их изначальным народом и выводя его далеко за рамки истории всех остальных народов, хотя при первом своем появлении такое мнение вполне объяснимо и извинительно. Потому что изучать впервые язык, на котором написаны самые выдающиеся памятники индийской литературы, — это требовало и большого лингвистического дарования, и значительных усилий, да и можно ли отказать в признании ученым мужам, кто, отчасти будучи уже в летах, когда изучение языков идет не так-то гладко, не только овладел санскритом (правда, с дальней дистанции), но и облегчил и выровнял своим последователям тернистый путь его освоения? Однако справедливо ждать от великих усилий и серьезного результата, так что если предтечи почитали великой наградой уже само освоение и завоевание санскрита, то последователям и ученикам, которые сразу же появляются, когда речь заходит о расширении человеческих знаний, пришлось искать иных способов вознаградить себя за труды, будь то даже легкомысленные преувеличения и такие гипотезы, которые опрокидывали прежде принятую последовательность народов и все переворачивали вверх дном. И на деле такое возвышение индийцев не следует оценивать существенно иначе, нежели геологическую гипотезу о возвышении материков, о которой Гёте говорит, что она исходит из такого взгляда на вещи, «где уже не остается ничего *твердого* и *правильного* и где речь может идти лишь о *случайных* и *бессвязных* событиях»^{*16}, — суждение, к которому можно присоединиться, если иметь в виду современное состояние названной теории, отнюдь не недооценивая важность фактов, на которые эта теория ссылается, и отнюдь не находя более вероятными прежние гипотезы, тем более не желая отстаивать их.

Пусть не удивляет вас то, что я с самого начала своих разысканий столь решительно высказываюсь против подобного произвола, — ведь если поступать так, как поступают с индийским языком, то лучше уж мне сразу прервать едва

* Goethe J. W. Nachgelassene Schriften. Stuttgart, Tubingen, 1833, Bd 11, S. 189-190.

начатое исследование, потому что тогда нечего думать о внутреннем развитии, о развитии самого *существа дела*, — тогда все можно привести лишь в поверхностную и случайную взаимосвязь. Тогда самое новое, наиболее удаленное от истока, можно прилагать в качестве масштаба к самому первому и изначальному и самое позднее приводить в качестве примера и доказательства своего самого поверхностного и неосновательного взгляда на самое древнее. Индийский материал назойливо, надоедливо примешивают теперь ко всему, даже, например, к исследованию Книги Бытия, — настоящие знатоки индийского, конечно, никогда не согласятся с этим, — и всему прикрытием обязана служить мифология, потому что под флагом ее самые далекие вещи, самые отдаленные ступени, противоположные концы рассматриваются как совершенно тождественные друг другу. Однако в самой мифологии существуют огромные различия, и мы не можем согласиться ни с тем, чтобы отдельные, вполне отличные друг от друга по именам и рангу Боги сопоставлялись друг с другом как придется и различия их снимались, ни с тем, чтобы внутренняя, благодаря этому закономерная последовательность великих моментов мифологического развития стиралась и полностью уничтожалась; с последним тем менее способны мы согласиться, что, будь только нечто подобное дозволено, пришлось бы прекратить любое научное исследование более глубокой древности, для какого мифология — единственная надежная путеводная нить*.

Если бы мифология вообще была поэтическим вымыслом, то таковым была бы и индийская мифология. Однако индийская поэзия, в какой мере известна она нам теперь, снискала всеобщее признание, и, как явление новое, ее нередко ставили даже слишком высоко. Напротив, в индийских Богах не найти какой-либо особой поэтичности. Гёте,

* У кого, с другой стороны, есть свои причины максимально изолировать греческий язык и не включать его в великую взаимосвязь, тот именует «индоманами» тех, для кого индийский язык — ключ ко всему. Мне не надо было дожидаться изобретения этого слова, чтобы в своем трактате о самофракийских божествах¹⁷ высказаться против любого выведения греческих представлений из индийских; это произошло еще раньше известных высказываний в «Западно-восточном диване» Гёте¹⁸. В моей работе (с. 30) решительно выражено мнение о более высоком происхождении греческого учения о Богах — его нельзя свести к индийским представлениям; если бы первые понятия пеласгов, откуда произошло все эллинское, шли из таких вторичных стоков — не из самого источника мифологии, — то греческие представления о Богах никогда не развились бы в такую красоту.

как известно, отзывался об их безобразной форме в достаточно крепких выражениях¹⁹, но не несправедливо, если даже в словах его и заметен привкус негодования, в котором отчасти повинны резко выраженный, присущий индийским богам характер реального ° и доктрины и вполне ощутимая невозможность применять к ним те чисто идеальные объяснения, какими можно довольствоваться, когда говоришь о греках. Ибо без объяснения индийских Богов никак нельзя оставить, простым суждением вкуса их тоже не устроишь, — отвратительны они или нет, они все равно существуют, а коль скоро так, их надо объяснить. Невозможно, как представляется, и иное — индийских Богов объяснять так, а греческих иначе. Если же делать какой-то вывод из сопоставления тех и других, то он, должно быть, будет таким — собственно религиозное содержание мифологических представлений преодолевалось лишь постепенно и было совершенно преодолено лишь самым последним решением.

Кризис дал эллинам Богов, но этот же кризис, очевидно, поставил их в свободное отношение к Богам, — напротив, индеец остался в более глубокой и проникновенной зависимости от своих Богов. Бесформенные эпические и искусные драматические поэмы Индии отличаются гораздо более догматическим характером, нежели любое греческое создание такого типа. Поэтическая просветленность²¹ греческих Богов в сравнении с индийскими — не что-то вообще изначальное, но лишь плод более глубокого, даже вообще полного, преодоления той силы, которая продолжает властвовать над индийской поэзией. Не будь лежащего в их основе *реального* принципа, пресловутая идеальность греческих Богов была бы мнимой.

Творческая поэзия, поэтическое искусство, которое вольно вращается в кругу любых форм, встречается помимо греков лишь у индийцев, т. е., другими словами, мы находим поэзию лишь у тех народов, которые были последними, самыми младшими в процессе развития мифологии. Причем между индийцами и греками в свою очередь складывается такое отношение — у первых все еще преобладает доктрина, и она сказывается значительно более заметно, нежели у вторых.

Если же пойти еще дальше в глубь веков, то тут мы прежде всего встретим египтян. Египетское учение о Богах воплощено в камне — в гигантских строениях, колоссальных статуях, зато представляется, что египтянам совершенно чужда поэзия, управляющаяся с Богами как существ-

вами независимыми, свободными от своего истока. Если не считать одного-единственного скорбного песнопения да песен дедовских времен, к которым, как особо подчеркивает Геродот (II, 79), не прибавилось у них ничего нового, то тут нет и следа поэзии. Геродот не упоминает поэта, который был бы схож с греческими поэтами, — он, при склонности своей к сопоставлениям, не преминул бы назвать такового по имени, — и до сих пор не обнаружена, среди всех многочисленных надписей на обелисках и стенах храмов, хотя бы одна стихотворная строчка. А ведь египетская мифология столь развита, что Геродот (и не потому, что его «заговорили египетские попы») узнает в египетских божествах греческих Богов.

А если пойти еще глубже, то довольно подвинутое, хотя и не столь развитое учение о Богах мы найдем у финикийцев, у вавилонян же — первичные элементы такового; этим народам можно было бы в лучшем случае приписать сходную с древнееврейской поэзию доктрины в духе псалмов, однако нам ничего не ведомо ни о вавилонской, ни о финикийской поэзии.

Нигде мы не встречаем поэзии как чего-то первого, изначального, как это часто предполагают объяснения; поэзии тоже приходилось преодолевать некоторое более раннее состояние, и поэзия всегда тем подвижнее, чем больше выступает она как поэзия, чем менее подчинена она этому преодолеваемому прошлому.

Все это могло бы пробудить серьезнейшие сомнения в безусловной значимости чисто поэтического взгляда и способа объяснения, — они показывают нам, что на этом нам не суждено кончить и что перед нами еще неопределенный простор изысканий и обсуждений иного рода.

ВТОРАЯ ЛЕКЦИЯ

Аллегорическое толкование мифологии (в мифологии заключена истина, но не в ней как таковой); разновидности его — евгемеровское, моральное, физическое. — Толкование космогоническое, или философское (по Гейне¹). — Толкование философско-филологическое (по Герману²).

Мы неохотно расстаемся с поэтическим взглядом главным образом потому, что он не накладывает на нас никаких ограничений, оставляет за нами полную свободу перед лицом мифологии, ни в чем не затрагивает ее универсальности, и совершенно особо потому, что он дозволяет нам останавливаться на *собственном*, буквальном³ смысле мифологии, впрочем ценою исключения смысла ее как собственно доктрины. Тут и граница такого взгляда. Потому-то и выступает иной взгляд, который допускает истину и смысл доктрины, утверждая, что истина по крайней мере первоначально подразумевалась мифологией. Зато этот взгляд — как это обычно и бывает — вынужден пожертвовать собственным смыслом мифологии и вместо этого вводит несобственный ее смысл. Есть в мифологии истина, но только не в мифологии как таковой — не в учении о *Богам* и истории *Богов* с их религиозным значением. Итак, мифология говорит нечто иное, нежели то, что подразумевает, или кажется, что она говорит нечто иное, а толкования, отвечающие такому взгляду, — это толкования вообще *аллегорические*, если понимать это слово предельно широко (аллегория, как известно, от *ἄλλο* — иное и *ἀγορεύειν* — говорить).

Различные возможные ступени аллегорического толкования, очевидно, таковы.

Подразумеваются личности — но не Боги, не сверхчеловеческие, принадлежащие высшему порядку существа, а исторические личности — и события реальные — события человеческой, гражданской истории. Боги — это просто превращенные в Богов герои, цари, законодатели или, если, как сегодня, главное внимание привлекают к себе финансы и торговля, то мореплаватели, открыватели новых торговых путей, основатели новых колоний и т. д. Кто почувствует желание узнать, как выглядит мифология при таком способе объяснения, того можно отослать к примечаниям Клерика⁴ к «Теогонии» Гесиода, к примечаниям Мосгейма к «Systema intellectuale» Кэдворта⁶, к «Началам греческой истории» Хюльмана⁷.

Исторический способ объяснения назван евгемеровским по имени Евгемера⁸, эпикурейца, жившего в александрийскую эпоху, — он был не самый древний, но самый ревностный защитник такого взгляда. Как известно, Эпикур принимал существование реальных, *настоящих* Богов, но только совершенно праздных и не заботящихся о людских делах. Согласно его учению, царит лишь Случай, который не допускает ни провидения, ни воздействия высших существ на мир и дела людей. Боги народной веры, деятельно вмешивавшиеся в человеческие начинания и события, служили аргументом против такого учения, и этот аргумент надо было опровергнуть. Вот и говорили об этих Богах, что они не настоящие Боги, а просто люди, представленные Богами. Как видите, этот способ объяснения предполагает существование настоящих Богов — представление, которое Эпикур, как известно, выводил из такого убеждения, какое будто бы *предшествует любому учению*, будучи врожденным, — именно поэтому такое убеждение и разделяется всеми людьми*. И Эпикур, будучи и в этом умнее многих последующих философов, делал отсюда следующий вывод: «Если мнение основано не на предписании, обычае или законе и если существует единодушное, твердое согласие, то необходимо должно быть понятно, что Боги есть»**.

Отсюда явствует, сколь неуместно многие в христианские времена, даже и в наше время, перенимают, пусть отчасти, евгемеровский способ объяснения, хотя, быть может, сами веруют во что угодно, но только не в реальность Богов.

Вторая ступень этого взгляда состоит в том, что говорят так: в мифологии вообще не подразумеваются Боги, ни настоящие, ни ненастоящие, не подразумеваются личности, но подразумеваются безличные предметы, которые лишь поэтически представлены как личности. Итак, принцип такого объяснения — олицетворение: персонифицируются либо нравственные, либо природные свойства и явления.

Поскольку Боги — это нравственные существа и в каждом из них выступает, исключая все иные, некое свойство

* Quae est enim gens, aut quod genus hominum, quod not habeat sine doctrine anticipationem quandam decrum? quam appellat *πρόληψιν* Epicurus, id est anteceptam animo rei quandam informationem, sine qua nec intelligi quidquam, nec quaeri, nec disputari potest. Cic. De natura deorum, I, 16, 43.

** Cum non institute aliquo, aut more, aut lege sit opinio constituta, maneatque ad unum omnium firma consentio, intelligi necesse est, esse deos (ibid., I, 17, 44).

духа или души, которое тем самым превышает обыкновенную человеческую меру, то ими можно пользоваться как символами нравственных понятий — так то и было испокон века. Тем, что есть, люди пользуются, однако пользование еще не объясняет возникновения. Если поэт нуждается в божестве, которое призвало бы людей к умеренности и самообладанию, он прибегнет не к гневливой Гере, но к рассудительной Афине. Отсюда не следует, однако, что и для него, и для мифологии Афина лишь олицетворенная мудрость. В эпоху великих политических разногласий Бэкон в своей книжечке «De Sapientia Veterum»⁹ воспользовался мифологией, чтобы облечь в ее форму политические идеи. Представлять же мифологию искусным облачением моральной философии, как говорит Демон в «Чудесном маге»¹⁰ Кальдерона, —

Это — сказки; в них миряне
Поэтического склада
В небожителей прозванья
Облекли предезрзовенно
Философию морали, —

представлять мифологию искусным облачением моральной философии было не столько ученым, сколько педагогическим измышлением иезуитов, которые, соревнуясь с протестантскими школами, давали в руки своих воспитанников произведения древних поэтов (обыкновенно в изувеченном виде) и ради этого должны были толковать древнюю мифологию.

Что же касается физических толкований, то нельзя отрицать их материальной возможности, однако это не оправдывает еще такой способ объяснения, потому что тогда надо было бы сначала изолировать саму природу, отрицать ее взаимосвязь с высшим и всеобщим миром, — взаимосвязь, которая, вероятно, отражается в мифологии, точно так же как в самой природе. А если такие толкования возможны, то это только лишнее свидетельство в пользу универсальности мифологии, — она и в самом деле такова, что, стоит только признать допустимость аллегорических объяснений, и труднее будет сказать, что она *не* означает, чем то, что она означает. Поэтому попытки такого рода — если даже не задумываться о том, как по *форме* объяснить возникновение мифологии именно в таком смысле, — это в лучшем случае забава, достойная пустых, праздных голов.

Кто лишен ощущения всеобщности и рассуждает под воздействием случайных впечатлений, тот (как это и происходило неоднократно) может опускаться даже до *спе-*

циальных физических толкований. В период расцвета алхимии adeпты видели в троянской войне так называемый философический процесс. Это толкование можно было подкреплять даже этимологиями, которые ни в чем не уступают по степени вероятности современным. Ибо Елена, из-за которой началась вся война, — это Селена, Луна (алхимический знак серебра); Илион, священный град, — это, столь же очевидно, Гелиос, Илиос, Солнце (означающее в алхимии золото). Когда же привлекла к себе всеобщее внимание химия, боровшаяся с флогистоном¹¹, то в мужских и женских божествах греков можно было, если угодно, узнавать химические вещества — например, в Афродите, выступающей всеобщей посредницей, кислород, дающий начало любому природному процессу. В наши дни естествоиспытатели заняты по преимуществу электромагнетизмом и электролизом, так почему бы и все это не найти в мифологии? Напрасно опровергать такого толкователя, для которого видеть свой новейший лик в столь древнем зеркале — бесценное счастье, так что он считает совершенно излишним демонстрировать то, как же это люди, придумавшие мифы, обрели столь великолепное знание физики, какое он предполагает в них, и то, что заставило их облечь свое знание в столь затейливые, таинственные одежды*.

Все же выше таких специальных толкований те интерпретации, согласно которым в мифологии отражена естественная история; правда, для некоторых интерпретаторов мифология — это всего лишь аллегория годичного, мнимого прохождения Солнца через знаки зодиака**; для других мифология — это самая настоящая естественная история в поэтической форме, последовательность изменений и катастроф, какие предшествовали современному, спокойному состоянию Земли, и враждебные отношения друг к другу последовательно выступающих поколений Богов, а особенно борьба титанов с самым младшим поколением Богов,

* Кант, говоря о прежней гипотезе флогистона, упоминает молодого дикаря с Американского континента: тот был страшно изумлен, видя пену, вытекающую из только что открытой бутылки с английским элем, и когда его спросили о причинах удивления, дал такой ответ: я удивляюсь не тому, что пена выходит, а тому, как вы загнали ее в бутылку.

** См. «Фаменофис» и другие сочинения бывшего гёттингенского доцента Дорнеддена¹²; согласно этим работам, все египетское учение о Богах — это лишь календарная система, скрытое изображение годичного движения Солнца и меняющихся в связи с этим природных явлений, как протекают они в Египте.

дают предостаточно поводов для такого толкования; а если идти дальше, то можно дойти и до естественной теории происхождения мира (космогонии), которая якобы содержится в мифологии. В последнем пробовал свои силы — по примеру многих древних — Гейне*; он был первым, кто все же счел необходимым пояснить *происхождение* мифологии в качестве такого учения. Для Гейне не составило никакого труда посчитать философа творцом такой мифологии, и первоначальное содержание мифологии — это для него более или менее связанные философемы, относящиеся к строению мира. Зевс отнял у Кроноса трон, а по некоторым рассказам, оскотил его — это значит (я, может быть, передаю слова Гейне не вполне точно), что творящая природа некоторое время производила на свет все дикое, колоссальное (скажем так — все неорганическое); наконец, настал такой момент, когда это производство колоссальных масс прекратилось и вместо неуклюжих и бесформенных масс стало порождаться органическое. Прекращение бесформенного производства — это и есть оскотление Кроноса; сам же Зевс — это уже сложившаяся и порождающая сложившееся природная сила; дикая, первородная сила им ограничена, сдержана, и ее дальнейшие порождения пресечены. Несомненно, здесь есть смысл, который не стыдно излагать, и такие приемы объяснения можно считать предварительными упражнениями; в прежние времена подобные подходы были способом хотя бы как-то убедиться в реальном содержании мифологии. Если же спросить теперь, как это философам пришло в голову облечь в такую форму свои ценные выводы, то Гейне старается, насколько это возможно, устранить здесь всякую искусственность, — философы будто бы не по своей воле избрали такой способ изложения, но по настоянию других или даже по принуждению: отчасти древним языкам недоставало научных выражений для обозначения всеобщих принципов, причин, и бедность языка вынудила их выражать абстрактные понятия в лицах, логические и реальные отношения — в образе зачатия и порождения, отчасти же они сами были так захвачены своими предметами, что стремились представить их слушателям как бы драматически, в обличье действующих лиц**¹³.

* De origine et causis Fabularum Homericarum (Comment. Gott.) T. VIII.

** Nee vero hoc (per fabulas) philosophandi genus recte satis appetatur *allegoricum*, cum non tam sententiis involucra quaererent homines

Сами же они — эти гипотетические философы — *знали*, что говорят не о действительных лицах. Однако как же эти созданные ими личности стали реальными, а вместе с тем — Богами? Вследствие естественного недоразумения, которое, как можно полагать, было неизбежным, коль скоро представления философов достигли ушей тех, кому не была введена тайна их происхождения. Однако Гейне представлял себе этот переход совсем иначе. Олицетворения были, и их хорошо понимали все, кто знал самый смысл. Тут поэты и заметили, что если рассматривать такие олицетворения как *реальных* лиц, то они дают материал для всякого рода забавных сказок и повестей, так что можно надеяться на то, что народ, любящий развлекаться, усвоит их; Гейне даже склоняется к тому, чтобы приписать самому Гомеру это преобразование мифов с философским значением в простые рассказы. Гомер будто бы еще знал философский смысл всех этих историй, если судить по случайно вырвавшимся у него замечаниям, но только он скрывал свое знание; будучи поэтом, он прекрасно понимал, какими преимуществами обладает, если значение будет у него только отдаленно просвечивать, — ведь народ не любит философских идей и ему гораздо больше по нраву история без всякого значения, но при известном разнообразии предметов и событий. Так-то мифологические личности и приобрели независимость от всякого научного значения, какое было присуще им у поэтов, и достигли той бессмысленности, в какой только и знают их в народных верованиях.

Замечательное обстоятельство — самим грекам происхождение мифологии не было понятнее, чем нам, хотя они были ближе к ее истокам; и греческий естествоиспытатель не был к природе ближе, нежели ученый наших дней. Ведь уже во времена Платона делались, хотя бы отчасти, попытки совершенно сходных толкований мифологического предания, о чем Сократ говорит Федру: для таких толкований, чтобы провести их во всем последовательно, потребен муж мучительного трудолюбия, счастьем которого не поладишь; потому что нужно очень большое время, чтобы таким доморожденным рассудком (*ἄγροικὸς σοφία*) согласо-

studio argutiarum, quam quod animi sensus quomodo aliter exprimerent non habebant. Angustabat enim et coarctabat spiritum quasi erumpere luctantem orationis difficultas et inopia, percussusque tanquam numinis alicujus afflatu animus, cum verba deficerent propria, et sua et communis, aestuans et abreptus exhibere ipsas res et repraesentare oculis, facta in conspectu ponere et in dramatis modum in scenam proferre cogitata allaborabat. Heyne 1. c. p. 38.

вать все и придать всему некую вероятность, — не у каждого есть на то досуг, когда можно заниматься чем-то более серьезным и важным (Phaedr. 229; R. P. III, 391 d).

Совершенно сходным способом философ-академик высказывается о трудах подобных толкований, имея в виду стоиков*¹⁴, ибо замечательно то, что в конце концов на философской сцене в Греции и Риме остались только две системы — *эпикурейская* и *стоическая*, которые и разделили между собой толкование *историческое*, или *евгемеровское*, и толкование *естественнонаучное*. Стоики допускали, правда, обожествление совершивших великие подвиги людей там, где такое происхождение Богов казалось очевидным, как в случае Геракла, Кастора и Поллукса, Эскулапа и т. д. Но более глубокие стороны истории Богов, как-то: оскопление Урана, победа Юпитера над Сатурном, они объясняли чисто физическими, природными отношениями**¹⁵. Наконец, и та и другая система была вытеснена *неоплатониками*, которые увидели в мифологии самую настоящую метафизику, к чему их, по-видимому, понудила необходимость уравновесить духовное содержание христианства аналогичным содержанием язычества***. Поскольку же неоплатоники, стремясь согласовать собственные умозрительные идеи с традициями древней религии и, наоборот, подтвердить последнюю своими идеями, вовсе не думали о естественном происхождении мифологии, а, скорее, напротив, предполагали такую в качестве безусловного авторитета, то они и не могут найти места среди настоящих толкователей мифологии.

Гейне протестовал против того, чтобы объяснения или облачения, к каким прибегали его философы, назывались аллегорическими, — ведь философы прибегали к ним не в намерении скрыть свое учение и взгляды. Но разве в этом дело! Довольно того, что они говорят о Богах, подразумевая

* *Magnam molestiam suscepit et minime necessariam primus Zeno, post Cleanthes, deinde Chrysippus commentitiarum fabularum reddere rationem, vocabulorum, cur quique ita appellati sint causas explicare. Quod cum facitis, illud profecto confitemini, longe aliter rem se habere atque hominum opinio sit: eos enim, qui Dii appellantur, rerum naturas esse, non figuras Deorum; Cicero. De natura deorum, III, 24, 63).*

** *Alia quoque ex ratione, et quidem physica, magna fluxit multitudo Deorum; qui induti specie humana fabulas poetis suppeditaverunt, hominum autem vitam superatione omni refererunt. Atque hic locus a Zenone tractatus, post a Cleanthe et Chrysippo pluribus verbis explicatus est. Cicero. De natura deorum, II, 24, 63.*

*** См. замечания В. Кузена в его статьях об Олимпиодоре (Journal des Savants, juin 1834, mai 1835).

силы природы, — они, следовательно, подразумевают нечто иное, нежели что говорят, и выражают то, о чем, собственно, не думают. Но коль скоро мы дошли уже до того, чтобы признать научность *содержания*, то разве не было бы желательным видеть научность и собственный смысл также и в *выражении* и таким образом достичь прямой противоположности поэтического взгляда; Гейне застрял на полдороге. Вообще он был не из тех, кто доводит до конца какое-либо умозаключение и хотя бы ради пробы продумывает мысль до последней точки. Быть может, счастливая легкость мысли удержала его от того, чтобы подвергнуть окончательной проверке философское объяснение, — его знаменитый преемник в филологических трудах Готфрид Герман, ум скорее формальный, подверг философское объяснение такой проверке и восстановил собственный смысл мифологии следующим путем: отвлекшись от несущественного оттенка персонификации в самом словесном выражении, он и в именах Богов увидел лишь научные обозначения *предметов*, так что, например, имя «Дионис» обозначает для него не Бога вина, а само вино, имя «Феб» — не Бога света, но и сам свет; такое объяснение заслуживает внимания и обстоятельного изложения уже как бунт против засилья аллегорий.

Заслуженный грамматик строит свою теорию так *: если исследовать мнимые имена Богов, то, во-первых, всем им присуще некоторое значение; если же исследовать такое значение, то в соответствии с этимологией, иногда лежащей на поверхности, иногда же доступной более глубоко проникающему взгляду, оказывается, во-вторых, что эти имена содержат лишь предикаты форм, сил, явлений и действий природы; если же, далее, исследовать связь их и целое, в какое они поставлены, то можно сделать лишь единственный вывод — о том, что имена Богов — это лишь наименования предметов природы, потому что стоит признать их именами Богов, как всякая разумная взаимосвязь утрачивается, но если признавать их чисто научными обозначениями самих предметов, обозначениями, содержащими характерный предикат каждого из таких предметов (обычно случайные обозначения либо вообще не содержат такой предикат, либо он в них незаметен), если, сверх того, допустить такой нимало не сомнительный прием, когда зависимость одного явления от другого выражается в образе *порождения* (ведь и мы сами, не задумываясь об «образно-

* Dissertatio de Mythologia Graecorum antiquissima. Lips., 1817.

сти» выражений, говорим, что свет *рождает* тепло), или же принцип, по которому одно понятие *происходит* от другого, то открывается пространное целое, все звенья которого находятся между собой в совершенно понятной, научной взаимосвязи. Такая взаимосвязь не может быть случайной, и, следовательно, целое могло возникнуть лишь в чисто научных целях, а если положить в основу «Теогонию» Гесиода — наиболее чистый документ времен возникновения мифологии, то происхождение этого целого едва ли можно представлять себе иначе, нежели следующим образом.

Однажды во Фракии жили — но нет, не так! — иначе теорию Германа мы будем рассказывать как миф, притом с самым типичным для него началом; лучше скажем так: предположим, что однажды, значит, когда-то и где-то — пусть то будет во Фракии, куда греческая легенда переносит Фамиру, Орфея и Лина, или в Ликий, куда переносит она первого певца — Олена (а позднее окажется, впрочем, что нам надо будет отправиться на самый отдаленный Восток), — но довольно! Итак, предположим, что однажды среди народа, совершенно, впрочем, еще невежественного, жили отмеченные особыми духовными дарованиями, возвышающиеся над толпой мужи, наблюдавшие и познававшие силы, явления — даже законы природы; они вполне могли замыслить очерк самой настоящей теории происхождения и взаимосвязи всех вещей природы. При этом они придерживались того метода, который единственно обеспечивает определенность, достоверность и отчетливость знаний*, — они отыскивали характерный, отличительный предикат каждого предмета, чтобы таким способом получить его *понятие*. Ибо, например, человек, называющий снег «снегом», конечно же представляет себе предмет, но он не мыслит его в собственном смысле слова. А для тех мужей все дело было в понятии, и такое понятие должно было быть зафиксированным в наименовании. Итак, пусть им, к примеру, нужно определить три разновидности ненастья — снег, дождь, град. Они обнаруживают, что град бьет, и потому могут, конечно, сказать — «бьющий», однако это будет предикат, а не предмет. Итак, они именуют его «побивателем», по-гречески **κόπτος** (от глагола **κόπτω**), а это, как известно, имя одного из сторуких гигантов у Гесиода. Наблюдая дождь, можно заметить, что он прокладывает в земле бороздки (правда, куда чаще он размывает

* Hermann G. Ueber das Wesen und die Behandlung der Mythologie. Leipzig, 1819, S. 47.

проложенные борозды), а потому назвать его «прокладывателем борозд» — по-гречески то будет γούρης, а это имя другого Гесиодова исполина. Оказывается затем, что снег тяжел и ложится на землю тяжким бременем, так что можно назвать его «тяжелым мужем» — βριάρεως, называя его так, думают не о муже и не о великане, а просто о снеге. Не сам предмет олицетворяется, как у Гейне, а, если угодно, только словесное выражение, и такая грамматическая персонификация не заключает в себе ничего необычного, так как подобные выражения встречаются во всех языках¹⁶. Представлять же как личности сами предметы — вроде того, как народный юмор называет резко дующий ветер святым Блазием¹⁷, — совсем не входило в замыслы изобретателей или изобретателя мифологии (в конце сам Герман говорит лишь об одном лице *). Эпохе, отличавшейся такой научной серьезностью, какая необходима была, чтобы произвести на свет целое Гесиодовой «Теогонии», как рассматривает ее Герман, — такой эпохе, конечно, уже не по вкусу были персонификации в духе гейневских, ведь в Гесиодовой «Теогонии», по словам Германа, заключены столь основательные знания, столь последовательная взаимосвязь, столь строгий порядок (все это его собственные выражения), что Герман ни минуты не колеблется объявить самым поразительным шедевром древности учение, лежащее в основе «Теогонии»; в мифах Герман видит не поверхностное собрание гипотез, но теории, основанные на «богатом опыте», тщательном «наблюдении», даже строгом «расчете», а в целом здании мифологии — не только фундаментальную науку, но и глубокую мудрость **.

Оставим в стороне вопрос о том, какую роль в этих несколько преувеличенных похвалах играет естественная привязанность человека к предметам его собственных подлинных или мнимых открытий, или же не слишком точное понятие о ценности подобных эпитетов, которые не показались бы нам слишком умеренными, даже если бы речь шла о Лапласе с его «Systeme du Monde»¹⁸, или же обе эти причины вместе. Бесспорно, к результатам фундаментальной науки нельзя причислить следующие теории: семена (περσεφόνη) должны быть скрыты в земле (похищены богом подземного мира), чтобы принести плоды; вино (διόνυσος) происходит от винограда (Семелы); море всегда волнуется,

* Hume D. Op. cit., p. 110.

** Ibid., S. 47.

но направление волн бывает различным — и тому подобные уроки, которые любой человек, появляясь на свет, получает зазря и бесплатно. Чтобы убедиться в философическом духе «Теогонии», нужно обратиться не к отдельному (где неизбежны и общеизвестные суждения), но к целому, особенно же к началу, объяснению которого по Герману мы с удовольствием уделим несколько мгновений.

Итак, древний философ, положивший самое первое основание,— самому Гесиоду оно уже не было понятно — намеревался повести свое объяснение мира с самого начала, т. е. с того момента, когда еще ничего не было. Поэтому он говорит: прежде всего был Хаос; этимологически это значит (от *χάω, χαίνω*) «широкое», еще открытое для всего, не заполненное никаким веществом, *пустое пространство*. Вслед за Хаосом может, естественно, наступить лишь то, что заполнит его,— *материя*, которую пока следует мыслить как лишенную формы; этимологически это *то*, из *чего* все становится (от *γᾶω, γέγασα*), т. е. не Земля, а правещество всего становления, еще не получившее формы основание всего, что возникнет впоследствии. Таким образом, теперь положено и то, в *чем*, и то, из *чего* все произойдет, и не хватает лишь третьего, *посредством чего* все становится. Это третье — все соединяющая связь, «единитель» Эрот (*от εἶρω*), которому *здесь* присуще *только* это научное значение, а не значение позднейшего Бога. Положив теперь эти три элемента, философ может перейти к объяснению того, как сотворены все вещи.

Три первые порождения пространства как первоэлемента суть следующие: 1) Эреб, «покрыватель»; это имя при дается тьме, которая покрывает вещество, пока ничего еще не создано из него; 2) Никта — не ночь, потому что и здесь следует держаться назначения; это имя — от *νύειν* (*νεύειν*), *nutare, vergere* — «склоняться вниз», потому что ближайшее следствие (т. е. порождение) пространства — это движение, а первое, самое простое движение — это движение вниз, падение. Эти двое и рожают теперь совместно Эфир и Имеру — ясность и светлоту; потому что когда тьма, которую космогонический поэт представляет себе как нечто вещественное, наподобие слабого тумана, сочетается браком с Никтой, т. е. падает на землю, то наверху становится ясно и светло.

Теперь наступает черед порождений второго элемента — бесформенной пока материи. Она первым делом порождает, еще сама по себе, без супруга,— Урана, т. е. «верхнего». Смысл таков: более тонкие частицы материи

поднимаются вверх *сами собою* и в качестве неба отделяются от более грубой части, которая остается внизу как собственно Земля. На эту большую грубость указывают упомянутые выше высокие горы и Понт, означающий, однако, не море, чего не понял уже Гесиод, но, как лучше понял теперь г-н профессор Герман, — глубину вообще, от глагола **πύθειν**, с которым родственно латинское слово «fundus»¹⁹. Итак, верхнее отделилось, и только теперь Гея получает значение Земли; взаимодействуя с *верхним*, она рождает Океан — не Мировой океан, а (этимологически от **ὄκνος**) «бегуна», т. е. распространяющуюся повсюду и заполняющую все низины воду. Это изливание первоводы сопровождается невероятным смешением элементов — они устремляются вверх, вниз, туда, сюда, пронизывают друг друга, а в итоге ограничивают друг друга и обретают покой. Это буйствование отмечено появлением детей Геи и Урана, которые последовали за праводой, — это попарно составленные титаны, т. е. «стремящиеся», — от **τείνω, τιταίνω**, ибо все это силы необузданной, неуспокоенной природы. Каждая пара титанов, в соответствии с их именами, выражает одно из противоречий, какие можно предполагать в природе, еще до крайности напряженной и не обретшей единство внутри себя; вот эти пары: 1) Криос и Койос — разделитель (от **κρίνω**) и смешиватель; 2) Гиперион и Иапет — подниматель и низвергатель; 3) Фейа и Рейа, для которых общее понятие — быть уносимым вдаль, с тем отличием, что одна сохраняет свою субстанцию (Фейа), а другая ее утрачивает (Рейа — от **ῥέω** — «течь»); 4) Фемиды и Мнемосина, которые в этой взаимосвязи не могут сохранять свое обычное значение: первая останавливает текущее, а вторая, напротив, возбуждает и приводит в движение косное; 5) Фейба и Фетида — очищающая, уносящая все ненужное и притягивающая нужное сила; и, наконец, последний — Кронос, завершитель, от глагола **κραινω**; ибо Хронос-Время получил свое наименование лишь от Кроноса, потому что время тоже все приводит к завершению.

И вот, уверяет нас Герман, здесь перед нами не просто научная взаимосвязь, но и самая *подлинная* философия, которая воздерживается от сверхъестественного и соответственно стремится объяснить все естественными причинами. Никакого следа Богов, если только не вносить их сюда искусственно. Целое доказывает такой образ мысли, который скорее можно считать атеистическим, нежели теистическим. А если проследить за тем, как с самых первых начал и до самых последних явлений подчеркивается лишь

естественная, природная взаимосвязь, то невозможно судить иначе, нежели сказав, что автор целого и знать ничего не желает о Богах, но что *намерение* его даже *полюемично*, направлено против уже существовавших представлений о Богах *.

Тем самым мы подошли к самой вершине теории Германа — теории, которая, как вы видите, значительно превзошла слабую в целом попытку Гейне отнять у мифологии любое изначально религиозное значение.

Одновременно становится ясно и то, что Герман распространяет свое объяснение лишь на собственно мифологических Богов. Он не собирается объяснять происхождение веры в Богов вообще, а полагает для своих гипотез такой народ, который философы освобождают от наличного религиозного суеверия, — впрочем, получается, что философы лишь подают повод к новой, иной вере в Богов.

Да невозможно и представить себе, чтобы народ, в котором мог явиться столь глубокомысленный, по мнению Германа, философ, находился на одной линии с такими племенами, у которых и по сию пору не находят ни малейшего следа представлений о Богах. Народ с богато развитым и гибким языком, на каком можно было выражать словами исключительно точными научные понятия, не стал бы объясняться одними шелкающими звуками, как бушмены Африки. Народ, к которому относятся принимаемые Германом философы, не стоит же на той ступени развития, что дикари Южной Америки, ведь, как рассказывает Дон Феликс Азара²⁰, даже церковные соборы отказывались признавать в них людей, католические священники не решались совершать над ними таинства и лишь единоличным решением папы — при непрекращающемся сопротивлении находящегося в той стране духовенства — они были объявлены людьми **. Ибо лишь людские племена упомянутого рода обходятся без каких-либо религиозных представлений.

И независимо от полемического намерения мы должны будем признать за тем народом, какой предполагает Герман, представления о Богах, правда, представления самого первичного и грубого свойства. По всей вероятности, религия этого народа заключалась в грубо природном суеверии, какое покоилось на представлении о невидимых и находящихся в связи с явлениями природы существах. Ведь и

* Hermann G. Op. cit., S. 38, 101.

** Azara F. Voyage dans l'Amerique meridionale, t. II, p. 186, 187.

помимо этого с *ростом силы мысли* отдельные люди начинают замечать, что так называемые Боги — не что иное, как природа и ее силы; тогда-то и возникает основанное на наблюдении природы, свободное от любого религиозного элемента знание, которое основатели его сообщают народу, с тем чтобы раз и навсегда освободить его от всяких представлений о Богах. А при этом неожиданным образом выясняется, почему мифология до сих пор оставалась чем-то непостижимым, ведь ее всегда объясняли обратным путем, выводя из представлений о Богах, теперь же открывается нечто совершенно новое и поразительное, а именно то, что она была изобретена, чтобы *положить конец любым религиозным представлениям*, и изобретена как раз теми, кто лучше других знал, что на свете нет никаких Богов *.

Если бы благородное намерение изобретателя теогонии, какое приписывает ему Герман, осуществилось, то филантроп наших дней мог бы порадоваться тому, что в седой древности мы вместо суеверных идолопоклонников встречаем вольное племя людей, которое все познает естественным путем и совершенно свободно от любых иллюзий сверхъестественного. Еще можно понять — хотя это и не просто, — как и почему не удалось осуществить намерение изобретателей мифологии: ведь они хотя и изложили народу свое учение, однако непостижимым образом позабыли предпослать своему изложению объяснение своих чисто грамматических персонификаций, тогда как ведь народ сам был исполнен представлений о незримых, стоящих за любыми природными явлениями существах, — они, изобретатели, предоставили самому народу либо проникнуть в подлинный смысл мифологии, либо же, неверно поняв ее, впасть в *самообман*; вот народ и принимает силы природы, названные личными именами, за *реальных* лиц, «не думая при их назывании ни о чем ином» **. Но вот что народ не просто неверно понимает их учение, а это неверно понятое (хотя ничто не принуждало его к этому!) принимает вместо тех незримых существ, какие находились в связи с явлениями природы и потому обладали значением, что народ позволяет возложить на себя бремя совершенно непонятных лиц или, лучше сказать, бессмысленных и м е н , — все это настолько превосходит всякую вероятность, что мы воздержимся от того, чтобы последовать за достопочтенным

* Hermann G. Op. cit., S. 140.

** Hermann G., Creuzer F. Briefe iiber Homer und Hesiodus. Heidelberg, 1818. S. 17.

изобретателем в его дальнейших объяснениях ²¹. Мы и без того уделили его гипотезе внимание лишь потому, что, во-первых, она последняя, какая вообще возможна в данном направлении, и обладает тем достоинством, что если предполагать в мифологии научное содержание, то невозможно идти еще дальше; во-вторых, в ней есть нечто важное для нас — филологический фундамент и бесспорная истинность исходного наблюдения, потому что мы никоим образом не можем допустить, чтобы мнение *такого* мужа не заключало в основе своей чего-то истинного и верного, ведь и изложил он его не в шутку, как угодно было посчитать некоторым (что для него оскорбительно), но со всей той серьезностью, какая очевидна в любом его труде, и все разработав с мыслимой тщательностью.

Мы можем видеть его заслугу уже в том, что внимание было привлечено к поэме Гесиода, замечательному и загадочному созданию древности, привлечено прежде всего к его научной стороне, которая оставалась малоисследованной. *Научное* значение имен — это Герман заметил не первым, однако он развеял всякие сомнения на этот счет — есть факт, мимо которого не может пройти, которого не может не объяснять теория, претендующая на полноту; именно то самое, над чем некоторые коллеги знаменитого человека сочли возможным поиздеваться, именно это пользование знаниями языка в высших целях вызывает признательность подлинного исследователя.

И в главном наблюдении, от которого пошло все остальное, мы не можем не согласиться с ним вполне — это констатация *философского* сознания, которое столь определенно и недвусмысленно выступает особенно в начале «Теогонии». И ошибочное начинается лишь с того момента, когда Герман выражает готовность приписать такое научное сознание вымышленному прасоздателю поэмы (которого, как мы уже говорили, мы должны искать на отдаленном Востоке) вместо реального создателя поэмы, дошедшей до нас в первоначальном виде, пусть несколько спутанном и искаженном вставками и позднейшими дополнениями, т. е. вместо самого Гесиода. Вот только из-за этой своей поспешности Герман и не заметил многого из того, что не согласуется с его теорией и сразу же бросается в глаза, а именно что как раз в начале поэмы содержится много абстрактного, безличного и потому совершенно немифологического материала: ведь если Гея производит на свет, без содействия Урана, большие горы (*ὄρηα μακρά*), то эти горы еще не становятся «личностями» оттого, что мы на-

пишем их с заглавной буквы. В Греции, как и у нас, особо примечательные горы, Олимп, Пинд, Геликон, выступали благодаря своим наименованиям как индивиды — но личностями они не были! Ведь если «Теогония» — это создание философа, который считает для себя законом обозначать вещи не обычными именами, но научно образуемыми, то почему же не получают у него горы *общего* наименования, связанного с тем, что они идут в высоту (подобно тому как имя «титаны» — общее для нескольких существ)?

Средний род слова «Эребос» подает повод к иному замечанию. Герман своим переводом (орептанус) неприметно превратил его в слово мужского рода, однако Эреб от этого не меняется, и для Гомера он тоже беспол — не что иное, как место подземного мрака. Безличность не служит для поэта помехой, и Эреб соединяется у него²² с Никтой и рождает детей:

Ὅς τέκε κυσσαμένη Ἐρέβει φιλότῃτι μιγεῖσα²³

Как в случае «больших гор» собственное выражение попало в число несобственных, так здесь обычное именованье примешалось к олицетворениям, т. е. абстрактное понятие искусственно мифологизируется. Конечно же поступает так не сам изобретатель мифологии, а такой человек, который принимает мифологию за что-то данное, за образец.

Дети Эреба и Никты — это Эфир и Имера. Конечно же эфир — это чисто физическое понятие, за которым ни автор поэмы, ни кто-либо другой не видел ни божественной, ни какой иной личности, разве что в том призывании, какое Аристофан вложил в уста Сократа:

ὦ δέσποτ' ἀναξ, ἀμέτροντ' ἀήρ, ὃς ἔχεις τὴν γῆν μετέωρον
Λαμπρὸς τ' Αἴθρη...²⁴

Однако это самое призывание и доказывает, что Эфир не считался мифологической личностью, ведь намерение комедиографа и состояло в том, чтобы Сократ не призывал таковую*.

А среди внуков вредоносной Никты мы встречаем даже «обманные слова» (*ψευδέες λόγοι*), «двусмысленные речи» (*ἀμφιλογίαι*) — без всякой персонификации. Тут Герман вынужден прибегнуть к аргументу интерполяции. Однако если все потомство Никты он помечает знаком «обела»²⁵, чтобы тем самым подчеркнуть, что подобные понятия не могли идти от самого *источника* «Теогонии», то он по спра-

* «Божественный эфир» (*ὦ δῖος αἰθήρ*) в «Прометее» Эсхила (ст. 88; ср. следующие за тем призывания) упомянуть можно было бы только в таком именно смысле.

ведливости мог бы воспользоваться этим знаком сомнения гораздо раньше, начиная с Эрота, где он мог бы вспомнить хор птиц Аристофана, философствующий об Эроте ровно так, как здесь ²⁶, и даже еще раньше — с самого первого стиха, в котором излагается теогония, — сначала был Хаос и т. д. ²⁷; ведь, право же, жаль, что принцип грамматической персонификации терпит крах в самом же первом стихе, потому что когда же это хаос считался Богом или личностью? И кто говорил о хаосе — он? ²⁸

Вот этот дерзко поставленный в самое начало поэмы хаос, совершенно чуждое Гомеру понятие, которое у Аристофана становится боевым кличем направленной *против* Богов и стремящейся за пределы народных верований философии, — этот хаос возвещает нам первые веяния абстрактного, отклоняющегося от мифологии мышления, первые веяния свободной философии. Хаос и эфир Гесиода, тоже встречающийся среди первых же понятий, — это ранее всего засвидетельствованные зародыши чисто физической мудрости, составные части которой сведены воедино Аристофаном в клятве Сократа:

Μὰ τὴν Ἐλευθερίαν, μὰ τὸ ΧΑΟΣ, μὰ τὸν Ἄερα... ²⁹

Этот Аристофан вместе с другими, основательнее и на добрый, старый лад настроенными людьми не уставал потешаться над этой эфирной философией.

Итак, Герман верно увидел философское в начале «Теогонии», однако объяснение лежит совсем на другом конце — противоположном тому, где Герман искал его. Как уверяет нас Герман, Гесиод не подозревает, что перед ним нечто научное; все наименования, обозначающие философские понятия, он наивно, бесхитростно считал именами реальных Богов, однако доказано, что он вовсе не мог считать Богами хаос или эфир. Никто не считал их Богами — и менее других Гесиод. Хаос — позднейшие объясняют его как пустоту или даже как грубую смесь материальных стихий — это *чисто умозрительное* понятие, но не порождение философии, которая предшествовала бы мифологии, а порождение философии, которая *следует* за мифологией, стремится постичь ее и потому выходит за ее пределы. Лишь пришедшая к *концу* и обознающая с этого конца свои *начала* мифология, стремящаяся объять и постичь себя с конца, только она могла поставить хаос в *начало*. Ни поэзия, ни философия не предшествовали мифологии, однако в поэме Гесиода мы распознаем первые веяния философии, которая старается освободиться от уз мифологии, чтобы впоследствии восстать против нее. А что, если то

значительное место, которое отводит этой поэме Геродот, — рядом с Гомером и даже впереди е г о , — что, если оно заслужено этой поэмой благодаря тому, что она есть первое порождение мифологии, *стремящейся осознать себя, представить себя в целом?* Что, если благодаря этому поэма Гесиода отмечает существенный момент в развитии мифологии? Что, если в полном согласии с закономерностями развития эллинской культуры эти два поэта — столь различные между собой, *что* уже старинные легенды сообщают о поэтическом состязании между ними и, стало быть, сознают известную их противоположность, — что, если эти два поэта отмечают оба равновозможных — не *начала*, но *исхода* мифологии? Что, если Гомер показывает, как мифология кончается в поэзии, Гесиод — как кончается она в философии?

Присовокуплю одно замечание. Сколь бы много невероятного ни заключало в себе объяснение Германа, самым непостижимым представляется мне то, что он мог полагать, что все имена без различия могли выйти *сразу* и *одновременно* из головы одного-единственного человека — и те, исток которых теряется в ночи прошлого, как-то: Кронос, Посейдон, Гея, Зевс, и те, которые несут на себе печать относительно нового происхождения, как, например, Плутос, Оры, Хариты, Евномия, Дика и иные подобные им.

ТРЕТЬЯ ЛЕКЦИЯ

*Опыт синтеза поэтического и философского взгляда (параллель между ролью поэзии и философии в возникновении мифологии и их ролью в образовании языков). Итог: мифология во всяком случае органическое произведение. — Объясняющее начало заключено в третьем, в том, что возвышается над поэзией и философией. — Переход к обсуждению исторических предпосылок мифологии. — Критика предпосылок предшествующих способов объяснения: 1) мифология будто бы изобретена отдельными людьми; 2) самим народом. — Главный аргумент против последнего предположения — помимо родства различных мифологий — то, что народ возникает лишь вместе с его учением о Богах. — Итог: мифология — это не **изобретение**.*

Взгляду чисто поэтическому, как назвали мы первый из них, и взгляду философскому, как будем именовать мы второй (не потому, однако, что считаем его особенно «философическим», т. е. достойным философа, а просто потому, что он придает мифологии философское содержание), — этим двум взглядам, к каким мы были подведены сами собой, естественным путем, без малейших ухищрений, мы дали поначалу высказаться — каждому с его *особенной* предпосылкой — и так исследовали их, причем помимо всего прочего благодаря этому обрели то преимущество» что многие фактические сведения уже заранее обсуждены у нас, так что нам не придется вновь обращаться к ним и мы можем просто предполагать то, что уже выяснили. Однако именно поэтому мы не выделили еще *общего* для двух этих взглядов и тем более не вынесли суждения об этом общем. А ведь может быть так, что каждая из предпосылок совершенно несостоятельна, а при этом общее для этих взглядов может оставаться и рассматриваться в качестве возможной основы новых подходов. Тогда, чтобы уж окончательно завершить разговор об этих двух главных взглядах, необходимо выделить то, в чем они сходятся между собой, и об этом общем тоже вынести свое суждение.

Во всяком случае теперь уже не трудно разглядеть такую общую предпосылку — она состоит в том, что мифология — это вообще вымысел, изобретение¹. Мы же должны теперь решить, следует ли отказываться от этого всеобщего

положения, или же ошибка лишь в том, что **один** взгляд принимает только поэтический, другой — только философский вымысел. Однако сразу же заметим, что одно не совсем исключает другое. Чисто поэтическое изобретение допускает в качестве содержания некую доктрину — но только как случайный, непреднамеренный момент; философский же взгляд не может обойтись без поэтического изобретения, только что теперь это последнее — нечто более или менее искусственное, случайное — просто с иной стороны.

Одному, т. е. чисто случайному, характеру доктрины, какой допускается чисто поэтическим способом объяснения, как кажется, противоречит уже систематичность в последовательности поколений Богов, сама же мрачная суровость, какой отмечены некоторые разделы теогонии. При этом мы еще не думаем сейчас о том, что мифология на деле имела значение *учения* о Богах, что она властно определяла всю деятельность, всю жизнь народов, — это ведь в свою очередь требовало бы своего объяснения. Однако еще больше, чем предположение случайности в одном случае, нас отталкивает та грубая преднамеренность, какую иной способ объяснения вкладывает в возникновение мифологии. Как хотелось бы освободить гипотетических философов Гейне от их двойного бремени — сначала они добывают содержание, потом особо сочиняют форму, в какую облекут его. Итак, само собой напрашивается — нельзя ли, предположив, что мифология — это вообще изобретение, сохранив эту общую предпосылку, сблизить оба элемента, отождествить оба способа объяснения и поднять их на новую, высшую ступень — быть может, благодаря такому слиянию мы и преодолеем в себе ту неприязнь, какую вызывает в нас каждый взгляд по отдельности? Ведь и вообще можно задаваться вопросом: действительно ли поэзия и философия существуют вне друг друга, как предполагается этими способами объяснения, нет ли между ними *естественного* родства и почти неизбежной взаимной силы притяжения? Ведь надо же понять, что от *подлинно* поэтических образов требуется не меньшая *всеобщность* и *необходимость*, нежели от философских понятий. Впрочем, если иметь перед глазами новейшее время, то тут лишь очень немногим, редкостным мастерам удавалось вдохнуть всеобщее и непреходящее значение в образы, которые они могли почерпать лишь в случайной и преходящей жизни, и облечь их чем-то подобным мифологической мощи, но **вот** эти немногие и есть подлинные поэты, а остальных про-

сто называют так. В свою очередь философские понятия не должны быть просто всеобщими категориями, они должны быть настоящими, определенными сущностями, а чем больше они таковы, чем больше придает им философ реальную, особенную жизнь, тем больше, кажется, сближаются они с поэтическими образами, даже если философ пренебрегает поэтическим облачением понятий — поэтическое заложено тут в мысли, и нет необходимости приносить его извне, словно дополнительный момент.

Можно задаться и еще одним особым вопросом — а могли ли вообще наличествовать *поэзия* и *философия* как таковые, в своей формальной противопоставленности, в пору возникновения мифологии? Ведь мы видели, напротив, что, как только мифология появляется и совершенно заполняет *собой* сознание, поэзия и философия расходятся в разные стороны из этого общего для них центра, причем на первых порах расходятся медленно. Ибо если первый признак отделения философии от мифологии заметен уже в Гесиоде, то требуется все время от Гесиода до Аристотеля, чтобы философия вполне отделилась от всего мифического содержания, а следовательно, и от поэзии. Не далек ли путь! — не от реализма пифагорейцев до номинализма Аристотеля (потому что сами принципы, ἀρχαί, для одних столь же реальные сущности, что и для другого, и внутренняя тождественность их очевидна), но от почти мифического способа выражения первых до чисто понятийного изложения второго. Однако если поэзия и философия совместно вышли из мифологии, то не служит ли это доказательством того, что в мифологии они еще пребывали в единстве, притом тогда конечно же ни одна из них не могла предшествовать мифологии и быть фактором ее возникновения.

Знатоки языка и языковеды менее других должны были бы доверять такому выводу: коль скоро поэзия и философия одинаково обретаются в мифологии, то, следовательно, они содействовали ее возникновению. В строении древнейших языков можно обнаружить целую сокровищницу философии; однако если эти языки в своем именовании наиабстрактнейших понятий сохраняют изначальное, чуждое позднейшему сознанию толкование их, то была ли это настоящая философия? Есть ли что более абстрактное, нежели значение связки в суждении, нежели понятие чистого субъекта, который, казалось бы, вообще ничто; ибо, что он такое, мы узнаем лишь в высказывании, и, однако, без предиката он ведь не ничто, так что же он? В высказы-

вании мы говорим о нем — он то или это, например «человек здоров или болен», «вещь темная или светлая»; однако что такое есть субъект, прежде чем мы это высказали? Очевидно, то, что только может быть этим, например здоровым или больным; итак, всеобщее понятие субъекта — это чистое *можетствование*. И как же удивительно, что в арабском языке «есть» выражается словом, которое не просто звучит одинаково с нашим «kann», «может», но и, бесспорно, тождественно ему; при этом, нарушая аналогию со всеми прочими языками, за этим словом следует предикат не в именительном падеже, но, как за «konne» в немецком или «posse» в латыни, в винительном падеже, не говоря уж обо всем ином *. Философия ли вложила в различные и на первый взгляд предельно далекие значения одного и того же глагола паутину научных понятий, взаимосвязь между которыми с великим трудом устанавливает теперь опять же философия? Как раз арабский обладает глаголами, которые богаты такими отдельными значениями. Обычно говорят, что первоначально то были разные вокабулы, которые в позднейшем произношении совпали и не различаются, — иногда такое объяснение кажется вероятным, однако к нему следует прибегать лишь тогда, когда исчерпаны все средства установления внутренней взаимосвязи значений. Однако бывает так, что исследования совсем иного плана неожиданно ставят нас на такую точку, откуда внезапно открывается философская связь между казавшимися несоединимыми значениями и в мнимом хаосе — подлинная система понятий, реальная взаимосвязь которых не лежит на поверхности, но обнаруживается лишь для более глубоких научных опосредований.

В семитских языках корни — это глаголы, причем, как правило, состоящие из двух слогов, из трех корневых согласных (первоначальный тип реконструируется и в тех словах, которые в произношении стали односложными). При таком строении языка неизбежно возводить слово, означающее в еврейском «отец», к глаголу, выражающему *желание, алкание*, т. е. одновременно в нем содержится понятие потребности, восполнения, что и проявляется в произведенном от него прилагательном⁴. В соответствии с этим — так можно было бы сказать — здесь выражено то философское понятие, что начало отеческого, будучи предшествующим, зачинательным, испытывает потреб-

* Если проследивать значения того же слова² в еврейском, тоже приходишь к понятию *возможности* или субъекта (ejus, quod substat³).

ность в последующем. Против этого возражают, и по праву, говоря так: конечно же еврей не стал бы образовывать свое выражение для понятия «отец» от глагола, и притом столь философически, и он не мог знать абстрактное понятие желанья и потребности раньше понятия отца, которое, естественно, входит в число самых первых. Однако речь-то не об этом; вопрос в том — не мыслил ли, пусть не еврей, но дух, создававший еврейский язык, тот самый глагол, именуя отца так, а не иначе, ведь и природа-созидательница, образуя форму черепа, уже имеет в виду нервы, которые пройдут сквозь него. Язык возник не кусками, атомистически, но как целое со всеми его частями, т. е. органически. Упомянутая взаимосвязь объективно заключена в самом языке, а потому не вложена в него людьми, с намерением.

О немецком языке Лейбниц говорит: «Philosophiae nata videtur» (он рожден для философии), и если только дух способен готовить для себя подходящие орудия, то здесь такая философия, которая не была еще на деле философией, приготовила себе орудие, пользоваться которым ей было суждено лишь позднее.

Поскольку же без языка немислимо не только философское, но и вообще человеческое сознание, то основы языка не могли закладываться сознательно — и тем не менее, чем глубже проникаем мы в язык, с тем большей определенностью обнаруживается, что глубина языка еще превышает глубину самого сознательного творческого порождения.

С языком дело обстоит как с органическими существами; нам кажется, что они возникают бессознательно, слепо, и, однако, мы не можем отрицать непостижимой преднамеренности их строения, вплоть до мельчайшей детали.

Так разве можно не замечать *поэзию* уже в самом материальном строении языков? Я говорю не о выражении духовных понятий, какие принято называть метафорическими, хотя поначалу, когда они возникали, их едва ли считали выражениями несобственными. Но какие же сокровища скрыты в поэзии! Поэт не вкладывает их в поэзию, а лишь как бы извлекает их оттуда, словно достает из сокровищницы, сам же лишь уговаривает язык отдать их ему. Но разве любое именование уже олицетворение, и если во всех языках вещи, допускающие *противоположеное*, мыслятся или явно обозначаются как различающиеся по полу, если мы говорим: небо — оно, земля — она, пространство — оно, время — оно⁵, то отсюда еще далеко до

выражения духовных понятий в образах мужских и женских божеств.

Хочется даже сказать: сам язык — это лишь стершаяся мифология, его абстрактные и формальные различия сохраняют то, что мифология сохраняет в различиях живых и конкретных.

После всех этих размышлений склоняешься к тому, чтобы сказать так: в мифологии не могла действовать такая философия, которой надо было отыскивать свои образы в поэзии, — нет, сама эта философия и была, в существенном отношении, поэзией. И наоборот: поэзия, создавшая образы мифологии, не состояла в услужении у философии, которая отличалась бы от нее, — нет, она сама, притом в существенном отношении, была порождающей знание деятельностью, философией. Это последнее повлекло бы за собой то, что в мифологических представлениях содержалась бы истина, притом не случайно, но с известной необходимостью; первое повлекло бы за собой то, что поэтическое не было бы в мифологии привходящим моментом, но было бы чем-то внутренним, существенным и данным вместе с мыслью. Если философскую, или доктринальную, сторону назвать содержанием, поэтическую — формой, то содержание никогда не существует здесь для себя — оно возникает лишь в такой форме, оно поэтому срослось с нею до полной неотделимости. Тогда мифология была бы не просто *естественным*, но и органическим порождением, — вот значительный шаг в сравнении с чисто механическим способом объяснения! Мифология — нечто органическое и еще в одном отношении: поэзия и философия, каждая по отдельности, служат для нас принципом свободного, преднамеренного изобретения, однако они связаны, а потому ни одна не может, собственно, действовать свободно; итак, тогда мифология — это порождение деятельности свободной, однако проявляющейся несвободно, подобно тому как и все органическое возникновение свободно-необходимо, и мифология — это произведение непреднамеренно-преднамеренного, инстинктообразного изобретения (если слово «изобретение» вообще применимо здесь): такое изобретение исключало бы все просто придуманное и искусственное, с одной стороны, а с другой — позволяло бы нам рассматривать ее глубочайший смысл и самые реальные взаимосвязи в ней отнюдь не как просто случайное.

Вот, стало быть, то высшее, чего можно достичь, исходя из двух способов объяснения и синтезируя их, — к тому непременно и должно были прийти, следуя тем направле-

нием, какое придано мысли позднейшей философией (потому что понятия Кантовой школы могли привести лишь к объяснению типа гёрмановского); и действительно, в сравнении с объяснениями в духе только что названного органическое понимание могло уже чем-то гордиться. Однако давайте присмотримся пристально — какой же реальный способ *объяснения* обретен вместе с таким синтезированием?

Если новый взгляд заключается в том, что принцип, порождающий мифологию, равен по своему *действию* совместно действующим философии и поэзии и *не есть сам по себе ни то ни другое*, можно было бы признать это истинным и верным, но это не дало бы нам ни малейшего познания собственной природы этого принципа — он бы мог быть сам по себе *совершенно отличным* от поэзии и философии и не иметь ничего общего с ними. А если взгляд таков, что философия и поэзия сохраняются как *действующие* начала, но только не раздельно, а как совместно действующие — наподобие мужского и женского начал в соитии, то и здесь, должно быть, сохранит свое значение нечто общезначимое: когда соединяются в едином действии противоположные принципы, то, поскольку оба не могут царить, собственно активным бывает лишь одно, а другое вынуждено смириться с пассивной функцией орудия. А тогда перед нами вновь либо философская поэзия, либо поэтическая философия, и соотносятся они так, как философия и поэзия, взятые сами по себе, — тогда нашим переходом к высшей ступени было бы достигнуто формальное усовершенствование двух прежних способов объяснения, и это уже нечто — но лишь при условии, что сами объяснения были «чем-то».

Или же — чтобы показать то же самое иным способом — предполагаемый синтез продолжает твердить о поэзии и философии, известных нам видах деятельности, однако коль скоро они уже должны действовать *не как таковые*, то они уже ничего *не объясняют* — объяснение не в них, а в том, что подчиняет их себе, в том, что позволяет им, так сказать, не действовать, но «проявляться». Вот *это* и было бы той сущностью, тем собственным принципом, какого мы ищем. Все поэтическое и научное обнаруживалось бы лишь в продукте, оно было бы тем, что необходимо возникает вместе с иным, и такое возникающее вместе с иным, попутно, было бы привходящим, случайным. Так что в соответствии с двумя прежними способами объяснения случайным оказывались либо доктрина, либо поэзия,

здесь же и то и другое одинаково сводятся к случайному, а существенное, т. е. то, что, собственно, все объясняет, есть совершенно не зависящее от них начало, расположенное вне их и над ними, — это до сих пор вовсе не известная нам величина, о которой мы можем знать только то, что она подчиняет себе поэзию и философию, по этой причине не может иметь ничего общего со свободным изобретением и должна происходить откуда-то еще. Но откуда же? Коль скоро от принципов, какие единственно ведомы нам, от философии и поэзии, нет пути к их действительному и реальному единству, нам пока остается только гадать. Может быть, кто-нибудь предложит нам в качестве такого принципа *ясновидение*, к которому и так часто прибегают и на которое очень часто ссылаются, — *ясновидением*, конечно, многое можно было бы объяснить, если бы только мы яснее видели, что это такое. Наверное, и состояние сна тоже можно было бы вполне допустить, ведь мыслил же Эпикур лишь как сновидения те проходящие явления, какие доказывали для него существование Богов⁶. И кстати говоря, естественно присущие человеку поэзия и философия могут проявляться и в состоянии сна. Да и *безумие* нельзя отвергнуть — это ведь состояние, в котором невозможно свободное изобретение, хотя безумие и не исключает влияния разума и фантазии. Однако что бы дали нам такие объяснения? Ровным счетом ничего, потому что любое состояние, какое мы приняли бы, чтобы объяснить им возникновение мифологических представлений, само нуждалось бы в объяснении, т. е. его надо было бы исторически мотивировать. Обоснование заключалось бы тогда в следующем — нам следовало бы показать, по чьей воле, природы или Богов, человеческому роду или его части в такое-то и такое-то время было суждено находиться в плену такого-то состояния, ведь мифология — это прежде всего *исторический* феномен.

Это замечание показывает нам, что нам не продвинуться вперед при помощи абстрактных предпосылок того и другого способа объяснения, чем занимались мы до сей поры, ведь и сами эти объяснения вынуждены связывать с абстрактными предпосылками исторические. Начнем же рассматривать теперь эти последние — а вместе с тем наше исследование оставит область абстрактных рассуждений и встанет на историческую почву.

Вернемся сначала к взгляду, согласно которому мифология — это вообще вымысел, изобретение. Если мы приняли это, следующей *внешней* предпосылкой будет то, что

она изобретена *отдельными* людьми. Для философского способа объяснения такое допущение неизбежно. А поэтический способ будет поначалу сопротивляться ему, однако если не отказываться от прослеживания истории, если не теряться в неопределенности, то в конце концов дело все равно сведется к отдельным поэтам. Если же пристально присмотреться, то ведь считать создателями мифологии отдельных лиц — это такая чудовищная предпосылка, что приходится только изумляться той бездумности, с которой столь часто принимают ее, словно иначе и вообще нельзя поступать! Правда, в общем и целом ни для кого не составляет труда предположить — если уж они так нужны — существование поэтов или философов, ведь при неопределенности представлений о праистории (считают себя вправе рассматривать ее как пустое пространство, куда каждый волен помещать все, что ему заблагорассудится) все заведомо допустимо. Гейне испытывает нужду не только в поэтических философах, но и в настоящих поэтах, которые превратили бы философемы в сказки, а кроме того, и во властных жрецах, которые превратят сказки в народные верования. У Германа же философы, которые, сверх того, еще и поэты, правда очень трезвомыслящие, непосредственно обращаются к народу, и он позабыл только об одном — объяснить нам, как это случилось так, что народ заставили выслушивать мудрые выдумки, и не только выслушивать, но и запоминать их так крепко, что потом все смешалось и выдумки сложились в целое учение о Богах.

Вообще же, кто знает, что означает для народа мифология, — если уж он соглашается, что мифология придумана отдельными людьми, то он сочтет возможным и то, что язык народа тоже возник трудами отдельных людей. Вводить мифологию — это не простое дело, оно не протекает так гладко, как введение новых школьных программ, учебников, катехизисов и т. д. Создать мифологию, придать ей в мыслях людей достоверность и реальность — а все это необходимо, чтобы она достигла той степени народности, в какой нуждается даже поэтическое пользование ею, — это выходит за пределы возможностей и одного человека, и нескольких, объединись они ради такой цели.

Впрочем, если даже согласиться со всем этим, все равно возникнет лишь мифология для *одного* народа, а ведь мифология — дело не одного, а многих народов.

Была счастливая пора — Гейне объяснял по-своему, своими гипотезами *греческую* мифологию и был доволен полученным результатом. Герман же не был столь счаст-

лив — он знал, что в греческих мифах много сходств с мифами восточными, чтобы не возникали они сходным путем*. Он чувствовал: принцип, объясняющий одну мифологию, должен объяснять любую мифологию. А с другой стороны, он был слишком проницателен, чтобы не увидеть, что, согласно его объяснению, мифология даже *одного* народа возникает крайне замысловато, так что решительно превосходит всякое вероятие, чтобы один и тот же случай или, лучше сказать, целая цепочка случайностей, в которой каждое последующее звено невероятнее предыдущего, повторились у второго, третьего, четвертого народов. Однако Герман упорно держался своего: ведь всегда остается возможность, что представления, возникшие где-то и когда-то, были усвоены другими народами, а такая возможность лишь умножает ценность сделанного открытия, поскольку из него вытекает, что верования не только Греции, но и Азии, и Египта, и целого света происходят от того учения о возникновении мира, какое было вымышлено отдельными лицами, жившими среди *одного* народа, какое обрело случайную форму, было неверно истолковано и тем не менее было сочтено истинным и передавалось из рук в руки; теперь же этимологически-грамматическая эксегеза Германа обнаружила в поэме Гесиода изначальные идеи этого учения, сохраненные для нас словно бы чудом, причем оказалось, что в этой поэме первоначальные восточные имена лишь заменены равнозначными греческими, искусно воспроизводящими первоначальный смысл**.

Чтобы искренне, но в приличной форме выразить впечатление, какое производит на нас такая случайность, скажем так — она напоминает нам миф об Ио в истолковании все того же Германа. Зевс влюбляется в Ио, внучку Океана, дочь Инаха, вызывая тем ревность Геры; чтобы скрыть Ио от глаз Геры, Зевс превращает ее в корову, однако подозрительная Гера велит стражу охранять эту корову и т. д. Но что же такое внучка Океана (Мирового океана) и дочь Инаха (этимологически — «выступающего», т. е. заливающего берега потока)? Конечно же не что иное, как *воды* вышедшего из берегов потока, что продолжают течь. И верно, ведь Ио значит со стороны этимологии просто „идушая“. А любовь Зевса к Ио — что же это такое? Конеч-

* Hermann G., Creuzer F. Briefe fiber Homer und Hesiodus. Heidelberg, 1818, S. 14, 65 u. a.

** Ibidem; Hermann G. Dissertatio de Mythologia Graecorum antiquissima. Lips., 1817, p. IV.

но же не что иное, как дождь, от которого еще сильнее набухает поток. А ревность Геры? Это, конечно, недовольство, какое испытывает *народ* (Гера переводится Популония) при виде наводнения; *корова* же, в которую Зевс превращает Ио, — это вьющаяся лента потока, продолжающего течь, потому что у коровы кривые рога, а кривые рога означают вьющийся, т. е. *кривой, поток*. Страж — это *дамба*, возведенная народом, чтобы предотвратить наводнение; имя ему — Аргус, белый, потому что дамба возведена из белой глины, и тысячеглазый, потому что в глине множество пор или мельчайших капилляров, заполняемых водой. Вместо того чтобы прямо сказать так, миф говорит — стража усыпляют. Свирель означает шепот волн; стража *убивают* — значит вода прорывает дамбу; безумная Ио мчится в Египет и сочетается браком с Нилом — значит бегущая вода соединяется с водами Нила; Ио рождает от Нила Эпафа (Оккупа) — значит от воды возникает Нил, заливающий и захватывающий землю*.

Итак, вот ведь какое обыденное событие — выходящий из берегов поток и все пустое и незначительное, что следует за тем, — древнейшая поэзия облекла в драгоценный наряд! Вот ведь какое водянистое начало у мифа о безумии и бегстве Ио, описание которого у Эсхила наполняет нашу душу изумлением и ужасом!⁷ Такое случайное происхождение у царственного Нила — властителя Египта! И — чтобы продолжить — у всего живого потока учений и сказаний о Богах, какой велико и могуче, питаюсь неисчерпаемыми источниками, покрыл собою весь праисторический мир, — именно такое мелкое, плоское происхождение от случайных и бесплодных мыслей одного человека, нескольких людей?! И из этих понятий и персонификаций, рожденных сухим рассудком, жалкими познаниями, извлеченных из произвольных рассуждений, — подобно забавам ребячливого ума, они и одной минуты не могли бы занимать их создателя! — отсюда пошла тысячелетняя история блужданий народов, из таких слабых и ненатуральных начал развилась колоссальная мощь верований?!

Случайность вроде названной только что — мифология греков, египтян, индийцев, короче говоря, целого света происходит из совершенно случайно измышленного, потом облеченного в иную форму, наконец, неверно понятого

* Так в «Dissertation de Historiae Graecae primordiis» (Lipsiae, 1818), где Герман применил свой прежний принцип толкования к мифической истории Греции.

космогонического учения одного или нескольких человек, в которое продолжают свято верить, — подобная случайность такова, что, стоит взвесить все обстоятельства, не решится думать о ней и тот, кто полагает, будто самые великие и могучие события в этом мире происходят от самых случайных и не заслуживающих внимания причин.

Однако более высокое понимание мифологии предполагает, что она была изобретена инстинктообразно; сторонник такого понимания и в этом случае займет более высокую позицию и, коль скоро нам представляется нелепостью считать мифологию изобретением отдельных людей, преспокойно возразит нам: конечно же мифология не изобретена отдельными людьми, она рождена *самим народом*. Мифология настолько сплелась со всей жизнью народа, с самим его существом, что и выйти она могла только из него. Тем более что все инстинктивное скорее проявляется в массе, чем в отдельных личностях, и подобно тому как общий художественный инстинкт (в некоторых семействах живых существ) связывает воедино все индивидуумы, которые совместно возводят искусные сооружения, так и в народе между различными индивидуумами сама собою и как бы по внутренней необходимости устанавливается духовная связь, которая и обнаруживается в таком совместном произведении, как мифология. И более того, представляется, что это духовное взаимодействие продолжалось и позже, когда мифология уже возникла. Аналогию, выдающуюся, значительную, давно уже являют нам гомеровские исследования Вольфа, если только разобраться в них получше, чем то удавалось его современникам. Если «Илиада» и «Одиссея» — не создания одного человека, а целого рода, творившего в течение большой эпохи, то надо признать: этот род творил как один человек.

В качестве естественного порождения всеми, притом с особым расположением к ней, признается *народная поэзия* — она древнее любого *поэтического искусства*, она продолжает существовать и *наряду* с ним — это легенды, сказки, песни, истока которых никто не может назвать, это и природная мудрость, которая вызывается событиями повседневной жизни, веселым, компанейским времяпрепровождением — тут придумывают все новые пословицы, загадки, притчи. Природная поэзия и природная философия взаимодействуют не преднамеренно и планомерно, но без всякого рассуждения в самой жизни, — так и творит народ высшие образы, в каких нуждается, чтобы заполнить пустоту души и фантазии, благодаря каким сам он возно-

сится на более высокую ступень, — они, эти образы, задним числом облагораживают и украшают жизнь народа и при этом, с одной стороны, отличаются глубоким природным значением, с другой же стороны, поэтичны.

И конечно! Если бы надо было выбирать между отдельными людьми и народом, кто бы в наши дни стал долго размышлять, куда примкнуть! Однако, чем убедительнее представление, тем пристальнее надо смотреть, не вкраслась ли сюда некая неявная предпосылка, которая не выдержит проверки. Подобные неявные гипотезы — они для исследователя все равно что скрытые под поверхностью океана коралловые рифы для мореплавателя, и критический ум отличается от некритического лишь тем, что последний приступает к делу с неосознанными предпосылками, а первый не допускает ничего, что бы не было выявлено и обсуждено, и, насколько возможно, все извлекает на свет.

Верно то, что мы вздыхаем с облегчением, когда слышим: начало мифологии не в отдельных людях, а в целом народе. Но ведь этот народ, под которым понимают совокупность всех принадлежащих к нему лиц, — это ведь только *один* народ. А мифология — это дело не одного, а многих народов, и между мифологическими представлениями этих многих народов — не просто всеобщее согласие, но взаимосогласие, доходящее до мелочей. Вот пусть и предстанет теперь перед нами этот великий, неопровержимый факт существования внутреннего родства между мифологиями различных, самых непохожих друг на друга народов. Как объяснить себе этот факт, как объяснить мифологию, это *всеобщее* и в целом повсеместно тождественное себе явление? Ведь не объяснять же его такими причинами и обстоятельствами, какие мыслимы лишь у *одного* народа? В последнем случае, когда, стало быть, мифология возникает у *одного* народа, нет, очевидно, иного способа объяснить тождество, как признать, что мифологические представления, хотя и возникли первоначально у одного народа, были переданы им другому, третьему и так далее, притом с известными изменениями, но все же так, что мифология в целом и в своей основе оставалась той же. Не только Герман объясняет себе этот факт именно так. И другие, кого не принуждают к тому особые предпосылки, выдвигают объяснение, согласно которому мифология — это мнимо всеобщий феномен, а материальное взаимосогласие разных мифологий лишь внешне и случайно. Может быть, кому-то и кажется удобным объяснять так, через

внешнюю и подчиненную взаимосвязь, родство, лежащее не на поверхности, а в глубине, однако взаимосогласие таково, что противоречит подобной гипотезе. Если бы греки получили свою Деметру от египтян, и только, эта Деметра, как Изида, должна была бы искать своего убитого супруга, или же Изида, как Деметра, должна была бы искать похищенную дочь. Однако сходство лишь в том, что они ищут утраченное. Однако утраченное всякий раз разное, так что греческое представление не может быть простым отпечатком египетского, не может и зависеть от египетского представления, а должно было возникнуть самостоятельно, независимо от предшествовавшего ему представления. Сходства — не те, что между оригиналом и копией, они указывают не на одностороннее происхождение одной мифологии от другой, а на их общее происхождение.

Однако если родство различных мифологий и было бы объяснимо внешне и механически, можно ли было бы нам превозмочь себя и так легкомысленно поступить с великим фактом, который надо чтить как могучее средство развития подлинной теории: ведь все равно оставалась бы прежняя предпосылка, а именно то, что мифология возникает лишь в народе, среди народа. Но мне представляется, что как раз то, в чем до сих пор никто никогда не находил для себя преткновения, весьма нуждается в исследовании, вообще говоря, мыслимо ли, чтобы мифология выходила из народа и возникала в народе? Ибо начнем сначала: что такое народ, отчего он становится *народом*? Бесспорно, не от того, что большее или меньшее число физически сходных индивидуумов сосуществуют в пространстве, но в силу общности сознания. Лишь непосредственное выражение такой общности — общность языка; однако в чем искать нам эту самую общность, в чем — основание ее, если не в общности взгляда на мир, а этот последний — в чем изначально содержится он, в чем дан он народу, если не в мифологии? Поэтому представляется невыносимым, чтобы к наличествующему уже народу прибавлялась еще и мифология, будь то изобретенная отдельными индивидуумами в народе, будь то возникшая как общее, подобное инстинкту порождение. Все это представляется невозможным, потому что невыносимо, чтобы народ *был* и чтобы у него не было своей мифологии.

Быть может, кто-нибудь решит возражать нам так: народ связывает в целое какое-то общее дело, например земледелие, торговля, общие нравы, законодательство, власти и т. д. Конечно, и это относится к понятию народа,

однако, кажется, нет даже смысла напоминать о том, сколь проникновенно взаимозависят у каждого народа власть, законодательство, нравы, даже занятия и дела с представлением народа о Богах. Вопрос и состоит ведь в том, можно ли мыслить все это заведомо предполагаемое и безусловно данное вместе с понятием народа помимо религиозных представлений, которые никогда не обходятся без мифологии. Нам возражат на это, что есть такие племена, у которых не обнаружено ни следа религиозных, а следовательно, и мифологических представлений. Сюда относятся, к примеру, уже упомянутые племена Южной Америки, которые лишь наружно напоминают людей. Однако они-то, как сообщает Азара, и живут, словно животные полевые, *вне всякой общности между собой* — они не признают над собою власти, ни зримой, ни незримой, они друг для друга чужаки, словно животные одного вида, и они не составляют народа, как не составляют народа волки и лисы, и живут они куда обособленнее, нежели обитающие и трудящиеся сообща звери, как-то: бобры, муравьи и пчелы *. Напрасно пытаться превратить их в народ, т. е. создать социальные связи между ними. Если вводить таковые насильственно, это поведет к их гибели — в доказательство того, что ни божеская, ни человеческая власть не в силах превратить в народ не родившееся народом, — где нет изначального единства и общности сознания, там его не произвести на свет.

И здесь язык вновь встает рядом с мифологией. Сразу же поняли нелепость гипотезы, по которой язык народа возникает трудами *отдельных* индивидов в этом народе. Но разве меньшая нелепость считать возможным, чтобы язык возникал *среди народа*, выходя *из него*, как если бы народ мог *быть* без общего для него языка, как

* См.: Azara F. Op. cit., т. II, р. 44, где говорится о пампах: «Они не знают ни религии, ни обрядов, ни *подчинения*, ни *законов*, ни обязательств, ни воздаяний, ни наказаний»; то же на с. 91 говорится о гуанах, на с. 151 — о ленгвах: «Они не признают ни обрядов, ни божества, ни *законов*, ни начальства, ни подчинения, они *вообще свободны*»; о мбайях то же самое сказано на с. 113, откуда и явствует, как обстоит дело с так называемыми «казиками», которые были перенесены к этим дикарям другими, живущими в гражданском обществе, обитателями той страны; эти казики (см. с. 43) не имеют права ни приказывать, ни наказывать, ни чего-либо требовать, однако, впрочем, пользуются известным авторитетом у тех, кто на собраниях присоединяется к их мнениям и следует за ними не как за вождями или из чувства долга, а просто потому, что их считает более умными, хитрыми и сильными. У шаррнов никто не обязан участвовать в исполнении принятого решения, даже тот, кто его предлагал; все споры стороны разрешают сами, обычно в кулачном бою (см. с. 16).

если бы народ не существовал благодаря общности языка?

То же самое следовало бы сказать, если бы кто-нибудь тот взгляд, что и в области законодательства не все совершается отдельными лицами и что законы порождаются самим народом в процессе его существования, понимал в том смысле, что народ может с самого начала *давать* себе законы и, следовательно, *быть* без законов, тогда как лишь благодаря закону он и становится народом и *есть* народ. Ведь и закон своей жизни, своего пребывания — закон, развитием которого являются все законы, которые выступают в течение его истории, — он *как народ* обретает вместе с своим бытием. А этот изначальный закон народ может получить лишь вместе со своим врожденным взглядом на мир, и такой взгляд содержится в его мифологии.

Как бы ни объяснять возникновение мифологии — в народе или из народа, всегда предполагают народ и, например, считают, что эллин был эллином, египтянин египтянином еще до того, как тот и другой тем или иным способом обрели свои мифологические представления. Я же теперь спрошу: останется ли эллин эллином, египтянин египтянином, если отнять у них мифологию? А следовательно, оба они и не переняли свою мифологию у других, и не породили ее сами *после того*, как стали греком или египтянином, но они стали самими собою лишь *вместе* с их мифологией, лишь одновременно с тем, как им досталась их мифология. Обычно же рассуждают совсем иначе — противоположным образом⁸: если мифология народа складывается в ходе истории — а история начинается для народа, как только он начинает существовать, — если она возникает у него благодаря историческим обстоятельствам и контактам с другими народами, то у него, значит, есть история до всякой мифологии. Однако народ обретает мифологию не в истории, наоборот, мифология определяет его историю, или, лучше сказать, она *не* определяет историю, а есть его судьба (как характер человека — это его судьба); мифология — это с самого начала выпавший ему жребий. Кто станет отрицать, что вместе с учением о Богах индийцам, эллинам и т. д. дана вся их история?

Немыслимо, чтобы мифология народа возникала из чего-либо уже наличествующего и среди наличествующего, а потому ей не остается ничего иного, кроме как возникать вместе с народом — в качестве сознания народа-индивида; вместе с этим сознанием народ и выступает из всеобщего сознания человечества, благодаря такому сознанию он и

есть вот этот народ, и оно отличает его от всех иных народов не меньше, нежели его язык.

А вместе с тем, вы видите, у прежних способов объяснения совершенно отнят их фундамент, на котором они пытались строить свое здание, — то была историческая почва, где существование народа предполагалось заранее, между тем как теперь стало ясно, что возникновение мифологии восходит к той эпохе, к какой относится и возникновение народов. Источник мифологии каждого народа восходит к такой области, где нет времени изобретать, выдумывать ее — все равно, отдельным ли лицам или всему народу, где нет времени для искусных облачений и недоразумений. Для тех обстоятельств, какие принимают Гейне, Герман и другие, нет больше времени. В ту эпоху, когда возникают народы, нельзя заходить больше с такими объяснениями, которые принимают мифологию за изобретение, будь то изобретение отдельных индивидов, противостоящих народу, или изобретение целого народа, послушного общему инстинкту. Мифологические представления, какие возникают вместе с возникновением самих народов, определяют их начальное бытие, — они *должны были* разумеаться как истина, и притом как вся, как полная правда, и соответственно с тем как учение о Богах; нам же надлежит объяснить, как могли возникать такие представления. Мы *принуждены* искать иных исходных точек для его исследования, потому что во всем, что представало перед нами до сих пор, не было ничего, что восходило бы в ту область. Мы не станем судить о пройденных ныне способах объяснения так — они *вообще* не содержат в себе ничего истинного. Это было бы преувеличением, однако *истины* они не содержат, истинное еще только предстоит найти, но это истинное мы не можем достичь скачком, а можем лишь приблизиться к нему путем развития — поднимаясь со ступени на ступень, не пропуская ни одной возможности. Я с удовольствием напоминаю о методе нашего исследования, потому что главный выигрыш его полагаю в том, что вы научитесь охватывать весьма запутанный, многогранный предмет, овладеть им и благодаря методической последовательности всесторонне освещать его. Одно достоверно пока, одно выступает как ясный результат развития предмета: истинное, что мы ищем, лежит за пределами прежних теорий. Говоря иначе, истинное заключено в том, что исключалось приведенными и обсужденными у нас способами объяснения, и теперь, пожалуй, не трудно видеть, что именно все эти теории исключают взаимосогласно и равно.

ЧЕТВЕРТАЯ ЛЕКЦИЯ

Религиозные объяснения мифологии (в мифологии как таковой есть истина). — Различные способы такого объяснения, какие не могут считаться религиозными в настоящем смысле слова (гипотеза Д. Юма, И. Г. Фосса¹). — Объяснение, исходящее из религиозного инстинкта, причем либо привлекается природа (обожествление природы), либо политеизм выводится из *potitia insita*². — Гипотеза предшествующего строгого, по всей форме, учения о Боге, оспоренная Юмом. — Объяснение искажением откровенной религии монотеизма (Лессинг. Кэдворт³. Евгемеровское использование Ветхого завета И. Г. Фоссом. Гипотеза изначального откровения. Уильям Джонс⁴) . — Теория Ф. Крейцера⁵. — Переход к вопросу о причинной связи между разделением народов (их возникновением) и политеизмом.

Коль скоро нам не обойтись ни тем взглядом, согласно которому мифологией первоначально не подразумевалась никакая истина, ни тем, который, правда, признает в ней изначальную истину, но только не в мифологии как таковой, постольку, поскольку она есть учение о Богах и история Богов, так с изгнанием этих двух взглядов сам собою основывается третий, какой и необходим: мифология — в том виде, в каком она существует, — разумелась как истина; а такой взгляд тождествен утверждению: мифология первоначально разумелась как учение о Богах, как история Богов, ей первоначально присуще *религиозное* значение, а такое ее значение как раз и исключали прежние способы объяснения, потому что все они старались вывести, будто религиозное значение (какое они не могли отрицать, поскольку мифология несомненно считалась *учением* о Богах) чуждо первоначальному возникновению мифологии и проникло в нее лишь позднее. Чисто поэтический взгляд, отрицая преднамеренно вложенный смысл, может допускать с самого начала некоторые религиозные отзвуки, но именно по той самой причине он возражает против религиозного *возникновения* мифологии, — все, что выступает в мифологии как религиозный момент, для него столь же случайно и непреднамеренно, как и любой кажущийся доктринальный смысл. Иначе обстоит дело с непоэтическими, скорее филологическими объяснениями. Они не

допускают религиозный момент, даже и как первоначально *случайный*. Согласно Гейне, основатели мифологии красно сознают, что придуманные ими личности — не действительные существа и уже поэтому не Боги, потому что самое малое, что требуется от понятия Богов, — это быть наводящими страх существами, а страх могут вызывать лишь существа реальные либо считающиеся реальными. При полной последовательности рассуждения, какую встречаем лишь у Германа, религиозное значение становится даже тем, что сознательно исключается создателями мифологии.

Однако если бы мы пожелали назвать все эти теории, о которых мы вынесли суждение, одним словом «иррелигиозные» (разумеется, без негативного побочного смысла), то, должно быть, такое наименование было бы отвергнуто, ведь отчасти эти теории все же по меньшей мере предпосылают мифологии подлинно религиозные (как считают они) представления, а следовательно, *не вполне* исключают религиозный момент. И верно, если для Евгемера Боги мифологии — ненастоящие, то всякий, кто согласился бы с ним, должен был бы предпосылать им Богов настоящих. Точно так Герман говорит о ступени, предшествующей мифологии, о грубо природном суеверии, когда представляют себе настоящие, связанные с явлениями природы существа, и Гейне, если бы мы спросили его, без сомнения, поспешил бы присоединиться к такому мнению, ведь и ему приходится предпосылать ненастоящим Богам, личностям, которые только *принимают* за Богов, настоящих Богов. Поэтому и все эти способы объяснения предполагают настоящих Богов и, следовательно, нечто действительно религиозное по крайней мере как фон. Так что может показаться, что нельзя выдвинуть категорию иррелигиозных взглядов на этот предмет.

Но в отношении только что названных способов объяснения следовало бы для начала решить, можем ли мы признать *реальное* религиозное значение за теми существами, которые предшествуют собственно мифологическим существам, можно ли признать их притязания на это. Ибо, конечно, прежде всего это реальные существа, которые скрыты за явлениями природы, как мнит человек: либо не ведая истинных их причин, либо из-за животного, бездумного страха, либо же вследствие позитивной склонности (какую приписывают человеку) предполагать волю и свободу действия всюду, где можно наблюдать известный эффект, либо же потому, что человек почерпает в себе по-

нятие существования, под какое подводит он все вещи, лишь постепенно обобщая его, отделяя то, что связано с этим понятием в человеческом сознании *. Эти существа, могущественные, в целом превосходящие человека с его силами, — они стоят в связи с природными процессами, вызывают страх (*primus in orbe deos fecit timor*)⁷; поскольку же они по воле и капризу то препятствуют человеческим начинаниям, то благоприятствуют им, их тшятся настроить благожелательно, всячески выказывая свою покорность им. Вера в подобные существа, говорят теперь, была первой формой религии.

В Новое время такой способ объяснения был развит прежде всего Дэйвидом Юмом, хотя он и выводит первые представления о незримых существах не столько из рассуждений о явлениях природы — эти последние, как полагает он, ввиду своего сходства и однородности скорее повели бы человека к представлению о едином существе, — сколько из наблюдений и переживания противоречий и непостоянства в жизни людей, отчего и возникло мнение о существовании множества Богов. Однако поскольку жизнь первозданного человека все равно что жизнь природы, а смена событий в его жизни по преимуществу зависит от перемен в природе, то это различие лишено всякого значения. Мифологическим же этот первый настоящий политеизм становится, по Д. Юму, лишь благодаря тому, что человеческих индивидуумов, которые оказали в свою эпоху могучее благодетельное влияние на других людей, тоже стали принимать в число религиозно почитаемых существ.

Другим путем пошел Иоганн Генрих Фосс. И ему первые представления, из каких впоследствии возникнет мифология, кажутся крайне неразвитыми, едва выходящими из состояния полуживотной или вовсе животной тупости. Его не устраивает в мифологии доктрина, особенно же изначально религиозный смысл; чистой поэзией он мифологию тоже не может считать, следовательно, он вынужден подыскивать иную противоположность доктрине, не поэзию, и так находит противоположное ей в тупой бессмысленности: чем бессмысленнее первоначальные представления, тем лучше, тем более что вместе с этим он по-

* См. статью «Existence» («Существование») во французской «Энциклопедии», откуда заимствовано многое из излюбленных впоследствии способов объяснения первоисточника представлений о Богах. Статья написана Тюрго⁶.

лучает в свои руки радикальное средство против любой попытки видеть в мифологии какой-либо смысл и выйти за пределы его, Фоссова, обращения с мифологией, признающего в ней лишь мертвую, грубую букву. Итак, в своем первоначальном состоянии глубокой тупости человек, возбуждаемый явлениями природы, начинает предчувствовать существование находящихся в связи с этими явлениями, подобных ему же самому, человеку, столь же грубых существ — вот его первые Боги. Однако, чтобы перейти к мифологии, приходится прибегнуть к помощи *поэтов* — Фосс призывает их, и они обязаны постепенно развить эти угрюмые образы и неопределенные существа, наделив их более приятными человеческими качествами и наконец возвысив их до идеальных образов. Напоследок поэты выдумывают даже *историю* этих существ, вследствие чего первоначальная бессмыслица прикрывается приятностью и красотой. Так, по Фоссу, возникала мифология.

Кто сколько-нибудь чувствует эллинскую мифологию, тот видит в ней смысл, разнообразие, органику. Лишь грубо невежественные во всем касающемся природы филологи, каких прежде было большинство, могли думать, что из совершенно случайных и бессвязных представлений (вроде названных) когда-либо возникает нечто органическое. Попутно можно было бы спросить, почему в Германии в течение довольно долгого времени с такой готовностью *поэтов* непосредственно выводили из самого грубого состояния, в каком, строго говоря, не остается ничего человеческого? Не подавали ли к тому повод те места древних, где, например, упоминается Орфей, — сладостные звуки его песнопений отучают диких людей от звериной грубости и наставляют их на путь более человеческой жизни; вот стихи Горация:

Sylvestres homines sacer interpresque Deorum
Caedibus et victu foedo deterruit Orpheus,
Dictus ob hoc lenire tigres rabidosque leones⁸.

Однако довольно ясно, что эти слова относятся к орфическому догмату, повелевавшему щадить жизнь животных, и у этого догмата столь же мало общего с учением о Богах, требовавшим кровавых жертв, как у орфического образа жизни — с обильной мясной пищей гомеровских героев. Ни один древний писатель не упоминает о роли Орфея в мифологии, и по крайней мере Фосс не имел в виду Орфея — его взгляд на домифологических поэтов не слишком далекого происхождения, он восходит к доброму старому гёттингенскому времени, когда Гейне (о котором Фосс

отзывается исключительно пренебрежительно, выдавая, однако, его школу во всех подобных вопросах) так учил о книге англичанина Вуда «Об оригинальном гении Гомера»⁹: из путешествий, в которых описываются нравы дикарей и (как очень наивно добавляет он) *других народов*, живущих в нецивилизованном обществе и государстве, узнаешь большинство сведений, важных для Гомера*; тогда же ученики Гейне сравнивали Гомера с Оссианом и древнегерманскими бардами, которые не только вдохновляли одетых в звериные шкуры сыновей Теута¹⁰, идущих в сражение, но и наставляли их на путь более человеческой жизни, хотя картина радостного, чинного совместного времяпрепровождения, какую рисуют поэмы Гомера, составляет в слушателях тогдашних певцов видеть отнюдь не диких и полудикарей, о чем свидетельствует уже речь, вложенная в уста Одиссея:

Сладко вниманье свое нам склонять к песнопевцу, который,
Слух наш пленяя, богам вдохновеньем высоким подобен.
Я же скажу, что великая нашему сердцу утеха
Видеть, как целой страной обладает веселье; как всюду
Сладко пируют в домах, песнопевцам внимая...
Думаю я, что для сердца ничто быть утешней не может¹¹.

Итак, существа вроде тех, что описывались выше, должны были быть первыми настоящими Богами, предшествовавшими мифологическим, — спрашивается, можем ли мы считать их существами подлинно религиозного значения? Однако мы очень сомневаемся, можно ли называть религией представления вроде упомянутых; ведь, например, дикарям, блуждающим по широкой долине Ла-Платы, должно быть, тоже не чужд бездумный страх перед кем-то незримым и страшным в природе, страх, какой можно наблюдать, пожалуй, и в животных; есть у этих дикарей, по всей вероятности, и неясные представления о призрачных существах, проявляющихся в природе, и тем не менее Азара уверяет нас, что у них *нет никакой религии*. Против этих слов пытались возражать**, однако такого человека, как Азара, не опровергнешь общими местами, к числу которых можно отнести и известное изречение Цицерона, согласно которому нет на свете столь грубого и дикого народа, который был бы лишен всяких представлений о Богах¹². Впрочем, признаем верность этих слов, потому что

* См. рецензию Гейне в «Гёттингенских ученых ведомостях», вновь напечатанную в качестве предисловия к немецкому переводу Вуда.

** См., например, замечает французского переводчика.

мы уже заметили, что эти бродячие орды, без всякого единства — вовсе не народ. Иной раз трудно расстаться с воззрением, которого долго придерживался; как известно, приводившиеся у Робертсона¹³ свидетельства того же содержания о некоторых американских племенах уже вызвали подобные возражения; однако вопрос о том, поклоняется ли какому-либо зримому или незримому существу горстка людей, живущих у нас на глазах и открыто, без опаски совершающих все, что сообразно с их природой, — это вопрос такого свойства, что наблюдение решает тут все и позволяет прийти к несомненному выводу; ведь жесты поклонения — это зримые действия. Глубокомысленного Азару не поставишь на одну доску с обычными путешественниками. Если нашего знаменитого Александра фон Гумбольдта в его южноамериканском путешествии¹⁴ сопровождал дух всеобъемлющего испытания природы, то Азара вступил в этот край с сознанием независимого непредвзятого мыслителя, философа, отсюда он привез с собою задачи — задачи для естественной истории, для истории человеческого рода, задачи, еще ждущие своего решения, ждущие того, чтобы наша торопящаяся с выводами эпоха, чтобы наши естествоиспытатели обратили на них свое внимание. Азара не мог обмануться в том, что никакое действие тех дикарей не выдавало в них религиозного почитания какого бы то ни было предмета. Неоспорим и вывод — у них нет религии*.

Если бы незримые, находящиеся в связи с природными явлениями существа были Богами, то тогда Богами были бы горные и водные духи кельтов, кобольды германских племен, феи западных и восточных стран; однако никто не

* Поскольку факт этот важен для последующего изложения, поместим здесь слова, доказывающие справедливость этих тезисов. Вот место, где автор высказывается в общем смысле: «Церковники добавили к этому положительную ложь, говоря, что у этих людей есть религия. Уверенные в том, что человек не может жить без религии, доброй или дурной, и видя на их трубках, луках, посохах, горшках какие-то нарисованные или вырезанные фигуры, они сочли, что это идолы, и пожгли их. Эти люди и поныне пользуются такими рисунками, но они лишь забавляются ими, *потому что у них нет религии*» (Azara F. Op. cit., t. II, p. 3); о пайагуах он, между прочим, рассказывает: «Когда ветер или гроза опрокидывают их хижины, они берут в руки горящие головешки, бегут против ветра и грозят ему головешками. А чтобы испугать грозу, они наносят удары кулаками по воздуху; иногда они поступают так же, когда завидят нарождающуюся луну, однако они утверждают, что этим выражают радость, — это подало некоторым идею, будто они почитают луну, однако *положительный факт* заключается в том, что они не почитают *ничего на свете* и что *у них нет религии*» (Ibid., p. 137).

принимал их за Богов. И греческой фантазии известны орады, дриады, нимфы; их отчасти почитали как служителей Богов, но не считали божествами. Таких существ люди боятся, им приносят подарки, чтобы снискать их благорасположение, задобрить, настроить дружески, но это еще не доказательство того, чтобы их почитали как *Богинь*, т. е. как существа с религиозным значением. Итак, представляется, что попытки произвести Богов без Бога не достигли подлинной силы понятия. Такие существа именовались Богами лишь в несобственном смысле. Сам Юм признает это, говоря так: «Если хорошо разобраться, то эта мнимая религия просто атеизм, смешанный с суеверием. Эти предметы почитания не имеют ни малейшей связи с нашей идеей божества» *. В другом месте он высказывается так: если отнять у веры старой Европы *Бога и ангелов* (как послушные орудия божества, их нельзя мыслить помимо него) и оставить фей и кобольдов, то получится вера, подобная тому мнимому политеизму **.

После такого не терпящего возражений заявления Д. Юма мы вправе объединить все прежние способы объяснения мифологии под рубрикой «иррелигиозных» и на этом кончить разговор о них, и столь же ясно, что мы лишь теперь переходим к объяснениям религиозным как предмету совершенно нового развития. Последнее звено в развитии относилось лишь к вопросу, какие способы объяснения могут быть названы религиозными, какие нет. Здравый рассудок говорит: политеизм не может же быть атеизмом, *настоящий* политеизм не может быть чем-то таким, в чем вовсе нет теизма. Настоящими, в собственном смысле слова, Богами могут называться лишь те, в основе которых лежит Бог, пусть разделенный множеством промежуточных звеньев или еще как-то. И в этом ничто не переменится, если мы решимся сказать: мифология — это лжерелигия. Потому что лжерелигия — это отнюдь не отсутствие религии, подобно тому как и заблуждение (по крайней мере то, что заслуживает такого наименования) — это отнюдь не полное отсутствие истины, но лишь сама же истина, только извращенная.

Мы высказываем тем самым, что требуется нам для подлинно религиозного взгляда, и тут тотчас же встает трудность реализации такого способа объяснения, — она лишь

* Hume D. Histoire naturelle de la Religion, p. 25. Это и следующие места привожу по (хорошему!) французскому переводу.

** Ibid., p. 35.

и показывает нам, по каким причинам более ранние толкователи столь решительно отступали перед религиозным значением мифологии и почему они были готовы идти на крайность и скорее смириться с какой-нибудь нелепостью, нежели признать нечто собственно-религиозное в мифологии или хотя бы в якобы домифологических представлениях, о которых сам Юм отзывается так, что в них вовсе отсутствует Бог. Ведь отступать перед трудностями, кажущимися непреодолимыми, и искать обходных путей — все это в природе человека; только когда увидишь, что ложные средства облегчения себе задачи ни на что не годны, тогда сдаешься перед неизбежным и неоспоримым.

Коль скоро мы предпосылаем подлинно религиозное значение мифологии как изначальное, мы должны объяснить трудность — каким образом в основе политеизма мог лежать Бог. Здесь открываются *различные* возможности, обсуждение которых будет нашим ближайшим делом. Ибо, коль скоро остался лишь религиозный взгляд на вещи, мы останемся в его пределах и посмотрим, каким образом сможем реализовать его, и здесь мы вновь будем стремиться исходить из первой возможной предпосылки, с помощью которой можно понять изначальное религиозное значение мифологии.

Но *первая возможная* предпосылка — это всегда такая, которая содержит меньше всего допущений, т. е. в данном случае менее всего предполагает действительное познание Бога, а предполагает лишь потенцию или зародыш такого познания. В качестве потенции сама собою напрашивается *potitia Dei insita*¹⁵, идущая еще от древних (раньше во всех школах учили этому понятию); с нею на деле невозможно связать иное понятие, нежели лишь *potentia*¹⁶ наличествующего сознания Бога, которое, однако, в самом себе содержало бы необходимость перехода в *actus*, т. е. возвышения до действительного сознания Бога. Вот тут-то, наверное, и находится момент, где инстинктообразное возникновение мифологии (затронутое нами выше) могло бы достигнуть определенности понятия, — тогда *религиозный инстинкт* порождал бы мифологию, — ибо что иное должно понимать под таким чисто общим и неопределенным ведением Бога? Всякий инстинкт сопряжен с поисками предмета, с каким он сопрягается. По таким попыткам наощупь, наугад отыскать Бога, какого требует темное влечение, можно было бы, как представляется, без особой затраты сил понять, что такое политеизм в реальности. Между тем и здесь нет недостатка в ступенях.

Непосредственным предметом человеческого познания остается природа, или чувственный мир; Бог — это только неясная цель, к которой стремятся и которую поначалу ищут в природе. Излюбленный способ объяснения *обоже-ствлением природы* как раз и обрел бы себе место здесь, потому что такому обожествлению должно же предшествовать по меньшей мере прирожденное темное ведение Бога. Раньше мы не могли вести речи о таком способе объяснения. Если предположить религиозный инстинкт, то станет понятно, что сначала человек мнит найти Бога (которого ищет) в вездесущих стихиях и созвездиях, оказывающих на него могучее и благодетельное влияние, затем постепенно, чтобы приблизить к себе Бога, спускается на землю, представляет себе Бога даже в неорганических формах, иногда же в органических и определенное время даже думает, что может вообразить его в формах животного, и, наконец, представляет его себе в чистом образе человека. Сюда относились бы все толкования, согласно которым мифологические божества — это обожествленные силы природы, и по преимуществу одна из таких сил — Солнце, которое, занимая различное положение в течение года, становится *иньм*; таковы объяснения Вольнея («Руины») ¹⁷, Дюкюи («Происхождение всех культов») ¹⁸ и других.

Объяснение, исходящее из *notitia insita*, приняло бы более философский вид тогда, когда мы совершенно отставили бы природу и представили бы, что мифология возникает совершенно независимо от внешнего мира, как всецело внутренний процесс, предположив, что инстинкт следует своему имманентному закону (тому самому, который определял и последовательность в природе); в силу этого закона инстинкт проходит через всю природу, на каждой ступени обладает Богом и вновь утрачивает Бога, пока не достигает превосходящего все отдельные моменты, отлагающего их от себя как прошлое, тем самым полагающего их как отдельные моменты *природы*, следовательно, стоящего даже и над природой Бога. Коль скоро в этом восходящем движении Бог — это цель (*terminus ad quem*), то в Бога веруют на каждой ступени, и последнее содержание возникающего вместе с тем политеизма — это все же действительно Бог.

Вот первый способ объяснения, когда мифология возникает вследствие чисто внутреннего и одновременно необходимого движения, которое было бы свободно от всех внешних и чисто случайных предпосылок, — такой способ можно было бы рассматривать по крайней мере как прообраз высшего объяснения, к которому мы и должны будем

перейти. Потому что сам этот способ не мог бы считаться окончательным и высшим — уже потому не мог бы, что и он допускает одно не достигнутое еще предположение — именно инстинкт, который должен быть чем-то действительным, реальной потенцией, чтобы поддержать человечество в его движении к Богу истинному; в объяснении такой потенции нельзя надеяться обойтись просто идеей Бога, если только не думать, что все дело в простом логическом фокусе, когда, быть может, очень помогла бы для целей этого исследования жалкая философия, которая свела бы к самому жалкому обличью ничтожное — идею Бога, а затем искусственно вновь довела бы ее в мыслях до совершенства. Речь идет ведь о такой взаимосвязи, в которой материальную сторону, конечно, можно положить с помощью *чистой идеи* (мифология терпит это, как терпит природа), но ни природу такой фокус не объясняет, не объяснит он и мифологии, а ведь речь идет именно об объяснении — не о чисто идеальной возможности, но о реальном возникновении мифологии. Предпослать религиозный инстинкт, не менее реальный в своем роде, чем любой другой, — это могло бы быть первым шагом к усмотрению того, что мифология не-объяснима чисто идеальным отношением, в каком находится сознание к какому-либо предмету.

Во всяком случае предпослать политеизму строгое, по всей форме, учение, а не просто прирожденное ведение Бога — это сопряжено с гораздо большими трудностями. Если предполагать учение, то тут препятствие в необходимости предположить искажение учения, которое обязано перейти в политеизм. Дэйвид Юм с успехом оспаривает как возможность возникновения такого учения, так и возможность его искажения. *O potitia insita* он даже и не думал. Вообще Юм относится к тем, кто не желает ничего знать ни об инстинкте, ни о врожденных понятиях. Из того положения, что, как утверждает он, нет двух народов, нет даже двух человек, которые сошлись бы во взглядах на религию, Юм делает вывод о том, что религиозное чувство в отличие от себялюбия или взаимной склонности полов не может основываться на естественном *влечении* и допускает в лучшем случае лишь некоторую общую для всех нас склонность неопределенно верить в существование *какой-то* незримой и наделенной умом с и л ы, — склонность, относительно которой он очень сомневается, чтобы она опиралась на изначальный инстинкт*.

* *Hume D. Op. cit., p. 110.*

Намерение Юма состоит в том, чтобы оспорить подлинно религиозное значение мифологии как значение изначальное; в этом отношении ему надлежало бы прежде всего оспаривать *notitia insita*, если бы (по уже указанной причине) он не считал это излишним, ведь в его время это учение о прирожденном знании совершенно устарело и утратило авторитетность. Поэтому он полагает необходимым оспаривать лишь возможность того, чтобы какое-либо религиозное учение предшествовало политеизму и мифологии, где бы оно было искажено. Если же допускать *учение*, то таковое было известно Юму только в форме учения, научно установленного и опирающегося лишь на строгие умозаключения теизма (*theisme raisonne*)¹⁹. Однако ни один способ объяснения не предполагал подобный теизм в качестве предпосылки мифологии. Юм же приводит такой способ объяснения лишь для того, чтобы опровергнуть его и, поскольку никакой иной способ не известен ему, опровергнуть вообще изначальное теистическое значение мифологии. А тогда уж ему очень легко показать, что подобный *theisme raisonne* не мог возникнуть во времена, предшествующие возникновению мифологии, а если бы возник, то не мог бы принять искаженную форму политеизма.

Замечательно, что в своей «Естественной истории религии» Юм считает возможным то, что не допускал в своих более общих «Философских исследованиях», — разум будто бы способен исходя из видимой природы, путем умозаключений прийти к понятию разумного творца мира, самого совершенного существа и т. д., к убеждению в его существовании, короче говоря, способен достичь всего, что понимает Юм под теизмом и что, надо сказать, по своей бессодержательности скорее принадлежит отжившей или же подбирающейся к своему концу эпохе, нежели свежей и полной сил, так что Юм вполне мог бы оставить свое доказательство при себе.

Кто знаком с естественным поступательным движением наших знаний, кто наблюдал его, рассуждает Юм, тот убедится в том, что невежественная толпа поначалу была способна лишь на крайне грубые и ложные представления. Как бы могла она подняться до понятия самого совершенного существа, от которого происходят порядок и правильность во всех частях природы? Можно ли думать, что такое человечество станет представлять себе божество как чистый дух, как мудрое, всемогущее, бесконечное существо, а не как ограниченную силу, наделенную могуществом, страстями, желаниями и даже органами тела наподобие

наших? Столь же легко вообразить себе, что дворцы строились раньше хижин, что геометрия предшествовала земледелию *.

Когда же люди путем умозаключений, основанных на чудесах природы, убедились в существовании высшего существа, то для них стало *невозможным* оставить эту веру и предаться идолопоклонству. Это блестящее воззрение, как только оно возникло среди людей, поддерживалось самими принципами, которые сделали его возможным, потому что бесконечно труднее открыть, доказать истину, нежели придерживаться ее, когда она уже открыта и доказана. Судьба умозрительных, полученных путем рассуждения выводов совсем иная, нежели судьба исторических фактов. Эти последние подвержены искажению. Воззрения же, полученные путем умозаключений, либо опираются на ясные и общедоступные доказательства и убеждают каждого, а тогда их достаточно, чтобы воззрения сохранялись в своей первоначальной чистоте повсеместно, где бы они ни распространялись, либо же доказательства туманны и превосходят разумение обычных людей — в таком случае опирающиеся на них тезисы доступны лишь немногим людям и предаются забвению, как только эти немногие перестают ими заниматься. Допустим то или другое — в любом случае теизм, который предшествовал бы многобожию и был бы так искажен, немислим. Легкие умозаключения воспретствовали бы порче, а трудные и абстрактные сделали бы его недоступным для усвоения толпой, которая только и вносит порчу в принципы и взгляды **.

Настоящий теизм, т. е. то, что Юм называет этим словом, может, заметим попутно, возникнуть, по его мнению, лишь в эпоху достаточно упражнявшегося и вполне развитого разума. Итак, в ту пору, к которой восходит исток политеизма, нельзя думать о теизме и все, что напоминает его в праистории, *только выглядит так* и получает простое объяснение: народность, поклоняющаяся своим кумирам, возводит *одно* из незримых существ, в которые верует, в самый высший ранг — то ли люди думают, что их область земли состоит именно под его началом, то ли они полагают, что у этих существ все как у людей — один монарх правит всеми. Если же кумира вознесли столь высоко, то его расположения особенно добиваются, кадят ему, награждают его все более возвышенными эпитетами, как это бывает и

* *Hume D. Op. cit.*, p. 5.

** *Ibid.*, p. 8-10.

с земными монархами, которых не просто предписывается именовать «величайшими» и «милостивейшими», но можно даже слышать, что их по доброй воле называют *почитаемыми монархами* даже христиане. Коль скоро началось такое состязание в лести и один стремится превзойти другого, то эпитеты, становясь все более изысканными и помпезными, гиперболы — *все* более дерзкими, не могут не достигнуть предела, откуда уж не будет хода вперед; теперь говорят об этом превознесенном существе — *высшее, бесконечное существо, несравненное, владыка мира, жизнеподатель* *. Возникает представление о существе, которое с *внешней* стороны сходно с тем, что именуем мы Богом, потому что сам Юм, выводя парадоксальное и даже гротескное положение «политеизм предшествовал теизму», слишком ясно понимает, что такой теизм — это, собственно, атеизм.

Однако предположим, что по какой бы то ни было причине считается неизбежным предпослать политеизму религиозное учение; в таком случае надо определить его содержание, его возникновение. Что касается одного — материального содержания, то никак нельзя было бы удовлетворяться пустым и абстрактным учением (вроде того, какому обучают в нынешних школах); задаче соответствовало бы лишь содержательное, систематическое, богатое, развитое учение, но тогда тем невероятнее, чтобы такое учение было изобретено, и мы вынуждены, с формальной стороны, допустить такое религиозное учение, которое существовало бы у человечества *независимо* от человеческой изобретательности, — таким учением может быть лишь учение *божественное, откровенное*. Тем самым мы вступили бы в совершенно новый круг объяснения, потому что божественное откровение — это реальное отношение Бога к человеческому сознанию. Сам акт откровения есть реальный процесс. А вместе с тем был бы достигнут полюс, диаметрально противоположный человеческому изобретению, — противоположность, какой мы требовали, но не могли найти ранее; во всяком случае божественное откровение было бы более солидной предпосылкой, чем те, что предлагались раньше, — состояние сна, ясновидение и т. д. Юм в свою эпоху не считал нужным даже упоминать такую возможность. Герман же, как он говорит **, не завидует ни-

* Hume D. Op. cit., p. 45—46.

** Hermann G. Ueber das Wesen und die Behandlung der Mythologie, S. 25-26.

кому, чьи взгляды столь благочестивы. И однако, возможно, у него имелось основание думать о подобных взглядах не столь пренебрежительно, ведь они сходятся с его собственной теорией в главном, в гипотезе *искажения*, а кроме того, если верна его дилемма либо человеческого изобретения, либо божественного откровения, наряду с чем будто бы нельзя мыслить нечто третье, то вполне могло случиться так, что ему пришлось бы разделять благочестивый взгляд. Теория Германа была бы несомненно превосходной, если бы только мифология существовала на бумаге или в виде школьных упражнений. А что скажет эта теория, если напомнить ей о противоестественных жертвах, приносившихся народами их мифологическим представлениям? Германа можно было бы спросить: *Tantum quod sumis potuit suadere malorum?*²⁰ — То, что ты предполагаешь, могло побудить к такому злу? Из столь невинной предпосылки и такая беда? Ко всем тем, кто, оспаривая изначально религиозное значение мифологии, соглашается с Германом, мы могли бы обратиться с такой речью: Признайтесь! Такие последствия не бывают от таких причин! Признайте — нужна категорическая власть как для того, чтобы требовать подобные жертвы, так и для того, чтобы приносить их, например сжигать любимых детей ради какого-то Бога! Если бы за всем этим стояла лишь философская космогония, а не воспоминание о реальном событии, доставляющее таким представлениям непрерываемую власть над сознанием, разве природа не вступила бы тогда же в свои права? Лишь *сверхъестественный факт*, отпечаток которого оставался в душе, несмотря на все смещение, мог бы принудить молчать естественное чувство, которое непременно восстало бы против столь неестественных требований.

Если же смотреть на мифологию как на искажение откровенной истины, то уже недостаточно предпосылать ей простой *теизм*, потому что в теизме заключено лишь то, что Бог вообще мыслится. В откровении же выступает не просто Бог, а определенный Бог, Бог сущий, истинный Бог откровения, он и являет себя Богом истинным. Итак, должно прибавиться определение — не теизм, а монотеизм предшествует политеизму, ведь именно так всеми и всегда обозначается не религия вообще, а религия истинная. И мнение такое (что политеизму предшествовал монотеизм) пользовалось полным и всеобщим одобрением, начиная с христианских времен и кончая новейшими, по крайней мере до Д. Юма. Полагали невозможным, чтобы политеизм

возник не как порча более чистой религии; а что последняя брала начало в божественном откровении, было мыслью, неотделимой от такого предположения.

Однако само по себе слово «монотеизм» опять же не выход из положения. В чем его содержание? Таково ли оно, чтобы в нем заключался материал позднейшего политеизма? Безусловно нет, если только содержание монотеизма состояло просто в понятии единичности Бога. Ибо что значит эта единичность? Лишь отрицание иного, помимо одного, — отрицание множественности; так как же из отрицания вышла прямая противоположность? Какой же материал, какую возможность множественности оставляет абстрактная единичность, коль скоро она высказана? Эту трудность почувствовал Лессинг — в «Воспитании человеческого рода»²¹ он писал так: «Если первый человек и был тотчас наделен понятием единого Бога, то это сообщенное, а не обретенное в опыте понятие не могло долго оставаться в чистоте. Будучи предоставлен самому себе, разум начал обрабатывать его, он разложил Единого неизмеримого на множество измеримых и каждой из частей придал особенный признак — так, естественным путем, возникло многобожие и кумирслужение» * (§ 6 и 7). Слова эти ценны для нас тем, что доказывают: и этот замечательный муж тоже занимался нашим вопросом, хотя и мимоходом, потому что можно уверенно полагать, что Лессинг в своем посвященном гораздо более обширной задаче трактате (в котором он стремился быть предельно лаконичным) как можно скорее оставляет этот трудный пункт. Одно истинно в его высказывании: понятие, *не обретенное* в опыте, — пока оно не обретенно — подвержено порче. Вообще же политеизм возник

* Сам Лессинг в письме брату говорит о «Воспитании человеческого рода» в таком тоне, который показывает, что трактат не удовлетворял его. «Я, — пишет Лессинг, — отправил «Воспитание человеческого рода» ему (книгопродавцу Фоссу) — он должен растянуть его на полдюжины листов. Я могу ведь отправить эту вещицу в свет, *поскольку никогда не признаю ее своей работой*, между тем как многие интересовались планом целого»²². Если из подчеркнутых слов пытаться заключать, что Лессинг не был автором этого сочинения, то из них скорее следует противоположное. Ведь если Лессинг говорит, что никогда не признает трактат своей работой, то тем самым он признаёт его своей. А большой автор, и притом как раз такой, как Лессинг, вправе издавать сочинение, которое его не удовлетворяет (и разве могло «Воспитание человеческого рода» удовлетворить такой ум — в более широком плане разве не должен был Лессинг рассматривать его как нечто временное, на место чего должно было прийти совсем иное, пока неисполнимое?), в качестве перехода, в качестве ступени высшего развития.

кает, по Лессингу, вследствие обработки разумом сообщенного ему понятия (выражение, употребленное им ниже, поясняет иное, то, что было употреблено в ы ш е , — человек «был наделен» этим понятием), т. е. возникает рациональным путем: не сам политеизм, а лишь предшествующее ему понятие независимо от человеческого разума. Средство предположенного разложения единого понятия Лессинг, вероятно, увидел в том, что единство все равно одновременно мыслится как совокупность всех отношений Бога к природе и миру — к каждой стороне природы и мира Бог обращен как бы иным своим ликом, не будучи оттого многим. Естественно, что каждый из таких возможных ликов божества обозначается особым именем — примеры таких имен, выражающих различные связи, можно найти в Ветхом завете. С течением времени подобные имена, число которых легион, становятся именами отдельных божеств. Множество заставляет забыть о единстве, и так, по мере того как тот или другой народ, в народе же *то* или другое колено, в колоне — тот или другой индивид в согласии с своими потребностями или склонностями обращаются к одной из особенных сторон, возникает многобожие. Таким легким, незаметным представлял себе этот переход по крайней мере Кэдворт. Расхождение во множественность имен послужило прелюдией к реальному расхождению.

Здесь уместно вспомнить, что мифологический политеизм — это не просто учение о Богах, но и история Богов. Коль скоро и откровение полагает истинного Бога в известном историческом отношении к человечеству, мы могли бы думать, что такая данная вместе с откровением божественная история и становится материалом политеизма, только что ее моменты искажаются и превращаются в мифологию. Выведение мифологии из откровения именно в этом направлении могло бы дать много заслуживающих внимания плодов. Однако в числе реально выдвигавшихся способов объяснения мы не находим такого — отчасти, должно быть, представляло слишком большие трудности исполнение, отчасти его можно было считать слишком рискованным в ином отношении. Напротив, исследователи обратились к человеческой стороне откровенной истории и поначалу старались воспользоваться чисто *историческим* содержанием (прежде всего Моисеевых книг), толкуя его в духе Евгемера. Так, Кронос греческой мифологии, поглумившийся над своим родителем Ураном, — это будто бы обоженный язычниками Хам, поглумившийся над своим отцом Ноем. И действительно, хамитские народности по

преимуществу почитают Кроноса. Об ином, обратном объяснении — что сказания о Богах, принадлежавшие иным народам, подверглись в Ветхом завете евгемеровскому толкованию — в те времена не могли и помыслить.

Главным зачинателем евгемеровского по духу обращения с Ветхим заветом был Герхард Фосс, сочинению которого «De origine et progressu idolatriae»²³ принадлежит та заслуга, что для своего времени оно воплощало совершенную ученость, вобрало в себя все. Самюэль Бошар²⁴ порой применял эту ученость с неуместной острою ума, и совершенно опошил ее небезызвестный французский епископ Даниэль Юэ²⁵: в его «Demonstrate Evangelica» можно прочесть доказательство того, что финикийский Тааут, сирийский Адонис, египетский Осирис, персидский Зо-роастр, греческие Кадм и Данай, короче говоря, все личности самых разных мифологий, и Боги, и люди, что все это лишь один индивид, а именно... Моисей. Такие толкования стоит упомянуть разве что как *sententiae dudum explosae*²⁶ — на случай, что их вновь вытащат на свет, как то недавно случилось с иным.

Так и сложилось, что в конце концов объяснения древнейших мифов стали искать не в самом откровении, а в ветхозаветных *книгах*, причем прежде всего в книгах исторического содержания. В *более догматических* разделах Моисеевых книг, содержание которых, как предполагали, еще ранее наличествовало в предании, тем менее можно было найти материал для возникновения мифологических представлений, что заметнее в них были, притом уже в самых первых изречениях Книги Бытия, например в изложении сотворения мира, явно учитывавшиеся уроки *наличной* лжерелигии. По тому, как возникает тут по Божьему произволению свет — а тем самым и противоположность света и тьмы, — по тому, как Бог говорит, что свет — это «хорошо» (однако не называет тьму «злом»), наконец, по не однажды повторенным заверениям в том, что все — «хорошо», представляется, что этот рассказ о сотворении мира противопоставлен здесь иным учениям, таким, которые на свет и тьму смотрят как на два *принципа*, добрый и злой, не сотворенные, но, напротив, в споре и противоборстве производящие мир. Я высказываю это как возможный взгляд на вещи, чтобы с тем большей определенностью отвергнуть мысль о том, что эти главы сами содержат философемы и мифы нееврейских народов. По крайней мере никто не станет предполагать, чтобы в них содержались греческие мифы, а между тем легко показать, что, напри-

мер, история грехопадения имеет больше общего с эллинскими мифами о Персефоне, чем с чем бы то ни было иным, что разведано в персидских или индийских источниках.

Попытка связать мифологию с откровением придерживалась такого ограничения до конца прошлого века, а с того времени, когда наше знание различных мифологий, особенно религиозных систем Востока, значительно расширилось, заявил о себе более свободный взгляд на вещи, гораздо более независимый от письменных свидетельств откровения.

Совпадения, обнаруженные в египетской, индийской, греческой мифологии, при объяснении мифологии возводили к общему целому представлений, единому для различных учений о Богах. Такое единство, лежащее в основе всех учений о Богах, послужило затем вершинной точкой определенной гипотезы. А именно: нельзя было думать, что это единство наличествует в сознании отдельного народа (он ведь и осознает себя как народ, лишь отходя от единства) или даже первородного племени, — как известно, понятие такого первородного племени вошло в употребление благодаря книгам Байи «История астрономии» и «Письма о происхождении наук»²⁷, однако это понятие само уничтожает себя. Потому что либо мы мыслим это племя со свойствами *реального народа*, а тогда оно не может содержать в себе *единство* и уже предполагает существование иных народов, либо же мы мыслим его без всякого своеобразия, без индивидуального сознания, но тогда это не народ, а первозданное человечество, нечто более общее, чем народ. Так что в итоге, заметив совпадения между мифологиями, постепенно пришли к тому, чтобы предполагать в праистории существование целой системы, сообщенной в *праоткровении* (или заложенной праоткровением), уделенной не отдельному народу, но всему человеческому роду, и далеко выходящей за рамки Моисеевых книг с их буквальным содержанием, — о такой системе учение самого Моисея не дает полного представления, а содержит лишь как бы извлечения из нее; оно, это учение, выдвинутое в противовес политеизму, было призвано подавить последний, а потому из него мудро устранены все те элементы, которые, будучи неверно истолкованы, порождали многобожие; поэтому такое учение придерживается скорее негативного — оно отрицает многобожие. Если же нужно составить представление о самой первозданной системе, то тут недостаточно Моисеевых книг, и недостающих звеньев следует искать

в учениях иных народов, во фрагментах религии Востока, в различных мифологиях *.

Первым, внимание кого было привлечено совпадением восточных мифологий с греческими представлениями, с одной стороны, с ветхозаветными учениями — с другой, кто еще более того привлек к этому внимание других, был Уильям Джонс, основатель и первый президент Азиатского общества в Калькутте; его заслуги в истории восточной поэзии, в изучении азиатских религий бессмертны. Быть может слишком взволнованный и изумленный при виде новооткрывшегося мира, он в чем-то пошел дальше, нежели впоследствии могли допустить и одобрить холодный рас-судок и спокойное рассуждение, однако красота и благо-родство ума высоко возносят его над суждением низкой толпы топорно работающих ученых-ремесленников — в глазах всех, кто способен понять это.

Если сопоставлениям и выводам Уильяма Джонса часто недоставало скрупулезного обоснования и разработки, то Фридрих Крейцер силой всесторонней, безоговорочно убеждающей индукции возвысил *изначально* религиозное значение мифологии до степени неоспоримой историче-ской очевидности. Однако заслуги его знаменитого сочине-ния не ограничиваются лишь этим общим * *, — философ-ская глубина, с которой автор открывал самые потаенные нити связей между различными мифологиями и аналогич-ными им представлениями, живо вызвала в сознании идею *первозданного целого* — здания существовавшего с неза-памятных времен человеческого ведения, здания, посте-пенно разрушавшегося или же подвергнувшегося внезапному разрушению и покрывшего всю землю своими развалина-ми и , — этими развалинами владеет не один какой-нибудь народ, но владеют все народы вместе; после Крейцера ни-

* Ср. место в моей работе «О божествах на острове Самофракия» (с. 30²⁸), где, как показывает контекст, ничто не утверждается катего-рически и где лишь мнению, строго придерживаемому буквы Моисее-вых свидетельств, противопоставляется иное, *возможное*. Вообще же автор больше занимался тогда материальной стороной мифологии и от-странялся от формальных проблем, которые обсуждаются лишь в настоя-щем курсе.

** См.: Creuzer F. Symbolik und Mythologie der alten Volker, beson-ders der Griechen, 3. Aufl. Leipzig, Darmstadt, 1836-1843, Bd 1-4. При подготовке настоящего курса использовано второе издание (1819—1823). Рекомендуем студентам вышедшее в том же издательстве извлечение Мозера, содержащее все существенное в одном томе; заслуживает внима-ния французская обработка Гиньо, дополняющая материал ценными и новыми комментариями (Religions de l'Antiquite. Paris, 1825, t. 1 — 111).

кто уже и не возвращался к прежним способам объяснения, атомистически, по крупницам собиравшим содержание мифологии *.

Более конкретно мнение Крейцера можно подытожить в следующем виде. *He* непосредственно само откровение, но лишь результат его, оставшийся в сознании, подвержен изменению, поэтому в центре внимания оказывается — это так — учение, но только такое, которое представляет Бога не теистически, как Бога, и только, в его отрешенности от мира, но одновременно и как единство, обнимающее собою и природу и мир, — то ли так, как то свойственно всем тем системам, какие (*все* без различия) известный пустоватый теизм рассматривает в качестве пантеизма, то ли так, как то свойственно древневосточным учениям об эманации, когда божество, свободное в себе от любой множественности, нисходя в мир, воплощается во множество конечных обликов — манифестаций, или, если прибегнуть к модному ныне слову, «инкарнаций», его бесконечной сущности. Как ни представлять себе это учение, оно в обоих случаях будет не абстрактным, абсолютно исключаящим множественность, но *реальным*, полагающим множественность в себе самом *монотеизмом*.

Пока множественность элементов подчиняется и покорствуется единству, в сознании не уничтожается (*bleibt... unaufgehoben*) единство Бога; переходя же от одного народа к другому или существуя в одном и том же народе на протяжении ряда эпох, это учение все более окрашивается в тона пантеизма — элементы перестают органически подчиняться господствующей идее, складываются как более самостоятельные, и, наконец, целое рассыпается — единство отступает, множественность выходит на первый план. Так, уже У. Джонс находил в индийских ведах далекую от позднейших индийских верований систему, ближе стоящую к прарелигии, — по мнению Джонса, веды написаны задолго до Моисеева призвания, в первые времена после всемирного потопа. Позднейший индийский политеизм не непосредственно происходит от древнейшей религии — он складывается в процессе последовательного вырождения традиции, которую еще содержали священные книги вед.

* Мифологию можно сравнить с большой музыкальной пьесой, которую продолжают чисто механически исполнять люди, утратившие всякое чувство музыкальной связи, ритма и такта; музыка обращается в хаос диссонансов, в которых немисливо разобраться, тогда как та же пьеса, исполненная по всем правилам, сейчас же явит свою гармонию, связь и изначальный смысл.

Вообще для более пристального внимания в различных учениях о Богах открывается картина того, как постепенно, можно сказать, ступенями отступает единство. Представления индийского и египетского учений носят больше характер доктрины, они пропорционально могуществу, каким отличается единство, более колоссальны, пространны, отчасти даже чудовищны — в греческой мифологии, напротив, меньше доктринерства и больше поэзии пропорционально отказу от единства; заблуждение, можно сказать, очистилось от истины, а вместе с тем перестало, в свою очередь, быть заблуждением и стало истиной *особого свойства* — истиной, отрешившейся от любой реальности, заключенной в единстве; если все же рассматривать содержание такой мифологии как «заблуждение», то это по крайней мере прелестное, красивое, а в сравнении с более реальным заблуждением восточных религий, пожалуй, невинное заблуждение.

Тогда мифология — это разбредшийся, *разложившийся монотеизм*. Вот та последняя высота, на какую, ступень за ступенью, поднялись взгляды на мифологию. Никто не станет отрицать, что такой взгляд величественнее прежних, уже потому, что он исходит не из неопределенного множества предметов, случайно выделяемых в природе, а из средоточия единства, какое правит множественностью. Не какие-то частные существа, отличающиеся случайной и двусмысленной природой, но идея *необходимого, всеобщего существа*, перед каким склоняется человеческий дух, — вот что царит в мифологии, вот что возвышает ее до подлинной системы сопринадлежащих моментов: даже распадаясь, эта система налагает свою печать на любое отдельное представление, и именно поэтому она не расходится на неопределенное множество, но завершается лишь политеизмом, т. е. множественностью *Богов*.

Этим последним выводом уже не просто философски утверждается, что политеизм в своем реальном виде предполагает монотеизм; здесь монотеизм стал исторической предпосылкой мифологии — прошу вас хорошо заметить это, потому что для того, чтобы понимать курс, подобный настоящему, во всем его значении, нужно прежде всего внимательно относиться к переходам, — итак, сам монотеизм в свою очередь ведется от *исторического факта*, протокровения; в силу таких исторических предпосылок сам этот способ объяснения становится гипотезой, и притом подлежащей исторической оценке.

Эта гипотеза предлагает наипростейшее средство для

объяснения родства представлений, содержащихся в совершенно различных учениях о Богах, — вот ее главная историческая опора, и можно лишь удивляться тому, что Крейцер недостаточно учитывал такое преимущество и большее значение придавал историческим связям народов, связям, трудно устанавливаемым и в основном вообще не фиксируемым, из которых он отчасти и выводит совпадения представлений. Однако уже наши прежние разработки привели нас к следующему положению: мифология народа может возникнуть лишь вместе с самим народом. Итак, различные мифологии, а поскольку мифология никогда не существует *in abstracto*, то и политеизм вообще, могут возникать лишь вместе с народами, а потому для предполагаемого монотеизма есть лишь одно место — это время *до* возникновения народов. Крейцер, как кажется, рассуждал подобным же образом, поскольку говорил: монотеизм, преобладавший в самом древнем учении, мог существовать лишь до тех пор, пока колена оставались вместе, — когда же они разошлись, необходимо появилось многобожие*.

Мы не можем, правда, сказать, что понимал Крейцер под расхождением *колен*; однако если мы скажем вместо этого — расхождение *народов*, то оказывается, что между этим событием и появлением политеизма существует двойная причинная связь. Можно либо, в полном согласии с Крейцером, сказать: человечество разделилось на народы, и монотеизм не мог уже существовать, поскольку господствовавшее до той поры учение затемнялось и все более раздробилось по мере удаления народов от первоисточка. Либо с тем же правом можно сказать: возникший политеизм послужил причиной разделения народов. И нам нужно выбрать между этими двумя возможностями, чтобы все не осталось в колеблющемся, неверном состоянии.

Решение же вопроса зависит от следующего. Если политеизм был только следствием разделения народов, то надо искать *иную* причину разделения, т. е. необходимо исследовать, есть ли вообще таковая, а это значит, что мы должны исследовать и решить вопрос, к которому давно уже подводит нас сам материал, — какова причина разделения человечества на отдельные народы? Прежние способы объяснения уже принимали существование народов за данность. Но как же возникли народы? Можно ли думать, что столь обширное и всеобщее явление, как мифология и политеизм,

* Hermann G., Creuzer F. Briefe über Homer und Hesiodus, S. 100—101.

или — здесь впервые уместно это выражение — язычество, — можно ли, повторяю я, думать, что столь мощное явление постижимо вне всеобщей взаимосвязи великих событий, затронувших вообще все человечество? А это значит, что вопрос о происхождении народов — не надуманный, не произвольный, мы подведены к нему всем ходом наших рассуждений, а потому он необходим и неизбежен, и мы можем радоваться тому, что этот вопрос выводит нас из тесного пространства наших разысканий и переносит нас в более широкую, всеобщую область исследования — она и обещает нам всеобщие, высшие результаты.

ПЯТАЯ ЛЕКЦИЯ

Физические гипотезы относительно возникновения народов. — Связь этой проблемы с вопросом о различии рас. — Причина разделения народов — духовный кризис, доказываемый на основании узла связей, существующих между разделением народов и возникновением языков, — Кн. Бытия, II. — Объяснение кризиса и позитивной причины возникновения народов. — Средство воспрепятствовать распадению на отдельные народы — поддерживать сознание единства (праисторические монументы. Вавилонская башня).

*Как возникли народы? Кто считает этот вопрос излишним, должен был бы выставить такое положение: народы существуют *испокон века*. Или же иное: народы возникают *сами собою*. На первое вряд ли кто отважится. А утверждать, что народы возникают сами собою, можно попробовать: пусть они возникают вследствие постоянного умножения человеческих родов, вследствие чего они вообще населяют все большее пространство, а, кроме того, генеалогические линии все более расходятся между собой. Однако все это вело бы к возникновению колен, а не народов. Можно было бы сказать так: сильно разросшиеся колена принуждены разделиться и поселиться на удаленных друг от друга местах, по мере чего они отвыкают друг от друга. Однако и от этого они еще не делаются разными народами, если только иные привходящие моменты не превратят каждый такой осколок племени в народ, ведь колена еще не превращаются в народы от одного внешнего размежевания. Убедительнейший пример — огромные расстояния, разделяющие арабов Запада и Востока. Отделенные от соплеменников морями, арабы в Африке, за вычетом немногих нюансов общего языка и общих нравов, и сегодня остаются теми же, что и их соплеменники в Аравийской пустыне. И наоборот: единство племени не препятствует его разобщению и складыванию отдельных народов — в доказательство того, что здесь должен приводить независимый, отличный от происхождения момент, чтобы возник *народ*.*

Пространственное разобщение родит лишь однородные — не неоднородные части, подобно народам, которые начиная с момента своего возникновения и физически и духовно неоднородны. В историческую эпоху мы наблюдаем:

один народ теснит другой, заставляет его сосредоточиваться на более узком пространстве, даже совсем покинуть первоначальные места жительства, и, однако, изгнанный, занесенный вдаль народ не утрачивает своего характера и не перестает быть все тем же самым народом. Среди арабских племен — тех, что живут у себя на родине, и тех, что кочуют в центре Африки, прозываясь по имени своих родоначальников и тем различаясь между собой, — бывают и взаимные стычки, схватки, но они, эти племена, не превращаются от этого в отдельные народы и не перестают быть гомогенной массой, — так на море часты штормы, они вздымают гигантские волны, а спустя короткое время поверхность вод вновь спокойна, как прежде, не видно и следа бурь, все остается прежним; так смерч поднимает песок пустыни, собирает его в столпы, несущие разрушение, а вскоре песок опять лежит ровно, как прежде.

Внутреннее и в силу этого необратимое, непререкаемое разделение народов не может быть произведено ни чисто *внешними*, ни чисто природными событиями, как можно думать поначалу. Извержения, землетрясения, повышение и понижение уровня моря, разрывы земной поверхности, сколь бы катастрофическими мы их ни представляли, повлекли бы за собой разделение на однородные, а не на неоднородные части. И так, в любом случае должны быть *внутренние*, возникающие в самом гомогенном человечестве причины, чтобы человечество распалось, чтобы оно начало разлагаться на неоднородные, исключаящие друг друга части. Однако внутренние причины все равно могли бы быть причинами природными. В любом случае в качестве причин, принудивших человечество разделиться на народы, легче *внешних* событий представлять себе внутренние различия физического развития, проявляющиеся *внутри* человечества, выходящие наружу согласно скрытому закону человеческого рода и влекущие за собой также известные духовные, моральные и психологические различия.

Дабы доказать силу разделения, присущую физическим различиям, можно было бы сослаться на те последствия, какие имели место всякий раз, когда огромные человеческие массы — народы, которых словно само Провидение развело в разные концы, — приходили в соприкосновение или даже смешивались (напрасно, жалуется уже Гораций¹, божественный промысел разделил несоединимые земли океаном, потому что на своей преступной ладье человек бороздит запретные просторы вод); вспомним влиявшие на мировую историю болезни, распространенные кре-

стовыми походами, открытием Америки, вновь обретенной по прошествии тысячелетий, эпидемии, возникавшие, когда мировые войны сводили в одном и том же пространстве отдаленные народы, на мгновение обращенные в один народ, — все это регулярные следствия таких событий. Если внезапная встреча народов, дотоле разделенных реками, болотами, горами, пустынями, может способствовать возникновению заболеваний типа чумы; если (чтобы присовокупить к основательным примерам, скорее частные) немногочисленных обитателей Шетландских островов, совершенно изолированных от мира и лишенных общения со всем прочим человеческим родом, поражает сопровождающийся конвульсиями кашель всякий раз, когда прибывает (а это случается каждый год) из-за моря корабль, доставляющий им пропитание и другие предметы жизненной необходимости, и когда команда корабля ступает на их пустынные берега, и если кашель такой не проходит до тех пор, пока чужаки не удалятся восвояси, если нечто подобное, даже в еще более сильной степени, происходит на Фарерских островах, где появление чужеземного судна вызывает у обитателей их, как правило, странный катар, уносящий жизни многих слабосильных обитателей этих островов, если нечто подобное наблюдали и на островах Южного моря, где иной раз достаточно было появиться нескольким миссионерам, чтобы вспыхнула лихорадка, прежде никому не ведомая, а теперь сокращавшая численность населения, — итак, если возобновляемое на короткое время сосуществование отвыкших друг от друга человеческих родов уже вызывает болезни, то точно таким же образом различия физической конституции, антипатии, постепенно развивающиеся, возбуждаемые этим, или даже настоящие болезни могли быть причиной обоюдного, быть может, даже инстинктивного разобщения человеческих пород, какие не могли уже больше уживаться друг с другом.

Такая гипотеза среди всех чисто физических, наверное, наиболее согласуется с той закономерностью, с какой совершались все первоначальные события; однако она объясняет не появление народов, а лишь появление человеческих пород, не уживающихся друг с другом; кроме того, как показывает опыт, скорее духовные и нравственные различия вызывают физическую несовместимость известных человеческих пород. Сюда же, вероятно, относится и то, что дикари, вступив в общение с европейцами, быстро вымирают, — если народности не защищены своей многочисленностью, как китайцы или индийцы, или климатом, как негры, то им

словно на роду написано исчезать без следа, соприкоснувшись с европейцами. В стране Вандимена² вымерло все коренное население, когда там поселились англичане. Так было и в Новом Юэльсе. Более высокое и свободное развитие европейских народов словно бы губительно для всех прочих!

Нельзя говорить о физических различиях, существующих в человеческом роде, не вспомнив о так называемых человеческих расах — их различие некоторым представлялось достаточно значительным, чтобы отказаться от идеи общего происхождения человеческого рода. Однако что касается такого мнения (в нашем исследовании мы неизбежно должны как-то высказаться на эту тему), то следует назвать поспешным суждение, согласно которому различие рас — решительный аргумент против изначального единства человеческого рода; ведь если гипотеза общего происхождения сопряжена с трудностями, то это еще ничего не значит: мы новички в такого рода исследовании, и многие факты нам просто недостаточно известны, чтобы мы могли утверждать, что в дальнейшем исследовании не придадут совершенно иное направление нашему рассмотрению этого предмета, не приведут к такому расширению нашего кругозора, о каком мы не можем и подумать сейчас. Ведь даже и то, что молчаливо предполагается при всяком обсуждении этого вопроса, до сих пор остается лишь гипотетическим, недоказанным представлением — именно то, что процесс, приведший к возникновению рас, затронул лишь часть человечества, притом ту, которая низведена ныне на положение рас (населяющее Европу человечество не следовало бы, собственно, именовать расой). Между тем вполне возможно посмотреть на вещи так: процесс затронул все человечество, и более благородная его часть — отнюдь не та, что не была задета им, но та, которая сумела превозмочь его и вследствие этого была способна подняться до более высокой духовности, тогда как реально существующие расы — это та часть человечества, которая поддавалась этому процессу, а потому в ней закрепилось и стало постоянным каждое из отклонений физического развития. Если нам удастся довести наше исследование до самого конца, то мы можем надеяться обнародовать факты, которые, очевидно, способны будут убедить всех во всеобщности того процесса, — эти факты не просто взяты из естественной истории (новые открытия показывают подвижность границ, разделяющих расы), они коренятся совсем в ином. Пока же достаточно сказать, что мы придерживаемся

взгляда об общем происхождении всего человечества и поступаем так не просто в интересах традиции или под влиянием нравственного чувства, но вследствие чисто научных соображений (на нашей стороне никем не опровергнутый факт, что потомок относящихся к разным расам индивидов сам способен к продолжению рода); мы должны придерживаться такого взгляда, пока нам не докажут, что эта предпосылка делает невозможным понимание природных и исторических различий в человеческом роде.

Если же, кстати говоря, факты, которые мы обнаружим позднее, послужат доказательством того, что расовый процесс (назовем его так для краткости) продолжался в пору возникновения народов, то следует все же заметить, что по крайней мере не все народы различаются по расам. А с другой стороны, можно привести пример народов, у которых между различными классами обнаруживаются различия, вполне сопоставимые с расовыми. Так, еще Нибу³ упоминал бросающуюся в глаза белизну кожи индийских браминов — у других каст кожа темнеет *: чем ниже каста, тем темнее кожа, и у париев, которых не рассматривают даже как касту, кожа совсем коричневая. Можно доверять Нибуру в том, что он не смешивал изначального различия цвета кожи со случайным, вызванным образом жизни — между людьми праздными и пребывающими в тени и теми, кто находится на природе и подставляет кожу прямому воздействию солнца и воздуха, повсюду замечаешь различия. Если индийцы — это пример народа, в котором физические различия, близкие по степени к расовым, привели лишь к разделению на касты и не уничтожили единство народа, то египтяне, вполне вероятно, пример такого народа, в котором расовые отличия были изжиты, — куда исчезла негроидная раса с вьющимися волосами и черным цветом кожи, какую наблюдал в Египте Геродот (II, 104) и какую показали ему там как наидревнейшую (на этом основании он строит заключения о происхождении египтян), если только не считать, что Геродот вообще не бывал в Египте и просто все придумал?

Всем изложенным мы, видимо, подготовлены к такому вопросу: не были ли расходящиеся направления физического развития не причиной, а, напротив, лишь побочным следствием великих духовных движений, связанных с возникновением и образованием народов? Ведь само собой

* В индийском языке каста — джати, а также варна, т. е. цвет⁴. См.: *Journal Asiatic*, t. VI, p. 179.

приходит на память то, что в некоторых случаях полная духовная неподвижность задерживает в чем-то физическое развитие и, напротив, большая подвижность духа вызывает определенное физическое развитие или отклонения, **что** с многообразием духовного развития умножаются и усложняются болезни людей; в полном соответствии с тем наблюдением, что в жизни индивидуума перенесенная болезнь нередко отмечает момент глубокого духовного перерождения, новые, энергично проявляющиеся болезни человечества выступают как симптомы, параллельные великим процессам духовной эмансипации *. И если народы разделены не просто пространственно и внешне и точно так же не просто разобщены природными различиями, если они духовно и внутренне исключают друг друга, а в то же время непреодолимая сила удерживает их вместе, то ни изначального единства еще не разобщенного человечества (за ним мы обязаны ведь признать какую-либо длительность существования) нельзя мыслить помимо духовной силы (которая удерживала бы человечество в неподвижности и подавляла бы даже наличествующие в нем побег отклоняющегося в разные стороны физического развития), ни возможно представлять себе, чтобы человечество покинуло это состояние, когда имелись только различия колен, но не народов, помимо *духовного* кризиса глубочайшего значения, который должен был бы происходить в основаниях человеческого сознания и быть достаточно сильным, чтобы человечество могло или принуждено было разобщиться и образовать народы.

Мы сейчас в самом общем виде выразили то, что причина должна быть *духовной*, и можем лишь изумляться тому, что столь очевидное не было понято сразу же. Ибо различных народов нельзя и помыслить без различия языков, а язык — это нечто *духовное*. Коль скоро ни одно из внешних различий (к числу которых относится и язык одной своей стороной) не разделяет народы так, как язык, и коль скоро по-настоящему разобщены лишь народы, говорящие на разных языках, то возникновение языков неотделимо от возникновения народов. И если народы не различались с самого начала, а возникли лишь позднее, то это же надо сказать и о различии языков. Если было время, когда не было народов, то было и такое, когда не было различных языков, и если мы неизбежно должны предпосылать разде-

* См. известные сочинения безвременно почившего доктора Шнур-
пера ⁵.

ленному на народы человечеству человечество неразделенное, то столь же неизбежно и другое — чтобы разобщающим народы языкам предшествовал общий для всего человечества язык. О таких положениях обычно совсем не думают или же вообще налагают запрет на подобные мысли, пользуясь средствами критики бесплодно-глубокомысленной, изнуряющей и лишаящей мужества ум (такая критика чувствует себя как дома в некоторых местах нашего отечества), а между тем стоит их только высказать, как их *придется* безоговорочно признать, и не менее неопровержимо следствие их: возникновению народов уже потому, что оно непременно влекло за собой разобщение языков, должен был предшествовать духовный кризис *внутри* человечества. Вот тут мы и *сходимся* с древнейшим документом человеческого рода, с книгами Моисея, к которым многие лишь потому чувствуют в себе такую антипатию, что не знают, что с ними делать, как их понимать, как ими пользоваться.

А именно, Книга Бытия (гл. 11) связывает возникновение народов с возникновением различных языков, однако так, что смешение языков принимается за причину, возникновение народов — за следствие. Потому что цель рассказа — не *только* объяснить различие языков, как пытаются представить те, кто считает его придуманной ради этого мифической философемой. Да и рассказ этот не просто выдумка, он, напротив, почерпнут в реальной памяти, сохраненной отчасти и другими народами *; это *реминисценция*, относящаяся к мифическому времени, но тем не менее к действительному событию; ведь те, кто без промедления принимает за поэзию рассказ, берущий начало в мифической эпохе и при мифических обстоятельствах, вовсе не думают о том, что та эпоха и те обстоятельства, какие мы привыкли называть мифическими, были же вместе с тем и реальными! Этот же миф (как следует именовать этот рассказ по языку и по сути дела, но только отвлекаясь от указанного ложного понимания) наделен ценностью реального предания, причем конечно же разумеется само собою, что мы оставляем за собой право различать *суть* дела и то, как *видит* все *со своей* позиции рассказчик. К примеру, для него возникновение народов — это несчастье, бедствие и даже кара. Кроме того, мы должны простить ему и то, что

* См. известные фрагменты Абидена в первой книге «Хроники» Евсевия и рассказ Платона («Политик», 272 в), где все это просвечивает, пусть слабо.

у него все это событие — вероятно, весьма внезапное, но с последствиями, какие заполнили собою целую эпоху, — совершается в один день.

Однако именно в том, что для него возникновение народов — это событие значит нечто такое, что не происходит само собой, без причины, именно в том заключается истина рассказа, противоречащего мнению, будто тут нечего объяснять, будто народы незаметно возникают сами по себе, от долгого времени и естественным путем. Для повествователя это неожиданно разразившееся событие, оно непостижимо для человечества, которое затронуто им, а тогда не удивительно уже и то, что событие это оставило столь глубокое, долго не проходившее впечатление, так что и в историческое время о нем все еще помнили. Возникновение народов — это для старинного повествователя суд Божий, а потому на деле то, что *мы* назвали кризисом.

Непосредственной причиной разделения народов рассказ считает «смешение языка», до тех пор единого и общего для всего человечества. Тем самым возникновение народов объясняется *духовным* процессом.

Потому что «смешение языка» нельзя мыслить помимо *внутреннего* процесса, помимо потрясения *самого сознания*. Если все происходившее расположить в естественном порядке, то самое внутреннее — это изменение в сознании, далее следует уже более внешнее — произвольное смешение языка, а наиболее внешнее — это разделение человеческого рода на массы, в дальнейшем исключаящие друг друга не только пространственно, но также внутренне и духовно, т. е. разделение на народы. При таком порядке то, что занимает место в середине, по-прежнему продолжает находиться в отношении причины к наиболее внешнему, к тому, что есть просто следствие; оно находится к нему в отношении *ближайшей* причины; в повествовании и названа именно такая причина, наиболее вразумительная для всякого, кто обратит свой взор к различиям, существующим между народами, — именно такая причина представится ему *первой* постольку, поскольку различие языков доступно восприятию *и* с внешней стороны.

Сознание же было затронуто (что и имело следствием смешение языка), и затронуто не просто поверхностно, — оно было затронуто в своем *принципе*, в своем *основании* и — чтобы могло наступить предполагаемое следствие, смешение языков на месте единого для всех языков, — было потрясено в том, что служило прежде общим для людей и объединяло все человечество; духовная сила заколеба-

лась — *духовная сила*, препятствовавшая до той поры центробежному движению и сохранявшая человечество в совершенной, абсолютной однородности, невзирая на разделение на колена, чисто внешнее дотоле различие.

Духовная сила производила все это. Потому что пребывание в единстве и нераспадение человечества тоже требует для своего объяснения позитивной причины — не только последующее распадение. Какой *срок* отведем мы этому гомогенному человечеству, безразлично в той мере, в какой время, когда ничего не происходит, сохраняет лишь значение исходной точки, чистого *terminus a quo*, с какого начинают вести счет, но в каком по-настоящему нет времени, т. е. последовательности различных времен. Тем не менее мы должны отвести какой-то срок этому единообразному времени, — длительность пребывания нельзя мыслить помимо силы, которая предотвращала бы любое центробежное развитие. Если же спросить, *какая* духовная сила была достаточно мощной, чтобы сохранять человечество в неподвижности, то непосредственно можно усмотреть то, что это был принцип, и притом единый принцип, которым было всецело полонено сознание людей, который исключительно владел им, ибо если бы два принципа делили между собой господство над сознанием людей, то в человечестве непременно возникли бы различия, потому что человечество неизбежно распределялось бы между ними. Далее, таким принципом, не оставлявшим места для чего-либо иного в сознании, не допускавшим ничего иного, помимо самого себя, мог быть лишь Бог — Бог, заполнявший собою сознание, общий для всего человечества, как бы втягивавший все человечество в свое собственное единство и воспрещавший человечеству всякое движение, всякое отклонение — «влево» или «вправо», как нередко говорится в Ветхом завете; лишь такой Бог мог придать длительность пребывания абсолютной неподвижности, замершему на месте развитию.

Подобно тому, далее, как нельзя было более решительно, нежели абсолютным единством Бога, какой владел человечеством, сводить в единство и удерживать в неподвижном покое человечество, так, с другой стороны, нельзя помыслить потрясение более глубокое и мощное, нежели то, какое должно было произойти, когда неподвижное до той поры Единое вдруг само пришло в движение, а то было неизбежно, как только иные Боги внедрились в сознание или выступили в нем. Этот политеизм, как бы он ни начался (более конкретное объяснение пока невозможно), сделал

невозможным единство человеческого рода. Итак, политеизм — вот разлагающее средство, которое попало внутрь гомогенного человечества. Различные, расходящиеся между собой, впоследствии даже исключают друг друга учения о Богах — вот безотказное орудие разделения народов. Если и можно придумать иные причины — после всего рассмотренного мы сомневаемся в э т о м, — которые привели к распаду человечества, тем началом, какое *должно* было повлечь за собой, неудержимо и беспрекословно, разделение, а потом и полное размежевание народов, был решительный политеизм и неотделимое от него различие несовместимых друг с другом учений о Богах. Тот самый Бог, который в своей несокрушимой самотождественности поддерживал единство, должен был — не равный себе самому, переменчивый — рассеяться в человеческом роде, который прежде собирал воедино; как в своей тождественности он был причиной единства, так теперь, в своей множественности, он стал причиной для того, чтобы народы рассеивались⁶.

Этот *самый внутренний* процесс, правда, не определяется *так* в Моисеевой традиции, однако если эта традиция называет лишь более близкую причину (смещение языков), то она по крайней мере указывает на причину отдаленную и окончательную (возникновение политеизма). Из всех этих указаний упомянем пока лишь одно — местом смещения языков традиция называет Вавилон, т. е. место будущего большого города, который во всем Ветхом завете имеет значение начала и первого местопребывания решительного, неудержимо распространявшегося политеизма; пророк говорит: «Вавилон был золотою чашею в руке Господа, опьянявшею всю землю; народы пили из нее вино и безумствовали» (Иер. 51, 7). Вполне независимая историческая наука — впоследствии мы убедимся в этом — тоже приводит нас к тому, что именно в Вавилоне совершился переход к подлинному политеизму. Понятие язычества, т. е., собственно говоря, принципа народов, потому что еврейское и греческое слова, которые передаются словом «язычество», ничего иного не выражают, — это понятие столь неразрывно связано с Вавилоном, что вплоть до последней книги Нового завета Вавилон считается символом всего языческого и скрыто языческого. Такое символическое значение, какое присуще Вавилону, — оно не стирается в памяти — возникает лишь тогда, когда коренится во впечатлениях, относящихся к незапамятным временам.

В новейшие времена пытались отделить название этого

большого города от того значительного воспоминания, которое хранит оно, пытались иначе, чем древний рассказ, объяснить его этимологически. Вавилон, Бабель — это будто бы то же самое, что Баб-Бель (врата, двор Бела, Баала). Но тщетно! Этимология сама опровергает себя — «баб» в таком значении известен лишь в арабском. На деле же все именно так, как говорит нам древний рассказ: «*Посему дано ему имя: Вавилон, ибо там смешал Господь язык всей земли*» (Быт. 11, 9). Бабель — это просто стяжение слова «бальбель», в котором заключено нечто ономато-поэтическое. Странно, что этот звукоподражательный элемент, стершийся в слове «бабель», сохранился в ином слове, производном от того же «бальбель», в другом, гораздо более молодом языке — я имею в виду греческое слово *βάρβαρος* — варвар, которое прежде выводили из халдейского «бар» — вне (extra), «барья» — чужеземец (extraneus) *⁷. Однако слово «варвар» имеет у греков и римлян не это общее значение, но подразумевает лишь невнятно, непонятно говорящего, что явствует уже из известного стиха Овидия:

Barbarus hic ego sum, quia non intelligor ulli...⁸

Кроме того, выводя слово из *bar*, позабыли о повторении слога, в чем по преимуществу и заключается звукоподражательный момент — он один уже доказывает, что слово это относится к языку, что отметил уже Страбон⁹. Греческое слово «барбарос» образовано (с известным, весьма нередким смешением согласных R и L) от восточного слова «бальбаль», подражающего речи сбивчивой, невнятной, путающей звуки, — со значением «путаной речи» это слово сохраняется в арабском и сирийском языках**.

Теперь же естественно встает другой вопрос: можно ли представлять возникающий политеизм причиной смешения

* Это же значение можно наблюдать и у апостола Павла: *Ἐάν μὴ εἰδῶ τὴν δύναμιν (смысл, значение) τῆς φωνῆς, ἔσομαι τῷ λαλοῦντι βάρβαρος καὶ ὁ λαλῶν (ἐν) ἐμοὶ βάρβαρος*, (1 Кор. 14, 11): «Если я не разумею значения слов, то я для говорящего чужестранец, и говорящий для меня чужестранец». Согласно такому словоупотреблению, *βάρβαρος* — это и тот, кто говорит непонятно, не будучи *extraneus*. Цицерон противопоставляет *barbarus* — *disertus*. У Платона *βάρβαρίζειν* значит «говорить непонятное» — путающийся и говорящий непонятно (*ἀλοῶν καὶ βάρβαρίζων*). Theaet. 175. D.

** В арабском переводе Нового завета словом *balbal* пользуются и для передачи слов *ταράσσειν (τὴν ψυχὴν)* поколебать душу (Деян. 15, 24). Примеры таких же звукоподражаний — латинское *balbus, balbutiens* — «болтать», немецкое (швабское) *babeln, babbeln; plapper*; французское *babiller, babil*.

языка; какая связь между кризисом религиозного сознания и проявлениями речевой способности?

Мы могли бы отвечать просто: это *так*, усматриваем ли мы связь или нет. Достижения науки — не только в том, что она разрешает трудные вопросы; быть может, еще большая заслуга в том, чтобы создавать и отмечать для будущих исследований новые проблемы или же находить новые стороны в старых вопросах (вроде вопроса об основании и взаимосвязи языков). Может быть, поначалу кажется, что новая сторона лишь глубже низвергает нас в пропасть невежества, однако она тем более мешает нам доверяться слишком легким и поверхностным решениям, а потому может стать средством для более успешного разрешения *главного вопроса*, вынуждая нас подходить к себе с такой стороны, о какой раньше никто не думал. К счастью, есть и некоторые факты, подтверждающие такую взаимосвязь; правда, их сразу тоже не объяснишь. У Геродота находишь немало загадочного — к числу самых поразительных вещей относится то, что говорит он о народе Аттики: «Будучи народом пеласгов, аттический народ, превратившись в греков, *перестал учиться и языку*» (Τὸ Ἀττικὸν ἔθνος, ἔὸν πελασγικόν, ἀμα τῇ μεταβολῇ τῇ εἰς Ἑλληνας καὶ τὴν γλῶσσαν μετέμαθεν. I, 57). Превращение пеласгов в эллинов, как уже было показано в нашем курсе лекций в связи со знаменитым местом у Геродота, было именно переходом от сознания, еще не выразившегося явно, к развитому мифологическому сознанию.

Считается, что во многих случаях под влиянием религиозных состояний наблюдалось (оставлю сейчас эти наблюдения в стороне) возбуждение речевой деятельности, притом не только внешне, но и внутренне. Однако глоссолалия коринфской общины¹⁰, которую апостол, заметим, не допускает безусловно и лишь терпит и щадит, но именно тем самым и подтверждает как имевший место факт, — что иное эта глоссолалия, как не следствие религиозного возбуждения? Мы не очень привыкли к тому, чтобы в принципах, определяющих произвольные религиозные движения человеческого сознания, видеть принципы всеобщего значения, какие при известных обстоятельствах могут служить причиной иных, даже чисто физических действий. Однако не будем выяснять эту взаимозависимость именно сейчас, ведь очень многое становилось понятным человеческому знанию лишь благодаря осторожному, постепенно движению вперед. Связь религиозных аффектов с возбуждением речевой деятельности не более загадочна, чем

связь определенной мифологии или системы верований и известных особенностей физической конституции. Одно органическое строение египтянина, другое — индийца, третье — эллина, и если исследовать повнимательнее, то всякий раз оно находится в известной гармонии с природой их учений о Богах.

Однако не столько для того, чтобы привести новый пример взаимосвязи религиозных движений души с языком, сколько ради оправдания существующей здесь связи с политеизмом вспомним иной феномен, представляющий параллель смещению языка. Рядом с событием *смещения языка* во всей религиозной истории можно поставить лишь одно событие — это временное восстановление единства языка (*ὁμογλωσσία*) в день Пятидесятницы; в этот день начинается великий путь христианства, призванного познанием единого Истинного Бога вновь связать в единство весь человеческий род*.

Да не покажется излишним, если я прибавлю к сказанному, что *разделению народов* во всей истории соответствует лишь одно событие — *переселение народов*, оно более похоже, однако, на соби́рание народов, чем на рассеяние их. Ибо лишь сила, приберегаемая для высших поворотных пунктов всемирной истории, сила притяжения, равновеликая прежней силе отталкивания и разъединения, могла вывести предназначенные для того народы из вечно неисчерпаемой кладовой на арену мировой истории, с тем чтобы они вобрали в себя христианство и превратили его в то, чем суждено ему было стать и чем оно могло стать лишь благодаря *им*.

Одно ясно: для ветхозаветного способа мышления возникновение народов, смещение языка, политеизм — понятия родственные, взаимосвязанные явления. Если взглянуть теперь отсюда на установленное нами ранее, то народ появляется *лишь тогда*, когда он определился и решился на что-то касательно своей мифологии. Таковая, следова-

* Именно поэтому я в своих лекциях по философии Откровения назвал явление в день Пятидесятницы «Вавилоном наоборот» — выражение, которое я впоследствии встречал и у других. Мне тогда не был еще известен намек Гезениуса в его статье «Вавилон» в Галльской энциклопедии¹¹. Но уже для отцов церкви такое противопоставление не было чем-то необычным — его можно считать вполне естественным. В «Философии Откровения» упоминается и параллель из персидского учения — там различие языков (*ἑτερογλωσσία*) описывается как дело Аримана и провозвещается, что после победы над Ариманом и восстановления чистого царства света восстановится единство языков.

тельно, не может возникать для него в эпоху уже совершившегося отделения и после того, как он стал народом, а поскольку она не могла возникнуть для него и тогда, когда он, как пока еще незримая часть целого, обнимался целым человечеством, то, следовательно, начало мифологии должно прийти на самый *переход*, когда он не наличествовал еще как определенный народ, но как раз готовился к тому, чтобы отделиться от целого и замкнуться в себе.

Это же будет верно сказать и о языке любого народа: язык определяется тогда, когда народ решает стать народом. До тех пор пока народ пребывает в кризисе, т. е. в становлении, и язык его текуч, подвижен, не вполне отделен от других, так что в известном смысле тогда действительно говорили на разных языках вперемешку*, ведь и древний рассказ принимает лишь *смешение*, а не полное отъединение языков друг от друга. От того времени, когда языки еще не были отделены друг от друга, а лишь постепенно отделялись, вероятно, и идут негреческие, праисторические имена греческих Богов; во всяком случае Геродот, от которого можно было бы ждать чувства эллинского языка и который, наверное, не хуже грамматика наших дней** расслышал бы греческую этимологию имени Посейдон, говорит так: почти все *имена* Богов пришли к грекам от варваров, что, очевидно, не значит, что *сами Боги* пришли к ним от варваров. Этим объясняются и отдельные материальные совпадения в языках, притом что образованы языки по совершенно разным принципам. При сравнении языков вообще имеет место следующая градация: одни языки — это лишь наречия того же языка, как-то: арабский и еврейский и й, — здесь родовое единство; другие относятся к одной и той же формации, как-то: санскрит, греческий, латынь, немецкий; наконец, третьи — ни к тому же роду, ни к той же

* Вот что значит настоящее «говорить языками» (γλώσσαις — во множественном числе!); это и в Коринфе было не то самое, что «говорить на иных языках» (ἐτέροις γλώσσαις λαλεῖν) — выражение, поясняемое так: «ибо каждый слышал их, говорящих его наречием» (ὅτι ἕκαστος εἰς ἑκάστην τοῦτῃ ἰδίᾳ διαλέκτῳ λαλοῦντων αὐτῶν¹²), — такое возможно лишь

при условии, что язык, на каком говорят, — *instar omnium*, а не тогда, когда языки утрачивают свою противонаправленность и исключительность; в последнем случае говорящий — *βάρβαρος* для апостола, согласно уже названному месту.

** Герман, как известно, выводит Посейдона из *ποτὸν (πόσις)* и *εἶδεσθαι*, quod potile videtur, non est¹⁴. Вместо potile, если не ошибаюсь, должно стоять rotabile, потому что, как и все жидкое, морская вода — potile в общем смысле, однако она только кажется «питьевой» в особенном смысле, в смысле приемлемости для человеческого вкуса.

формации, и тем не менее есть такие сходства языков, которые не объясняются ни историческими обстоятельствами, как арабские слова в испанском и французском *, ни тем, что языки принадлежат к тому же роду или той же ступени развития (формации). Примеры — семитские слова в санскрите, в греческом, кажется, и в древнеегипетском; все это совпадения, выходящие за рамки истории. Язык не возникает у уже сложившегося, наличествующего народа, и, следовательно, ни у одного народа язык не складывается без связи с изначальной языковой общностью, — она стремится утвердить себя даже и в разделении языков.

Ибо на единство, мощь которого сохраняется даже в рассеянии, указывают явления, указывает поведение народов, насколько, невзирая на огромную удаленность, его еще можно рассмотреть в тумане праистории.

Не *внешнее* жало — жало внутреннего беспокойства, чувство, что народ перестал уже быть целым человечеством, а стал лишь частью его, что он не принадлежит уже безусловно-единому, а достался в удел особенному Богу или особенным Богам, — вот что гнало их из страны в страну, от берега к берегу, пока народ не видел, что остался наедине с собою, отделился от всех чужеродных и нашел определенное *ему*, сообразное *ему* местопребывание **. Или же и тут царил лишь случай? Случай ли привел в тесную долину Нила древнейшее население Египта, темным цветом кожи возвещавшее мрачное настроение своего нутра (Геродот, II, 104), или же чувство, что лишь в обособленности от других народ сохранит то, что суждено ему сохранить? Ведь и по рассеянии страх не покидал их — они чувствовали, что перводанное единство разрушено, что оно уступило место путаной множественности и завершится полнейшей утратой сознания единства и тем самым — всего человеческого.

Подтверждения этого крайнего состояния тоже сохранены для нас, — вообще, невзирая на все бедствия, несо-

* Прилагательное mesquin ¹⁵ — чисто арабское слово, перешедшее во французский из испанского.

** Согласно одному месту Пятикнижия (Втор. 32, 8), народы *даются в удел* Всевышним (отдельным Богам; после еврейского слова обычно следует дательный падеж); сходны слова Платона: «Тогда, вначале, — в первую мировую эпоху — самим круговращением целиком и полностью ведал Бог, но местами, как и теперь, части космоса были поделены между правящими Богами» ¹⁶ (τότε γάρ αὐτῆς λεῖψτον τῆς κυκλώσεως ἦρχεν ἐπιμελοῦμενος ὅλης ὁ θεός, ὡς νῦν κατὰ τόλους ταῦτόν τοῦτο ὑπὸ θεῶν, ἀρχόντων πάντη τὰ τοῦ κόσμου μέρη διειλημμένα. Politic. p. 271 D).

менно сохранились памятники всего, что познает и в чем испытывает нужду подлинная и закономерно идущая вперед наука; такова (об этом я не раз говорил) вера подлинного ученого, которая не расточится. Вновь припоминаю не раз уже названное разложившееся и лишь с внешней стороны человекоподобное население Южной Америки. Совершенно невозможно видеть в нем пример *первого*, как предполагают — самого грубого и приближающегося к животному, состояния; напротив, они самым определенным образом опровергают ложный взгляд на такое тупое первобытное состояние человеческого рода — опровергают тем, что показывают: отсюда невозможно поступательное движение вперед; равным образом я не способен сопоставить с этим племенем пример народов, вновь вернувшихся от культурного состояния к варварству. Их нынешнее состояние — это для голов, которые обходятся поношенными мыслями, не проблема, однако основательный мыслитель до сих не ведает, какое место отвести таким племенам. Если нельзя предполагать, что народы возникают сами по себе, если мы понимаем необходимость объяснять появление народов, то, следовательно, мы должны объяснить и те массы, которые, сохранив физическую гомогенность, совершенно утратили всякое нравственное и духовное единство. Мне представляется, что они сложились в итоге того самого кризиса, в котором все прочее человечество сохранило *основу* человеческого сознания, тогда как они навсегда утратили ее. Они — живое свидетельство совершившегося, ничем не заторможенного распада, которое в этом случае ничем не сдерживалось; проклятие исполнилось в них вполне, они рассеялись — вот паства без пастыря; они не стали народом и погибли в том самом кризисе, который наделил все народы их бытием. Если верно то, что в них, как мне хотелось бы думать, — впрочем, независимо от свидетельств, на достоверность которых я не хотел бы полагаться, — сохранились некоторые следы культуры или, вернее, слабые остатки обычаев, которым они продолжают — бездумно — следовать, то и этим не доказывается, чтобы они были осколками народа, разрушенного в исторических или природных катастрофах и развеянного во все концы света. Ибо праисторическое, предшествующее возникновению народов состояние, к которому причастны и они, — это состояние, как достаточно ясно вытекает из наших объяснений, отнюдь не было бескультурным состоянием животной грубости, от которого нельзя было бы перейти к общественному развитию. Ведь человечество в том

состоянии по меньшей мере подразделялось на колена, а там, где существуют подобные роды, есть и брак, и семья, им подобные отношения; кроме того, колена, еще не превратившиеся в народы, знают хотя бы движимое имущество, а коль скоро есть такая собственность, то существуют, бесспорно, и договоры, но ведь не может же быть так, чтобы политический распад низвел это целое, которое было народом, у которого были соответствующие нравы, законы, гражданские институции и все, что непременно связано с ними, своеобразные религиозные представления и обряды, — чтобы распад низвел это целое на уровень абсолютно беззакония и бесчеловечности (дикости) вроде той, в какой пребывают эти племена, не имеющие ни малейшего понятия о законе, обязательстве, правопорядке и к тому же лишенные каких-либо религиозных представлений. Природные катастрофы могут разрушить народ в материальном отношении, но они не могут отнять у него предание, память, прошлое — так, как у этой человеческой породы, лишенной прошлого наподобие звериного племени. Однако такое состояние нетрудно понять, если только эти существа есть часть первоначального человечества, такая часть, в которой потухло всякое сознание единства. Я уже отмечал, что нельзя объяснить существование народов лишь разобщенностью — оно одновременно нуждается и в собирающей, единой силе; на примере этого племени мы видим, что сделалось бы с человечеством, если бы не удалось сохранить что-то от изначального единства.

И еще одно соображение отводит им такое место. Эти племена особым образом свидетельствуют об истине, заключенной в старинном рассказе о смешении *языка*. Мы уже подчеркнули это выражение — «смешение». Ведь смешение возникает лишь тогда, когда недовольные элементы, которые не могут сложиться в единство, точно так же не могут и разойтись. Во всяком возникающем, становящемся языке продолжает свое действие изначальное единство, что отчасти и показывает родство языков; упразднить единство значило бы упразднить сам язык, а вместе с тем и все человеческое, ибо человек лишь в той мере человек, в какой он способен обладать всеобщим, выходящим за пределы своей единичности сознанием, и язык имеет смысл лишь как общее достояние. Языки народов, по преимуществу сохраняющих человеческую и духовную целостность, занимают огромные территории, и таких языков очень немного. Вот, значит, где сохранилась — в большом объеме — общность сознания. Кроме этого в таких языках продолжает сохра-

няться и сопряженность с иными, сохраняются и следы первоначального единства, знаки общего происхождения. Я же сомневаюсь в том, что между манерой выражения упомянутого населения Америки и настоящими языками существует какое-либо материальное сходство, равно как оставляю в стороне вопрос о том, в какой мере изучение этих идиом позволит открыть в них (а в надежде на это и было предпринято такое изучение) реальные, т. е. *генетические*, элементы языков; быть может, исследования и добрались до последних элементов, но только до элементов разложения, а не сложения и становления. По наблюдениям Азары, лишь язык гварани население тех мест понимает на более широкой территории (да и это требует, наверное, более точных разысканий). Потому что в целом, как замечает все тот же Азара, — а он ведь не проехал по этим странам, а жил там, жил годами, — язык меняется от орды к орде, от хижины к хижине, так что иной раз только члены одной семьи и понимают друг друга; мало этого — сама способность говорить, кажется, близка у них к тому, чтобы исчерпаться и затухнуть. Их голоса, не сильные, не звучные, раздаются тихо; они никогда не кричат — не кричат даже тогда, когда их убивают. Разговаривая, они еле шевелят губами и не привлекают внимания к речи движением глаз. К этому безразличию добавляется еще и *нежелание* говорить: если им нужен человек, который идет за сто шагов от них, они никогда не окликнут его, им легче догнать его. Язык их дрожит на последней грани — по ту сторону грани он кончается совсем, и встает вопрос, следует ли считать языком такую манеру речи, когда пользуются не грудными и губными, а больше всего носовыми и горловыми звуками, какие по большей части не выразимы знаками нашей письменности*.

Итак, *этот* страх — этот ужас перед утратой всякого сознания единства — вот что удерживало вместе оставшихся, вот что заставляло их укреплять хотя бы частное единство, оставаясь если уж не человечеством, так народом. Страх перед полным исчезновением единства, а вместе с тем и всякого подлинно человеческого сознания — вот что даровало им и первые религиозные обряды, и даже первые гражданские учреждения; целью их было сохранить и обезопасить от дальнейшего разрушения все, что сумели они сохранить от былого единства. Поскольку единство

* Azara F. Op. cit., t. II, p. 5; cf. p. 14, 57.

было утрачено и даже каждый индивид стремился замкнуться в себе и обеспечить себе свое достояние, то люди делали все, чтобы удержать ускользающее: 1) они образовали особые, иногда замкнутые союзы тех, в ком должно было жить сознание общего, сознание единства — к тому времени относится кастовое разделение, само основание которого ветхо, как история, и общо для всех народов; цель его была не иная, но более надежное охранение, в замкнутости, сознания единства — даже и для всех тех, кто неизбежно все больше и больше утрачивал его; 2) они выработали строгие жреческие уставы, знание было сформулировано в форме *доктрины*, что прежде всего произошло в Египте *; 3) со стороны внешней они старались держаться вместе при посредстве, очевидно, принадлежащих праисторической эпохе монументов, которые находятся во всех частях известной нам земли, своей колоссальностью и упорядоченностью свидетельствуют о почти нечеловеческой силе и невольно напоминают нам о той злосчастной башне, что упоминается древнейшим повествованием, где речь заходит о рассеянии народов. Строители говорят, обращаясь друг к другу: «Построим себе город и башню, высотой до небес, и сделаем себе имя», — *а то, может быть, мы рассеемся по всей земле*¹⁷. Это было сказано еще до смешения языка, они предчувствуют предстоящее, кризис, какой возвещает им о себе.

Они намерены «сделать себе имя». Это обычно значит — прославиться. Однако говорящая здесь толпа не может же думать о том, чтобы (как, однако, надо было бы переводить согласно словоупотреблению) прославиться, ведь у нее нет еще «имени», т. е. она не стала еще народом; так и человек не может, как говорится, «сделать себе имя», пока у него нет его, нет имени. Итак, по самой сути дела это выражение надо понимать здесь в его непосредственном значении, следствием которого и выступает иное, обычное («прославиться»). Итак, в согласии с речами самих же этих людей они до той поры были человечеством без имени, имя же отличает от иных, обособляет, а вместе с тем и удерживает в целостности как индивида, так и народ. Следовательно-

* «О первых из людей, каких мы знаем, о египтянах, рассказывают, что они получили разумение Богов и ведали священное... первыми же узнали и священные имена и произнесли священные слова» (Прῶτοι μὲν ὦν ἀνθρώπων, τῶν ἡμεῖς ἴδμεν, Αἰγύπτιοι λέγονται θεῶν τε ἐννοίην λαβεῖν, καὶ ἰρὰ ἴσασθαι ... πρῶτοι δὲ καὶ οὐνόματα ἰρὰ ἐγνώσαν, καὶ λόγους ἰροῦς ἔλεξαν. Lucian. de Syria Dea c. 2).

но, слова «сделаем себе имя» значат «станем народом»*; они называют и причину — чтобы не рассеяться по всей земле. Значит, подвигает их на это предприятие страх, что они рассеются, что они не будут уже составлять целое, а окончательно распадутся. О прочных обиталищах думают лишь тогда, когда человечество стоит перед опасностью совершенно потеряться и раствориться, однако с первым укрепленным городом начинается процесс обособления, т. е. отталкивания, отделения друг от друга: вавилонская башня, которая должна была предотвратить окончательное рассеяние, становится началом разделения народов и поводом к нему. Значит, именно к эпохе этого перехода и относятся монументы праисторического времени — особенно циклопические (названные так греками) постройки в Греции, на островах Средиземного моря, иногда даже и на материке — в Италии; творения эти видели уже Гомер и Гесиод ** — стены и башни, то возведенные из неотесанных камней без раствора, то сложенные из неправильных многогранников, памятники мифического уже для позднейших греков племени, не оставившего иных следов своего пребывания на земле и тем не менее в куда большей степени, чем обычно полагают, наделенного реальным историческим значением. Гомер в «Одиссее» описывает жизнь циклопов — те не знают законов, народных собраний, каждый с женами и детьми живет сам по себе — «о других не заботясь» (...οὐδ' ἀλλήλων ἀλέγοισιν. *Odyss. IX, 115*) и мы должны сделать вывод о том, что здесь уже было положено начало совершенно распавшимся племенам, которые отличаются как раз тем, что никто не заботится о других, что, живя рядом, они остаются друг для друга столь же чужими, как животные, и что они не связаны сознанием сопринадлежности. В Новом Свете это состояние, представленное догомеровскими циклопами, сохранилось, тогда как в Греции подобное же племя захлестнулось все более мощным напором движения и сохранилось лишь в памяти народа, возникшего благодаря этому движению. У Гомера эти люди еще живут в естественных (но, кажется, искусственно расширенных) пещерах, позднейшая легенда приписывала им

* Иегова обещает Аврааму произвести от него «великий народ» и возвеличить его «имя» (Быт. 12, 2).

** Пока (надеясь вернуться к этому позже) сошлюсь, касательно догомеровской древности циклопических построек в Греции, на свою работу, прочитанную в Мюнхенской академии наук и опубликованную в извлечениях во втором годичном отчете этой Академии (1829—1931)¹⁸.

строительство подземных сооружений, гротов и лабиринтов в Мегаре, Науплие (Наполи ди Мальвазия) и т. д. Это же племя от сооружения таких выполненных в земле построек переходит к монументам, возвышающимся над поверхностью земли и возведенным из особых, не зависящих от земли, свободных материалов, однако, воздвигнув монументы, племя исчезает, ибо с этими сооружениями связан переход к бытию народом, а в этом народе и тонет само переходное племя.

ШЕСТАЯ ЛЕКЦИЯ

*Принцип изначального единства — всеобщий Бог всего человечества. — Ближайшее исследование этого принципа с промежуточным обсуждением различий политеизма в одновременности и последовательности. — Решение главного вопроса: кто есть общий Бог. — Понятие относительного монотеизма и на этой основе объяснение мифологии как **процесса**, в котором одновременно с учением о Богах возникают, в закономерном порядке, народы и языки. — Сопоставление этого итога с гипотезой предшествующего политеизму чистого монотеизма. — Отношение относительного монотеизма к откровению.*

После непосредственно предшествовавшего развития, по которому сразу же видно, как много более конкретных определений следует еще ждать нам от науки в будущем, кажется совершенно несомненным, что мы должны будем остановиться на том способе объяснения, который предпосылает политеизму монотеизм, причем не монотеизм «вообще», а монотеизм исторический, относящийся к эпохе до разделения народов. Теперь же — мы, пожалуй, можем сделать такой вывод — решен и последний вопрос, какой оставался невыясненным между нами и этим способом объяснения, а именно вопрос — что предшествовало, разделение ли народов, имевшее своим следствием политеизм, или наоборот; мы ведь, кажется, достаточно убедились на материале, изложенном выше, в том, что нельзя найти такой причины разделения народов, которая была бы независима от политеизма, — поэтому следующий итог, вытекающий из всего предшествующего развития, мы рассматриваем как основание, на котором и будем строить в дальнейшем.

Коль скоро в дотоле едином сознании разделявшегося на народы человечества выступили различные Боги, то предшествовавшее разделению единство человеческого рода, какое мы также не можем мыслить помимо положительной причины, ничем не поддерживалось столь решительно, как *сознанием единого всеобщего, общего для всего человечества Бога.*

Это наше заключение не предрешает, однако, был ли этот всеобщий и общий для всего человеческого рода **Бог** непременно единым именно в смысле монотеизма, т. е.

в смысле откровения, был ли он вообще немифологическим, исключаяющим все мифологическое Богом.

Тут могут спросить: а чем же мог быть такой общий для всего человечества Бог, если не истинно единым и совершенно немифологическим? Вот и все дело в том, как отвечать на такой вопрос, и в ответе на него мы надеемся обрести базис, на котором можно будет строить уже не гипотетические, а категорические выводы о происхождении мифологии.

Однако я не смогу ответить на этот вопрос, не проникнув глубже, чем то было необходимо до сих пор, в природу политеизма — он ведь стал для нас главным вопросом, лишь когда мы занялись религиозным способом объяснения мифологии.

Теперь давайте обратим внимание на некоторое различие в политеизме, мимо которого проходили все встречавшиеся на нашем пути способы объяснения, и мы по этой причине не уделяли ему внимания, *теперь же мы должны* говорить о нем.

Стоит только показать, и любой сразу же увидит, сколь велико различие между таким политеизмом, который возникает, когда мыслится большее или меньшее число Богов, *подчиненных одному и тому же* верховному, господствующему над ними Богу, и таким, который возникает, когда предполагается существование *нескольких* Богов, из которых каждый выступает как *верховный и господствующий* в свое время, так что они могут лишь *следовать* друг за другом. Представим себе, что в греческой мифологии вместо *трех* следующих друг за другом поколений Богов есть лишь одно, скажем поколение Зевса; тогда мифологии было бы известно лишь об одновременно данных, сосуществующих Богах, которые все разрешались бы в Зевса как общее для них единство, мифологии был бы известен тогда лишь одновременный, *симульный* политеизм. На деле же ей известны *три* системы Богов, в каждой из которых *один* Бог выступает как верховный, — в первой системе это Уран, во второй — Кронос, в третьей — Зевс. Эти три Бога не могут быть одновременными, они *взаимно исключают друг друга*, а потому *следуют друг за другом во времени*. Пока царит Уран, не может царить Кронос, а чтобы воцариться Зевсу, Кроносу надо отойти в прошлое. Такой политеизм назовем последовательным, *сукцессивным*.

Надо, однако, видеть и следующее. Лишь второй род политеизма решительно устраняет единство, или, чтобы выразиться вполне определенно, единственность Бога;

лишь последовательный, сукцессивный политеизм — это настоящий, истинный политеизм. Ибо что касается Богов, которые совместно подчинены одному верховному Богу, то они, если угодно, современны ему, но *не равны*, — они пребывают *в* нем, он же — *вне* их, он обнимает их, но не обнимается ими, он не входит в их число, и, если даже представлять его лишь как причину их эманации, все же он по своей *природе* и по своей *сущности* предшествует им. Множественность этих иных Богов не затрагивает *его* — он все равно *один*, *ему нет равных*, ибо его отличие от них — это не различие индивидуальности, как между ними самими, но различие целого рода (*differentia totius generis*); здесь нет *настоящего* политеизма, потому что все вновь разрешается в единство, или же это политеизм в духе того, как иудейская теология ангелов тоже именует элоимами (Богам), не опасаясь, что единому Богу будет причинен ущерб этими его служителями и орудиями. Тут *множественность Богов*, но не *многобожие*. Последнее возникает тогда, когда следуют один за другим *несколько верховных*, притом равных друг другу Богов, которых невозможно разрешить в высшее единство. Итак, мы должны твердо фиксировать это различие между множественностью Богов и многобожием, а затем перейти к существу дела, которым мы, собственно, заняты.

Ибо вы понимаете ведь и мне не надо напоминать об этом, что у каждого вида политеизма свое, совсем иное отношение к каждому *способу объяснения*. Если спросить, *какой* из видов политеизма требует прежде всего объяснения, то им будет, очевидно, сукцессивный политеизм — *здесь* загадка, здесь вопрос, но именно поэтому здесь же и разрешение. А первый вид вполне легко и просто постигается как разложение изначального единства, — сукцессивный так просто не понять, по крайней мере не понять без искусственных и натужных побочных гипотез.

Сукцессивный политеизм еще и потому должен быть рассмотрен первым, что он шире любого симультанного, он в целом включает в себя симультанный политеизм, сам же наличествует абсолютно и независимо.

Сейчас же мы должны откровенно признаться, что во всем, что трактовали мы до сих пор, не содержалось ровно ничего для объяснения *сукцессивного* политеизма, так что мы, собственно, находимся в положении людей, которым надо все начинать заново; так мы и поступим, задавшись вопросом: как понимать *многобожие*?

Но как только мы приступаем к исследованию такого

вопроса, так нам становится ясно, что вместе с ним мы переходим в совсем другую область — в область действительности — и приближаемся к такой истине, перед которой все гипотезы должны растаять как туман.

Согласно греческой теогонии (так по крайней мере в ней рассказывается), было некогда время, когда правил один Уран. Что такое этот рассказ — просто «басня», просто выдумка, чистый вымысел? Не было ли действительно такого времени, когда почитался лишь Бог неба, когда ничего и знать не знали о другом Боге, о каком-нибудь Зевсе или даже о Кроносе, и не так ли обстоит дело, что доведенная до конца теогония — это и есть исторический документ своего возникновения? Можем ли мы, перед лицом такой истории Богов, считать вероятным, чтобы мифология возникла вдруг и сразу, как изобретение одного отдельного человека или нескольких отдельных людей или же (вторая гипотеза) как простое разложение единства, откуда в лучшем случае мог бы выйти лишь симультанный политеизм, статическая рядоположность, в конечном счете какое-то безрадостное «все одно и то же», а не живое последование подвижной, многообразной, богато расчлененной мифологии?

Если только мы судим верно, то как раз в сукцессивном, в последовательности, и заключается вообще реальное, реально-историческое, и подлинное, что присуще мифологии, ее истина; вместе с такой последовательностью мы оказываемся *на почве истории*, на почве действительного процесса.

Что в последовательной смене Богов мифология действительно сохраняет реальную историю своего возникновения — это окончательно становится непреложным фактом, если сопоставлять мифологии различных народов. Оказывается, что учения о Богах, встречающиеся в мифологиях более поздних народов и относимые в них к *прошлому*, были *реальными* и относимыми к настоящему учениями более ранних народов, и наоборот: верховные Боги ранних народов вошли в мифологии более поздних лишь как моменты прошлого. Лишь теперь правильно объяснено и понято взаимосогласие мифологий, упоминаемое столь часто. В самом главном или, правильнее говоря, в самодержавно правящем Боге финикийцев эллины со всей определенностью узнают Кроноса своей истории Богов и так и называют его — не трудно продемонстрировать различия между финикийским Богом и Богом греческим, чтобы тем самым доказать, что один Бог вовсе ни в какой связи (ни в каком

родстве) не находится с другим, однако все эти различия получают свое полное объяснение благодаря одному-единственному обстоятельству: в финикийской мифологии Кронос — это верховно правящий Бог, а в эллинской — он Бог оттесненный, уже побежденный позднейшим Богом; Кронос в одной мифологии — Бог настоящего, в другой — лишь Бог прошлого. Но как же могли бы эллины узнавать в финикийском Боге *своего*, если бы они не сознавали Кроноса как свою же реальность, реальность прошлого, не просто воображаемую и выдумываемую?

Какие ненатуральные объяснения не возникали бы, если бы только прежние гипотезы не довольствовались тем, чтобы объяснять политеизм *вообще*, вместо того чтобы первым делом и прежде всего заниматься политеизмом *историческим!* Такую последовательность Богов невозможно просто вообразить — ее не придумать; кто творит Бога для себя и других, тот по крайней мере творит для себя и других такого Бога, который Бог в настоящем, сейчас. Противостоит полагать такого Бога, который с самого же *начала* будет прошлым, — можно только *стать* таким, а для этого надо поначалу быть Богом настоящего; если я хочу почувствовать прошлое, мне сначала надо почувствовать его как настоящее. Что не обладало для нас реальностью, не может стать для нас ступенью, *моментом*, а более раннего Бога надо действительно удерживать как *ступень*, как момент, иначе и не возникнет сукцессивный, последовательный политеизм; нужно, чтобы Бог когда-то владел сознанием, чтобы в определенное время он совершенно пополнил его, а исчезая, он не может исчезнуть без борьбы и сопротивления, иначе бы он не был *сохранен*.

Пусть бы мы даже допустили — чтобы пойти на крайность, — будто некий праисторический философ сделал следующее наблюдение: мир в его современном состоянии нельзя объяснить одной-единственной причиной, он мог возникнуть лишь благодаря известным, выступавшим последовательно одна за другой силам, или потенциам, каждая из которых становилась основанием для последующей; рассудив так, этот философ пусть бы принял в свою космогонию соответствующую последовательность таких причин, какие бы он представлял себе в виде личностей, тогда, какого бы успеха мы ни ждали от его изобретения, никто бы не испытывал перед этим Богом прошлого, перед Богом, который мыслью и воображением отнесен к прошлому, того религиозного страха и благоговения, каким окружен Кронос даже в греческой поэзии, в греческом искусстве, не

говоря о мифологии. Эти потоки религиозного страха перед бессильным ныне Богом — не поэтическая ложь, страх испытывают здесь на деле, и только поэтому он становится подлинной поэзией; а испытывать реальный страх можно было лишь при условии, что в сознании осталось воспоминание о Боге, что непрерывавшаяся традиция, передаваемая от поколения к поколению, внушала и теперь еще внушает, что этот Бог действительно царил — пусть в давние, пусть в незапамятные времена.

У мифологии нет иной реальности, кроме сознания, — да, это так; вся мифология исчерпывается определениями сознания, т. е. его представлениями, однако сам *процесс*, эта *последовательность представлений* — они-то не могут в свою очередь быть просто *воображаемыми*, они-то должны были *реально* иметь место, действительно происходить в сознании; не мифология создает эти представления, наоборот, мифология создается ими, ибо мифология — это только целое этих учений о Богах, какие действительно выступали последовательно, друг за другом, так она и возникла благодаря этой последовательности.

Именно потому, что Боги существуют лишь в представлении, последовательный — сукцессивный — политеизм может становиться реальностью лишь благодаря тому, что сознание полагает сначала одного Бога, потом его место заступает другой, который не просто уничтожает его (тогда бы сознание перестало что-либо знать о нем), но переносит из настоящего в прошедшее и не отнимает у него всяческую божественность, но отнимает лишь исключительность. Тем самым высказан *чистый факт* (а ведь как часто хвалятся этим и как же редко найдешь таковой!) — факт этот не раскрыт в сукцессивном политеизме, а он наличествует как такой политеизм. Мы не объясняем, *почему* первый Бог был таковым, что за ним последовал другой, не объясняем, по какому закону этот второй следует за первым, — все это остается сейчас в стороне, а в качестве факта утверждается одно то, что так было, что мифология, как показывает она сама, возникла *таким путем*: она не изобреталась, не выходила из распада единства, но возникла благодаря такой последовательности, какая реально имела место в сознании.

Мифология — это не такое учение о Богах, какое просто *представлялось бы* в последовании. Борьбе между следующими друг за другом Богами, о какой повествует теогония, вообще не было бы места среди мифологических представлений, если бы только она не совершалась *реально* в созна-

нии народов, которым известно об этой борьбе, в сознании человечества, частью которой является всякий народ. Сукцессивный политеизм можно объяснить, лишь предположив, что сознание человечества последовательно останавливалось — *реально* останавливалось — на каждом из этих моментов. Боги, следующие друг за другом, один за другим *реально* овладевали сознанием человечества. Мифология — история Богов, т. е. настоящая мифология, — могла зарождаться лишь в самой жизни, она *должна* была быть *пережита* и *испытана*.

Произнося эти последние слова, я с радостью замечаю, что те же самые выражения применил к мифологии Крейцер в одном устном высказывании о ней, в разговоре. Очевидно, естественное впечатление одержало тогда верх над предвзятой гипотезой, и потому когда мы в чем-то возражаем этому глубокомысленному мужу, разбирая по форме его способ объяснения, то мы лишь противопоставляем его словам то, что было высказано его совершенно правильным, истинным чувством.

Всякий поймет, что последование представлений, сквозь которые реально прошло сознание, — это единственно натуральное объяснение мифологического политеизма.

Если с таким выводом в руках вернуться теперь к нашему главному вопросу, ради которого и было предпринято все это рассуждение, к вопросу, который настоятельно требует ответа — был ли общий для всего человеческого рода Бог непременно *безусловно-единым* и, следовательно, немифологическим, то вы сами видите теперь, что тут нет неперенности вывода и что действие, что касается как единства человечества, так и затем разделения его на народы, достигается в любом случае, даже если этот Бог — просто первый (только не объясненный и не познанный *так*) элемент последования Богов, т. е. сукцессивного политеизма. Пусть этот первым явившийся в сознание Бог будет А; тогда сознание не подозревает, что ему предстоит еще второй, В, который сначала встанет рядом с первым, потом над ним. Итак, первый Бог пока не только вообще один, но он *один* в таком смысле, в каком уже не сможет быть одним никакой последующий Бог. Ибо Богу В уже предшествовал в сознании Бог А, Богу С (ведь есть причина предполагать, что второй, оттеснивший первого, просто прокладывает путь для третьего) в сознании предшествовали — коль скоро он заявится — Боги А и В. Но Бог А — это *тот* Бог, *прежде* которого не было иного и *после* которого — так представляло себе сознание — не будет иного; следователь-

но, он не просто случайно, он на деле *вообще безусловно-единый*. Многобожия — в том смысле, как мы определяем его теперь, — многобожия вообще еще нет. Поэтому если под монотеизмом понимать лишь противоположное многобожию, то в сознании реально есть монотеизм; однако легко усмотреть и то, что этот монотеизм, абсолютный для человечества, обьятого им, сам по себе и для нас есть лишь *относительный* монотеизм. Ведь абсолютно-единый Бог — это тот, который не допускает и *возможности* иных Богов, кроме себя, а относительно-единственный — тот, прежде которого и после которого нет иных. Сюда вполне приложимо пронципальное замечание Германа: учение, которому по случайности известен лишь один Бог, по своей сути есть самый настоящий политеизм, потому что оно не отменяет возможности существования иных Богов и лишь потому знает только об одном, что ему не доводилось слышать об иных Богах, или — скажем для начала — об ином Боге *. Итак, мы скажем о нашем Боге А: он для человечества, пока человечеству неведом второй, совершенно немифологический Бог. Ведь в последовании, элементы которого обозначены у нас А, В, С, — А лишь тогда *член*, когда за ним действительно следует В; мифологический же Бог — это член генеалогии Богов, но принимаемый нами Бог А еще не является на деле членом последования, однако по этой самой причине он немифологичен не по природе, хотя он и может казаться таким, пока иной не возвестил о себе и не лишил его абсолютности.

Если вместе с первым Богом, но в *подчинении* ему положить пусть даже целую систему Богов, то этим хотя и будет положена множественность Богов, но все не многобожие, и Боги такой системы могли бы по-прежнему оставаться общим достоянием всего человечества — они еще не *разно-образные* Боги, как, к примеру, в греческой теогонии Боги Урана, Боги Кроноса, Боги Зевса — это *разно-образные* Боги; те же пока еще *одно-образные* Боги. Если у элемента нет иного вне себя, чем он определялся бы, то он необходимо продолжает оставаться равным себе. Если верховный Бог не меняется, то и подчиненные ему Боги не могут меняться, а оставаясь постоянно все теми же, они и не могут быть различными и иными для различных людей, следовательно, не перестают быть общими для всех.

Изложенного достаточно в доказательство того, что для

* Hermann G. Ober das Wesen und die Behandlung der Mythologie, S. 37.

объяснения как изначального единства, так и последующего расхождения человечества по крайней мере нет *необходимости* в абсолютном монотеизме, в Боге, который был бы вообще единым, помимо которого невозможен был бы никакой иной; поскольку, однако, из двух предпосылок лишь одна может быть истинной, то мы не можем остановиться на таком результате. Мы должны выбирать между двумя предпосылками, а потому должно исследовать, не объясняет ли относительный монотеизм и то и другое (т. е. единство и расхождение) даже лучше, чем монотеизм абсолютно *реальное* объяснение. Вместе с этим мы вновь возвращаемся к возникновению народов. Только что найденное различие абсолютного и относительного монотеизма (относительного — значит, такого, который в течение известного времени может казаться абсолютным) показывает нам, что в нашей первой разработке еще заключалась некая неопределенность; вообще в таком исследовании, как наше, вперед можно продвигаться лишь шаг за шагом, обо всем в каждый отдельный момент говоря лишь так, как все это представляется в такой-то точке развития. Все наше изложение постепенно и равномерно, во всех своих частях, растет и поступательно движется вперед, и познание, к которому оно стремится как к цели, нельзя считать завершенным, пока не поставлена последняя точка.

Когда вопрос «Как возникли народы?» впервые разнесся из моей аудитории и достиг более широких кругов, приём, какой отчасти встретил он, ясно показал, сколь новым и неожиданным был он для многих; с тех пор у меня был не один случай наблюдать, как мало задумывались люди над первыми элементами *философской* этнологии, предполагающей в качестве своей предпосылки этнологию. Все было точно так, как я говорил в предыдущей лекции, — большинству казалось, что объяснение излишне, народы-де возникают сами *собою*, никакой особенной причины для этого не надо. Если с достигнутых нами позиций (после того как разделение народов было понято как духовный кризис) связывать еще какую-то идею с этим «самовозникновением» народов, то пришлось бы принять, что те духовные различия, которые впоследствии вышли наружу в различиях народов и их отклоняющихся друг от друга учений о Богах, содержались в скрытом виде в первоначальном человечестве, никак не проявляя себя, и лишь затем, по мере разветвления родов, выразились внешне и развились. Тогда единственным определяющим началом выступило бы

все увеличивающееся отстояние от средоточия общего истока. Когда достигнута известная точка, различия становятся действенными. В таком случае народы возникают просто *от времени*. Однако может ли идти тут речь о какой-либо закономерности? Кто рискнет сказать, в котором поколении, на каком удалении от праотца рода человеческого различия обретают такую мощь, что способны уже разделять народы? Но чтобы в столь великом событии царил не один только голый случай и развитие совершалось в очевидном для рассудка порядке, не происходило *sine numine*¹, срок, какой отведем мы эпохе вполне гомогенного человечества, не может быть просто делом случая, он должен быть как бы гарантирован *принципом*, такой силой, которая сдерживала бы, тормозила всякое более высокое развитие, какое еще только предстояло человечеству и должно было повести к появлению иных, нежели просто *природных*, различий между людьми. Если же принять такую силу, то мы уже не вправе говорить о ней, что она просто слабеет со временем, — если даже так, то для этого нужен *иной*, независимый от нее реальный второй принцип, который подрывал бы, а потом и совсем преодолевал бы ее. Возникновение народов — это не такое событие, какое, на основе существовавших условий, с самого начала сама спокойная последовательность развития повлекла бы за собой, — нет, это событие, которое прерывает прежний ход вещей и начинает совершенно новый порядок. Переход от гомогенного бытия к более высокому и развитому, когда уже существуют народы, т. е. наделенные духовными различиями целостности, не совершается сам собою, как не совершается сам собою, например, переход от неорганической природы к органической; оба процесса вполне сопоставимы. Ведь если в неорганическом царстве все тела покоятся в общем для них тяготении и даже теплота, электричество и все тому подобное продолжают оставаться *общими* для них, то вместе с органическими существами возникают самостоятельные центры, существующие *для себя*, которые всем названным владеют как своим собственным, — овладевая тяготением, они даже пользуются им как свободной силой движения.

Итак, принцип, который удерживал человечество в единстве, не мог быть принципом абсолютным, он должен был быть таким, за которым мог бы последовать *иной*, какой приводил бы его в движение, преобразовывал, в конце концов совершенно одолевал.

Однако, как только такой второй принцип начинает

оказывать свое воздействие на человечество, сразу же, словно единым махом, полагаются все возможные (благодаря такому отношению) в человечестве различия — возможные как в ближайшем, так и в более отдаленном смысле, различия, и признака которых не было прежде. Ближайшая причина всех различий такова — недвижимый дотоле Бог А, будучи вынужден принимать определения со стороны иного, не может оставаться тем же самым и, вступая в конфликт с этим иным, неизбежно переходит от одного облика к другому, принимает то одно, то другое обличье в зависимости от того, как Бог В овладевает им. Вполне возможно, что даже Боги греческой теогонии, которых мы до сих пор рассматривали как примеры последовательно выступающих Богов (Уран, Кронос, Зевс), на деле суть лишь различные облики, какие последовательно принимает единый, или первый, Бог, и что второй, который вынуждает его проходить сквозь все эти облики, есть Бог, стоящий совершенно вне всего этого ряда, — имя которого не было до сих пор произнесено. Но как только положен первый облик Бога, то вместе с этим положены и все последующие — пусть как более отдаленные возможности. Различным обликам Бога соответствуют столь же различные, материально разнствующие учения о Богах, все они равно наличествуют вместе с появлением второго принципа, наличествуют потенциально, хотя они и не могут выступить все сразу, но выступают реально лишь по мере того, как это допускает, или по мере того, как им уступает поступательно преодолеваемый, все же удерживающий при себе человечество Бог. Различным учениям о Богах соответствуют разные народы; и народы эти тоже потенциально наличествуют вместе с появлением второй причины, хотя и они не могут выступить все сразу, но вступают в реальность в некоторой размеренной последовательности. Сукцессивность — последование, присущее политеизму, — разводит народы и в том, что касается их появления в истории, их вступления в историю. Пока не наступает момент, который должен представлять, репрезентировать вот этот народ, народ остается в своем потенциальном состоянии частью еще не определившегося, не разрешившегося, хотя и предназначенного к разложению на отдельные народы человечества; мы видели, что пеласги, прежде чем превратиться в эллинов, пребывали в таком состоянии неразрешенности. Поскольку, однако, кризис (действие второй причины), будучи всеобщим, распространяется на все человечество, то народ, приберегаемый для позднейшей эпохи и для более позднего решения, все

равно проходит через все его моменты — хотя не как реальный народ, но как часть еще не разрешившегося человечества. Только так и возможно, чтобы уделенные различным народам моменты соединились в завершенной мифологии — в сознании самого последнего народа.

Вы видите: благодаря такому взгляду на движение, берущее начало в относительном монотеизме, сам процесс возникновения как различных учений о Богах, так и параллельных им народов обретает совсем иной и более определенный вид, нежели просто расхождение изначального монотеизма. Убедитесь и в том, что наше исследование продвигается вперед — мы постигаем теперь не только возникновение народов вообще, но и их последовательное появление. Мы обязаны учесть еще одно возможное возражение. Кто-то мог бы сказать так: расхождения, различные характеры, какие мы усматриваем у народов, — они и раньше существуют в коленах; так, если сохранить прежнее, идущее от трех сынов Ноя — Сима, Хама и Иафета, оправдывающее себя и поныне разделение, то, к примеру, семиты отличаются от яфетитов тем, что первые сохраняют в целом большую близость к прарелигии, вторые дальше отошли от нее; может быть, все это заложено уже в самих именах, и очень вероятно, что имя яфетитов служит предзнаменованием² самого широкого распространения и разрастания политеизма и самого широкого географического его распространения. А такое различие, которое, надо думать, дано уже вместе с различием колен, противоречит принимаемой нами полной гомогенности человеческого рода. На это следует отвечать так: прежде чем вообще могло наличествовать названное различие, сначала должна быть дана сама *возможность* удалиться от прарелигии. Такая возможность *возникла* лишь с появлением второго принципа; *прежде* того различие не имеет даже возможности проявиться, а если называть возможным то, что может проявиться, то оно даже и невозможно. Колена *обретают духовное* значение лишь в итоге, и в противоречии с тем, что обычно предполагается, мы должны сказать: *таким* значением колена наделяются лишь с той поры, как существуют народы, и если приведенное значение имени верно, то колена получают свои имена, лишь становясь народами.

Итак, лишь относительный политеизм объясняет не только возникновение народов вообще, но, как мы только что видели, и в особенных обстоятельствах — так, он объясняет последование, в каком являются народы. Однако осталось еще одно, о чем мы признавались, что не можем впол-

не прояснить это с помощью наших понятий (какие были у нас тогда), — это неразрывно связанное с возникновением народов возникновение различных языков — смешение языка как следствие религиозного кризиса. Не поможет ли обретенное теперь понимание хотя бы сколько-то приблизиться к полному пониманию этого узла проблем, казавшегося нам раньше неопределенно далекой от своего решения проблемой?

Если когда-то, как говорится в Ветхом завете, «на всей земле был один язык и одно наречие»³ — почему бы нам противиться такому представлению (больше, чем другому, — о времени, когда не было народов)? — то подобную неподвижность языка можно мыслить только так: языком владел тогда лишь *один* принцип, *сам* неподвижный и не допускавший никаких изменений в языке, т. е. удерживавший язык на ступени *субстанциальности*, — подобно тому как первый Бог А был чистой субстанцией и был принуждаем принимать акцидентальные определения лишь вторым Богом В. Коль скоро язык удерживался на этой ступени *принципом*, и притом бесспорно принципом духовным, то уже гораздо легче понять, что между этим принципом языка и религиозным принципом, который в это же время безраздельно владел не только частью сознания, но и всем сознанием, существовала и даже должна была существовать взаимосвязь. Ибо язык мог быть подобным лишь Богу, который заполнял все сознание. Теперь же является новый принцип и задевает, затрагивает первый принцип (тоже как *определяющий язык* принцип) — он преобразует этот первый принцип, наконец, делает его совершенно неузнаваемым и оттесняет вглубь. Тогда, коль скоро язык определяется уже двумя принципами, неизбежными становятся не только материальные различия языка, которые, напирая, во множестве выходят наружу, но в зависимости от более глубокого или более поверхностного внедрения второго принципа и, следовательно, в зависимости от того, в какой, большей или меньшей, степени язык утрачивает свой субстанциальный характер, выступают уже языки, которые исключают друг друга не просто *материально*, но и *формально*, в своем отношении к принципам.

Вот что можно видеть, еще не перейдя к ближайшему рассмотрению действительных фундаментальных различий языков.

А теперь прошу *вас* приобщить к сказанному следующее. Если наши предпосылки обоснованны, то человечество переходит от относительного монотеизма, или *единобо-*

жия (здесь уместно это обычно поминаемое некстати слово), к двубожию (дитеизму) и затем к решительному многобожию (политеизму). И вот то же самое поступательное движение совершается в принципах языка, которые переходят от изначального моносиллабизма к дисиллабизму и затем к совершенно раскованному полисиллабизму.

Моносиллабизм сохраняет слово в его чистой субстанции, и, когда он выступает как принцип, мы не можем не предполагать принцип, фиксирующий данное, отвергающий все случайные определения. Но — мы слышим, нам возражают: на свете нет ни одного моносиллабического языка. Да, это так! Нам известна лишь одна языковая система, в которой царит принцип моносиллабизма, — это китайский язык, и как раз этому языку ученый муж, считавшийся до последнего времени величайшим знатоком китайского языка и китайской литературы (Абель Ремю — за *⁴), полагал возможным отказывать в моносиллабическом характере. Если же присмотреться повнимательнее, то этот ученый муж руководствовался лишь представлением о том, что такой взгляд на китайский язык, в изучении которого ему принадлежат столь значительные заслуги, ставит позорное пятно варварства на этом народе и на его языке. Мы беремся совершенно успокоить его на сей счет; наше мнение таково, что состояние, когда сознанием владеет лишь один принцип, не было состоянием варварства, что же касается материалов, почерпнутых им в самом языке, то, по всей вероятности, наших заверений хватило бы для того, чтобы он усомнился в их доказательности. Главное в его суждениях, видимо, в следующем: слово «односложный» будто бы не имеет смысла, потому что если понимать под слогом *корень*, то все языки на свете моносиллабичны, если же понимать под слогом — слово, то языки, какие обычно принимают за моносиллабические, *не более* моносиллабичны, чем все остальные, ибо слова таких языков — сцепления слогов, которые лишь представляются раздельными, потому что к этому приводит природа принятых в этих языках письменных знаков. В этом рассуждении ложна сама предпосылка — будто корни во всех языках односложны. Ведь дисиллабизм семитских языков — не что-то случайное, дисиллабизм — специфический принцип этих языков, принцип, который нарушает существовавшее прежде ограничение и полагает начало нового развития. Правда, в последнее время, чтобы не сворачивать

* Fundgruben des Orients. Wien, 1813, Bd III, S. 279-287.

с пути, на каком воздерживаются от объяснения *принципов* и по возможности все выводят из случайностей, была сделана попытка (сама по себе очень старая *) возвести семитские языки к односложным корням: подчеркивали, что многие еврейские глаголы, у которых совпадают только два и даже всего один корневой согласный, родственны по своему значению, третья согласная — это, как правило, лишь приращение, и такое удлинение слова обычно лишь служит признаком расширения первоначального значения слова. Так, например, говорили: *šam* (собственно, *šamaš*) значит по-еврейски «быть теплым, теплеть», откуда впоследствии *šamaš* — «быть красным», потому что краснота — последствие разгоряченности; значит, *šamaš* — это, собственно, не корень, а корень — *šam* (который, однако, лишь произносится в один слог!). Но как раз упомянутый факт, если бы он подтвердился во всем, послужил бы нам доказательством того, что моносиллабизм — это реальный *принцип*, а семитские языки были призваны преодолеть его и лишь потому сохранили преодоленное в качестве следа или отдельного момента. Для яфетических же языков, значит для германского, санскрита, греческого и т. д., нужно было бы думать, этот преодолевавшийся семитскими языками принцип не мог уже иметь никакого значения, не мог иметь и силы в них. И однако, вот самая большая новость! Оказывается, как раз корни этих языков определенно моносиллабичны, так что после этого надо сделать только один шаг, чтобы признать семитскую языковую ветвь (с ее двусложными корнями) более молодой, санскрит же — более древним, подлинным, изначальным. Я уже раньше в общей форме высказался против этого переворачивания всякого разумного порядка, сейчас же не будем задерживаться на том, насколько трудно бывает устанавливать корни в немецком, а особенно в греческом языке, где, если отнять у слова его акцидентальные (грамматические) определения, иной раз остается всего лишь одна *гласная*, тогда как, с другой стороны, неизвестно, что делать со словами, которые явно указывают на двусложные корни вроде греческого *ἀγαλάω* ⁶, которое, быть может, действительно связано с соответствующим словом еврейского языка. Проще будет приоткрыть само основание обмана. Быть может, дело обстоит так, что 1) китайский язык состоит лишь из корней, будучи чистой субстанцией, 2) в семитских языках прин-

* Давным-давно предшествовал Вал. Лёшер с его известным трудом «De causis linguae Hebraeae» ⁵.

цип моносиллабизма уже преодолен и 3) в яфетических языках точно так же уже исчез дисиллабизм как *противоположность* и, следовательно, как *принцип*. Кто устремляет взор лишь на последнее (третье), у того возникает соблазн вытащить на свет принцип моносиллабизма, тогда как человек, постигший истинную взаимосвязь, незамедлительно скажет, что эти языки по своему принципу *полисиллабичны*, потому что и моносиллабизм, и дисиллабизм одинаково утратили в них свое значение принципа.

В самой философии мифологии будет еще случай вернуться к этому отношению и при этом опровергнуть ложные толкования вроде того, что мы считаем китайский язык праязыком человеческого рода. Но и к параллелизму языкового и религиозного развития мы тоже вернемся там с большей обстоятельностью, с привлечением новых определений, которые невозможно обсуждать сейчас, и, как я надеюсь, наше изложение будет убедительным.

Вообще все последние наши рассуждения давайте считать лишь *косвенными* доказательствами существования относительного монотеизма в сознании первозданного человечества! Теперь же именно эта предпосылка будет окончательно продемонстрирована и явлена как единственно возможная *прямым* умозаключением.

Если сукцессивный политеизм есть нечто такое, что действительно явилось в человечестве, т. е. если человечество действительно прошло через такой последовательный ряд Богов, какой мы приняли, — напомним, что все это — неопровержимый факт, как и любой иной, засвидетельствованный исторически, — то, следовательно, когда-то в человечестве должен был наличествовать такой первый Бог, как наш Бог А, который, будучи лишь первым элементом будущего последования, является еще не как таковой, но действительно есть безусловно-единый, а потому распространяет по всей земле мир и покой безраздельного господства, ни с чьей стороны не встречая противоречия. Однако такой мир не мог существовать, как только появился иной Бог, ибо, как показано, вместе с ним полагается смешение и рассеяние. Поэтому если искать такую эпоху, в какую было еще место для одного, первого Бога, то очевидно, что такое место следует искать не в эпохе уже совершившегося разделения народов и что его нельзя найти в переходную эпоху уже начавшегося отделения, так что, следовательно, его можно найти лишь в праисгорическое время как таковое. И так, либо никогда не существовал Бог, подобный нашему Богу А, т. е. никогда не существовало такого последования,

какое распознаем мы в настоящем политеизме, либо же такой Бог царил в сознании первожданного, еще совершенно не разделенного человечества.

Отсюда следует и обратное: единый, царивший над всем тихим праисторическим временем Бог был единственным существовавшим в ту эпоху, однако единственным не в том смысле, чтобы никакой *иной* не мог последовать за ним, но только в том, что никакой иной еще не последовал *реально* за ним. Итак, он по своей сущности (*potentia*) уже был мифологическим Богом, тогда как реально (*actu*) он стал таким лишь тогда, когда действительно явился второй Бог, когда второй Бог стал господином человеческого сознания...

Если сравнить наш результат с гипотезой, которая решительному политеизму предпосылает чистое, очень близкое к духовному монотеизму учение, то, чтобы ничего уже не говорить о том, что первожданное единство человеческого рода гораздо решительнее поддерживалось слепой, независимой от человеческой воли, от мышления силой, нежели оно могло бы связываться познанием, т. е. духовным монотеизмом, — то, чтобы ничего не говорить об этом, совершенно независимо от этого, чем выше ставится домифологическое сознание (гипотезой духовного монотеизма), тем менее постижимо, для чего оно должно было разрушиться, ведь и сами защитники такого взгляда признают, что изменение могло совершаться лишь к худшему*. Что бы мы ни думали о политеизме, он же все равно был опосредствованием более высокого познания, переходом к большей свободе человеческого сознания. Вот что можно сказать о причине расхождения единства.

Теперь можно перейти к тому, *как* совершалось расхождение. Крейцер, чтобы объяснить его, прибегает к притче. Планета распадается на несколько меньших, однако если

* См., например, что пишет Крейцер в предисловии к первой части «Символики и мифологии»: «Я придерживаюсь своего основного тезиса в полном объеме. Он есть фундамент первоначально более чистого почитания и познания единого Бога, религии, к которой все последующие религии относятся, как преломленные и поблекшие лучи света к яркому источнику света — Солнцу» (Creuzer F. Symbolik und Mythologie... S. 2.).

Ср. другое место в «Письмах о Гомере и Гесиоде», с. 95: «Мне хотелось бы сопоставить свой взгляд на мифологию с гипотезой астрономов, которые признают в недавно открытых планетах Палладе, Церере, Весте *разлетевшиеся* части распавшейся прапланеты»; вслед за этим он замечает: «Первожданное единство, какое должно поглощать все наше внимание и е, — это *более чистая прарелигия*, она была монотеизмом и, как бы ни дробил ее усвоенный политеизм, никогда не погибала окончательно» (Hermann G., Creuzer F. Briefe über Homer und Hesiodus, S. 95).

уж мы полагаем, что при образовании планетной системы происходят столь бурные события, то мы во всяком случае можем объяснить их, и не одним способом: ведь если не обременять таким поручением комету, которая всегда готова нам помочь, то и внутри самой планеты имеются упругие жидкости, которые могут извергнуться наружу, металлоиды, которые при соприкосновении с водой могут взрываться, — по случаю такого излияния или взрыва и планета иной раз может рассыпаться на куски; в самом крайнем случае достаточно было бы для этого и сильного электрического разряда.

Итак, здесь есть позитивные причины, чтобы разнести в куски или взорвать планету; однако когда речь заходит о домифологической системе, то приводят исключительно негативные причины — *омрачение, постепенное ослабление* первоначально познанного. Однако следствием такого ослабления, увядания более раннего убеждения было бы, например, *то, что* прежнее учение перестали бы понимать, что религия была бы совершенно забыта, но следствием совсем не непременно должен был стать политеизм. «Омрачение» былого понятия никак не объяснило бы того испуга, который по всем названным выше признакам испытало человечество, когда впервые появился политеизм. Вялое сознание легко, без борьбы, рассталось бы с единством, стало быть, и без всякого позитивного итога. Простое «ослабление» изначального познания нимало не объясняет ту мощь, с которой зарождается политеизм, с другой же стороны, привязанность к учению как учению, тем более уже ослабевшему, нимало не объясняет мощь противоположной направленности, ту мощь, с какой утверждает себя в сознании единство, препятствуя полнейшему разложению (которое в конце концов не оставило бы нам даже и политеизма).

Лишь позитивная — разрушающая единство — причина объяснит нам ужас, испытанный человечеством при появлении первых соблазнов многобожия. С такой позиции, на которую наконец должны встать и мы сами, действие этой причины выступает как божественное произволение, как суд. Если смотреть так, то единство, разрушенное судом Бога, не могло быть вообще истинным. Ибо *суд* всегда поражает лишь относительно-истинное и одностороннее, какое принимают за всестороннее. Поэтому обычные жалобы по поводу гибели чистого познания и распада его в многобожии не соотносятся с религиозной точкой зрения — не сообразны они и с философской позицией,

и с подлинной историей. Политеизм разразился над человечеством не для того, чтобы разрушить истинно-единого, но для того, чтобы разрушить односторонне-единого, чтобы истребить чисто относительный монотеизм. Политеизм, несмотря на видимость противоположного и сколь ни мало *постижимо* это с нашей нынешней позиции, тем не менее истинно был переходом к лучшему, к освобождению человечества от силы благодетельной, но подавляющей свободу, сдерживающей любое развитие и исключающей высшее познание. По крайней мере надо признаться себе в том, что такой взгляд на вещи и более *постижим*, и, как бы то ни было, более радостен в сравнении с взглядом, который допускает совершенно бесцельную гибель и разрушение первоначально *чистого* познания, притом так, что этим процессом не опосредуется какой-либо более высокий результат.

До сих пор мы стремились найти такую исходную точку развития, на которой мы могли бы строить уже не гипотетические, но категорические выводы о возникновении и первоисточке мифологии. Однако именно теперь, когда нам кажется, что мы обеспечили себе такой исходный пункт, нашим результатам грозит мощное возражение. До сих пор мы судили о гипотезе монотеизма лишь с *одной* стороны; не забудем же, что, согласно этой гипотезе, в сознании самого раннего человечества утверждается не просто монотеизм, но религия *откровения*. До сих пор мы принимали во внимание лишь одну сторону монотеизма — материальную — и не принимали во внимание формальную сторону его возникновения. Однако уже непредвзятость, спокойная рассудительность — то, что мы провозгласили законом нашего исследования, — потребовали бы, чтобы мы были справедливы к другой стороне, если бы мы и не ждали с этой стороны самого энергичного возражения. Нам могут сказать так: все изложенное было бы неоспоримо, *не будь откровения*. Будь ход развития человечества лишь естественным, то, возможно, такой односторонний монотеизм и был бы первым в ряду. Однако откровение — каково будет его отношение к такому монотеизму? Ведь относительный монотеизм нельзя же производить от откровения, он не может быть положен в откровении, а если так и он не может быть положен в откровении, то откровение, наверное же, предвосхитит его или по крайней мере сейчас же выступит как его противоположность и, снимая, уничтожит его. *Вы сами* видите — вот новое препятствие, мы не можем обойти его, мы можем лишь преодолеть его, чтобы по-прежнему уверенно строить на заложенном нами фундаменте.

Оставим в стороне вопрос, есть ли откровение или нет, и спросим: если предположить, что откровение есть, может ли существовать наша гипотеза относительного монотеизма как сознания первозданного человечества?

Что касается утверждений о «предвосхищении», то, конечно, известно, что не только богословы, но и определенного толка философы истории дотягивают откровение до самого первого человека, и многие из них решают, что привели нас в немалое смущение, потребовав от нас ясного ответа — был ли, по нашему мнению, религией первого человека тот самый обреченный на гибель монотеизм. Мы же, напротив, напомним им, что сами же они принимают двойное состояние первого человека — состояние до так называемого грехопадения и состояние после грехопадения — и тогда это уж их первейшая забота, коль скоро они дотягивают откровение не просто до первого, но до первозданного человека, — объяснить нам, каким образом уже изначально, т. е. до грехопадения, могло существовать столь *опосредованное* отношение человека к Богу, какое неизбежно мыслят они сами в понятии откровения, если только не лишать понятие всякого смысла неподобающим его расширением. Прежде, насколько нам известно, откровение понимали как акт милосердия Бога в отношении павшего человечества; согласно твердым понятиям старой ортодоксии — а я признаюсь, что решительно предпочитаю эту *неподвижную* (как любят ее называть) ортодоксию нынешней манере расширительно толковать все слова и понятия в угоду некоей сладковатой религиозности, когда словами заливается все и когда все можно доказать, — согласно понятиям ортодоксии, откровение всегда опосредовано прежними событиями и никогда не рассматривается как нечто *непосредственное*, первое, изначальное. *Прабытие* человека — даже и по нынешним понятиям, если они стремятся к какой-либо ясности, — следует мыслить как надвременное, пребывающее в вечности — момент вневременной по отношению к времени. Тут нет места для откровения, поэтому что понятие откровения выражает некоторое совершенное, временной процесс, тогда между человеком и Богом не могло происходить ничего такого, что отделяло бы и удаляло бы человека от Бога, а нечто подобное должно иметь место, чтобы стало возможным откровение, ведь откровение — это актуальное (основанное на «акте») отношение, а в том случае мыслимо лишь сущностное отношение; акт бывает лишь там, где есть сопротивление, где есть нечто подлежащее отрицанию и снятию. Помимо всего прочего,

если бы первозданный человек не был уже сам по себе сознанием Бога, если бы приходилось особенным актом доводить до него сознание Бога, то тем, кто полагает так, пришлось бы утверждать *первозданный атеизм человеческого сознания*, что решительно расходилось бы с их же собственным мнением; и вообще у меня был случай убедиться в том, что, за исключением тех, кто вольно или невольно преследует единственную цель — придать наивозможно широкий смысл принципу предания, большинство людей выводят и науку и религию из откровения, просто полагая, что тем самым делают нечто душеспасительное и доставляют приятность благочестивым ушам.

Итак, до той поры, до того изначального отношения человека к Богу понятие откровения невозможно распространять. Однако, кроме всего прочего, принимают еще, что человек по своей собственной вине был изгнан из рая, т. е. лишился изначального состояния чисто сущностного отношения к Богу. Однако немислимо, чтобы это произошло и чтобы он, человек, сам не сделался другим и Бог не сделался иным для него, т. е. это событие немислимо без изменения религиозного сознания, и если доверять рассказу об этом событии в Книге Бытия, рассказу, который всякого, кто разумеет его, наполняет восхищением и, как ни понимай его, несомненно, содержит одно из глубочайших откровений (потому что нельзя не замечать в различных частях и местах Ветхого завета, несмотря на однородность в целом, весьма различных степеней религиозного озарения); итак, если доверять этому рассказу, то происшедшее тогда изменение сознания как раз соответствует тому, что мы называли относительным монотеизмом. «И сказал Господь Бог: вот, Адам стал как один из Нас» (Быт. 3, 22), — как понимать нам эти слова? Не иначе, как: он, Адам, уже не подобен целому божеству, но лишь одному из «нас», элоимов. Однако каково бытие, таково и сознание (а отношение, в каком оказывается человек в своём сознании к Богу, основывается именно на подобии его бытия и бытия божественного; итак, в тех словах, — чтобы не припоминать аксиому: познается по мере познающего его, — в тех словах одновременно содержится и то, что сознание находится в отношении лишь к одному в Боге, а не к целому божеству, но не это ли названо у нас относительным монотеизмом? *

* Мы впоследствии вернемся к этому замечательному месту Библии, и у нас будет случай показать, что и буквально и по существу это место нельзя понимать иначе, нежели так, как это принято у нас.

Итак, против утверждения о том, что относительный монотеизм первоначального человечества «предвосхищен» откровением, выступает бесхитрый и искренний рассказ в книге, которую верующие в откровение почитают откровенной; тем самым против него выступает само откровение, и мы, вместо того, чтобы опасаться с этой стороны препятствия для нашего развития, мы, напротив, призовем к себе на помощь откровение, т. е. книги, считающиеся откровенными, — и вообще, раз заговорив об отношении мифологии и откровения к языку, мы не сдвинемся с этой точки, пока не проясним такое отношение настолько, насколько это сейчас возможно для нас.

СЕДЬМАЯ ЛЕКЦИЯ

Подтверждение предыдущего Книгами Моисея. — Значение всемирного потопа, — Монотеизм Авраама не абсолютно немифологичен.

Разойдясь с теми, кто, судя о первозданном состоянии человеческого рода, доверяет лишь откровению, мы можем почитать великим счастьем для нашего исследования то, что наши утверждения столь решительно подкрепляются самими же книгами Моисеевыми, — так, уже первое из них — о том, что с самого «начала истории» (как верно назвал грехопадение Кант) ¹ в сознании человека абсолютно-единое было замещено относительно-единым; равным образом лишь ложной гипотезой, одной среди многих, будет попытка утверждать (как это обычно происходит), что в сознании первого человека познание Бога было чище и совершеннее, нежели в сознании последующих людей, — совсем напротив, следовало бы говорить, что сознание относительно-единого у первого человека и его ближайших потомков было более величественным, чистым, совершенным и незамутненным, нежели у позднейших поколений, именно потому, что первым относительно-единый Бог являлся еще не как *таковой*, тогда как к сознанию последующих приблизился уже второй Бог. В первом случае не могло возникать и тени сомнения в том, что сопряженность с относительно-единым — это *истинная* религия. Ведь этот Бог продолжал оставаться безусловным и вполне замещал абсолютно-единого, который пребывал в нем (в этом смысле — да). Но именно поэтому абсолютный и не был отличаем *как таковой* — как таковой и не познавался; значит, не было и монотеизма в смысле познания истинного Бога как такового и с отличием его, такое отличие стало возможным лишь тогда, когда относительный Бог перестал быть абсолютным и был признан относительным. Как раз это — именно то, что в самом начале человеческий род действительно ничего не ведал об истинном Боге, — чудесно подтверждается самой же Книгой Бытия; если этого не видели раньше, то лишь потому, что древнейшие свидетельства никогда не удаивались непредвзятого рассмотрения и исследования по их содержанию — мало подготовлены для решения таких задач были как приверженцы формально-ортодоксальной теологии, так и их противники,

а также и все те, кто занимался не столько содержанием, сколько чисто внешним составом этих сочинений. Я не принадлежу ни к одной из названных категорий — я не смотрел на эти сочинения ни глазами богослова, ни глазами противника теологии или простого критика — я смотрел на них глазами философа, которому всегда и во всем важно прежде всего *содержание*; потому-то я заметил в этих сочинениях многое такое, что ускользнуло от внимания других.

Пока первозданный человеческий род просто и не сомневаясь почитал в первом Боге Бога истинного, не было причины отличать истинного как такового. Когда же первый Бог стал сомнительным по вине последующего, лишь тогда человечество попыталось удержать в нем Бога истинного — так оно и научилось отличать его. Всегда бросалось в глаза то, что у еврейского народа есть *два* имени для своего Бога — одно общее, элоим, и особенное — Иегова. Однако полная индукция показала бы нам, что в Ветхом завете и особенно в Моисеевых книгах словом «элоим» называется Бог как *непосредственное* содержание сознания, словом «Иегова» — Бог, *отличаемый* как Бог истинный. Такое различие всегда соблюдалось. Так, уже в четвертой главе Книги Бытия приводится генеалогия, которая начинается так: Адам [первый человек] родил Сифа, «у Сифа также родился сын, и он нарек ему имя: Енос; тогда начали призывать имя Господа» (4, 26). Ведь не сказано: начали призывать Бога вообще, элоим. Такого Бога Сиф и Адам знали не хуже Еноса, но призывать стали Иегову. Поскольку же, вообще говоря, Иегова — это элоим, а элоим — Иегова, то различие между ними может быть только таким: элоим — это Бог *indistincte*², а Иегова — Бог, отличенный как таковой. Тем решительнее то обстоятельство, что Иегову стали призывать лишь в третьем поколении, начиная с Еноса. Буквально сказано: «Тогда начали призывать имя Господа», а это значит — его отличали; ведь тот, кого называют по имени, тем самым отличен. Отсюда необходимо следует: до Еноса, т. е. до поколения, отмеченного этим именем, истинного Бога не отличали как такового, до этого не было, следовательно, и монотеизма в смысле знания истинного Бога как такового. Правда, такой вывод находится в слишком непосредственном противоречии с принятыми понятиями, чтобы (как это происходит и в иных случаях) не обращаться за помощью к интерпретации. Уже доктор Лютер переводит: тогда начали проповедовать имя Господа; другие: называться именем Иеговы; некоторые считали, что речь идет об

общественном культе, однако ничего этого нет в еврейском выражении, которое с точки зрения языка можно перевести лишь так: «тогда звали Иегову по имени» *, а это значит — его призывали, как, например, бывает, когда человека, проходя с ним рядом, окликают по имени, т. е. тем самым призывают. Однако самое замечательное в том, что такое название Иеговы по имени начинается лишь во втором человеческом роде, а первый (отмеченный именами Адама и Сифа) ничего о нем не ведает. Первый род знал лишь *один* принцип, и у него не могло возникнуть сомнений в истинности, единстве и вечности Бога, которого он был преисполнен; он в простоте сердечной, так сказать, почитал в нем вообще вечного и единственного. И лишь тогда могла возникнуть необходимость отличать его как такового и называть особым именем, когда вследствие появления первого он грозил исчезнуть, стать относительным. Тут-то и надо было «звать по имени» истинно вечного — не переходящего, но навеки вечного, какого уже почитали в первом; так зовем мы человека, который вот-вот скроется с глаз. Вот каким был путь восхождения от относительно-единого до абсолютно-единого, который, *собственно*, уже почитался в первом. Тем более мы можем считать опровергнутым, причем опровергнутым уже в самом рассказе Моисеевом, обычное мнение, приписывающее совершенное познание и почитание истинного Бога как *такового* уже первому человеку, тем более что этот рассказ и в ином отношении характеризует начавшийся с Еноса человеческий род как совершенно другой, существенно отличающийся от первого.

Это так в замечательной генеалогии человеческого рода — она приводится в пятой главе Книги Бытия и ведется от Адама до Ноя. Правда, в этой генеалогии встречается немало замечательного и в ином отношении — например, Каин и Авель в ней вообще не упоминаются, как и в последующих рассказах (1 Пар. 1, 1 тоже непосредственно переходит от Адама к Сифу), однако этим сейчас не будем заниматься, так как это не относится к нашим задачам, относится же следующее: названная генеалогия, отмеченная как восходящая к самому началу и наиболее документальная благодаря тому, что начинается с сотворения мира, и тому, что носит заголовок «Вот родословие Адама», — названная генеалогия говорит об Адаме: «Адам жил сто три-

* Что касается словоупотребления, см. Ис. 43, 1: говорится не קראתי בשםך, но лишь קראתיך בשםך.

дцать лет и родил сына *по подобию своему*, по образу своему, и нарек ему имя: Сиф» (Быт. 5, 3). Далее же рассказывается о Сифе: «Сиф жил сто пять лет и родил Еноса» (5, 6). Вот что странно: во-первых, то, что Енос, согласно генеалогии, уже не был рожден по образу и подобию первого человека (ибо иначе такое прибавление при упоминании Сифа было бы совершенно излишним заверением). Сифу еще присущ образ первого человека, а Еносу уже нет. Во-вторых, то, что имя этого внука Адама не означает ничего иного, как «человек» (как и имя Адама), однако с побочным значением уже ослабевшей, ущербной силы, ибо глагол *anas*, с которым связано греческое слово «*nosos*»⁴, значит «болеть». Итак, с Еноса действительно начинается второй человеческий род, второй, потому что его родоначальник вновь именуется «человеком» и потому что этот род уже не подобен тому, какой непосредственно происходил от Адама. Теперь можно поставить вопрос: чем же этот представленный Еносом род отличался от первого, непосредственно происходившего от Адама («человека» без всякого побочного понятия), отчего он был слабым и больным в отличие от первого? Если для ответа на этот вопрос привлечь ранее выведенное из другого места Книги Бытия, то само собою, без натяжки, выявится следующее. В лице Сифа человеческий род еще был силен и могуч, потому что руководствовался *единым* принципом и в нем жил еще единый, первый Бог; второй же род был слаб и немощен, потому что к нему уже приблизился второй Бог, ослабляющий первого, сила и могущество этого первого сломлены, ибо все руководствующееся *одним* принципом сильно и здорово, руководствующееся же двумя — слабо и болезненно.

Итак, в целом итог таков: согласно рассказу самой же Книги Бытия, истинный Бог был известен, ведом как *таковой* лишь второму человеческому роду — тому, что был уже затронут иной, чужеродной для первого потенцией и подчинен ей. Такой чужеродной потенцией и мог быть лишь наш второй Бог В, с которым мы познакомились как с первой действующей причиной политеизма. Тем самым продемонстрировано, что настоящий монотеизм не возникает, пока не появляется опасность политеизма, и что относительно-единый Бог выступает как предпосылка возникновения и монотеизма, и политеизма. Поскольку же мы ссылались также и на значение имени Еноса, то мы, продолжая рассуждение, могли бы найти в этом имени указание на самого Бога, каким был затронут второй человеческий род.

Ибо самая вероятная этимология имени Дионис⁵ — иод этим именем второй Бог славился у эллинов — это арабское слово (в дальнейшем мы увидим, что второй Бог впервые был назван по имени арабами), слово, обозначающее «господина» и, подобно еврейскому baal, образующее сложные сочетания со многими другими словами, и Енос, «человек», причем с побочным значением уже ущербной силы. Я, повторяю, мог бы упомянуть сейчас и это, если бы это сложное можно было изъяснять сейчас пространнее, однако ограничимся тем замечанием, что в великом процессе развития, какой мы изображаем, даже и самое отдаленное, как-то: Ветхий завет и эллинская культура, откровение и мифология, гораздо ближе друг к другу, чем полагают те, кто привык к абстрактному рассмотрению, скажем, эллинской мифологии — к рассмотрению в отрыве от всеобщей взаимосвязи.

Нам пришлось признать существование первого человеческого рода, отмеченного именами Адама и Сифа, и второго — отмеченного именем Еноса. Вместе со вторым впервые появляются соблазны второго Бога, по следу которого пойдём мы теперь — в самой же откровенной нам истории.

Следующий великий поворотный пункт — всемирный потоп, после него наступает смешение языка, разделение народов, *решительно* проявляющийся политеизм. Введением же к рассказу о всемирном потопе в Моисеевой книге служит следующее повествование: «Когда люди начали умножаться на земле и родились у них дочери, тогда сыны *Божий* увидели дочерей *человеческих*, что они красивы, и брали *их* себе в жены, какую кто избрал» (Быт. 6, 1—2), откуда и произошли «исполины» и «сильные, издревле славные люди» (6, 4). Это место стоило интерпретаторам немалых трудов: в нем содержится столь очевидная связь с реальными мифологическими отношениями, что и этот рассказ не может быть выдумкой, а может быть лишь реминисценцией из реальной истории мифологии — подобное воспоминание содержится и в мифологиях других народов. Рассказывается о том, что сыны Божий (в еврейском артикль обозначает здесь *единственного* Бога), т. е. те, в ком живет первый, безусловный для того времени Бог, видят «дочерей человеческих»; однако кого же можно понимать здесь под людьми в противоположность сынам Божиим, как не приверженцев Бога, благодаря которому люди и становятся людьми, утрачивая несломленную силу, могущество первой п о р ы , — итак, рассказывается, что те,

в ком еще жив сильный Бог первозданной поры, склоняются к дочерям людей, т. е. приверженцев второго Бога, соединяются с ними и порождают тот самый срединный род, который в греческой мифологии мы встречаем под именем гигантов, — и здесь они тоже занимают место посредине между Богом первой поры и более человеческими Богами, антропоморфичным политеизмом позднейшего времени, противясь такому развитию в сторону человеческого (ведь Бог первой поры все еще «сверхчеловечен» в нашем смысле), сдерживая такое развитие. Именно так и возникает, согласно Книге Бытия, срединный род; он пребывает между временами, но поступательное движение неудержимо, а потому он недолговечен, обречен гибели; всемирный потоп и вызывает его гибель. Именно потоп и свидетельствует о подлинности столь своеобразно окрашенного фрагмента повествования — он действительно восходит к праисторическому преданию. В более поздние времена невозможно было изобрести ничего подобного. Ярko мифологическая окрашенность и отличает этот рассказ от последующего повествования о всемирном потопе, где все приближено к позднему взгляду Моисея. Однако и Моисеево повествование позволяет распознать подлинную причину потопа. Бога побуждает покрыть землю губительным потоком воды то, что «велико развращение человеков на земле» (Быт. 6, 5) ⁶.

Однако здесь имеются в виду не злые мысли в обычном (моральном) смысле — это показывает одно особенное выражение: Бог говорит, что склад, или поэтический строй (*figmentum*), мыслей и помышлений людей был «зло» (5, 6). Такое же выражение встречается в других местах, причем в контексте, который не оставляет сомнений в его смысле. Так, обращаясь к Моисею, когда тому подошло время умирать, Иегова говорит: «Итак, напишите себе слова песни сей, и научи ей сынов Израилевых, [...] ибо Я введу их в землю [добрую], как я клялся отцам их, [...] и они будут есть и насыщаться, и угучнеют, и *обратятся к иным богам*, и будут служить им, а Меня отвергнут и нарушат завет Мой, [...] Я знаю мысли их, которые они имеют ныне, прежде нежели Я ввел их в [добрую] землю [...]» (Втор. 31, 19—21). А на последнем собрании начальников царь Давид говорит Соломону: «И ты, Соломон, сын мой, *знай Бога отца твоего* и служи Ему от всего сердца и от всей души, ибо Господь испытует все сердца и знает все движения мыслей [*строй всех помыслов*]. Если будешь искать Его, то найдешь Его, а если *оставишь Его*, Он оста-

вит тебя навсегда» (1 Пар. 28, 9) *. Так говорит царь Давид и в своей последней Молитве, когда он приготовил все к строительству храма: «Господи, Боже Авраама, Исаака и Израиля, отцов наших! сохрани сие навек, сие расположение мыслей сердца народа Твоего [такой строй помыслов в душе], и направь сердце их к Тебе» (1 Пар. 29, 18). Согласно словоупотреблению, у всех этих слов *религиозное* значение. Под строем мыслей, все более склоняющимся к дурному, понимаются политеистические соблазны, которые проявляются все сильнее**.

«Ной же обрел благодать пред очами Господа» (Быт. 6, 8), и Бог открыл ему себя — все это лишь потому, что Ной был человек стойкий и «без премены», как превосходно переводит Лютер⁸, т. е. он не склонялся ко второму Богу в те времена***. Итак, соблазны политеизма приводят ко всемирному потопу. А каков же итог? Что — все люди были истреблены и исчезли с лица Земли? Отнюдь нет. Бог в конце концов и сам видит, что «помышление сердца человеческого — зло *от юности его*» (Быт. 8, 21), ср. 6, 5; «от юности» — простое выражение естественной, неодолимой склонности, и, именно по этой причине, решая не поражать больше всего живущего, он сам признает, что человеческий род нельзя было удержать от перехода к политеизму. Итак, в самом повествовании Моисея потоп в конце концов, по своему результату, — это лишь граница двух эпох, эпохи рода человеческого, сверхчеловечески могучего, и эпохи рода совсем человеческого, повернувшегося в сторону всего человеческого и именно оттого предающегося политеизму.

Сопоставим теперь повествование Моисеево с подобными же преданиями иных народов! Если посмотреть, какие божества эти предания связывают с истребляющим жизнь потопом, то это исключительно *более поздние* божества. Так, согласно одному из преданий, потоп совершается во времена Кроноса, заступившего в греческой мифологии

* Книги Паралипоменон, говоря о религиозных предметах, вообще охотно обращаются к самым старинным выражениям.

** И. Д. Михаэлис⁸ в своем комментарии к Кн. Быт. 6, 2 замечает: «До тех пор человеческий род делился на две большие части — лучшая часть именовалась сынами Божьими; прочих же — погрязших не в *суете* — ибо и *следа такового не находим до всемирного потоп*, но в *полном неверии* — Моисей называет сынами человеческими». Незамеченный след находится, однако (как уже говорилось), в Кн. Быт. 4, 26, где обнаружили его и халдейские переводчики, и древнейшие иудейские толкователи (хотя толкование их было неверным), которые вовсе не были заинтересованы в том, чтобы вести многобожие со столь ранних времен.

*** Последнее сказано прямо (Быт. 7, 1).

место первозданного Бога, Урана. А в сирийском Гиераполисе неподалеку от Евфрата, согласно подробному рассказу Лукиана⁹, находится храм, где всем показывали провал, в какой сошли воды потопа, — этот храм был посвящен Деркету *, сирийской Богине — *первому* почитавшемуся среди множества имен *женскому божеству*, которым (как мы увидим в дальнейшем) повсеместно опосредовался *переход от первого ко второму Богу*, т. е. к настоящему многобожию. Если взвесить все это и, кроме того, знать, какую роль играет вода во всех переходах от одного *господствующего* принципа к другому — не только в естественной истории, но и в мифологии (в Вавилоне из Евфрата выходит Оаннес, учащий человеческому закону), — то распознаем в Ноевом потопе (даже признавая его материально совершавшимся явлением) лишь природный знак великого поворотного пункта в мифологии **, за которым последовали — сам неудержимый переход, смешение языка, многобожие с различными учениями о Богах, разделение человечества на народы и государства: очевидно, что начала и побег всего этого были захвачены с собою еще из прежнего, допотопного времени, коль скоро уже в первые века после потопа вся Передняя Азия была густо заселена людьми, не только кочевниками, но и народами, объединившимися в государства, и коль скоро уже во времена Авраама Вавилон был царством, на побережье Средиземного моря обосновались торговцы-финикийцы, в Египте существовало монархическое государство со всеми институциями такового и повсюду уже возникли более или менее развитые мифологии.

Иное указание на это значение потопа как перехода к неодолимо наступающей власти второго Бога содержит другая черта Моисеева повествования, согласно которому Ной после потопа стал земледельцем и виноградарем (Быт. 9, 20). В чем важность этого указания, покажет дальнейшее. До многобожия древнейшие люди вели кочевой образ жизни. Ведь и для самых отдаленных потомков наидревнейшего человеческого рода религиозным законом оставалось — не возделывать землю, не насаждать виноградники. Это показывает пример рехавитов, о которых

* См. краткий свод таких мест у Розенмюллера в «Altes und Neues Morgenland»¹⁰, ч. I, с. 23, а также в «Geschichte der Religion Jesu Christi», ч. I, с. 394.

** См. статью Эйхгорна¹² в «Repertorium für biblische und morgenländische Literatur», Rd V, S. 116.

рассказывает пророк Иеремия, ставя их своему народу в образец постоянства, верности религии отцов; по рассказу пророка, он ставит перед ними полные чаши вина, но те отвечают: «Мы вина не пьем; потому что Ионадав, сын Рехава, отец наш, дал нам заповедь, сказав: «не пейте вина ни вы, ни дети ваши, вовеки; и домов не стройте, и семян не сейте, и виноградников не разводите, и не имейте их, но живите в шатрах во все дни *жизни* вашей, чтобы вам долгое время прожить на той земле, где вы странниками»» (Иер. 35, 6—7). Вы видите: это племя не принадлежало к израильтянам, но во времена Навуходоносора поднялось в эту землю и, отступая перед войском халдеев и сирийцев, заняло Иерусалим и осталось там, это племя считает, что строить дома, т. е. селиться в прочных жилищах, сеять семена, разводить виноградники искони воспрещено ему. Они говорят — мы не пьем вина, ни мы, ни наши отцы, ни сыновья наши, ни дочери наши, и мы не строим домов для жительства нашего, и у нас нет ни виноградников, ни полей, а живем в шатрах (Иер. 35, 8—9); для них *религией* остается воздерживаться от всего того, что греческая мифология славит по преимуществу как дары второго Бога. Отсюда невероятная долговечность подобных племен — ведь еще во времена Нибура¹³ поблизости от Иерусалима жило такое кочевое, верное этому закону племя, по всей вероятности потомки тех самых рехавитов. То, что рассказал я о рехавитах, Диодор Сицилийский рассказывает об арабском племени катафаров¹⁴ — они не сеют, не разводят виноградников, не живут в домах. Если, следовательно, Ной после потопа возделывает землю и насаждает виноградники, то это значит, что его тем самым называют родоначальником нового племени людей — племени, которое уже не живет в шатрах, но основывает поселения, возделывает землю, распадается на народы, но именно поэтому не может не впасть в политеизм, неизбежный и неудержимый.

Если теперь подвести итог всем изложенным фактам, то он будет таким: лишь во втором, отмеченном именем Еноса человеческом роде отличают как такового истинного Бога, т. е. постоянно единого и вечного, — его отличают от первоначального Бога, который становится для сознания относительно-единым и лишь преходяще-вечным; между тем созревает плод политеизма, человеческий род не может по-прежнему оставаться сопряженным с первым Богом, который не был ложным, но не был и безусловно истинным, не был Богом в его истине, — надо освободиться от этого Бога, чтобы прийти к поклонению Богу в его истине. Осво-

водиться же можно лишь посредством второго Бога. В этом отношении политеизм совершенно неизбежен, кризис же, вследствие которого политеизм допущен и с которого начинается новый ряд развитий, — это и есть всемирный потоп; лишь с этого момента *обретается* и отличие, и почитание истинного Бога, что началось с Еноса, и обретается откровение, ведь оно и может быть лишь откровением истинного Бога — откровением не человечеству вообще, потому что таковое исчезло с лица Земли и распалось, и не народу (прошу это заметить!), потому что все, что называется народом, уже предалось политеизму, — нет, знание истинного Бога сохранилось лишь у одного-единственного рода — такого, который остался вне народов. Ибо человечество не просто разделилось на народы — оно разделилось на народы и не-народы, хотя конечно же последние — отнюдь не то же самое, что вполне гомогенное человечество; когда молоко свертывается, то *не* свернувшаяся часть — это все равно не молоко. Особенностью названного рода и оказывается то самое, что он не обратился в «часть», а тогда Бог, которого они держались, стал *их* Богом. Когда отдельные народы как таковые вычленились из человечества, для оставшихся умножилась притягательная сила чисто натуральных, племенных отношений — эти отношения лишь теперь приобретают энергию отъединения, тогда как сознанию племенных отношений до этого было присуще значение сохранения связи каждого рода с целым, с совокупным человечеством. Итак, истинная религия, равно как и откровение, обретается не в человечестве и не в народе, но в таком роде, который остается в стороне от путей народов и продолжает веровать в свою связанность с Богом первоначальных времен. Родом этим был пошедший от Сима, сына Ноева, род потомков Авраама; этот род противопоставляет себя народам вообще, с которыми для него не-расторжимо связано побочное представление о приверженцах иных Богов. *Это* понятие отнюдь не привязано к какому-то одному слову, ибо там, где в наших переводах стоит слово «язычники», в еврейском употреблены слова, которые означают просто «народы», ибо даже между словами «ammim» и «gojim» нет в этом отношении никакого различия, как думают многие из тех, кто знает, что современные евреи называют словом «gojim» все нееврейские народы, прежде всего христианские. Древнееврейские писатели не делают такого различия и даже свой собственный народ (а Израиль позднее сам стал народом) иногда тоже называют goj. Связь понятий «политеизм» и «народы» — мы

лишь касались этой связи, теперь же я заявляю о ней как последнем и окончательном подтверждении нашего *взгляда* на политеизм как орудие разделения народов, — связь этих понятий столь глубоко запечатлелась с самого начала в памяти этого рода, что он, даже давным-давно превратившись в народ, продолжает называть приверженцев ложных Богов «народами» попросту и без всякого уточнения, — словоупотребление, характерное и для Нового завета, где язычников по-прежнему именуют «народами» (ἔθνη). Среди царей, на которых нападает со своими сородичами Авраам, разбивая их наголову¹⁵, среди всех прочих, кто характеризуется названием своего народа или страны, упомянут и такой, кто назван именем собственным, но при этом характеризуется лишь как царь народов, т. е. языческий царь вообще*¹⁶. Итак, самих себя потомки Авраама рассматривали не как принадлежащих к народу, рассматривали как не-народ, и именно это и означает слово «евреи»¹⁷. Когда Авраам ведет войны с царями народов, он впервые, по противоположности им, назван Наibri (ибри). И позднее, за вычетом поэтического стиля, слово «евреи» прилагается к израильтянам лишь по контрасту с народами**. Итак, представляется, что само имя должно было выражать отличие от народов. И Книга Бытия включает в свой генеалогический перечень некоего Евера (10, 24; 11, 16), от которого в шестом поколении будто бы происходит Авраам. Теперь все убеждены, что этот Евер сам обязан своим существованием «евреям», как Дор и Ион греческих сказаний — дорийцам и ионийцам. Ведь в этой же самой генеалогии названия стран превращены в личные имена; так, к примеру, говорится: «Сыны Хама: Хуш [Эфиопия], Мицраим [Египет] [...]» (10, 6), а о Ханаане сказано: «От Ханаана родились: Сидон, первенец его [...]» (10, 15), но ведь Сидон — это название известного города. Сейчас было бы неуместно суеверно почитать букву. Название «евреев» невозможно возводить к случайному существованию некоего Евера среди их пращуров, потому что такая генеалогия вовсе не выражает противоположности «народам», как не выражает ее и то, что они «пришли из-за Евфрата». По форме это название — название народа, потому что коль

* Быт. 14, 1. Принимать слово «gojim» за имя народа, гоитов, о которых ровно ничего не известно, нет основания, и излишне любое иное искусственное объяснение: значение вполне оправдано высказанным выше взглядом.

** См.: Gesenius W. Geschichte der hebraischen Sprache und Schrift. Leipzig, 1815, S. 11.

скоро появились народы, то и потомки Авраама стали как бы народом в том же ряду, не будучи таковым по внутреннему существу; однако понятие, вполне отвечающее, конгруэнтное постоянному употреблению названия по контрасту с народами, возникает лишь тогда, когда его выводят из соответствующего глагола, а этот глагол означает не просто «переходить» (например, через реку), но и «проходить каким-то местом или местностью», он вообще значит «проходить мимо»^{*18}. «Авраам Еврей» — это значит принадлежащий к проходящим мимо, не связанным с постоянным местожительством, к кочевникам, и сам праотец в Ханаане, «земле странствования отца своего», постоянно именуется чужеземцем **, ибо тот, кто не пребывает нигде, повсюду остается чужеземцем, странником ***. Приверженность единому всеобщему Богу столь последовательно приводится в связь с таким образом жизни, что об Иакове — по контрасту с Исавом, охотником и земледельцем, — говорится, что он был «кротким» (т. е., собственно, цельным, неразъятым) человеком и жил «в шатрах» (Быт. 25, 27), когда же Израиль, единственным пастырем и царем которого был дотоле Бог его отцов, требует от Самуила царя, «как у прочих народов» (1 Цар. 8, 5), Бог говорит пророку: они поступают с тобой так, «как они поступали с того дня, в который Я вывел их из Египта, и до сего дня, оставляли Меня и служили иным богам» (8, 8).

Быть может, это покажется странным, однако важность этого перехода от человечества к народам для всего нашего исследования извинит меня, если я приведу такой пример противоположности народа и не-народа, который я, как полагаю, нашел в очень позднюю эпоху. Ибо по крайней мере я могу считать алеманнов (по всем, хотя и скудным, описаниям****), появляющихся на границах Римской империи

* См. Быт. 12, 6, где это слово применено к самому Аврааму; затем Быт. 37, 28 и 4 Цар. 4, 8, 9 и др.

** Быт. 17, 8; 35, 27; 37, 1. Обетование Аврааму и его потомкам земли «во владение вечное» (17, 8), где он странствует пока как «чужеземец», приобретает благодаря этому более определенное значение.

*** Ср. Быт. 47, 9. Единственное объяснение, какое можно было бы предпочесть только что изложенному, принадлежит Валу¹⁹, который, опираясь на то, что עַרְבָּה с множественным עַרְבוֹת (Иер. 5, 6; 3 Цар. 25, 5) означает «пустыню», высказывает остроумное предположение о том, что «ибрим» (евреи), «арабим» (арабы) и «арамим» (арамеи) — это лишь изменения одного и того же слова, понятные как аналогии. Это ничего не меняет для нас в самой сути дела.

**** См.: Gibbon E. The History of the Decline and Fall of the Roman Empire, cap. X²⁰.

во времена Каракаллы, подобно разбуженному и все множасьему рою, лишь частью *германского* человечества, лишь частью, какая не определилась еще к своему бытию *народом* и потому столь поздно выступает на исторической сцене. Название алеманов вполне с этим согласуется — думать ли при этом о слове «alamanas», которое в некоторых фрагментах готского перевода Нового завета означает лишь вообще «человека» (если приписывать ала * такое в сущности отрицательное значение, то алеманы — это либо племя без имени, еще не ставшее народом и именно по этой причине не замкнутое в определенные границы, — в этом случае маркоманны были бы противоположностью им²¹), или о слове «Almende» — необработанный, пустой участок земли, которым пользуются как пастбищем и который является собственностью не одного лица, а общины. Решительная неприязнь алеманнов к существованию по способу народов засвидетельствована (еще и в более поздние времена) глубоко укоренившейся в них склонностью к вольной жизни, к независимости, ненавистью их к городам, на которые они смотрят как на могилы, где человек заживо хоронит себя (Ammian. Marcell. XVI, 2), их разрушительной яростью, направленной против римских поселений. Напротив того, если безусловно необходимо отказаться от объяснения названия немцев — Deutsche — как паронимии (Teutsche — потомки Теута), а thiod значит «народ», то немцы и будут германцами, которые уже обособились как народ, что, как представляется, явствует из употребительного начиная с VII века слова «theotiscus, theotisce», в каком все еще заметна сопряженность с «народом». Наверняка стоило бы положить силы на то, чтобы заново исследовать с точки зрения такой противоположности все когда-либо упоминавшиеся имена германских народов и народностей. Не менее того такое различие могло бы помочь устранить противоречия, касающиеся германского учения о Богах и существующие в этом отношении, например, между Юлием Цезарем и Тацитом.

Мы дошли теперь в истории религиозного развития, как записана она в самих же книгах Моисеевых (на которые опирается любое утверждение относительно откровения), до такого момента, когда познание истинного Бога сохраняется лишь у одного рода — этот род остался вне народов, противоположен им и постольку еще репрезентирует чи-

* Я. Гримм видит в ala усилительный префикс («Gottingische gelehrte Auszeigen», 1835, S. 1105).

стое человечество. Именно этому роду, и только ему, принадлежит теперь *откровение*, и именно в нем можно настолько ясно и определенно распознать предпосылки чего бы то ни было откровенного, что мы неизбежно должны уделить особое внимание потомкам Авраама, чтобы со всей полнотой ответить на вопрос, который послужил исходным пунктом нашего последнего изыскания. Вопрос, как известно, исходил из следующего — «предвосхитило» ли откровение политеизм. В нашем исследовании мифологии — так, как оно начато и ведется нами, — невозможно было оставить в стороне откровение; ведь вообще ничего нельзя понять по отдельности, изолированно, все становится понятным лишь в большом, всеобщем контексте, и это верно как относительно самого же откровения, так и относительно мифологии. Теперь же из ранее установленного нами следует, что первый человеческий род почитал истинного Бога *implicite*, а именно в относительно-едином Боге, не отличая его как такового. Откровение же — это как раз манифестация истинного Бога как такового, манифестация, к которой этот первый человеческий род не был восприимчив именно потому, что не нуждался в таком отличии. О втором же человеческом роде говорится, что тут стали призывать истинного Бога — звать его по имени, т. е. отличили его как такового, — тем самым дана возможность откровения, но дана не прежде того, как появляются первые соблазны политеизма. Самая выдающаяся фигура — это Ной, с которым общается истинный Бог, однако в это же самое время неудержимо наступает политеизм, сам всемирный потоп есть лишь переход от века многобожия подавляемого к веку неудержимо рвущегося наружу и изливающегося на все человечество многобожия. В следующем же ныне роде — в котором сохранились монотеизм в собственном смысле слова, познание истинного Бога и вместе с тем откровение, — очевидно, самым определенным образом должны быть распознаны условия, при которых могла существовать подобная сопряженность с Богом истинным. Вы с таким участием следили за всеми предыдущими дедукциями, что на такое же внимание я смею рассчитывать и в заключительной части, которая только и приведет к удовлетворительному результату.

Что же касается теперь монотеизма и сопряженности с Богом, сиянием славы которого чело Авраама окружено не только в Ветхом завете, но и в сказаниях всего Востока (там его единодушно именуют «другом Господа»), — позднейший вымысел не мог бы породить такого взаимосогла-

сия традиций, — то я вначале и прежде всего хочу привлечь ваше внимание к тому постоянству, с которым Книга Бытия говорит об Иегове (и, по-моему, никогда об элоим), что он *являлся* Аврааму, Исааку и Иакову, одно это уже предполагает, что он не был непосредственным содержанием их сознания, как думают те, кто выдвигают откровение как абсолютно первый принцип объяснения. Не менее примечательно и то, что в значительные моменты жизни праотцы «призывают» Иегову — *зовут* его *по имени*, как зовут того, кого хотят либо удержать, либо позвать к себе. Коль скоро Иегову только зовут, а он только является, то это значит, что непосредственным содержанием их сознания мог быть лишь тот Бог, который в книгах Моисеевых именуется «элоим». Теперь пора объяснить относительно этого слова. Со стороны грамматической формы это множественное число, и после этого слова иногда стоит глагол во множественном числе, однако не ради механического приспособления к форме, как думают некоторые, потому что ближайшее исследование показывает, что глагол ставится во множественном числе не всегда, а лишь в определенных случаях, не случайно, ибо, к примеру, когда в рассказе о Вавилонской башне Иегова говорит так: «Сойдем же и смешаем там язык их» (11, 7), то причина этого очевидна — чтобы разделить человечество, и сам Бог должен стать множественным. Так это и в истории сотворения мира, где говорит элоим, — говорит так: «Сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему» (1, 26), — потому что абсолютно-единый Бог как таковой без-образен. Когда Авраам говорит: «Бог повел меня странствовать из дома отца моего», т.е. велел предпочитать кочевую жизнь оседлой (20, 13), то — поскольку «элоим» стоит тут без артикля, не так, как обыкновенно, — под «Богами», возможно, разумеются настоящие Боги (Авраам бежал от кумиропоклонения, которое быстро проникало в дом его отца); другие же места, в которых Иегова велит ему бежать (20, 13), никак этому не противоречат, поскольку и то и другое вполне совместимо. Когда же в таком месте, как уже приводившееся, Бог, подчеркнуто называемый Иегова элоим, говорит: «Вот, Адам стал как *один* из нас» (3, 22), т.е. отличает в себе *одного* и противопоставляет этому одному иных, тут, вероятно, мыслится множество. Множественное число имени и конструкцию с множественным числом глагола нельзя объяснять и как пережиток политеизма. Объяснять же следует тем, что Бог как Иегова всегда единый, но как элоим подвержен соблазнам множественности, а кроме того, дей-

ствительно становится множественностью (пусть подавляемой) для сознания, держащегося единства. В этом месте врывается политеизм, но только не более древний, а более поздний, от приступов которого не свободен, к примеру, и сам Авраам. Отвлекаясь, однако, от этого выступающего иной раз значения множественного, нельзя сомневаться в том, что «элоим», как и многие другие формы множественного, имеет значение единственного числа — это не множественное количества, а множественное величия (*pluralis magnitudinis, qui unam sed magnam rem indicat* *²²), которое употребляется тогда, когда надо выразить нечто в своем роде, великое, могущественное, изумляющее. И бесспорно, первым, кто обладал правами на такое наименование, выражавшее изумление, был тот самый все-Бог — Бог, помимо которого нет иного. Да и самое имя выражает лишь изумление, так как происходит от глагола, который несомненно имеет такое значение в арабском (*obstupuit, attonitus est*). Поэтому для нас — вне всякого сомнения! — в слове «элоим» сохранено изначальное семитское наименование прабожества; с этим согласуется иное — то, что в отличие от других случаев здесь единственное число (элоах) образовано из множественного, как можно судить по тому, что единственное число встречается лишь в позднейших книгах Ветхого завета, обычно в книгах чисто поэтических. Поскольку же в Книге Бытия, а отчасти и в последующих книгах слова «элоим» и «Иегова» употребляются попеременно, то на этом основании пытались построить такую гипотезу: Книга Бытия составлена из двух разных свидетельств, которые назвали книгой элоиста и книгой иеговиста. Однако легко убедиться в том, что в повествовании имена чередуются не случайно, но с преднамеренным их различением, и пользование тем и иным обосновано существом дела, а не вызвано внешним или случайным поводом. Иногда, например в истории грехопадения, то и другое имя связаны, но только тогда, когда говорит сам повествователь, но не жена и не з м е й, — Адам, если бы он произносил здесь речи, тоже говорил бы «элоим», потому что первому человеку ничего не было ведомо об Иегове. Элоим — это Бог, которого еще боятся народы-язычники (Быт. 20, 11), который сам еще является во сне Авимелеху, царю Герарскому (20, 6), Лавану Арамеянину (31, 24). Сновидение представляется

* См.: Storrii Observations, p. 97²³. Примеры: *jamim* значит «большое море», *thanim — draco sed grandis, schamaim — altitudo, sed grandis*²⁴.

естественным способом проявления Бога, который постепенно уже уходит в прошлое. К Элоим же, Богу природному, именно потому непрерывно присутствующему, Авраам возносит молитву об исцелении Авимелеха, царя Герарского (20, 17). Поскольку «молитва» обозначается здесь словом с прямым значением, отсюда явствует, что «звать Иегову по имени» — не то же самое, что «молиться». Что касается Авраама (и если читать это место в контексте *, то ясно видно, что это делается подчеркнуто), именно Элоим повелевает ему «обрезать крайнюю плоть» (17, 11) — древнейший обычай, распространившийся среди части народов, и дань, приносимая прабожеству. Именно всеобщий Бог, Элоим, искушает Авраама принести ему в жертву сына — Иегова же, являясь, удерживает Авраама от жертвоприношения. Иегова может только *являться*, и именно поэтому очень часто (даже и в позднейших книгах) вместо Иеговы пишут — ангел, т. е. явление Иеговы **.

Первозданный человеческий род в Боге относительно-едином и вечном разумел *собственно* истинного, существенно-единого и вечного Бога. Лишь явление второго Бога приводит сознание к тому, чтобы оно отличало существенно-единого (который был Богом истинным, собственно Богом, в Боге случайно-вечном), существенно-вечного Бога от того, который был таковым лишь для своего времени, лишь на время. Сейчас необходимо принять, что даже и пошедшие путем политеизма были еще вольны обратиться к существенно-вечному (какой был Богом истинным в противоположном себе), т. е. истинному, Богу. До сих пор путь человеческого рода был одним и тем же — и вот только теперь, в этой точке, пути расходятся. Не будь второго Бога, не будь соблазнов политеизма, не было бы и поступательного движения к настоящему монотеизму. Та самая потенция, которая для одной части человечества служит поводом к многобожию, возвышает до подлинной религии предназначенный на то род. Авраам — после того как Бог (какого, не ведая того, почитал он первое время в относительно-едином) явился ему, т. е. стал явен и отличим, — под доброй волею и с сознанием обращается к нему. Бог этот для него не изначальный, но ставший, явившийся, однако он не изоб-

* См. Быт. 17, 9: в стихах 1—8 говорил Иегова. И это не случайно, как явствует из 21, 4, где вновь упоминают это повеление и где говорится: как повелел ему *Элоим*.

** Главное место — Быт. 22, 11. Ангел Господень неотличаем от самого Иеговы — см. Суд. 6, 12; ср. 6, 14, 16, 22. Где Иегова и ангел Иеговы, там, естественно, и Элоим — Суд. 13, 21; ср. 13, 22.

рел и не вымыслил его; все его дело лишь в том, чтобы удерживать узренного (ставшего ему откровенным), — когда же он удерживает при себе такого Бога, то и сам Бог притягивает его к себе и вступает с ним в особые отношения, вследствие которых Авраам окончательно изъят из числа народов. Именно *потому*, что нет познания Бога истинного без отличия его, столь важно его именование. Почитатели Бога истинного — это те, кто знают его *имя*; язычники же не знают *имени*, но не вообще не знают Бога (по его субстанции) — они только не знают его имени, т. е. не знают его в его отличности. Однако Авраам, узрев Бога истинного, отнюдь не может порвать связь с его предпосылкой. Непосредственным содержанием его сознания остается для него Бог изначальной поры — тот, который и не *стал* для него, и, следовательно, не открылся ему; это — мы вынуждены сказать так — его *природный*, натуральный Бог. Чтобы Бог истинный явился Аврааму, основанием должен послужить первый Бог — тот, в котором Бог истинный может стать для него постоянным. Бог истинный опосредован для Авраама Богом отприродным не просто временно, преходяще — он постоянно опосредуется им; он никогда не бывает для него *сущим*, он всегда лишь *становящийся*, и уже этим было бы объяснено имя Иеговы, превосходно выражающее понятия становления. Религия Авраама, как вытекает отсюда, отнюдь не состоит в том, что он отказывается от Бога праистории, перестает быть верным ему, — наоборот, так поступают язычники; истинный Бог открылся ему лишь в Боге праистории, и потому он неотделим от него, неотделим от Бога, который был испокон века, — El olam, как называют его.

Это выражение обыкновенно переводят «Бог вечный», однако ошибкой было бы думать при этом о метафизической вечности. Слово «olam» означает, собственно, время, прежде которого человечеству неведомо никакое иное, время, когда человечество *обретает* себя таким, каким оно себя обретает, время, *не ставшее* для него и в этом смысле, конечно, вечное. Пророк называет халдеев народом *me olam*, народом, который существует с того времени, когда не было еще народов (Иер. 5, 15). Поэтому Лютер переводит правильно — «самый древний народ»; *olam* — время, когда не было народов. В том же смысле ранее упомянутый фрагмент говорит о праисторических героях и «сильных» людях, что они славны *me olam*, т. е. с того времени, после которого возникли народы. Иисус Навин говорит сынам Израилевым: ваши отцы жили по ту сторону Евфрата

(Нав. 24, 2) *me olam*, т. е. с того времени, после которого возникли народы. Там, по ту сторону Евфрата, застаёт их первое историческое время, первое, какое ведомо людям. Итак, *El olam* — это Бог, который был *не с* того времени, но уже *в* то время, когда не было еще народов, Бог, прежде которого не было никакого иного, о возникновении которого не ведаёт никто, абсолютно первый — «незапамятный» Бог. Противоположность этому Богу, *El olam*, — *Elohim chadaschim*, «новые» Боги, которые существуют не «издавна», а возникли только теперь (Втор. 32, 17). Так и для Авраама Бог истинный — не вечен в метафизическом смысле, это для него Бог, о начале которого нет никакого ведения.

Для него Бог истинный — тот же, что и *El olam*, тот же, что и «Бог неба и земли», ибо именно как таковой он почитался ранее как общий для всего человеческого рода Бог. Для Авраама Иегова — не материально *иной*, чем этот, он для него лишь *истинный* Бог неба и земли. Когда Авраам заставляет клясться старшего раба своего, что тот не возьмет сыну его жены из дочерей язычников (Быт. 24, 3), он говорит так: «Клянись мне Господом, Богом неба и Богом земли». Значит, Иегова для него — общий для всего более древнего человеческого рода. Вот личность, еще принадлежащая тому же роду, — это Мелхиседек, царь Салимский, «священник Бога Всевышнего» (14, 18), т. е. Бога *El eljon*, под именем какого он еще упоминается и во фрагментах Санхониатона^{2 5}, — Бога «*Владыки* неба и земли» (14, 19). Все замечательно в этой личности, выступающей из мрака праистории, — и его собственное имя, и название земли и места, где он царствует. Слова «*sedek*», «*saddik*» означают также и праведного, праведность, однако первоначальный их смысл, как можно судить по арабскому, — это твердость, неподвижность. «Мелхиседек» значит неподвижный, т. е. тот, кто неподвижно остается при одном, едином*. Это же значение и в слове «*salet*», которым обычно пользуются, чтобы сказать, что некий муж всецело, т.е. нераздельно, пребывает с Богом, или «ходит пред Богом» (Быт. 5, 22; 6, 9). От того же слова образованы слова «ислам», «мослем». Ислам означает не что иное, как целую, нераздельную религию; мослем значит «всецело преданный единому». И все позднейшее начинаешь понимать, когда понял древнейшее. Люди, оспаривающие монотеизм Авраама или считающие мифом весь рассказ о нем, вероят-

* В этом смысле следует понимать слово «*saddik*» (Быт. 6, 9).

но, никогда не размышляли об успехах ислама — о столь ужасающем преуспевании той части человечества, что на тысячелетия отстала в развитии от тех, кого ислам побеждал и покорял; лишь чудовищной мощью прошлого можно объяснить эти успехи, мощью, какая, восстав вновь, разрушительно и опустошительно внедрилась во все то, что тем временем стало и сложилось. Мохаммедово учение о единстве Бога никогда не произвело бы такого переворота, если бы оно с изначальных времен не жило в этих сыновьях Агари, мимо которых, не оставив следа, прошло все время, разделяющее их родоначальника и Мохаммеда. С христианством же возникла религия, которая не просто исключала политеизм, как исключал его иудаизм. Как раз в той самой точке развития, где было преодолено косное, одностороннее единство, вновь суждено было воспринять древней, первозданной религии в ее фанатической слепоте, коль скоро она и не могла предстать иной в несравненно более развитую эпоху. То была реакция не только против кумиропоклонения части арабов во времена Мохаммеда — той части, что продолжала вести кочевой образ жизни, но и против мнимого многобожия христианства, которому Мохаммед противопоставил косного, неподвижного Бога праистории. Все тут взаимосвязано — закон Моисеев воспретил его приверженцам вино, подобно тому как отвергали его рехавиты.

Вот, стало быть, этому царю Салимскому, «священнику Бога всевышнего», и подчиняет себя Авраам, ибо сам Иегова есть лишь опосредованное им, прабожеством, явление. Авраам покорствует Мелхиседеку, давая ему «десятую часть из всего» (14, 20). Так время более юное, но благочестивое всегда почитает прежнее время — как бы более близкое к истоку. Мелхиседек же прямо выходит из того рода, просто, без сомнений и без различий преданного прабожеству, в неведении своем почитающего в нем *истинного* Бога, — в сравнении с тем родом Авраам в чем-то чувствует себя не столь чистым: ведь он не был свободен от искушений, каким уступили народы, хотя сам он выстоял и вынес отсюда понятие об отличном и познанном Боге истинном. Мелхиседек же в свою очередь выносит Аврааму хлеб и вино (14, 18) — знаки новой эпохи, ибо, если Авраам и *не был* неверен старинному союзу с прабожеством, он все же отдалился, и должен был отдалиться, от этого Бога, чтобы отличить истинного Бога как *такового*; такую отдаленность (в сравнении с древнейшим человеческим родом) он разделяет с народами, — те совершенно отверглись старого

союза и вступили в новый, дарами которого признавали хлеб и вино.

Иегова для Авраама — изначальный Бог лишь в своем истинном, непреходящем существе. Тем самым этот Бог для него и El olam, Бог праистории, Бог неба и земли *, он же для него и El schaddai — вот его третий атрибут. Уже форма слова указывает на самую глубокую древность: schaddai — это архаическое множественное число, тоже множественное величия. Главный смысл слова — крепость, мощь, т. е. тот же смысл, что и в столь же древнем слове «E1» (в отличие от Elohim и Eloah) ²⁶. El schaddai можно перевести так: «сильный сильных», однако слово «schaddai» встречается и отдельно, так что здесь оно, кажется, связано с E1 только как приложение и оба слова вместе означают: «Бог, который есть превышающая все мощь и сила». Вот Иегова и говорит Аврааму: «Я — El schaddai» («Я Бог Всемогущий») (17, 1). Здесь слова «El schaddai» находятся в положении поясняющего предиката и относятся к имени Иеговы как нечто заранее известное, заведомо предпосылаемое. Во второй же книге Моисея встречается знаменитое место огромной исторической важности; тут, напротив, Элоим говорит, обращаясь к Моисею: «Я — Иегова» (Исх. 6, 2), причем Иегова предполагается уже более известным, — и говорит так: «Являлся Я Аврааму, Исааку и Иакову с именем beel schaddai», т. е. в El schaddai. Здесь перед нами явное свидетельство того, что El schaddai, т. е. Бог праистории, опосредовал откровение и явление Бога истинного, Иеговы. Яснее не выразить наш взгляд на первое откровение, яснее этих слов, вложенных в уста самого Иеговы. Иегова не непосредственно являлся Аврааму, ввиду духовности своего понятия он не может являться непосредственно, он являлся ему в El schaddai **. А второе звено этого стиха составляют слова: «с именем моим Иегова я не открылся им» (праотцам). Вот слова, из которых угодно было выводить, будто, согласно самому же Моисею, имя Иеговы — не древнее, но проповеданное им самим, Моисеем, а если считать, что книги Моисеевы вовсе не написа-

* Заметим, что лишь Авраам, а не Мелхиседек называет Иегову Богом неба и земли (Быт. 14, 22; ср. 14, 19, 20).

** Если объяснять ב in слове באל как известное ב praedicati (Storrii Observationes, p. 454), для чего нет ни малейших оснований, при том что едва ли возможна такая конструкция, все это по сути дела сводится к тому же, как если бы было сказано: «Являлся Я им как El Schaddai».

ны им самим, то, утверждая новизну этого имени, можно дойти до времен Давидовых и Соломоновых. Однако в этих словах нет того, что хотели в них отыскать. Ведь, как известно, закон еврейского стиля — это параллелизм, т. е. друг за другом следуют два звена, высказывающие одно и то же разными словами, причем так, что одно звено нечто утверждает, а другое это же самое выражает через отрицание противоположного, например: «Я Господь, Бог твой [...]»; да не будет у тебя других богов перед лицом Моим» (Исх. 20, 2—3; Втор. 5, 6—7). Или: «Я Господь, это — Мое имя, и не дам славы Моей иному и хвалы Моей истуканам» (Ис. 42, 8). Здесь же первый член гласит: «я являлся пратцам моим *el schaddai*», а потому второй — «с именем моим Иегова я не открылся им» — может лишь повторять то же самое, выражая смысл негативно; следовательно, второй может лишь значить: «*непосредственно* (с именем моим Иегова), без посредства *El schaddai*, они ничего не знали обо мне». Слово «*bischmi*» (с именем моим) лишь перифраза слов «во мне самом»: «В *El schaddai* они меня видели, во мне самом — нет». Второе звено лишь подтверждает первое; впрочем, этими словами отмечен более поздний и более высокий момент сознания, такой, какому ведом Иегова независимо от *El schaddai*, — сознание, которое мы должны приписывать Моисею и на иных основаниях. Однако доказательство будто бы более позднего происхождения этого имени (вместе с которым само собою отпало бы все основное содержание Книги Бытия) не найти, по крайней мере в этом месте.

Все изложенное до сих пор показывает, каким был монотеизм Авраама, — он не был абсолютно немифологичным, потому что предпосылкой его был тот самый Бог, который равным образом был предпосылкой политеизма, а явление Бога истинного столь тесно связано для Авраама с этим Богом, что Бог, являясь ему, видит в Авраамовом послушании тому Богу послушание ему, Богу истинному (ср. Быт. 22, 1 и 22, 12, 15—16). Я говорил недавно: монотеизм Авраама — это отнюдь не вообще немифологический монотеизм, потому что предпосылкой его выступает относительно-единый, т. е. лишь первая потенция политеизма. А поэтому *способ*, каким является Бог истинный, — даже сам этот способ явления, которое не может оторваться от своей предпосылки, — целиком мифологичен, т. е. таков, что момент политеизма постоянно проникает сюда. Обращаться со всеми рассказами, особенно Книги Бытия, как с мифами считается чем-то кощунственным, между тем как

эти рассказы по меньшей мере открыто мифичны, они, правда, не мифы в том смысле, как обычно понимают это слово (т. е. как «басни»), однако они рассказывают действительные, хотя и мифологические, т. е. подчиненные условиям мифологии, факты.

Связанность с относительно-единым Богом — это ограничение, которое и должно восприниматься как таковое; сознание стремится выйти за пределы этого ограничения. Однако сознание не может снять его для настоящего, а потому сможет преодолевать ограничение лишь постольку, поскольку познает Бога истинного как лишь являющегося ныне, но одновременно как такого, какой *будет* некогда. Если посмотреть с этой стороны, то религия Авраама — это самый настоящий монотеизм, однако монотеизм для него — не религия настоящего (в настоящем, ныне, монотеизм его подчинен условиям мифологии), но это для него религия грядущего: Бог истинный — тот, который будет²⁷, — вот его имя. Когда Моисей спрашивает, под каким именем возвещать ему Бога, что выведет народ его из Египта, Бог отвечает: «Я есмь Суший» (Исх. 3, 14); здесь говорит сам Бог, и потому имя из третьего лица перешло в первое, и совершенно неуместно было бы искать в этом имени выражение метафизической вечности или непреременности Бога. Нам, правда, не известно, как, собственно, выговаривалось имя Иегова, однако грамматически это не что иное, как архаичное будущее от глагола hawa или, в позднейшей форме, hahah, т. е. быть; современное произношение этого имени никоим образом не является правильным, потому что с древних времен в это слово были подставлены гласные другого слова (Adonai), со значением «господин» (ведь имя Бога не должно было произноситься), так что в греческом и всех позднейших переводах вместо Иеговы везде поставлено «господь». С подлинными гласными имя (тоже весьма древнее чтение) могло звучать Йивех или — по аналогии с другими формами личных имен (типа Иаков) — Яхво: первое согласуется с Иево во фрагментах Санхониатона, второе — с Иао (Таю) у Диодора Сицилийского²⁸ и в известном фрагменте у Макробия²⁹.

Мы прежде объясняли имя Иеговы как имя становящегося, быть может, таково и было его первое значение, однако, согласно объяснению в Книге Моисеевой, Иегова — это имя будущего, ныне же только становящегося, того, который *будет*; все обетования этого Бога тоже относятся к будущему. Авраам удостоивается одних лишь обетований. Авраам — это пока не народ, однако ему возвещают, что от

него «произойдет народ великий и сильный» и что «благословятся в семени твоём все народы земные» (Быт. 18, 18; 26, 4). Очень удобно и весьма благоприятно для лености духа (что часто выдает себя за разумное просвещение) видеть во всех этих обетованиях измышления иудейской гордыни в позднейшие времена. Однако где же найти во всей истории Авраамова племени такой момент, когда бы можно было измыслить подобные обетования в обычно предполагаемом в них смысле политического величия? Авраам же обязан верить в грядущее величие своего народа и точно так же верует он в грядущую религию, которая снимет принцип, которым он пленен, — и эта вера вмещается ему в заслугу как совершенная религия *. Что касается этой будущей религии, то Авраам с самого начала именуется пророком (20, 7), потому что он еще вне пределов закона, которым впоследствии были более определенно стеснены его потомки, а потому он видит нечто такое, что наступит после закона, за его пределами, подобно тому как позднее так называемые пророки видели то, что наступит после закона, за его пределами **.

А именно, если религия праотцев не свободна от предпосылки, допускающей, чтобы Бог истинный лишь являлся, но не был, то закон, данный через Моисея, еще более связан этой предпосылкой. Содержание закона Моисеева — это безусловно учение о едином Боге, но в той же мере и учение о том, что Бог этот лишь опосредованный.

Неопосредованное отношение, если судить по некоторым местам, какие едва ли можно понимать как-то иначе, было привилегией законодателя, который в известном смысле уже стоит вне народа, с ним «И говорил Господь (...) лицом к лицу, как бы говорил кто с другом своим» (Исх. 33, 11), «и образ Господа он видит» (Чис. 12, 8), «И не было более у Израиля пророка такого, как Моисей» (Втор. 34, 10), однако на народ закон этот возлагается как *иго*. По мере

* Быт. 15, 6: «Авраам поверил Господу, и Он вменил ему это в праведность».

** Все мысли в Ветхом завете настолько направлены вперед, в будущее, что благочестивый повествователь, который (Быт. 4, 1) вкладывает прорицание уже в уста Евы (причем с помощью весьма далеко идущей этимологии имени Каин, которое допускает более близкое толкование³⁰: «Приобрела я человека от Господа»). Коль скоро человеческий род продолжается, что обеспечено рождением первого младенца мужского пола, человечеству обеспечен и Бог истинный, которым оно еще не обладает. Никому, кто пожелает, не возбраняется видеть в этом изречении подлинное слово Евы, но только пусть он признает исторически доказанным то, что Бог истинный был для первых людей лишь будущим.

того как мифология поступательно движется вперед, относительный монотеизм вступает в схватку с решительным политеизмом и ширится господство Кроноса над народами, тут неизбежно происходит то, что относительный Бог, в котором народ Бога истинного должен обрести *основу* абсолютного Бога, что этот относительный Бог все строже, все исключительнее, все ревнивее блюдет свою единость. Такой характер исключительности, строжайшей единственности негативного толка может проистекать лишь от относительно-единого, потому что Бог *истинный*, Бог *абсолютный* един отнюдь не с такой исключительностью, а коль скоро нет в нем такой исключительности, ему ничто и не угрожает. Религиозный закон Моисея — не что иное, как относительный монотеизм, который единственно мог сохраняться, единственно мог утверждать себя реально в известную эпоху в своей противоположности внедряющемуся со всех сторон язычеству*. Однако названный принцип должно было сохранять не ради него самого, но скорее лишь как *основу*, и таким образом религиозный закон Моисея полон грядущего, на какое указывает немо, молчаливо, словно картина. Закон этот являет себя насквозь пронизанным языческим началом, но у этого начала временное значение — вместе с самим язычеством он будет снят. Но если это начало, послушествуя необходимости, по преимуществу стремится лишь сохранить *основу* для будущего, собственный принцип будущего возложен на пророков — вот иная, дополняющая первую сторона еврейского религиозного уклада, столь же существенная и специфичная для него. В пророках же чаяние, ожидание грядущей освободительной религии прорывается не только в отдельных изречениях — это главная цель и основное содержание их речей, и такая религия — это уже не просто религия Израиля, и только, но религия всех народов; чувство негативности, от которого так страдают они сами, наделяет их равным чувством за все человечество — они начинают и в самом язычестве видеть грядущее.

* Считать возможным, чтобы полные предрассудков обычаи, предписываемые законом Моисея, могли возникать во времена Давида и его преемников, — это предполагает такое незнание всеобщего хода религиозного развития, что нечто подобное было еще извинительно лет сорок назад; тогда простительно было думать, что о таком явлении, как закон Моисеев, можно судить вне великой и всеобщей взаимосвязи вещей. Сегодня же справедливо требовать, чтобы любой человек потрудился сперва получить более высокое образование, прежде чем он примется судить о предметах столь далекой старины.

Итак, теперь доказано, доказано благодаря самому древнейшему свидетельству, благодаря Писанию, какое принимается за откровенное, что человечество исходило не из чистого, или абсолютного, но из относительного монотеизма. Присовокуплю к сказанному некоторые общие замечания относительно древнейшего состояния человеческого рода: оно, это состояние, значительно для нас не только в религиозном, но и во всеобщем отношении.

ВОСЬМАЯ ЛЕКЦИЯ

*Дальнейшие определения Бога прαιστοрии в его отношении к Богу истинному.— Применение к понятию откровения.— Разъяснение отношения прαιсторического к историческому времени, откуда заключение о том, что у политеизма нет начала в истории, заключение, согласующееся с утверждением Дэвида Юма.— Надысторический процесс возникновения относительного монотеизма; самая последняя предпосылка мифологии в человеческом сознании, полагающем (по природе) Бога.— Итог: субъективно мифология есть **необходимый** (совершающийся в сознании) **тпегогонический процесс**.*

Итак, над временем еще *единого и нераздельного* человеческого рода — теперь мы можем констатировать это как факт, и откровение это подтвердило — царила духовная сила, Бог, который препятствовал вольному расхождению и удерживал развитие человеческого рода на первой ступени *совершенно однородного* бытия, разделенного лишь *естественными*, или племенными, различиями,— состояние, какое единственно правильно было бы называть *естественным состоянием*. И верно, это время и было прославленным *золотым веком*, о каком остались еще, и на самом большом удалении, воспоминания в человеческом роде (давно уже разделившемся на народы), — платоновский, почерпнутый из этих самых воспоминаний рассказ гласит: Бог сам был пастырем и предводителем людей, и, пока он **их пас, не было гражданских уставов** (Θεὸς εὐμεν αὐτοῦς, αὐτὸς ἐπιστάτῳν νέμωντος δὲ ἐκείνου πολιτεῖαι τε οὐκ ἦσαν.

Polit., p. 271. E). Как пастырь не дает разбредаться своему стаду, так и Бог, действуя как могучая сила притяжения, своей кроткой, но неодолимой мощью замыкал человечество в положенном, подобном ему круге. Заметьте себе это выражение Платона — *Бог сам* был их предводителем. Тогда, стало быть, Бог еще не был опосредован никаким *учением*, никаким *знанием*,— отношение было *реальным*, а потому могло быть лишь отношением к Богу в его *действительности*, но не к Богу в его *существовании*, следовательно, не к Богу *истинному*; ибо действительный Бог — это вовсе не сразу же истинный Бог, ведь и человеку, на которого мы в иной связи смотрим как на безбожника, мы придаем все же некое отношение к Богу в его действительности,

хотя не к Богу в его истине, от которого он, напротив, полностью отчужден. Бог праистории — это действительный, реальный Бог, притом такой, что в нем и есть Бог истинный, однако последний неведом как *таковой*. Итак, человечество поклонялось тому, «чего не знало», тому, к чему отношение было не идеальное (независимое), но лишь реальное. Христос говорит самарянам (известно, что иудеи смотрели на них как на язычников, так что в принципе он обращается к язычникам): «*Вы не знаете, чему кланяетесь, а мы*» — т. е. евреи, монотеисты, находящиеся в отношении к истинному Богу как таковому, — «*мы знаем, чему кланяемся*» (Иоан. 4, 22), т. е. знаем по меньшей мере как будущее. Бог истинный, Бог как таковой, *может* быть лишь в знании, и в прямом противоречии с известными плохо продуманными словами¹, но в согласии со словами Христа мы обязаны сказать: Бог, который не был бы *ведом*, не был бы Богом. Монотеизм испокон веку существовал лишь как учение и знание, и не просто как учение, но как записанное и сохраняемое в священных книгах, — даже и те, кто предпосылает мифологии познание истинного Бога, вынуждены мыслить монотеизм как учение, даже как систему. Те же, кто поклоняется истинному Богу, т. е. Богу «в истине» его, не могут поклоняться ему иначе, нежели, как говорит Христос, «в духе» (Иоан. 4, 23), и такое отношение может быть лишь независимым, свободным, тогда как отношение к Богу вне его истины (какое принимается в политеизме и мифологии) может быть лишь несвободным.

Выпаив из существенного отношения к Богу (см. конец шестой лекции), каковое могло быть лишь отношением к Богу в его сущности, т. е. в его истине, человек пошел в мифологии не случайным, но необходимым путем — не случайным, коль скоро человечеству было определено достичь цели лишь таким путем. Само Провидение желало достижения такой цели. Если смотреть с такой точки зрения, то само же божественное Провидение поставило господином и пастырем человеческого рода того относительно-единого Бога — подчинило ему человечество, отдало ему его на воспитание. И даже для назначенного на то рода людей Бог праистории был лишь уздой в руке Бога истинного. Этот род познает Бога истинного, и познание это не «естественно», но именно поэтому оно не неподвижное, но постоянно и непрестанно лишь становящееся, ибо сам истинный Бог для сознания — не Бог существующий, пребывающий, но лишь постоянно становящийся, который именно потому и именуется «Бог живой», Бог, лишь

являющийся, какого непрестанно надо звать и удерживать, словно пытаясь удержать явление. Именно поэтому познание Бога истинного — это всегда *требование*, заповедь, и даже в позднейшие времена народ Израилев приходится все снова и снова призывать, увещевать любить своего Бога Иегову, т. е. удерживать Бога всем сердцем, *всей* душой и *всеми* силами, и *так* именно потому, что Бог истинный — не «естественный» для его сознания и его надлежит удерживать особым непрестанным актом. Бог для них никогда не становится Богом пребывающим, и самое древнее их состояние — это состояние покорности в вере и ожидании; по праву не только иудеи, но и другие восточные народы считают Авраама *отцом всех правоверных*, ибо он верит в такого Бога, который не есть, но будет. Все чают спасения в грядущем. Патриарх Иаков прерывает свое благословение, чтобы воскликнуть: «на спасение твое надеюсь, господи!»² Чтобы правильно понять эти слова, надо обратиться к значению соответствующего глагола³; он значит — выводить из теснины на широкий простор, а в пассивной форме — соответственно выходить из теснины, т. е. быть спасаемым. Вот все и уповают на то, что их выведут из тесноты, в какой они удерживаются поныне, что их освободят от предпосылки (от предпосылки одностороннего монотеизма, какую даже сам Бог не может пока отнять), в которой они вместе со всем человеческим родом заключены, как *в законе*, как *в необходимости*, до того дня искупления, когда Бог истинный перестанет быть лишь являющимся, лишь сообщающим себя в откровении Богом, когда наступит, следовательно, конец и самому откровению; все это и свершилось в Христе, ибо Христос есть *конец* всякого откровения.

Нас не пугает то, что мы посвятили слишком много времени такому великому факту: Бог даже самого раннего человеческого рода не был уже абсолютно-единым, но был лишь относительно-единым Богом, хотя он и не был признан и познан как таковой, а потому, следовательно, человеческий род исходил из относительного монотеизма. Нам казалось делом величайшей важности всесторонне установить этот факт — как вопреки тем, кто думает, что мифологию и политеизм можно понять лишь как искаженное откровение, так и вопреки так называемым философам истории, у которых религиозное развитие человечества исходит не из единства, но из *множества* исключительно частных и поначалу даже *локальных* представлений, из фетишизма и шаманизма, из такого обожествления природы, когда

обожествляются даже не *понятия* и не *роды* предметов, но *отдельные* природные объекты, как вот это дерево, вот эта река. Нет! Не из столь жалкого состояния изошло человечество, ход истории величествен, и начало ее — иное: основным тоном в сознании человечества всегда оставался великий *единый*, не ведающий себе равных, какой действительно исполнял собою небо и землю — всё. Конечно, по сравнению с теми, кто первым обретением человеческого рода полагает обожествление природы, что можно встретить у жалких кочевых орд, у выродившихся племен, но никогда нельзя встретить у *народов*, — конечно, по сравнению с теми гораздо выше стоят другие, у кого мифологии предшествует монотеизм, как бы он ни понимался, пусть даже в смысле откровенной религии. Теперь же для нас отношение мифологии и откровения повернулось совершенно иначе в историческом плане. Нам пришлось убедиться в том, что откровение, что монотеизм, где бы, в какой бы части человечества ни были они засвидетельствованы исторически, опосредованы тем самым, чем опосредован и сам же политеизм, что, следовательно, одно не предшествует другому, что предпосылка их — *общая*. И мне кажется, что и сторонники гипотезы откровения могут лишь порадоваться такому результату.

Ведь откровение могло бы обращаться лишь к реально существующему сознанию, однако в первом реальном сознании мы обнаруживаем уже относительно-единого Бога, — он, как мы видели, есть первая потенция сукцессивного политеизма, т. е. уже первая потенция самой мифологии. Не откровение же полагает такую потенцию! А потому откровение необходимо обнаруживает таковую как независимую предпосылку — но не нуждается ли оно в таковой, чтобы быть откровением, разве это не так? Откровение совершается, когда прорывается некая пелена мрачного; следовательно, откровение предполагает в качестве своей предпосылки омраченность, нечто вставшее между сознанием и Богом, который должен выступить наружу в откровении.

Но ведь даже если и принимать *искажение* первоначального содержания откровения, то таковое мыслимо лишь во времени, в течении истории, а предпосылка мифологии, начало политеизма, уже здесь, она наличествует, как только появляется человечество, в столь раннюю пору, что не объяснить ее никаким искажением.

Когда же ученые мужи, как, например, называвшийся ранее Герхард Фосс, объясняли отдельные мифы как иска-

жения ветхозаветных событий, то вполне можно предполагать, что их задача состояла именно лишь в объяснении отдельного мифа и что они были далеки от того, чтобы думать, будто они раскрыли самое основание язычества.

Применять понятие откровения в любом объяснении, как только оно сталкивается с трудностями, — это, с одной стороны, значит дурно доказывать свое особое почитание такого понятия, которое слишком глубоко, чтобы можно было пользоваться им напрямик, как воображают многие; с другой же стороны, объяснять непонятое столь же непонятым или еще менее понятым — значит отказываться от всякого понимания. Ведь само слово «откровение» для многих из нас очень привычно, но кто же *думает* что-либо, произнося его?! Хочется сказать: объясняйте откровением все, что вам угодно, только объясните же сперва, что это такое, дайте нам постичь *определенный* процесс, факт, событие, какие не можете же вы не мыслить под этим понятием!

Подлинными апологетами откровения искони ограничивали его *известным временем*, т. е. они считали преходящим то состояние сознания, в каком оно доступно для откровения — подвержено ему (*obnoxium reddi*t), — точно так апостолы самого последнего, самого совершенного откровения в качестве одного из действий такового возвещают снятие, прекращение любых чрезвычайных явлений и состояний, без каких немислимо реальное откровение.

Христианские богословы должны были бы более других печься о том, чтобы сохранить откровение в такой зависимости от особого состояния, какое следует предполагать в качестве особой его предпосылки, — иначе откровение (что уже и происходит с давних пор) разрешается просто во *всеобщее*, рациональное отношение, — они должны были бы блюсти строжайшую его *историчность*. Ведь откровение — если принимать таковое — предполагает определенное чрезвычайное состояние сознания. Любая теория, имеющая дело с откровением, должна была бы доказать сначала существование такого состояния независимо от откровения. Однако нет, пожалуй, ни одного факта, из какого явствовало бы такое чрезвычайное состояние, за исключением самой мифологии, а потому скорее мифология является предпосылкой научного постижения откровения, чем, наоборот, мифология служит следствием откровения.

Стоя на научных позициях, мы не можем ставить гипотезу откровения выше любой иной, согласно которой мифо-

логия зависит от чисто случайного факта. Ведь если откровение принимать без понятия, без постижения, — а его с нашими теперешними выводами и научными средствами и нельзя принимать как-либо иначе, — то его надо считать не чем иным, как чисто случайным фактом.

Нам могли бы возражать, говоря, что относительный монотеизм, из которого истекает у нас вся мифология, — это тоже не постигнутый до сих пор факт. Однако есть разница: гипотеза откровения выдает себя за окончательную, так что отрезает путь к дальнейшему восхождению, тогда как мы вовсе не думаем останавливаться на этом факте, но лишь рассматриваем его (факт, как считаем мы, исторически установленный и с этой стороны недоступный для каких-либо нападок) как исходный пункт нового развития.

Переходом к дальнейшему развитию послужит нам следующее соображение. Тот единый, что не ведает равных себе, а для первого человечества выступает как абсолютно-единственный, этот единый на деле все равно лишь относительно-единственный, помимо которого *пока* нет иного, но который может возыметь его, и притом такого, который лишит его исключительности бытия. Значит, вместе с этим первым уже заложено основание сукцессивного политеизма, — он хотя и не познан еще как таковой, но по своей природе служит первым звеном грядущей последовательности Богов, настоящего многобожия. Отсюда — а это первое неизбежное умозаключение — следует, что *нам неизвестно какое-либо историческое начало политеизма*, даже если историческое время брать в самом широком смысле слова. Историческое время в точном понимании начинается тогда, когда разделение народов совершилось. Совершившемуся разделению предшествует, однако, время *кризиса* народов; как переход к историческому времени, этот кризис, собственно, доисторичен, но поскольку и здесь нечто происходит и случается, то доисторичен лишь относительно исторического времени в самом узком его понимании — в самом же себе все же историчен; кризис — это доисторическое или историческое время лишь соотносительно. Напротив того, время спокойного, еще не потрясенного в своих основаниях единства человеческого рода — вот что такое вообще, абсолютно доисторическое, праисторическое время. Однако сознание того времени уже всецело исполнено тем абсолютно-единым, что впоследствии станет первым Богом сукцессивного политеизма. Постольку нам и неизвестно историческое начало политеизма. Но нельзя ли было бы думать так: совсем не необходимо, чтобы все праисторическое время было

исполнено того первого Бога, ведь и в пределах этого времени можно мыслить какую-то *более раннюю* пору, когда человек непосредственно общается с истинным Богом, и *более позднюю*, когда он впадает в руки относительно-единого. На такие возражения можно заметить следующее: само понятие абсолютно-праисторического времени уже снимает все эти «раньше», «позже», какие хотелось бы мыслить в нем. Ведь если бы в нем могло еще что-то совершаться, — а предполагаемый переход от Бога истинного к относительно-единому — это все же событие, — то оно бы и *не было* абсолютно-праисторическим, а само принадлежало бы к историческому времени. Будь в нем не *один* принцип, а последовательность нескольких, то это время и было бы последовательностью действительно различных времен, а тем самым частью или отрезком исторического времени. Абсолютно же праисторическое время *неделимо* по самой *своей природе*, это абсолютно тождественное время, а потому, какую бы длительность ни придавать ему, его следует рассматривать лишь как *момент*, т. е. как время, в каком начало что конец и конец что начало, некое подобие вечности, потому что сама вечность — это не последовательность времен, а лишь *единое* время; так и то время — оно *единое* время, действительное не в себе самом (как последовательность времен), но становящееся временем лишь относительно последующего (когда само оно становится прошлым). Коль скоро это так и праисторическое время вообще не допускает дальнейшего различения времен *внутри себя самого*, то такое сознание человечества, для которого относительно-единый Бог — это еще вообще единый Бог, такое сознание есть первое *действительное* сознание человечества, сознание, *до* которого ему, человечеству, не ведомо никакое иное, сознание, в каком оно обнаруживает себя, как только оно впервые обнаруживает себя, сознание, какому не предшествует во времени никакое иное; отсюда, стало быть, и следует, что нам неведомо какое-либо историческое начало политеизма, потому что в первом действительном сознании политеизм наличествует не *реально* (ибо первое звено само по себе еще не образует действительной последовательности), но только *potentia*.

Весьма замечательно, при столь отклоняющемся ходе рассуждения, наше полное согласие в этом месте с Дэйвидом Юмом, который утверждал: *проникая в глубь истории, мы повсюду встречаем одно лишь многобожие*. В этом мы полностью присоединяемся к нему, хотя неопределенность

и всяческие неточности его изложения * заставляют сожалеть о том, что предвзятые мнения философа в этом случае как бы отменили и тщание и точность историка. Юм исходит из совершенно абстрактного понятия политеизма и, не считая стоящим делом проникновение в подлинные свойства и различные виды политеизма, исследует в соответствии с абстрактным понятием, как *мог* возникнуть политеизм. Юм первым подал пример неосновательного рассуждения, столь часто применявшегося впоследствии (но только без острого ума и пронизательности, присущих Юму) к историческим проблемам, — не осматриваясь в поисках того, что еще можно реально распознать в истории, пытались *представить*, как все могло бы происходить, а потом смело утверждали, что именно так все это и происходило в действительности.

Особенно характерно для того времени, что Юм сразу же откладывает в сторону Ветхий завет, как если бы он лишился всякой исторической ценности оттого, что иудеи и христиане смотрят на него как на Священное писание, или как если бы эти сочинения переставали быть источником познания древнейших религиозных представлений, — источником, с которым и по чистоте, и по древности не сравниться никакому иному и самое сохранение которого, так сказать, чудесно, — и все только оттого, что пользовались им по преимуществу богословы, притом в догматиче-

* Для сравнения приведем несколько мест из его книги. «Неопровержимый факт — перенесясь примерно на 1700 лет назад, обнаруживаешь, что весь род людской привержен идолопоклонству (*idolatrie*). Нам не смогут противопоставить здесь ни сомнения, ни скептические принципы малого числа философов, ни теизм одного-двух народов (самое большее), к тому же теизм еще не чистый». Тем самым Юм, кажется, намерен устранить сам факт ветхозаветной, тем более Моисеевой религии, вместо того чтобы воспользоваться им для доказательства приоритета политеизма. «Давайте держаться свидетельств истории — они недвусмысленны. Чем глубже проникаем мы в древность, тем больше видим, что люди погрязли в идолопоклонстве». Во всяком случае здесь утверждается чрезмерно много, даже если отвлечься от слова «*idolatrie*», которое не тождественно «политеизму»; все это не соотнобразуется с историей. «Не замечаешь даже следа (?) более совершенной религии: все древние памятники представляют нам политеизм как учение утвердившееся, официально принятое. Что можно противопоставить столь очевидной истине — истине, которую одинаково подтверждают Восток и Запад, Север и Юг? Пока мы можем следовать нити истории, мы обнаруживаем, что человеческий род предан политеизму, и можем ли мы думать, чтобы в более отдаленные времена, до открытия искусств и наук, преобладали принципы теизма? Это значило бы, что люди открыли истину, будучи невежественными варварами, и впали в заблуждения, как только начали учиться и **воспитываться**» и т.д. (Hume D. *Histoire naturelle de la Religion*, p. 3—4).

ских целях. Ветхий завет и помог ведь нам понять, в каком именно смысле многобожие ветхо, как сама история. Не в том смысле, что юмовский политеизм, а в том, что вместе с первым действительным сознанием полагаются первые элементы сукцессивного политеизма. А вот это и есть факт, который не может оставаться необъясненным. Он должен быть объяснен, а это значит, что и это *potentia* уже мифологическое сознание может быть лишь *ставшим*, но, как мы только что видели, не исторически ставшим. А следовательно, процесс, благодаря которому *стало* сознание, какое обнаруживаем мы уже в абсолютно праисторическое время, может быть лишь процессом *надисторическим*. Прежде мы последовательно переходили от исторического к относительно-историческому, затем к абсолютно-историческому, теперь же мы принуждены перейти от абсолютно-исторического к надисторическому и, как раньше переходили от отдельного человека к народу, от народа к человечеству, так теперь переходим от человечества к изначальному человеку, ибо такового можно мыслить лишь в надисторическом. К тому же шагу в надисторическое побуждает нас и еще одно необходимое соображение — вопрос, который мы оставляли напоследок, потому что время обсуждать его еще не подошло.

Мы видели, что человечество с незапамятных времен (с незапамятных для него самого) обретается в отношении к относительно-единому Богу. Однако помимо настоящего, в собственном смысле слова, монотеизма и монотеизма относительного, который есть монотеизм лишь постольку, поскольку он еще только таит в себе свою противоположность, — помимо них имеется еще нечто третье; могло быть так, что сознание не находится вообще ни в каком отношении к Богу, ни к Богу истинному, ни к тому, который исключает иного. Причина же того, что сознание *вообще* обретается в некотором отношении к Богу, уже не может заключаться в первом действительном сознании, но находится по ту сторону его. А по ту сторону первого действительного сознания немислимо ничто, но лишь человек, или, иначе, сознание *в его чистой субстанции*, до всякого *действительного* сознания, когда человек не есть сознание *себя самого* (потому что таковое немислимо без о-сознания, т. е. без особого *акта*) и когда человек, поскольку он должен быть сознанием чего-либо, может быть лишь сознанием Бога — чисто субъективным, не связанным ни с каким актом, например с ведением или волением, сознанием Бога. Изначальный человек есть полагающее Бога начало — не

actu, но *natura sua* , и притом — поскольку Бог, если мыслить его вообще, остается лишь абстракцией, а относительно-единый Бог уже принадлежит действительному сознанию — прасознанию не остается ничего иного, как быть полагающим Бога в его истине и абсолютной единости началом. А тогда — если только допустимо прилагать к такому сущностному полаганию Бога выражение, каким, собственно, обозначается научное понятие (или если понимать под монотеизмом просто полагание истинного Бога вообще), — тогда монотеизм будет *последней предпосылкой мифологии*, но только — вы это, конечно, понимаете — монотеизм, во-первых, надисторический, во-вторых, монотеизм не человеческого *рассудка*, но человеческой *природы*, потому что человек в своей *изначальной* сущности не имеет никакого иного значения, кроме как быть полагающей Бога природой, потому что изначально он существует лишь для того, чтобы быть таким полагającym Бога существом, т. е. природой, не существующей *для себя*, но обращенной, повернутой к Богу, как бы восхищенной к Богу природой; я вообще люблю пользоваться самыми прямыми и характерными выражениями, не боясь того, что кто-нибудь скажет — все это экзальтация, потому что речь ведь не идет о человеке, каков он *теперь*, и даже не о том, чем он *может быть*, коль скоро уж его прабытие и его нынешнее бытие разделены всей огромной и богатой событиями историей. Мечтательной экзальтацией такое учение действительно было бы, если бы в нем утверждалось, что человек *есть* лишь для того, чтобы быть полагającym Бога началом; экзальтацией было бы это учение о непосредственном полагании Бога человеком, если бы таковое полагание — после того как человек сделал свой великий шаг в действительность — признавалось бы исключительным правилом его сегодняшней жизни, наподобие того, как думают созерцатели, индийские йоги, персидские суфии, которые, разрываемые в душе своей противоречиями веры или попросту утомленные подчиненными становлению бытием и представлением, практически хотели бы устремиться назад, к той погруженности в Бога: как мистики всех времен, они находят лишь путь назад, но не вперед, к чистому познанию.

Вот вопрос, который следует обсуждать не только в исследовании мифологии, но и в любой истории человечества, — как могло человеческое сознание с самого начала, даже до всего иного, заниматься представлениями религиозного порядка, как могло оно быть всецело поглощенным такими представлениями? Однако, как это и бывает

во множестве подобных случаев, ложная постановка вопроса делает невозможным ответ; так это и здесь. Вопрос задавали так: как сознание приходит к Богу? А сознание вообще не приходит к Богу; мы же видели, что первое движение сознания — это прочь от *истинного* Бога; в первом действительном сознании есть лишь один момент Бога (как на такой момент мы уже можем теперь предварительно смотреть на относительно-единого бога), а не Бог сам; коль скоро, следовательно, сознание, выступая из своего изначального состояния, самым первым своим *движением* отходит от Бога, то не остается ничего иного, как считать, что этот Бог изначально прилеплен к нему или что сознание наделено Богом, наделено в том смысле, как говорят о человеке, что он наделен такой-то добродетелью (и еще чаще — что он наделен таким-то пороком), так что сама добродетель для него не предметна, не то, скажем, чего он желает, и даже не то, о чем он знает. Человек (под таковым разумеется человек изначальный, сущностный) в себе и как бы для себя самого, т. е. прежде, чем он обретает самого себя, прежде, чем он стал *иным* (а он иной, как только, возвращаясь к самому себе, он становится объектом для самого себя), — это человек, который только есть вот *это* бытие, который еще не *стал*, он и *есть* сознание Бога, *не* у него есть сознание Бога, а он есть это сознание, и лишь в таком *не-акте*, лишь в таком не-движении он есть полагающее истинного Бога начало.

Мы говорили о монотеизме прасознания, о котором заметили: 1) что он — не акцидентальный, как-то ставший для сознания, но прилепившийся к самой субстанции сознания; 2) что он именно поэтому не таков, чтобы требовать для своего возникновения каких-либо исторических предпосылок, и он не был усвоен, а потом утрачен человеком или человеческим родом. Поскольку такой монотеизм полагается вместе с природой человека, то он не становится для человека во времени, он для него вечен, потому что стал вместе с его природой; 3) нам надо признать и то, что такой монотеизм прасознания — не ведающий самого себя, но лишь *природный, слепой*, какому лишь предстоит становиться ведающим. Если бы кто-нибудь, следуя этому определению, стал аргументировать так: коль скоро монотеизм слепой, то тут и речи не может быть о различении, о сознании истинного Бога *как такового* (по всей ф о р м е), — то мы вполне можем признать все это; далее, если кто-нибудь скажет, что коль скоро такое сознание основано на впитывании человеческого существа божественным, то

достаточно определить это сознание как природный, или сущностный, теизм, то и против этого мы не будем спорить, особенно потому, что при должном разведении понятий, а также их обозначений необходимо полагать теизм как общее для монотеизма и политеизма, как одинаково предшествующее им, как их безразличие, как равную возможность монотеизма (настоящего!) и политеизма, и наше намерение как раз и заключается в том, чтобы произвести из прасознания как то, так и другое. На вопрос, что было сначала — политеизм или монотеизм, мы в известном смысле ответим так: ни то ни другое. Не политеизм — тут разумеется само собою, что он не есть что-то изначальное, это признают все, коль скоро все стараются как-то объяснить его. Однако — мы это уже высказывали — если принять изначальный атеизм сознания, то тогда нельзя понять политеизм — политеизм реальный. Так, выходит, монотеизм изначален? И не он, если только следовать понятиям, какие связывают с этим словом защитники его приоритета, — они подразумевают под этим словом либо *абстрактный* монотеизм, который исключает противоположное себе, и только, и из которого никогда не мог бы возникнуть политеизм либо монотеизм по всей форме, т. е. покоящийся на действительном познании и различении. Мы сами можем отвечать лишь так: изначален монотеизм, однако такой, который и есть и не есть; он есть — пока и доколе сознание не пришло в движение; он *не* есть — во всяком случае из него может стать политеизм. И еще определеннее, чтобы предотвратить недоразумения: да, изначален монотеизм, но только такой, какой не ведает еще о противоположном себе и, следовательно, не ведает и о себе *как* монотеизме; он и не абстрактный, для чего надо исключать противоположное себе, и не *действительный*, ведающий себя и обладающий собой, потому что для этого надо преодолеть противоположное себе и обладать им как преодоленным. Теперь мы хорошо видим: это — монотеизм, но только такой, который и к политеизму, и к будущему монотеизму по всей форме, покоящемуся на действительном познании, относится как общая для них возможность, или материя, это чисто материальный монотеизм, и он неотличим от теизма, если только понимать теизм не в новейшем абстрактном смысле, а в установленном нами — теизм как равная возможность монотеизма и политеизма.

Сказанного, наверное, достаточно для объяснения того, в каком именно смысле мы предпосылаем мифологии наш монотеизм, или, иначе, теизм: 1) мы предпосылаем мифоло-

гии не монотеизм по всей форме, в котором отличен истинный Бог как таковой, 2) и не монотеизм абстрактный, который исключает политеизм, и только, потому что правильное сказать, что он еще заключает его в себе. А теперь все наше исследование должно свернуть на иной путь. Поэтому позвоьте мне в заключение еще раз подытожить все, о чем мы трактовали, в общем взгляде на предмет.

Наше рассуждение в своем восхождении привело нас наконец к первому действительному сознанию человечества, однако уже в этом сознании, за которым человечеству ничего не ведомо, заключен Бог с одним определением — в качестве содержания такого сознания, по крайней мере непосредственного содержания, мы обнаруживаем уже не чистую божественную самость, но Бога в определенной форме его существования — мы обнаруживаем его как Бога сильного, Бога крепкого, как El schaddai по еврейскому наименованию его, как Бога неба и земли. Однако содержание этого сознания — вообще Бог, притом бесспорно и с необходимостью Бог. Необходимость эта должна брать начало в еще более раннем моменте, однако по ту сторону первого действительного сознания нельзя уже мыслить ничего, кроме сознания в его чистой субстанции; сознание таково не с ведением и волением, таково оно по природе, сущностно и так, что оно не есть ничто иное, ничто помимо того, что оно есть, это *полагающее* Бога сознание, и, будучи лишь сущностным, оно может находиться в отношении к Богу лишь в его существе, лишь в его чистой самости. Но сразу же надо понять, что такое сущностное отношение следует мыслить лишь как момент, что человек не может пребывать в таком вне-себя-бытии, что он должен стремиться выйти из этой погруженности в Бога, чтобы превратить такое состояние в *знание* о Боге, а тем самым в свободное отношение к нему. Однако такового можно достичь, лишь поднимаясь по ступеням. Когда же изначальное отношение человека к Богу снято, тем самым еще не вообще снято его отношение к Богу, ибо отношение это вечное, неотменяемое. Став *действительным*, человек подпадает Богу в его действительности же. Допустим теперь — как следствие того, что, правда, еще не постигнуто нами философски, но благодаря нашему объяснению сукцессивного политеизма оказалось фактически верным, — допустим теперь, что Бог по формам своего существования есть в равной мере и многие Боги, и — по своей божественной самости, или сущности, — единый Бог; тогда будет понятно, на что опирается последовательность политеизма и куда она устремлена.

Ни одна из форм не равна Богу, но если в сознании они становятся единством, то такое ставшее единство как *ставшее* есть ведомый, сознательно достигнутый монотеизм.

Настоящий, сопряженный с ведением монотеизм исторически обретается лишь как результат. Однако непосредственно сознание не подпадает сразу же множественности следующих друг за другом, сменяющих друг друга в сознании образов, т. е. не подпадает непосредственно решительно выраженному политеизму. Вместе с первым образом лишь *potentia* даны последующие, т. е. и сам политеизм, — вот тот момент, познанный нами в истории, когда сознание полностью и целиком принадлежит относительно-единому, который не находится еще в противоречии с абсолютно-единым, а для сознания выступает *как* этот абсолютно-единый. В нем, говорили мы, человечество, хотя и не ведая того, продолжало поклоняться единому. Наступающий же вслед за тем решительный политеизм — это лишь путь к освобождению от односторонней мощи единого, лишь переход к отношению, которое должно быть завоевано вновь. В политеизме нет ничего, что было бы опосредовано знанием, — напротив, монотеизм, если он предполагает знание Бога истинного, с отличением такового, может быть лишь *результатом*, не чем-то изначальным; монотеизм выражает то отношение, какое может быть у человека к Богу лишь в ведении, у человека лишь как свободного начала. Когда Христос, возвещая поклонение Богу «в духе и истине» в качестве всеобщей религии грядущего, говорит в этой связи о «спасении от Иудеев» (Иоан. 4, 22—24), контекст показывает, что это освобождение, или спасение (*σωτηρία*), есть, как понимает это Христос, освобождение от *того*, чему поклонялось человечество, не зная, что это, и возвышение к тому, что ведается и что можно *лишь* ведать, знать. Бога в истине можно лишь знать — к Богу в его действительности, и только, возможно и слепое отношение.

Смысл последнего развития таков: лишь *так можно* постигнуть мифологию. Но от этого она еще не постигнута *действительно*. Зато мы тем временем освободились от *последней* случайной предпосылки — от предпосылки исторически предшествовавшего мифологии монотеизма (который, не будучи изобретенным самим человечеством, мог бы быть лишь данным в откровении), и коль скоро эта предпосылка оставалась последней из всех, то теперь мы вообще свободны от *любых* случайных предпосылок и вместе с тем от таких объяснений, которые заслуживали бы лишь наименования гипотез. Когда же случайные предпосылки

и гипотезы кончаются, начинается наука. Случайные предпосылки по самой природе предмета могли быть лишь предпосылками *исторического* свойства, однако наша критика показала, что они, напротив, *неисторичны*; теперь же, кроме сознания в его *субстанции* и того первого движения, на какое, бесспорно, можно смотреть как на естественное и благодаря какому сознание приобретает то определение, в силу которого оно подвержено мифологической последовательности, — теперь, кроме этого, нам не нужны никакие предпосылки. У *этих* же предпосылок уже не историческая природа. Граница возможных исторических объяснений была достигнута вместе с понятием доисторического сознания человечества, так что остался лишь путь в надисторическое. Слепой теизм прасознания, из какого мы исходим, полагается вместе с сущностью человека до всякого движения, до любых исторических событий, а потому его можно определять лишь как надисторический; точно так же и то движение, вследствие которого человек, выходя из отношения к божественной самости, подпадает действительному Богу, можно мыслить лишь как надисторическое событие.

При таких предпосылках меняется, конечно, и весь способ объяснения мифологии, потому что к самому объяснению мы понятным образом еще не можем перейти; однако, *какой* способ объяснения единственно возможен при только что названных предпосылках, можно предварительно видеть уже сейчас.

Первое — вместе с этими предпосылками отпадает само собою любое случайное ее возникновение; это становится ясным благодаря следующим рассуждениям.

Основа мифологии заложена уже в первом действительном сознании, и политеизм по сути своей возник уже на переходе к такому сознанию. Отсюда следует, что сам акт, каким закладывается основа политеизма, западает не в действительное сознание, но совершается за его пределами. Первое действительное сознание *обретается* уже вместе с затронутостью его этим актом, который разделил его с его сущностным и вечным бытием. Сознание не может уже вернуться назад в него и не может ни преодолеть такое свое определение, ни подняться над самим собою. Такому определению присуще поэтому нечто непостижимое для сознания — оно есть не намеренное и не предвиденное следствие движения, которое нельзя взять назад. Его исток — в такой области, к какой сознание, будучи разделенным с нею, не имеет более доступа. Приобретенное, случайное превра-

щается в необходимое и непосредственно принимает образ того, что не может быть преодолено, снято.

Изменение сознания состоит в том, что в нем живет теперь не абсолютно-единый, но лишь относительно-единый Бог. А за этим относительным Богом следует и второй — не случайно, но в согласии с объективной необходимостью, которую мы не постигаем, но все равно должны заранее признать как таковую (объективную). Итак, вместе с первым своим определением сознание одновременно подвержено необходимому последованию представлений, благодаря которым возникает настоящий политеизм. Сознание затронуто тем первым актом, и, коль скоро он положен, движение сознания через все эти следующие друг за другом образы совершается так, что мышление и воля, рассудок и свобода никак не участвуют в нем. Сознание впутывается в это движение внезапно и неприметно — уже непостижимым для себя самого образом. Это движение относится к сознанию как *судьба*, как всеограшающий *рок*. В нем — противостоящая сознанию *реальная*, т. е. уже не находящаяся в его власти, сила, — сила, овладевшая им. Еще *до* всякого мышления сознание уже полонено принципом — принципом чисто *природным*, естественным следствием которого выступает многобожие и мифология.

Таким образом, впрочем, не в понимании философии, согласно которой люди начинают с животной тупости и бессмысленности, а в таком понимании, на какое указывают различные весьма характерные греческие выражения, как-то: **θεόλληκτος**, **θεοβλαβής**⁵, как если бы сознание было поражено, даже побито односторонне-единым, — таким образом, древнейшее человечество, безусловно, находится в состоянии несвободы, о котором мы, живущие по закону совсем иного времени, не можем составить себе непосредственного понятия; оно словно поражено ступором (*stupefacta quasi et attonita*⁶) и, застигнутое чужой силой, положено вне себя, т. е. выведено из-под своей собственной власти.

Представления, в последовании которых возникает политеизм — непосредственно политеизм формальный, опосредованно же политеизм материальный (симультанный), производятся в сознании *помимо его участия* и даже против его воли, и — чтобы со всей определенностью сказать нужное слово, которое положит конец всем прежним объяснениям, допускающим в мифологии «изобретение», и действительно даст нам то независимое от всякого изобретения, более того, *противоположное любому изобретению*, что

у нас уже был повод потребовать, — мифология возникает вследствие **неизбежного процесса** (неизбежного — для самого сознания), исток которого теряется в надъисторическом, таясь от самого же процесса, — сознание в отдельные моменты может противодействовать этому процессу, но в целом не может ни остановить его, ни повернуть вспять.

Тем самым выдвинуто общее понятие для способа возникновения мифологии — это понятие *процесса*; это понятие решительно выводит мифологию, а вместе с нею и все наше исследование из той сферы, в какой пребывали прежние объяснения мифологии. Вместе с этим понятием решен и вопрос о том, как разумелись мифологические представления тогда, когда они возникали. Вопрос, как они разумелись, показывает нам, сколь трудно или невозможно допустить, чтобы они разумелись как истина. Отсюда первая попытка — истолковать ее не в собственном смысле, т. е. предположить в ней истину, но иную, нежели непосредственно выраженная; и вторая попытка — видеть в них изначальную, однако *искаженную* истину. Однако в соответствии с полученным теперь результатом можно поставить такой вопрос: *разумелись* ли вообще как-либо мифологические представления, были ли они предметом разумения, свободного выражения мнения относительно истинности чего-либо? И здесь, стало быть, вопрос был поставлен неверно. Мифологические представления ни изобретены, ни мышлены, ни произвольно приняты. Порождения независимого от мышления и воли процесса, они отличались для подпавшего ему сознания недвусмысленной и неотступной реальностью. Народы и индивиды лишь орудия процесса, который для них необъятен, которому они служат, не понимая его. Не в их власти избежать этих представлений, вобрать их в себя или не вобрать, ибо они *приходят* к ним не извне, они — в них, хотя никто не осознает, *как* они оказались здесь, ибо они приходят из недр самого сознания, которому рисуются с необходимостью, не допускающей сомнения относительно своей истинности.

Если прийти к мысли о таком способе возникновения мифологии, то становится вполне понятным, почему мифология, рассматривавшаяся исключительно с своей материальной стороны, оставалась столь загадочной; ведь известно, что для человека, лишенного соответствующего опыта, чуждым и невразумительным кажется многое из того, что опирается на определенный духовный процесс, на внутренний о п ы т , — тому же, от кого этот внутренний процесс не скрыт, все представляется понятным и разумным.

Главный относящийся к мифологии вопрос — это вопрос о значении. Однако само значение может быть лишь значением *процесса*, в каком мифология возникает.

Если бы события и личности, составляющие содержание мифологии, были таковы, что мы, согласно нашим понятиям, могли бы считать их возможными предметами непосредственного опыта, если бы Боги были существами, которые могли бы являться, то никто никогда не задумывался бы над тем, чтобы принимать их как-либо иначе, нежели в прямом и буквальном смысле. Веру в истинность и объективность этих представлений, какую бы, безусловно, должны приписать язычеству (чтобы само оно не обратилось для нас в миф), объясняли бы попросту *реальным опытом* более раннего человечества; просто считали бы, что все эти личности, все эти события на деле представляли и являлись человечеству именно такими, т. е. в самом буквальном смысле были для него истинными, подобно аналогичным явлениям и событиям, которые рассказывают о потомках Авраама и которые для нас в нашем состоянии тоже невозможны, а для них были истинны. Но как раз то самое, о чем прежде и подумать было немыслимо, стало теперь возможным благодаря нашему объяснению, получившему теперь обоснование, и это объяснение — первое, которое способно отвечать на вопрос: как возможно то, что народы древности вполне доверяли религиозным представлениям, которые кажутся нам нелепыми и неразумными, что они не только доверяли им, но и приносили им самые суровые и нередко тяжкие жертвы?

Поскольку мифология — это нечто возникшее не искусственным, но естественным путем, а при наличии данной предпосылки — и возникшее с необходимостью, то в мифологии невозможно различать *содержание и форму, материал и облачение*. Представления не наличествуют поначалу в какой-либо иной форме, но они возникают именно в такой форме и, следовательно, вместе с нею. Мы в нашем курсе уже требовали однажды такого органического становления, однако принцип процесса, благодаря которому оно может быть объяснено, не был тогда еще найден.

Коль скоро сознание не выбирает и не изобретает ни сами представления, ни их выражение, то мифология сразу же возникает *как таковая* и не с каким иным смыслом, но с тем, какой она высказывает. Вследствие необходимости, с какой порождается *содержание* представлений, мифологии с самого начала присуще значение *реальности* и значение *доктрины*, а вследствие необходимости, с какой

возникает *форма*, ей присущ исключительно собственный смысл, т. е. все в ней надо понимать так, как это высказывается, а не так, как если бы тут думали одно, а говорили другое. Мифология — не *аллегорична*, она *тавтологична* *⁷. Боги для нее — действительно существующие существа, которые вовсе не что-то иное, которые не *значат* ничего иного, но значат *лишь* то, что они есть. Прежде противопоставляли собственный смысл и учение, доктрину. Однако по нашему объяснению то и другое, собственный смысл и доктрину, невозможно размежевать, и, вместо того чтобы жертвовать собственным смыслом в пользу какого-либо значения и доктрины или, наоборот, оправдывать собственный смысл за счет доктрины (как требует поэтический взгляд), мы, напротив, собственным же объяснением принуждены утверждать всеприсутствие единого и неделимого смысла.

Чтобы немедленно применить принцип безусловно-собственного смысла, вспомним, что в мифологии были различены два момента: 1) момент политеистический; что касается этого момента, то, отвергнув любой несобственный смысл, мы станем утверждать, что в мифологии речь *действительно* идет о Богах; что это значит, не требует после всех разъяснений нового разбора. К сказанному ранее ири-

* Заимствую это выражение у известного Кольриджа⁸, первого из его единоплеменников, кто понял немецкую поэзию, науку, особенно же философию, и со смыслом воспользовался ими. Приведенное выражение содержится в статье, опубликованной в «Transactions of the Royal Society of Literature», кстати говоря, в статье довольно странной. Меня она особенно порадовала тем, что показала, как даровитый британец понял значение одного из прежних моих сочинений — работы о самофракийских божествах⁹, философский смысл и цели которой совсем не были или почти не были поняты в Германии. За его упомянутое, весьма замечательное выражение я охотно дарю ему заимствования из моих сочинений (без указания имени автора), за которые резко, иной раз слишком сурово порицали его в Англии. Подлинно конгениальному человеку подобные вещи можно спускать. Строгость же подобных критических отзывов доказывает то, какую ценность придают в Англии научной оригинальности и как строго соблюдается там в науке принцип *sum cuique*¹⁰. Скажу еще, что Кольридж пользуется словом «тавтологичный» как синонимом «философемы», с чем я не согласился бы, однако он, вероятно, хотел лишь сказать, что мифологию следует понимать в собственном смысле, как и всякую философию, и это он хорошо почувствовал в моей названной работе. Странной же я назвал его статью из-за ее языка: мы стараемся отучиться от некоторых из прежних терминов или охотно обходимся бы без них, если бы существо дела позволяло нам это, — он же, не задумываясь, хотя и с некоторой иронией, угощает своих не привыкших к подобной пище соплеменников выражениями типа «субъект-объект» и тому подобными.

бавился только один новый вывод — о том, что основание и начало порождающего мифологию процесса заключено уже *в первом действительном сознании* человечества. Отсюда следует, что ни в какое мыслимое или мнимое время представления о Богах не могли быть предоставлены случайности возникновения (как принимается обычными гипотезами) и что прежде всего не остается такого времени, когда существовал бы будто бы домифологический политеизм, какой отчасти предполагается названными гипотезами и , — нет больше ни времени такого политеизма, ни времени тех рефлексий по поводу явлений природы, из которых, согласно Гейне, Герману и Юму, возникает мифология; ведь уже первое действительное сознание было мифологическим по своей сути. А так называемый политеизм (который только называется так) будто бы зиждется на случайных представлениях о невидимых могущественных существах, однако никогда не существовало такой части человечества, какой удалось бы приобрести представления о Богах подобным образом. Политеизм до мифологии — это просто вымысел ученого направления; мы вправе считать *исторически* доказанным, что до мифологического политеизма не могло быть никакого иного, что, кроме мифологического, не было иного политеизма, что мифологический политеизм полагается процессом, который установлен теперь нами, и что нет такого политеизма, Боги которого не были бы *действительными* Богами и последнее содержание которого не составлял бы *Бог*. Однако мифология — это не просто вообще политеизм, но 2) политеизм исторический — до такой степени, что политеизм, который *potentia* или *actu* не был бы историческим, не мог бы называться и мифологическим. Однако и в этом моменте следует утверждать безусловно-собственный смысл и понимать как действительное — последование Богов. Последование Богов — это движение, какому *на деле* подвержено сознание, движение, которое *совершается реально*, истинно. Даже и во всех частных особенностях такого последования, в том, какой Бог предшествует какому, какой следует за каким, царит не произвол, но необходимость, и даже что касается особенных обстоятельств тех событий, какие встречаются в истории Богов, сколь бы странными ни казались они нам, для них в сознании всегда можно найти отношения, из которых естественно выросли соответствующие представления. Оскопление Урана, низвержение Кроноса и иные многочисленные события и деяния истории Богов не требуют — дабы обрести разумный и понятный смысл — иного,

нежели буквального разумения.

Нельзя делать и другое, а именно, как пытались поступить с откровением, различать учение и историю¹¹, понимая последнюю как простое облачение первого. Нет учения *вне* истории, но сама же история и есть учение, и, наоборот, мифологическая доктрина заключена в ее историческом содержании.

Мифология в объективном рассмотрении — то самое, за что она выдает с ебя, — это *реальная теогония*, история Богов; поскольку же действительные Боги — это лишь те, в основе которых лежит Бог, то последнее содержание истории Богов — это порождение, это действительное становление *Бога* в сознании; *Боги* относятся к нему как отдельные порождающие моменты.

Субъективно, или по своему возникновению, мифология — это *теогонический процесс*. Мифология — это 1) процесс вообще, процесс, какой совершает сознание, — совершает так, что оно, будучи вынужденным останавливаться на отдельных моментах и во всем последующем удерживая предшествующее, *переживает* таким образом движение в буквальном смысле слова. Мифология — это 2) *действительно* теогонический процесс, т. е. такой, который происходит из сущностного отношения человеческого сознания к Богу, из отношения, в котором сознание по своей субстанции, в силу которого сознание вообще по своей природе (*natura sua*) есть полагающее Бога сознание. Поскольку же изначальное отношение таково по природе, сознание не может выступить из него так, чтобы не быть возвращенным в него *посредством процесса*. При этом сознание неизбежно (прошу хорошо заметить себе это) является как вновь полагающее Бога лишь *опосредованно* — именно в процессе, т. е. сознание неизбежно является именно как порождающее Бога, соответственно теогоническое сознание.

ДЕВЯТАЯ ЛЕКЦИЯ

О внешне аналогичном взгляде на мифологию Отфрида Мюллера. — Что специфично для философии мифологии. — Экскурс об авторских правах на мысли. Переход к вопросу об объективном значении теогонического процесса.

Бросим с достигнутой нами позиции прощальный взгляд на чисто *внешние* предпосылки, с помощью которых прежние гипотезы пытались постичь мифологию (откровение тоже относится к числу тех предпосылок), — бесспорно, существенным шагом к философскому рассмотрению мифологии вообще был перенос проблемы ее возникновения *вовнутрь* первозданного человечества, когда создателями мифологии перестали считать либо поэтов, либо философов с их космогониями, либо приверженцев исторически предшествовавшего религиозного учения, но когда само человеческое сознание было признано подлинным местопребыванием и настоящим порождающим принципом мифологических представлений.

Во всем предыдущем развитии я старался по достоинству оценивать и отмечать на положенном месте всякий шаг вперед, каким наше разыскание обязано прежним исследователям, и даже в таких взглядах, какие могли казаться совершенно случайными, я старался найти такую сторону, с которой они все же представляли как необходимые. Наш метод гарантирует и то, что ни одно сколько-нибудь заслуживающее упоминания представление, касающееся мифологии, не будет обойдено. Обратить же особое внимание на одно сочинение побуждает нас само заглавие его, которое обещает нам нечто подобное нашему курсу по своему намерению и содержанию; мы имеем в виду сочинение безвременно скончавшегося К. Отфрида Мюллера¹ «Прологомены к научной мифологии», изданное в 1825 г.* В нем я нашел такие высказывания, которые, как может показаться, вполне согласуются с некоторыми моими положениями, изложенными четырьмя годами ранее. «Мифология с самого начала возникала благодаря соединению и взаимопрониканию идеального и реального» **, где под идеальным

* *Muller K.O.* Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie. Göttingen, 1825.

** *Ibid.*, S. 110.

понимается содержание мысли, а под реальным — содержание происходящего. Заметьте, что под «происходящим» О. Мюллер, как мы увидим, понимает не форму происходящего в мифологии, а реально происходящее *за пределами* мифологии. Он не желает и слышать об «изобретении» мифов, но только в каком же смысле? Как он поясняет сам, в том смысле, в каком изобретение «должно быть независимым и преднамеренным действием, в котором действующий нечто *познанное им как неистинное* облекает в одежды кажущейся истины»*. В таком смысле мы ни допускали, ни отвергали изобретение. Мюллер допускает все же и изобретение — постольку, поскольку оно всеобщее. Это явствует из того, что он предполагает: «Когда идеальное и реальное связываются в мифе, тут царит *известная* необходимость, так что ваятели мифа [получается, все же его изобретатели?] приводятся к нему [видимо, к мифу?] *такими импульсами, которые одинаково воздействуют на всех*, и различные элементы [идеальное и реальное] срастаются в мифе, хотя те, благодаря кому это происходит, и не сознают их различности». Так что, очевидно, все сводится к коллективному художественному инстинкту (вероятно, инстинкту народа, порождающего мифы) — возможность, с которой мы считались (см. третью лекцию), но которую тогда же и устранили. Кажется даже, что это взаимопроникновение идеального и реального в применении к мифологии (общую мысль ученый муж несомненно вынес из философской школы) не одному исследователю древности представлялось чем-то темным и мистическим. Поэтому О. Мюллер старается пояснить свою мысль на примерах, и тут мы ясно видим, что имеет он в виду. Первый пример — это чума из первой песни «Илиады», где, как известно, Агамемнон оскорбляет жреца Аполлона, жрец молит об отмщении и Бог немедленно насылет на войско чуму; если теперь считать верными все эти факты, т. е. что жрец Аполлона напрасно просит отдать ему дочь, что его просьбу отвергают с насмешками и издевательствами, что вслед за тем войско поражает чума, если, значит, считать верными эти факты, то «все те, кто был исполнен веры в мощь Аполлона, в его способность мстить и карать», тотчас же сами собою и с полным единодушием устанавливали связь между мольбой оскорбленного жреца, обращенной к Аполлону, и чумой, ниспосланной Богом, и были столь же убеждены в существовании этой связи, как и в самих фак-

* *Ibid.*, S. 111.

тах (тут мы видим, что значит для него «происходящее»), которые всякий наблюдал собственными глазами. Отсюда можно выводить, что объяснение, какое излагает наш автор, вовсе не относится к тому, что единственно является здесь загадочным, а именно к тому, как случилось, что люди были убеждены в существовании Аполлона и в его способности мстить и карать, т. е. объяснение вовсе не распространяется на собственное содержание мифологии, потому что рассказ первой песни «Илиады» так же мало относится к самой мифологии, как рассказ о *legio fulmi-patrix*² и тому подобные вещи — к самому учению христианства. Когда я установил это, то увидел, что пролегомены О. Мюллера не имеют ничего общего с философией мифологии. Эта последняя относится к изначальному, к самой истории богов, а не к тем мифам, которые возникают оттого, что такой-то исторический факт приводится в связь с тем или иным божеством, и вот причина, почему взгляд О. Мюллера не мог быть упомянут раньше, в числе иных взглядов на мифологию, — он относится не собственно к мифологии. Это было бы все равно, как если бы кто-нибудь, когда речь идет о смысле христианства, заговорил бы о легендах, объясняя, как они возникали. Конечно, у кого что болит, тот о том и говорит: если люди полны представлений о Богах, то они примешивают эти представления к любым отношениям и к любым рассказам, и так, наверное, и возникают, без уговора и без намерения, по своего рода необходимости, мифы в понимании О. Мюллера.

Во всем нашем изложении я стремился к исторической верности в отношении своих предшественников, стараясь воздать каждому по заслугам, так что, надеюсь, никто не будет пенять мне, если я применю к себе самому это правило справедливости и оставлю за собою тот самый первый шаг, без которого я едва ли когда-либо читал лекции по мифологии, — шаг заключался в мысли искать местопребывание, *subjectum agens*³, мифологии в самом человеческом сознании. Эта мысль — поставить на место изобретателей, поэтов и вообще индивидов человеческое сознание — чуть позже обрела соответствие себе в попытке превратить в носителя и опору всех христианских идей *христианское сознание*. Хотя, как представляется, анализируя учения об откровении, приходится скорее искать средств освободиться от всех объективных проблем, тогда как в первом случае все дело было в том, чтобы утвердить объективность мифологических представлений.

Гёте сказал однажды — не помню сейчас, по какому поводу: кто хочет добиться чего-то в своей работе, притом так, чтобы ему не очень мешали, тот будет по мере возможности благоразумно скрывать свои замыслы⁴. Самая малая беда, какой он должен дожидаться в противном случае, состоит в том, что, коль скоро люди думают — он-то знает, где зарыт клад, многие поспешат вырыть клад раньше его или, если уж они очень вежливы и скромны, пожелают помогать ему в раскопках. Однако хуже всего публичному лектору, если только он не твердит давно всем известное, ведь его окружают тысячи ушей, а то, что произносится в Германии с кафедры, тотчас же разносится в самую дальнюю даль разными путями, разносится по контрабандным тропам, главным образом в виде конспектов. Когда же академические преподаватели не вполне равнодушны к тому, что их устно изложенные мысли присваивают себе недозволенным образом другие люди, то это нередко неверно истолковывают — то принимают это за признание в бедности собственных идей, то порицают их за недостойную неблагодарность. С первым можно примириться, потому что никто не обязан быть богатым идеями и бедность не позорна, если человек сам не повинен в ней. Что же касается второго упрека, то нужно быть справедливым и поразмыслить над следующим: если человек не был столь счастлив, чтобы защищать отечество с оружием в руках, если он никогда не принимал участие в общественных делах управления и законодательства, если в ответ на вопрос «*Dis cur?*»⁵ он может предъявить лишь свои поэтические создания или некоторые научные идеи, то этот человек все же имеет право охранять во всей чистоте то самое, на чем основывает он свое значение в глазах современников или потомков; вот почему и самые благородные умы всегда болезненно воспринимали присвоение посторонними людьми их идей. Только что названный великий поэт упоминает о том в своем жизнеописании вот по какому поводу: один его знакомый успеваеет разработать его же сюжет (и не такой уж завидный!) раньше его⁶. Если скажут, что богатому пристало делиться с бедняками своим богатством, то ведь у каждого человека, у которого есть мысли о предметах научных или обыденных и который привык высказывать их в доверительных беседах, не будет недостатка в ситуациях, когда он сможет упражняться в этой христианской добродетели втихомолку. Однако и щедрости положен предел, потому что ни одна добродетель не творит столько неблагодарных, как эта. Я говорю не о той обычной неблагодарно-

сти, о которой сокрушаются профессора, — быть может, все такое происходит вполне естественно, как с полюсами магнита, когда соприкосновение немедленно рождает противоположный себе заряд. А уж кому хотя бы раз случилось вынести на рынок мысли другого, случайно ставшие ему известными, тот, естественно, остается непримиримым врагом этого другого на всю жизнь. Странно, что именно те, кто крайне энергично выступает против незаконных перепечаток книг и самыми скверными прозвищами наделяет занимающихся этим позорным ремеслом, призывают снисходительно относиться к незаконным предварительным публикациям, хотя эти последние, если они достигают цели, представляют собою гораздо худший вид воровства. Ведь полные ошибок и опечаток книги служат аргументом против перепечаток, но почему-то никто не думает о том, в каком растерзанном и измаранном виде обнарудутся краденые мысли — они самому автору противны. Пользоваться конспектами, написанными под диктовку публичного лектора, который не пересказывает давно известное, а излагает новые и своеобразные идеи, — это значит учиться; не признавать же себя учеником — значит пытаться обойти своих конкурентов, которым такой источник недоступен или которые пренебрегают им; ведь если даже воздерживаться от того, чтобы материально пользоваться чужими мыслями, то все равно получаешь выигрыш в знании метода, способа разработки, терминологии, коль скоро все это ново и специфично. Впрочем, если всему такому и не придется столь большое значение, то потому, что настоящего автора в конце концов всегда отличишь, тогда вместо *Sic vos pop vobis*⁷ исполнится другое речение: *Sic redit ad domimun quod fuit ante suum*⁸.

Последний полученный нами результат был вот каким: мифология в общем смысле возникает благодаря процессу, в специальном — благодаря теогоническому процессу, в каком по своей сущности заключено человеческое сознание. Как только мы обрели понятие теогонического процесса, это понятие в соответствии со всем ходом нашего исследования должно непосредственно стать исходным пунктом нового развития, и именно этот процесс составит единственный предмет *научной дисциплины*, введении в которую служили все предыдущие лекции. От вашего внимания не ускользнуло то, что пока мы воспользовались своим результатом лишь для рассмотрения *субъективного* значения процесса, т. е. того значения, какое он имеет *для человечества, достигнутого таким процессом*. Этот вопрос

надлежало разрешить прежде всего потому, что все наше исследование исходило из первоначального значения мифологии для тех, в ком она впервые возникла. Итак, что касается этого вопроса, то тут достигнут вполне удовлетворительный итог, и исследование можно считать завершенным. Однако именно поэтому мы призваны разрешить более высокий вопрос, а именно что означает указанный процесс не относительно сознания, какое подпало ему, но что означает он сам по себе, объективно.

Мы видели, что порождаемые в этом процессе представления обладают субъективной необходимостью для человечества, захваченного им, и равным образом субъективной истинностью. Однако это, как вы сами понимаете, ничуть не препятствовало бы тому, чтобы те же самые представления, рассмотренные *объективно*, тем не менее были ложными и случайными, и в этом отношении тоже мыслимы объяснения, о которых не могло быть и речи прежде, потому что они становятся возможными лишь теперь, на достигнутом уровне субъективной необходимости. Прежние объяснения со всеми их предпосылками застряли в историческом времени, мы же теперь выдвинули такое объяснение, которое восходит к надисторическому процессу, и теперь здесь мы встречаем таких своих предшественников, о каких не могли еще думать раньше. Весьма древнее мнение и язычество, и всю порчу в человечестве выводит из *грехопадения*, только из него. Такое объяснение приобретает то чисто *моральную*, то *пиетистскую* или *мистическую* окраску. Однако, в каком бы виде оно ни представало, оно заслуживает признания уже за понимание того, что мифологию нельзя объяснить, не представив себе, что человек был *реально*, материально *сдвинут* со своего первоначального места. В этом моменте такое объяснение согласуется с *нашим*; однако дальше оно протекает иначе, потому что тут считают нужным привлечь природу и толковать политеизм как обожествление природы. Этот теологический взгляд отличается от аналогичных объяснений, пользующихся известностью, тем, как, согласно ему, человечеству приходит на ум обожествлять природу; однако сама идея обожествления природы относит такое объяснение к той группе толкований, которая была у нас уже прежде. Вследствие греха человек оказывается в сфере притяжения природы и, все глубже и глубже падая в этом направлении, смешивает творца и тварь, а тогда творец перестает быть для него единым и становится множественностью. Вот коротко содержание такого объяснения — в наипростей-

шей форме. Если же объяснение повернуто в сторону мистики, то оно приобретает примерно такой вид. Тут мы должны исходить не из изначального знания, сколь бы великолепно оно ни было, но из *бытия* человека в божественном единстве.

Человек сотворен в самом центре божества, его *сущность* — пребывание в центре, ибо лишь здесь он на своем истинном месте. Пока он тут находится, он все вещи, каковы они в Боге, видит не в той бездуховной и лишенной единства поверхностности, присущей обыкновенному зрению, но в том, как они по порядку ступеней вбираются друг в друга, в человека как их владетеля и через человека в Бога. Но как только человек выдвинулся из средоточия всего и отклонился от него, так все окружение смешивается для него, божественное единство сдвигается для него с места, потому что он сам уже не пребывает *над* вещами, божественно, — он пал и оказался на одной ступени с ними. Однако коль скоро он хочет утвердить свое центральное положение и сопряженное с таковым созерцание, находясь при этом уже в ином месте, то из всех этих попыток, устремлений, усилий удержать изначальное божественное единство во всем том, что уже нарушено и разлетелось во все стороны, возникает некий средний мир — тот мир, который мы называем миром Богов, и мир этот — как бы сновидение о высшем существовании, сон, который человек какое-то время продолжает видеть после того, как выпал оттуда, и, действительно, этот мир Богов возникает для него произвольно, вследствие необходимости, которая возложена на него его изначальным отношением к Богу, — отношением, какое продолжает действовать в человеке, пока он наконец не пробуждается и, придя к самосознанию, не смиряется с этим миром вне Бога, радуясь тому, что развязался с непосредственным отношением, какое не мог долее утверждать, но тем более усиливаясь поставить на место того отношения отношение опосредованное, при этом освобождающее его самого.

Такое объяснение и восходит к прабытию человека, и мифология здесь — следствие произвольного процесса, какому человек подпадает вследствие того, что сдвигается со своего исконного места. Однако, как вы и сами видите, согласно этому объяснению, мифология была бы лишь чем-то ложным, а также чисто субъективным, поскольку состояла бы в таких представлениях, которым не отвечала бы никакая действительность вне их, потому что обожествляемые предметы природы — это ведь уже не реальные пред-

меты. Но прежде всего следовало бы подчеркнуть *случайность*, какую привносят в объяснение сами вещи, к которым приходится прибегать, тогда как тот способ, каким мы пришли к понятию процесса, влечет за собой то, что ему, этому процессу, нет нужды ни в чем, кроме самого сознания, кроме самих полагающих этот процесс, определяющих его принципов. Ведь человек в мифологическом процессе общается не с вещами — он сам движим в нем теми *силами*, которые *поднимаются из глубины сознания*. Теогонический процесс, в котором возникает мифология, — это *субъективный* процесс постольку, поскольку он совершается в *сознании* и проявляется в порождаемых представлениях, однако причины и предметы этих представлений — это теогонические силы *сами по себе, реально*, это те самые силы, благодаря которым сознание исконно есть полагающее Бога сознание. Содержание процесса составляют не такие потенции, какие просто представлялись бы, но *сами потенции*, которые творят сознание и, коль скоро сознание — это лишь край природы, творят природу, а потому суть действительные силы. Не с *объектами* природы имеет дело мифологический процесс, а с теми чистыми творческими потенциями, изначальное порождение которых — само же сознание. Вот где, стало быть, объяснение вполне прорывается к объективному, становится *объективным*. В нашем изложении был такой момент, когда мы все рассмотренные нами до того времени объяснения подвели под понятие иррелигиозных, с тем чтобы противопоставить им, в общем смысле, как единственно возможное, объяснение религиозное; теперь же нам нужно еще более общее наименование, чтобы все опровергнутые теперь религиозные объяснения присоединить к устранившимся ранее. Все эти встретившиеся нам раньше объяснения, в том числе и религиозные, которые приписывают мифологическим представлениям лишь случайное или субъективное значение, мы назовем теперь объяснениями *субъективными* — над ними всеми победно возвышается объяснение *объективное*, единственное, одержавшее верх над всеми.

Мифологический процесс, причинами которого выступают теогонические потенции, отличается не просто религиозным вообще, но *объективно религиозным* значением — в мифологическом процессе действуют полагающие Бога потенции как таковые. Однако и этим не достигнуто последнее определение, потому что ведь мы слышали раньше о таком монотеизме, который *разошелся* — разлетелся на куски — в политеизме. А тогда деятельные в процессе тео-

тонические потенции могут быть такими, что они расходятся в нем и, расходясь, обеспечивают этот процесс. Тогда мифология была бы все же чем-то лишь *искаженным* — разрушенным, разодранным прасознанием. Правда, прежде под монотеизмом, который будто бы разложился в многобожие, понимали монотеизм исторический — он, как предполагали, существовал в какую-то эпоху человеческого рода. Но с таким монотеизмом нам пришлось распрощаться. Зато тем временем мы приняли существование сущностного, т. е. потенциального, монотеизма прасознания. Так, может быть, этот монотеизм разрушился в теогоническом процессе, а тогда мы могли бы сказать: те самые потенции, которые в своем совокупном действии и в своем *единстве* обращают сознание в сознание, полагающее Бога, — те самые потенции, *расходясь*, становятся причинами процесса, в котором полагаются Боги, следовательно, возникает мифология.

Но давайте задумаемся: как в том процессе, какой мы принимаем, могло бы разрушаться *истинное* единство, если, напротив, разъяснено, что процесс заключался в разрушении *ложной* единности как таковой, а это разрушение само было лишь *средством*, лишь переходом — ни с какой иной целью, кроме как с целью восстановления истинного единства, воссоздания и в конечном счете осуществления в сознании того самого монотеизма, который поначалу был лишь сущностным или потенциальным?

Против этого можно возразить следующее. Мифология — это сущностно-сукцессивный политеизм, а таковой может возникать лишь в результате действительного последования потенций, последования, в котором каждая предшествующая потенция требует последующей, последующая восполняется предшествующей и, наконец, вновь полагается истинное единство; однако именно это последовательное выступление составляющих и восстанавливающих единство потенций и есть ведь не что иное, как расхождение, или же оно по меньшей мере предполагает, что потенции уже разошлись внутри себя.

Последнее можно было бы признать, с тем, однако, добавлением, что такое расхождение совершается не в процессе, порождающем мифологию, потому что в нем, в этом процессе, потенции следуют друг за другом лишь для того, *чтобы* вновь полагать и порождать единство. Поэтому смысл процесса не в расхождении, но, напротив, в схождении полагающих единство моментов; сам процесс состоит не в разделении, а в объединении разделенного. Повод

к такому процессу подает, по всей видимости, потенция, которая овладевает сознанием совершенно, исключая все иные, причем так, что сознание не подозревает об этом; но вот именно эта самая снимающая пока истинное единство потенция преобразуется — она смещается со своего исключительного места и преодолевается процессом — преобразуется в такую потенцию, которая полагает теперь единство уже не просто молчаливо, неявно, но *действительно*, т. е., как я обычно говорю, *cum ictu et actu*⁹, так что полагаемый тем самым монотеизм — это теперь монотеизм *действительный*, возникший и одновременно постигнутый — предметный для самого сознания¹⁰. То ложное, чем полагается напряженность, что подает повод к процессу, таким образом, дано еще *до* процесса; *в* процессе же как таковым (а в этом-то все и дело!) нет поэтому ничего ложного, а есть лишь *истина*, ведь это процесс восстанавливающейся и благодаря этому осуществляющейся истины; итак, не в отдельном, правда, моменте истина, иначе не было бы необходимости в поступательном движении к следующему моменту, не было бы нужды в процессе; однако в самом этом процессе порождается, а потому и *есть* в нем — как *порождающаяся* — истина, конец самого процесса, истина, которую, как завершенную, содержит, следовательно, в себе процесс *в целом*.

Находя совершенно невозможным отыскать истину в мифологии, как она есть, решались в лучшем случае узнавать в ней истину *искаженную*, однако сама невозможность отыскать истину проистекала именно оттого, что отдельные представления рассматривались как таковые, не в их *последовательности*, но в их абстрактности, т. е. оттого, что их не возвышали до понятия процесса. Можно признавать, что отдельное в мифологии — ложно, однако от этого не ложно целое в его последнем разумении, не ложно целое, рассмотренное как процесс. Сукцессивный политеизм — это лишь путь к новому порождению истинного единства, многобожие как таковое лишь акцидентально, и такая акцидентальность вновь снимается в целом (если иметь его в виду); не в многобожии интенция процесса. Поэтому же можно было бы сказать и так: ложное в мифологии наличествует лишь в силу неверного понимания процесса, или, иначе, оно обретается лишь в растащенном, в рассмотренном по отдельности, но ведь это лишь порок наблюдателя, который видит мифологию только с внешней стороны, а не в ее сущности (в процессе); этот порок объясняет ложный взгляд на мифологию, а не ее саму.

Чтобы наглядно пояснить это, можно было бы сравнить моменты мифологии с отдельными тезисами философии. Каждый тезис истинной системы истинен на своем месте, в свое время, как момент в поступательном движении, и каждый тезис ложен, если рассматривать его отдельно, если изымать его из неодолимого поступательного движения. Так неизбежно наступает такой момент, когда *надо* сказать: Бог — это непосредственный принцип природы, ибо может ли быть что-то, что не было бы Богом, нечто, откуда надо исключить Бога? Для ограниченных умов такой тезис уже пантеизм, и под *всем* тем, что есть Бог, они понимают все *вещи*; но ведь над вещами стоят чистые причины, из которых лишь выведены вещи, и именно потому, что Бог есть *все*, он есть и противоположное любого непосредственного принципа, а сам тезис истинен или ложен в зависимости от того, как его рассматривать, — он *истинен*, если его смысл таков: Бог есть принцип природы, но не с тем, чтобы быть таковым, а с тем, чтобы вновь снимать себя как таковой, чтобы отрицать себя как такой принцип и полагать себя *как* дух (вот у нас уже и три момента); он ложен, если бы его смысл был таким: Бог есть этот принцип в особенности, неподвижным и исключительным образом. Попутно можно сейчас заметить, что самым пустоголовым и самым неспособным людям с помощью простейшего фокуса легко удастся превратить глубоко продуманное положение в ложный тезис, — вопреки явным предостережениям не понимать его *так*, они выделяют его, берут отдельно, умалчивая о том, что следует за ним, поступая так то ли с намерением, то ли без всякого намерения, что, конечно, бывает чаще, потому что они вообще неспособны постигать целое какого бы то ни было рода.

«Так что же — политеизм не ложная религия и вообще на свете нет ложной религии?» Что касается первого, то, согласно нашему взгляду, мифология не ложна лишь в себе самой; если принять ее предпосылку, она истинна, как ведь и природа истинна, только если принять ее предпосылку. Что же касается второго заключения, то уже объяснено, что ложен любой момент мифологии, рассмотренный не как *таковой*, т. е. вне его сопряженности с другими. Теперь же, в соответствии с тем, на что уже указывалось раньше, нам следует в различных мифологиях народов на деле видеть лишь *моменты* — моменты процесса, проходящего через все человечество; в этом смысле любая политеистическая религия, закрепившаяся у какого-либо народа и сохраняющаяся в таком виде, ложна, она ложна как таковая, как

момент исключительного пребывания. Но мы-то как раз рассматриваем мифологию не в этих отдельных обособленных моментах, мы рассматриваем ее в целом, в непрерывной взаимосвязи ее движения, проходящего сквозь все эти моменты. Доколе человечество и, стало быть, каждая его часть еще погружены в это мифологическое движение, доколе их — скажу так — несет на себе этот поток, доколе они находятся на пути к истине; лишь тогда, когда народ изымает себя из этого движения и предоставляет вести этот процесс в его поступательном развитии иному народу, он начинает впадать в заблуждение и пребывает в ложной религии.

Не какой-то отдельный момент мифологии, лишь процесс в целом — истина. Различные же мифологии — это лишь различные моменты мифологического процесса. В этом смысле, конечно, всякая взятая по отдельности политеистическая религия ложна (ложна, к примеру, и относителный монотеизм), однако, если рассматривать политеизм как целое его последовательных моментов, он есть путь к истине и в этом смысле сам есть истина. Отсюда можно было бы кому-нибудь вывести: самая последняя, объединяющая все свои моменты мифология — вот истинная религия. Так это и есть — известным образом в *той* мере, в какой истина вообще достижима в процессе (какой мы принимаем), предпосылкой которого является *отчуждение от божественной самости*; божественная самость отсутствует, правда, в мифологическом сознании, однако присутствует образ и подобие Бога. Образ — не то, что сам предмет, и в то же время он все равно как сам предмет — в этом смысле образ содержит истину; но поскольку он не есть сам предмет, постольку образ и не есть истинное. Именно так, в таком смысле, в последнем мифологическом сознании восстанавливается *образ* истинного Бога, но это не значит, что тем самым тут дано отношение к божественной самости, т. е. к самому истинному Богу, доступ к которому открывает лишь христианство. Монотеизм, к какому приходит мифологический процесс, — он не ложный (вообще не может быть ложного монотеизма), но по сравнению с истинным, эзотерическим он только экзотерический монотеизм.

Политеистические религии, взятые по отдельности, ложны, но в том смысле, однако, в какой истины, т. е. *той* истины, что присуща вещи в пределах целого и как моменту целого, нет ни в одной вещи природы, коль скоро она обособлена от движения, проходящего сквозь все, или коль

скоро она выброшена из этого движения и осталась лишь мертвым осадком. Не только те языческие народы, существование которых продолжается и по сей день, как, например, индийцы, пребывают в совершенно тупом отношении к предметам своего суеверного почитания, но, в сущности говоря, у обыкновенного грека тоже не было какого-либо иного отношения к Богам его наличной, раз и навсегда остановившейся религии. Ложная религия как таковая — это всегда лишь мертвый, обесмыслившийся остаток процесса, *который в своей целостности есть истина*. Любые практические действия, какие основываются на неведомой уже взаимосвязи или на уже непонятном продессе,— это суеверие, суперстиция. Уже издавна задавались вопросом об этимологии, т. е. исконном значении, этого латинского слова ¹¹. Одни считали, что это слово поначалу характеризовало верования, касавшиеся душ умерших; субъекты суеверия тут названы, но самое главное (именно само суеверие) не выражено. Еще лучше было бы, однако, сказать, что любая ложная религия — это только *superstes quid* — оставшееся от того, что более не понимается. Неких Богов, вероятно таинственных, римляне называли *praestites* *; можно поэтому допустить, что эти же Боги в более древней форме именовались *superstates* с тем же значением (предстоящих Богов).

Итак, в соответствии со всем только что обсужденным можно было бы сказать, что политеистические религии подобны обесмысленному целому, они словно развалины опрокинувшейся системы; однако такой аналогией не объяснить *возникновения*. Единство надо искать не в прасистеме, которую когда-то ранее понимали, а в процессе, которого уже не понимают, но в котором не просто субъективная (для захваченного процесса человечества) истина, а истина в себе, объективная истина; и то самое, что раньше

* По Овидию и Плутарху, это — *Лары*. Место из Плутарха гласит так: «Διὰ τί τῶν Λαρητῶν, ὅς ἐστις πραισιτίας καλοῦσι, τοῖσις κῶν παρεστῆκεν, αὐτοῖς δὲ κῶν διφθέραις ἀμπεχονται; ἢ πραισιτίας μὲν οἱ προσετώτες εἰσι, τοῖς δὲ προσετώτας οἴκον φυλακτικῶς εἶναι προσήκει, καὶ φοβεροῦς μὲν τοῖς ἀλλοτρίοις (ὡς περὶ ὁ κῶν ἐστίν), ἥλιους δὲ καὶ πῶν τοῖς συνοικοῦσιν; ἢ μᾶλλον, ὃ λέγουσιν ἐνι Ῥωμαίων, ἀληθὲς ἐστι; καὶ, καθόπερ οἱ περὶ Χρῆσιλλον οἴονται φιλόσοφοι, φαῖλα δαιμόνια περινοστέειν, οἷς οἱ θεοὶ δημίους χρῶνται κολασταῖς ἐπὶ τοῖς ἀνοσίους καὶ ἀδίκους ἀνθρώπους οὕτως οἱ Λαρητες ἐριννώδεις τινὲς εἰσι καὶ ποιήνιοι δαίμονες, ἐπισκοποὶ βίων καὶ οἴκων διὰ καὶ νῦν δέρμασιν ἀμπεχονται, καὶ κῶν παρεδρός ἐστίν, ὡς δεινοῖς οὖσιν ἐξίχνεσθαι καὶ μετελθεῖν τοῖς πονηροῖς» ¹². (Quaestiones Romanae, ed. Reiske, p. 119; cp.: Gruter. Inscript., p. 22, n. 1; p. 1065, n. 2: Jovi praestiti).

не «читали возможным, о чем даже не *думали*, то самое вытекает теперь как необходимое следствие из выдвинутого нами способа объяснения, а именно *истина* заключена в мифологии *как таковой*, т. е. в мифологии постольку, поскольку она есть процесс, сукцессивный политеизм.

Весьма желательно воспользоваться последним полученным нами результатом, чтобы представить в виде схемы краткий обзор различных взглядов, какими предстают они, если исходить из *объективной* истины в качестве главной точки зрения. Замечу одно: при такой классификации взгляды отчасти располагаются в ином порядке, нежели в нашем развитии, и это лишь естественно, так как наше рассуждение исходило из вопроса о том, как *понимались* мифологические представления, и, следовательно, тогда речь могла идти лишь о возможной субъективной истинности.

А.

В мифологии вообще *нет* истины; мифология

1) либо понимается чисто поэтически, и истина, какая обнаруживается в ней, чисто случайна;

2) либо же она состоит из бессмысленных представлений, порожденных невежеством, позднее развитых поэзией и сложившихся в поэтическое целое
(И. Г. Фосс)

В.

В мифологии есть истина, но не в мифологии *как таковой*.

Мифологическое — это

1) либо *облачение, сокрытие*

а) исторической истины

(Евгемер);

б) истины физической
(Гейне);

2) либо *неверное понимание, искажение*

а) *чисто научной* (существенно иррелигиозной)

(Г. Герман);

б) религиозной истины

(У. Джонс)

(Ф. Крейцер)

С.

Есть истина в мифологии *как таковой*.

Вы сами заметите поступательное движение от А через В к С; третий же взгляд действительно объединяет два

других — постольку, поскольку первый взгляд удерживает *собственный*, буквальный смысл мифологии, однако с отрицанием за ней значения доктрины, второй взгляд допускает смысл доктрины и то, что в мифологии подразумевается истина, которая, однако, наличествует лишь как скрываема-я или искажаемая, тогда как третий взгляд в мифологии, понимаемой буквально, одновременно видит и ее истину. Такой взгляд, как поймете вы сами, стал возможным лишь благодаря *объяснению*; ибо лишь потому, что мы принуждены видеть в мифологии необходимость возникновения, мы принуждены признавать за нею и необходимое содержание, т. е. истину.

Истина мифологии — это в первую очередь и в специальном отношении истина *религиозная*, ибо процесс, в котором мифология возникает, есть теогонический процесс, и она, бесспорно, субъективна, т. е. для человечества, охваченного этим процессом, она обладает только *этим*, именно религиозным, значением. Однако нет ли в истине, присущей мифологии, и нет ли у процесса, в котором мифология возникает, — если рассматривать его *абсолютно* — также и *всеобщего*, а не только особенного значения?

Поразмыслите о следующем. Те реальные (действительные) силы, которые приводят в движение сознание в мифологическом процессе, те силы, последование которых и есть именно этот процесс, определены у нас как такие, благодаря которым сознание исконно и сущностно есть сознание, полагающее Бога. Эти силы, творящие сознание, как бы включающие его в процесс, — *возможно* ли, чтобы они были иными, нежели те силы, какими положена и сотворена природа? Ведь человеческое сознание не менее, чем природа, есть нечто созданное, и оно не *вне* творения, оно — *край* творения, а потому все потенции должны взаимодействовать, направляясь в него как в свою цель, — все те потенции, что прежде этого действуют в природе на удалении друг от друга и в напряжении друг относительно друга. Поэтому те силы, которые, как мы выразились раньше, вновь поднимаются из глубины сознания и раскрываются как силы теогонические, — ведь эти силы не могут быть иными, нежели те, что породили сам мир, и именно тогда, когда они вновь *восстают*, они из субъективных, подчиненных сознанию как своему единству, вновь становятся объективными, вновь принимают — по отношению к сознанию — свойство внешних, *космических* сил, свойство, которое, полагая сознание, они утрачивали в своем единстве. Как сказано, мифологический процесс может быть

лишь восстановлением снятого единства, однако восстановиться это единство может лишь тем самым способом, каким оно исконно *полагалось*, т. е. потенции должны пройти через все взаимные положения и отношения, какие были у них в процессе природы. Не в том дело, чтобы мифология возникала под влиянием природы, ибо этот процесс скорее выводит внутреннее из-под ее влияния, но в том, что мифологический процесс, следуя *тому же закону*, проходит через все те ступени, через какие изначально прошла природа.

И вообще нельзя думать, чтобы принципы такого процесса, какой раскрылся как процесс теогонический, были бы, иными, нежели принципы *всего* бытия и *всего* становления. А тогда у мифологического процесса не просто религиозное, но и *всеобщее* значение, поскольку в нем повторяется всеобщий процесс; в соответствии с этим и истина, какой обладает мифология в этом процессе, — это универсальная, ничего не исключающая истина. Потому нельзя отрицать за мифологией, как это обычно бывает, исторической истины, что процесс, в котором она возникает, сам по себе есть истинная история, действительный ход событий. Столь же невозможно отрицать за нею и физическую истину, потому что природа — это необходимый момент, каким проходит как мифологический, так и всеобщий процесс. Содержание мифологии — не абстрактно-религиозно, наподобие обычных понятий теизма. Между сознанием в его чистой существенности и сознанием в его осуществленности, между сущностно положенным в нем и осуществленным в нем единством, целью всего процесса, простерся мир. Моменты теогонического движения наделены поэтому смыслом не исключительно для него самого, они наделены всеобщим значением.

Мифология познается в истине, а потому познается истинно лишь тогда, когда познается в процессе. Процесс же, который повторяется в ней, но лишь особенным образом, — это *всеобщий, абсолютный* процесс, поэтому истинное знание мифологии — то, которое представляет в ней абсолютный процесс. Однако представлять таковой — дело философии; поэтому *подлинное знание мифологии* — это *философия мифологии*.

Нельзя извращать это положение, как это происходило прежде со многими подобными. Идею процесса необходимо представить не на примере какой-то вымышленной, но именно на примере реальной мифологии; однако все дело в том, чтобы познать не просто какие-то всеобщие *очерта-*

ния, но в том, чтобы познать моменты в случайной форме, какую неизбежно принимают они в действительности; однако откуда бы мы знали об этих формах, как не благодаря пути исторических разысканий, которые философия мифологии, стало быть, отнюдь не считает малоценными, но, напротив, предполагает? Установление фактов мифологии — это первым делом забота исследователя древности. Философ же волен поверять его — верно ли, со всей ли полнотой установлены им факты?

Кстати, заметим, что наше положение «истинная наука мифологии — это философия мифологии» выражает лишь то, что другие способы рассмотрения не познают *истину* в мифологии; однако об этом они сами ведь и говорят, отрицая истину за мифологией либо вообще, либо в мифологии как таковой.

Однако, произнеся слова «философия мифологии», мы должны были сразу же увидеть проблематичность этого понятия, которое само нуждается в обосновании. Ведь конечно же всякий волен соединять слово «философия» с любым предметом, обозначив его словом в родительном падеже. В какой-нибудь стране и в «Философии поварского искусства» не было бы ничего особенного¹³, да и в Германии в прежние года мы получили в свои руки написанную одним чиновником князя Турн-унд-Таксис «Философию почтового дела»¹⁴, причем она была разработана согласно категориям Кантовой философии. Весьма выдающийся для своего времени труд известного ученого Фуркруа носил название «Философия химии»¹⁵, однако не отличался философскими качествами, если не считать таковыми изящество формы и логическую упорядоченность изложения. Нам же, немцам, мера подобных словосочетаний задана понятиями «философия природы», «философия истории», «философия искусства», так что мы должны остерегаться применять их там, где подобная формула может выразить лишь то, что в исследовании есть ясность изложения и метод или что о поименованном предмете излагаются какие-то философские мысли вообще; ведь ясность и методичность изложения — это общие требования, предъявляемые к любой работе, а что касается философских мыслей, то о каком же предмете на белом свете нельзя иметь их, если у человека есть способности!

Объективное, независимое от человеческих мнений, мыслей и желаний возникновение мифологии придает ей объективное содержание, а вместе с объективным содержанием и объективную истинность. Но мы не могли заранее

предпосылать такой взгляд, от которого зависит, чем будет выражение «философия мифологии» — научно допустимым выражением или неверно употребленным сочетанием слов. А обосновывая свой взгляд, мы все еще оставались *за пределами* объявленной нами научной дисциплины, на позициях предварительного исследования, которое — почему бы не подумать задним числом — могло бы достичь своей цели и более коротким путем, если бы мы сразу же исходили из мифологии как *всеобщего* феномена, заключив о неизбежной всеобщности *причин*; однако подобное умозаключение не повело бы нас к *определенной природе* этих причин, какая теперь равным образом познана нами; кроме того, ему противоречили бы такие объяснения, согласно которым предполагаемая всеобщность лишь иллюзорна, поскольку родство содержания различных мифологий опосредовано лишь внешне, опосредовано переходившей от народа к народу традицией, а ведь такой способ объяснения был выдвинут не первыми попавшимися, случайными людьми, а учеными мужами, на стороне которых то, что занимались они этим предметом по долгу службы и самым основательным образом, а проницательность их в исследованиях иного рода общепризнана. Особенно же надо было преодолеть обычную для многих антипатию к философскому вмешательству в чужие дела; ведь если бы мы назвали чьи-то взгляды и объяснения нефилософскими, нам просто ответили бы: наши взгляды и не *обязаны* быть философскими, мы и не притязаем на это, — так бельгийцы отвечали агентам Иосифа II: «Nous ne voulons pas être libres»¹⁶. Вот таким людям и надо было сначала доказать несостоятельность их объяснений, прибегнув к иному способу. Однако и доказательство не было делом совсем уж нефилософским. Ведь если, по словам Платона и Аристотеля, философ по преимуществу любит достойное удивления¹⁷, то, выходит, он вполне занят своим делом, когда повсюду выискивает удивительное, в особенности если оно искажено и прикрыто ложными объяснениями, а он освобождает его от таких покровов и стремится явить миру во всей чистоте облика. Да и со стороны формы — ведь простого перечисления тут мало — занятие было философским, поскольку применялся метод, при котором *истинное* достигается путем последовательного отрицания относительно-истинного, т. е. одновременно и относительно-ложного. Но философией мифологии наше объяснение сделалось лишь тогда, когда не осталось никакой иной возможной предпосылки, кроме необходимого и вечного отношения человеческой

природы, которое в поступательном движении превращается для человека в закон. И потому мы не выдвинули наше понятие как бы диктаторским жестом, сверху вниз, а обосновывали его, начиная снизу, что *единственно можно считать убедительным для всех*. Взгляды других должны были послужить нам при этом руководством к достижению взгляда истинного, потому что среди всех этих взглядов нет такого, который не постиг бы одной *стороны*, какого-либо момента в предмете, — все такие стороны и моменты необходимо постигнуты и осмыслены также и завершенной теорией.

Позиция этой первой части нашего исследования была по преимуществу *историко-критической*, или *диалектической*, и время, затраченное на нее, не сочтет дурно употребленным ни один человек, знающий ценность для науки полного, начинающего с самых основ и исчерпывающего все возможности, исследования хотя бы одного предмета.

Понятие «философия мифологии» входит в более общее — *теория мифологии*. Одно и то же может становиться предметом чисто внешнего познания, когда речь идет просто о *наличном бытии* предмета, не о его *сущности*; если подняться до сущности, познание будет теорией. Отсюда легко усмотреть, что возможна лишь теория того, в чем есть истинная сущность; понятие же сущности состоит в следующем — быть принципом, источником бытия или движения. Механизм не действует *сам по себе*, и, однако, слово «теория» применяется к чисто механическому порождению движения, тогда как не говорят о теории в тех случаях, когда нет хотя бы видимости внутреннего источника движения, внутренней сущности, все приводящей в движение.

Такая сущность, такой внутренний принцип отсутствует в мифологии, если следовать прежним ее объяснениям, которые по этой причине можно называть «теориями», лишь злоупотребляя этим словом. Теория любого естественного или исторического предмета — это не что иное, как *философское* созерцание его, причем все дело в том, чтобы открыть в нем зародыш живого, тяготеющий к развитию, или вообще истинную, настоящую его природу.

На первый взгляд нет ничего менее сходного, нежели истина и мифология, что выражено и тем словом, которым пользовались долгое время, — «учение о баснях»^{*18}; нет больших противоположностей, чем философия и мифоло-

* Известно, что греческое слово «миф» не влечет за собою непременно то побочное понятие, с которым связано для нас слово «фабула», «басня».

гия. Однако в самом противоречии заключены определенное требование, определенный призыв и задача — именно в этом кажущемся неразумии надо открыть разум, в этой кажущейся бессмыслице — смысл, причем не так, как пытались делать прежде, когда, рискнув считать что-то разумным или осмысленным, именно это провозглашали существовавшим, все же остальное объявляли случайным, относящимся к облачению или к искажению сущности. Намерение, напротив, должно быть таким, чтобы и форма явилась как необходимая и постольку разумная.

Если кто-нибудь видит в мифологии лишь то, что противится нашим обычным понятиям, так что она представляется ему как бы вовсе недостойной какого-либо рассуждения, тем более философского созерцания, тот пусть поразмыслит над тем, что конечно же природа не вызывает удивления у человека бездумного, чей взгляд притупился от каждодневного наблюдения ее, а между тем мы вполне можем представить себе такое духовное и нравственное настроение, для которого эта же природа явится не менее невероятной, удивительной и странной, чем сама мифология! Человек, привыкший жить в высоком духовном и моральном экстазе, вполне мог бы спросить, когда бы его взгляд вновь нечаянно упал на землю: для чего эти нагромождения материи, бесполезно растроченной на фантастические формы скал и утесов? Могло ли Богу или все равно какому моральному существу нравиться творить подобный мир? Для чего эти фигуры животных, отчасти баснословные, отчасти чудовишные, в самое существование которых, по большей части совершенно бессмысленное, мы бы не *поверили*, если бы не видели их собственными глазами? Для чего в поведении животных так много неприличного? Для чего вообще этот материальный мир? Почему не существует один лишь чистый мир духов, что было бы вполне понятно нам? И все же мы не можем не искать в этой ставшей непонятной для нас природе изначальный смысл, суть ее возникновения. Конечно, многие из тех, кто видит в мифологии лишь бессмысленное и пошлое «учение о баснях», думают о ней ничуть не хуже, чем думают о природе некоторые не симпатизирующие натурфилософии философы, которые не знают иных предикатов ее: она-де и бессмысленная, и неразумная, и небожественная и т. д. А насколько больше людей будут так судить о мифологии! И потому не было бы ничего удивительного, если бы философию мифологии поначалу ожидала та же судьба, что и натурфилософию, которая теперь всеми, однако, признается и стала

необходимым элементом общей философии.

Есть и такие предметы, на которые философия должна смотреть как на совершенно внеположные ей. Сюда относятся все, в чем нет существенной действительности, что является «чем-то» лишь в произвольном мнении людей. Но мифологический процесс есть нечто такое, что совершилось в человечестве независимо от его мнений и желаний. Внеположно философии и все просто *сделанное*. А мифология — это естественная, необходимая поросль; мы признали, что поэзия может ее разрабатывать и может даже расширять ее содержание, однако тут то же самое, что и с языком: им можно пользоваться, можно расширять его, в известных пределах можно обогащать его своими изобретениями, однако основа его такова, что на нее даже не распространялись человеческие изобретения и воля, все это не сделано человеком.

С чем не имеет философия ничего общего, это, далее, все испорченное и искаженное; лишь исконное, изначальное имеет для нее значение. Возможно, что в различных учениях о Бogaх можно встретить отдельные разошедшиеся, выпавшие из своих пазов части (как во всем, что произошло через руки людей), однако сама мифология не возникла вследствие порчи, она — изначальное порождение сознания, устремленного к своему восстановлению.

Третье, в чем не может обосноваться и что не может познавать философия, — это безграничное, неконченное. А мифология — это истинная целостность, нечто завершенное со всех сторон, удерживаемое в известных пределах, особый мир для себя; мифологический процесс — это явление такой полноты протекания, как, например, в физическом организме болезнь, правильно и естественно протекающая, т. е. благодаря необходимой направленности снимающая себя и восстанавливающаяся в здоровье; это движение, которое исходит из определенного начала, проходит через определенные центры, достигает определенного конца, тем самым замыкая и завершая себя.

Наконец, противится философии мертвое, стоящее на месте. А мифология — это нечто сущностно подвижное, притом самодвижное; согласно с имманентным ей законом, в ней живо *высшее* человеческое познание, оно оказывается реальным, истинным, необходимым благодаря самому же противоречию, в котором оно запутывается, которое оно преодолевает.

Вы видите теперь: выражение «философия мифологии» надо понимать в собственном смысле и точно так, как дру-

гие, подобные ему, — «философия языка», «философия природы». В этом выражении есть какая-то неловкость — постольку, поскольку многие под мифологией уже понимают науку о мифах. Такой неловкости можно было бы избежать, если бы я предпочел сказать «философия мира мифа» или что-либо подобное. Однако всякому осведомленному человеку известно, что слово «мифология» употребляется также и в объективном смысле и означает целое мифологических представлений.

Пока еще можно было думать о том, чтобы рассматривать мифологию как целое, утратившее внутреннюю взаимосвязь, как целое, в основе которого лежала некая праисторическая философия, под «философией мифологии» можно было понимать именно эту самую потонувшую в ней философию, которую мы, скажем, вознамерились бы вывести на свет или восстановить по ее обломкам. Однако теперь такое неверное понимание стало невозможным.

Если бы все дело было только в том, чтобы отвоевать для философии некоторое влияние на разработку мифологии, то тут не было бы надобности в тщательном обосновании. Влияние такое давно уже признано; если не научная и глубокая, так случайная и поверхностная философия не преминет изречь свои суждения по поводу мифологии — относительно тех состояний человеческого рода, которые будут бы ей предшествовать. Некоторую сопряженность с *внутренним* смыслом мифологии философия обрела лишь вместе со своим *собственным* внутриисторическим оформлением — с того времени, как она начала свое поступательное движение через исторические моменты, с того времени, как она заявляет о себе как об *истории* по меньшей мере самосознания*, — метод, который впоследствии был еще расширен и продолжает воздействовать вплоть до настоящего времени; более *реальной* стала эта сопряженность, когда необходимым моментом развития вошла в философию природа.

Мифология, бесспорно, наиболее родственна природе — помимо того, что она столь же всеобща, у нее есть то общее с природой, что она предстает как замкнутый в себе мир, а по отношению к нам — как прошлое. Посему нельзя не заметить известную тождественность содержания. Могло считаться вполне приемлемым представлением смотреть на мифологию как на природу, возвышенную до духа путем своего преломления. Недоставало, однако, средств, чтобы

* System des transcendentalen Idealismus. Tübingen, 1800¹⁹.

постичь такое возвышение; бесспорно, более ранние объяснения в таком духе обрели бы большую значительность, если бы не этот недостаток подлинно натурфилософских идей. Однако благодаря философии, в которой все естественное неожиданным образом одновременно приняло значение божественного, исследование мифологии неизбежно должно было получить новый смысл.

Среди более новых трактовок мифологии можно было бы выделить те, что уже первый свой импульс получили от философии, которую в целом и вообще называли натурфилософией (хотя это и не вполне верное словоупотребление), поскольку она впервые вновь вобрала в себя элемент природы. Однако такая связь с философией пошла во вред первым опытам в двояком отношении. Во-первых, исходя из философии, которая сама пребывала лишь в становлении, они руководствовались не столько научными понятиями, сколько произведенным ею общим брожением, а потому отчасти сами устремились в безмерное и были увлечены разнузданным и неметодичным комбинированием; во-вторых же, они удостоились своей доли фанатической ненависти, какую возбуждала эта философия у некоторых из тогдашних мнимых держателей науки и философии.

Я с радостью и уже гораздо раньше помянул бы одного ученого мужа, которого во все времена, несомненно, будут причислять к занимательным явлениям определенного переходного периода в нашей словесности, — я имею в виду небезызвестного Иоганна Арнольда Канне²⁰, которого я знавал как наделенную особенно острым умом и в то же время даром постижения самых высших идей натуру; вместе с тем именно ему по какому-то странному капризу судьбы выпал жребий погибать под бременем пространной философической учености, по большей части, однако, полной всякими изощренными каверзами и из всего изобильного богатства великих фактов избирающей лишь всякую мелочь. Менее всего было понятно, каким образом он намеревался быть полезным христианству всей *такой* ученостью, — ведь если в наши дни сразу же не представить христианство простыми и монументальными чертами как истину, торжествующую надо всем, так уж этими-то средствами ему не помочь. Позднее, в каком-то приступе недовольства, когда, казалось, он был тронут чувством суетности подобных трудов, он сам пытался отбросить весь этот ученый хлам, — напрасно! еще и в последних своих сочинениях он возвращается все к тем же притянутым за волосы и в конце концов бездоказательным аналогиям и ученым

сопоставлениям, — если бы их истинность была пропорциональна их гротескности! Среди его сочинений, которые с названной точки зрения рассматриваешь не без какой-то горечи в душе и почти уже сравниваешь их с сокровищами нищего, которые весят много, а состоят целиком из медных грошей, — среди его сочинений самое значительное из касающихся мифологии — это «Пантеон древнейшей натурфилософии» *; другое сочинение, чисто филологическое, однако ценное отдельными учеными наблюдениями, — его начатая раньше, но не доведенная до конца «Мифология греков» **.

Было бы весьма желательно, чтобы кто-нибудь из близких к нему людей попытался вразумительным образом изложить самую суть его взглядов на мифологию. Для меня это было невозможно, если принять во внимание известный характер его сочинений; потому его имя и нельзя было упомянуть — ни раньше, в связи с разбором разных взглядов, ни тогда, когда речь шла о взгляде мистическом. И лишь одно смею допускать, опираясь на всю взаимосвязь его образа мыслей в более раннее время, когда писались его мифологические труды: он полагал в основу мифологии более углубленный монотеизм или, лучше сказать, пантеизм, а не просто монотеизм *исторический*. Не забудем ему этого, если даже никто не мог извлечь для себя пользы из его изложения, если даже никто не мог чувствовать себя действительно продвинутым благодаря ему.

Но особая удача ожидала мифологию, когда после ряда преходящих и лишенных всякого воздействия фигур на ней сосредоточил свои усилия Ф. Крейцер; его классически прекрасное изложение, его великолепная подлинная ученость, опирающаяся на глубокое и центральное воззрение, распространяли и утверждали в самых широких кругах убеждение в необходимости более высокого взгляда на мифологию, более высокой трактовки ее.

Плоский доморощенный взгляд, все еще сохранявшийся в известных ученых кругах, не мог не восстать на него; этот взгляд не мог уже надеяться обрести в наше время новых приспешников, однако мог рассчитывать на то, чтобы, пользуясь устарелыми клеветническими аргументами, бросить тень *подозрения* на любые *попытки* рассматривать мифологию под более высоким углом зрения и увязывать

* Pantheon der Altesten Naturphilosophie, die Religion aller Volker. Tubingen, 1811.

** Neue Darstellung der Mythologie der Griechen und Romer. Leipzig, 1805.

ее с общими исследованиями, — бросить на них тень подозрения в глазах менее образованной и менее смыслящей части публики *. Однако вся эта дурная возня имела, напротив, то последствие, что и эта часть научной деятельности, до того протекавшей в изоляции, по большей части в цеховой замкнутости, включилась теперь во всеобщее движение, в великую научную борьбу нашего времени; люди почувствовали, что, когда решается такой вопрос, речь тут идет не об одной только мифологии.

Спор об истоке, значении и трактовке мифологии явил слишком очевидную аналогию тому спору, который одновременно велся в других областях и касался вопросов самой высшей и всеобщей важности, чтобы участие, вызванное последним, не распространилось бы и на первый. Если любая наука может поздравить себя со вступлением в круг высшей научной литературы, то мифология, особенно после трудов Крейцера, может пользоваться тем преимуществом, что отныне она принадлежит к тем предметам, к которым, к исследованию которых никто уже не может оставаться равнодушным — никто из людей способных, привычных ясно видеть великие, предрешающие судьбу человечества проблемы. Если же наш предшествующий опыт самым определенным образом показал нам, что удовлетворительного и убедительного для всех завершения всего нашего исследования нельзя достичь, пользуясь лишь эмпирическими и случайными гипотезами, что результата, который не зависел бы от индивидуального образа мыслей, можно ожидать лишь при том условии, что нам удастся возвести мифологию к предпосылкам всеобщего порядка и вывести ее из них как необходимое следствие, то тем самым идея философии мифологии выступает теперь одновременно обоснованной и с внешней стороны — временем и всеми прежними исканиями.

Но поступательное движение вперед в одном направлении невозможно, если оно не будет в большей или меньшей степени ощущаться другими направлениями. Так, философия мифологии не может возникнуть, не воздействуя расширительно на другие научные дисциплины. В качестве таковых первыми выступают философия истории и философия религии. В следующей лекции речь и должна пойти о том воздействии, которое уже сейчас оказывает на эти науки наш предварительно полученный результат.

* Одно небольшое сочинение В. Менцеля ²¹ исторически замечательно тем, что Фосс столкнулся в нем с силой, против которой не попрешь, и вынужден был замолчать раз и навсегда.

ДЕСЯТАЯ ЛЕКЦИЯ

Взаимосвязь философии мифологии с другими научными дисциплинами и важность ее 1) для философии истории; 2) для философии искусства; 3) для философии религии.

Когда в круг известных и признанных дисциплин входит новая наука, она сама обнаружит в них точки, к каким прикинется, — ее тут как будто ждали. Порядок, в котором из целого возможных научных дисциплин выступают и разрабатываются отдельные науки, не всегда соответствует, по-видимому, их внутренней зависимости друг от друга, и может случиться так, что науку, более близкую к непосредственным потребностям, будут тщательно разрабатывать в течение довольно долгого времени, в некоторых направлениях доведут до весьма значительной степени развития, пока наконец, при все устражающихся требованиях, не сделают того открытия, что, оказывается, предпосылки этой научной дисциплины заключаются в иной и до настоящей поры вовсе еще не наличной науке, которая, собственно говоря, должна была бы предшествовать этой, развитой, но о которой никто до сих пор не подумал. В свою очередь новая наука не может возникнуть, не расширив область человеческого знания *вообще*, не заполнив наличных пробелов и лакун. Посему надлежит определить место и круг деятельности в целом объеме наук, т. е. отношение к этим наукам вообще всякой науки, как только она получила свое обоснование как новая возможная дисциплина. Так что и нам пристало раскрыть в философии мифологии ту сторону, какой связана она с иными науками, разрабатываемыми в настоящее время или разыскиваемыми в течение длительного срока, — ту сторону, какой сама она способна воздействовать на них, расширяя их сферу.

Прежде всего благодаря тому обоснованию, какое получила философия мифологии, человеческое знание приобрело по меньшей мере один великий факт — существование теогонического процесса в сознании первоначального человечества. Этот факт открывает перед нами целый новый мир, и он непременно расширит — не в одном только отношении — человеческое мышление и знание. Ибо прежде всего всякий сразу же почувствует, что не может быть достоверного начала истории до тех пор, пока не рассеялся

мрак, покрывающий *первые события* истории, пока не найдены точки, в каких была заложена великая загадочная ткань, какую именуем мы историей. И так, первое отношение у философии мифологии — к *истории*; и уже это надо почитать не малым, что мы в состоянии теперь заполнить совершенно пустое для науки пространство — праисторию, где ничего нельзя было рассмотреть, пространство, которому удавалось дать содержание лишь с помощью пустого вымысла, случайных идей и произвольных гипотез; теперь же мы можем заполнить это пространство *наследованием реальных событий*, полнокровным движением, *подлинной* историей, которая не менее той, что обычно называется этим словом, богата переменчивыми событиями, сценами войны и мира, борьбой и переворотами. Этот факт не может остаться без воздействия 1) на философию истории, 2) на все те разделы исторической науки, в которых так или иначе приходится заниматься первыми началами всего человеческого.

Первый импульс *философии истории* и само это название пришли к нам, как и многое другое, от французов; понятие же это расширил по сравнению с его первоначальным значением уже Гердер в своем знаменитом произведении¹; натурфилософия с самого начала оказалась соотносенной с философией истории как второй основной частью философии — той, что, по тогдашнему выражению, именовалась прикладной философией*. В формальных обсуждениях понятия в последующее время не было недостатка. Идея философии истории продолжала пользоваться благосклонным вниманием; не было недостатка даже и в изложениях ее, и все же я не считаю, что тогда справились хотя бы с ее понятием.

Обращаю прежде всего внимание на то, что это сочетание слов — «философия истории» — уже объявляет историю неким целым. Мы только что на прошлой лекции говорили о том, что не доведенное до завершения, со всех сторон безграничное как таковое лишено отношения к философии. Теперь же можно было бы спросить первым делом — согласно какому же из прежних воззрений на историю она была чем-то завершенным и окончившимся? Разве будущее не относится к истории, если рассматривать ее как целое? Но разве во всем том, что выдавалось до сих пор за философию истории, встречается где-нибудь мысль, которая

* Ср. высказывания в первом предисловии к «Идеям философии природы»².

действительно придавала бы завершенность истории, — я уж не говорю, *удовлетворительное* завершение? Ибо, к примеру, осуществление совершенного правового строя, совершенное развитие понятия свободы и все тому подобное — все это в своем скудном содержании одновременно слишком безосновно, чтобы дух мог найти в этом точку покоя. Спрашиваю: думали ли вообще о завершении и не сводится ли все к тому, что у истории вообще нет истинного будущего, но все так и продолжается до бесконечности, поскольку таков символ веры мудрости наших дней — поступательное движение вперед без границ, именно потому бессмысленный прогресс — поступательное движение вперед без остановки и без цезуры, когда началось бы нечто подлинно новое и иное? Однако, коль скоро само собою разумеется, что не обретшее своего начала не обретет и своего конца, попробуем ограничиться прошлым и спросим: что с этой стороны есть ли история нечто целое и завершенное и не есть ли, напротив, прошлое (как и будущее), согласно всем неявно или явно высказанным до сей поры взглядам, некое равномерное идущее в бесконечность, ничем внутри себя не различенное и не ограниченное время?

Правда, в прошлом вообще различают *историческое* и *доисторическое* время, и этим как будто полагается какое-то различие. Однако вопрос, не есть ли такое различие нечто чисто *случайное*, действительно ли *существенно* различны эти времена и не есть ли это в сущности одно и то же время, причем доисторическое время не может служить настоящим ограничением исторического времени, потому что оно могло бы служить таким ограничением лишь при условии, что оно *внутренне* было бы иным и отличным от этого. Однако по обычным понятиям разве есть в доисторическое время что-либо действительно *иное*, нежели в историческое? никоим образом; все различие чисто внешне и случайно — об историческом времени мы что-то знаем, о доисторическом — не знаем ничего; последнее — не собственно доисторическое, но предшествующее всякому знанию доисторическое³.

Но есть ли что более случайное, нежели отсутствие или наличие письменных и иных памятников, которые поведали бы нам о событиях эпохи вероятным, достоверным способом? Ведь даже и в пределах времени, называемого историческим, встречаются полосы, когда отсутствуют любые сколько-нибудь достоверные сведения. И даже об исторической ценности наличных памятников не бывает единого мнения. Некоторые не признают в качестве истори-

ческих свидетельств Моисеевы книги, одновременно признавая авторитетность древнейших историков Греции, как, например, Геродота, другие не считают полноценными источниками и этих историков, а вместе с Д. Юмом говорят: первая страница Фукидида — это первая страница подлинной истории⁴. Итак, доисторическое время было бы *существенно*, внутренне, различным, если бы у него было иное содержание, нежели у времени исторического. Но какое же различие можно найти между ними в этом отношении? По обычным до сей поры понятиям я не знаю такого, разве что события доисторического времени незначительны, а события исторического — значительны. Что-то вроде этого следует и из того, что по излюбленному сравнению, выдумать которое, правда, не стоило больших усилий, на первую эпоху человеческого рода смотрят как на детство человечества. Ведь и мелкие события, относящиеся к детству исторического индивида, тоже предаются забвению. Соответственно историческое время начинают со *значительных* событий. Однако что тут значительно, что незначительно? Нам-то все равно представляется так, будто та неведомая земля, та недоступная для исторического ведения область, где теряются последние истоки истории, скрывает от нас как раз самые значительные — решающие для всего последующего, определяющие его — события!

Коль скоро нет между историческим и доисторическим временем истинного, а именно внутреннего различия, то и невозможно провести между ними твердую границу. Никто не может сказать, где начинается историческое время, где кончается иное, и авторы всемирной истории всегда заметно затрудняются определить точку, с которой следовало бы им начать. Конечно! Ведь у исторического времени для них нет, собственно, начала, оно по *существу*, по сути дела уходит для них в нечто совершенно неопределенное — повсюду все одно и то же монотонное, ничем не ограниченное и не ограничиваемое время.

Конечно, в таком незавершенном, неоконченном не может узнавать себя разум; соответственно нет ничего, от чего бы мы были сейчас дальше, нежели от истинной философии истории. Самого лучшего-то нет — начала! Не помогают тут и пустые, дешевые формулы — «ориентализм», «окцидентализм» и т. п. — или что-то вроде того, что в первый период истории царило бесконечное, во второй — конечное, в третий — единство того и другого, или еще какие-нибудь, откуда-то позаимствованные схемы, прилагаемые теперь к истории, — метод, которому самым грубым образом

предавался, как только оказывался перед лицом реальности и был предоставлен своей способности изобретать, тот самый философский писатель, который громче других его критиковал⁵; во всем этом нет нам ни малейшей подмоги.

Но благодаря нашим предшествующим, направленным на совсем иной предмет изысканиям сама эпоха прошлого приобрела теперь для нас совсем иной облик, или, лучше сказать, она впервые приобрела облик. Уже не в безграничном времени теряется прошлое — история разделяется и членится для нас на *действительно, внутренне различные друг от друга времена*. Как именно? Пусть покажут это следующие рассуждения.

Историческое время было определено как эпоха уже совершившегося разделения народов (и для каждого отдельного народа она начинается с того момента, когда она объявляет себя таким-то и решает быть таким), и потому — даже и с чисто внешней стороны — содержание доисторического времени совсем иное, нежели исторического. То, первое — это время размежевания народов, или время кризиса, перехода к разделению. Однако кризис опять же лишь внешнее выявление, следствие внутреннего процесса. *Истинное* содержание доисторического времени — это возникновение формально и материально различных учений о Богах, следовательно, *мифологии вообще*, которая в историческое время предстает уже как нечто готовое и наличное, следовательно, есть нечто прошедшее со стороны своего исторического возникновения. Ее *становление*, т. е. ее *собственное* историческое бытие, заполняло все доисторическое время. Евгемеризм наоборот — вот правильный взгляд на вещи. Не так, как учил Евгемер, — мифология не содержит в себе события древнейшей истории, а наоборот: мифология в своем возникновении, т. е., собственно говоря, процесс, в каком она возникает, — вот что такое истинное и единственное содержание древнейшей истории; и если задаваться вопросом, чем же было заполнено то время, кажущееся столь немым, столь бедным событиями, столь пустым в сравнении с грохотом позднейшего времени, то отвечать надо так: это время было заполнено теми внутренними процессами и движениями сознания, которые сопровождали или имели следствием возникновение мифологических систем, учений о Богах разных народов и окончательным результатом которых было разделение человечества на народы.

Соответственно и *историческое* и *доисторическое вре-*

мя — это уже не относительное различие в пределах одного и того же времени, это — два сущностно различенных, разделенных цезурой, исключаящих друг друга, но тем самым и ограничивающих друг друга времени. Ибо есть между ними сущностное различие: в доисторическое время сознание человечества подвержено внутренней необходимости, процессу, который как бы отнимает его у действительного мира, между тем как каждый народ, который вследствие своего внутреннего решения стал народом, этим же самым кризисом полагается вовне этого процесса как такового и, свободный от него, предает теперь себя той последовательности деяний и поступков, более внешний, мирской, светский характер которых превращает их в деяния и поступки исторические.

Итак, историческое время не продолжается в доисторическом, но, как совершенно иное, напротив, обрезано и ограничено таковым. Мы называем его совершенно иным не потому, чтобы в самом широком смысле оно тоже не было историческим, потому что и тогда, в это время, совершается исторически грандиозное и время это полно событий — однако событий совершенно иного вида, подчиненных совсем иному закону. В этом смысле мы и назвали его отосительно-доисторическим.

Однако это время, которым замкнуто и ограничено время историческое, в свою очередь тоже определено, и само оно тоже в свою очередь ограничено иным. Это же иное или, вернее сказать, *третье* время не может в свою очередь вновь быть просто каким-то историческим, но может быть лишь абсолютно-доисторическим — это время полнейшей исторической неподвижности. Это время еще не разделенного, единого человечества, которое само не нуждается уже в ограничении, потому что относится к последующему лишь как момент, как чистая *исходная точка*, постольку, поскольку в нем самом нет истинного последования событий, нет последования времен, в отличие от двух иных. В нем, говорил я, нет *истинного* последования времен — это не значит, что в нем вообще ничего не происходит, как истолковал это один благодущный человек. Потому что конечно же и в то вообще доисторическое время солнце всходило и заходило, люди ложились спать и вставали по утрам, они женились и выходили замуж, они рождались и умирали. Но во всем том не было никакого поступательного движения вперед, не было исторического совершения — так нет истории у индивида, если у него вчера все, как сегодня, и сегодня все, как завтра, если все его бытие —

только повторяющийся круг равномерных перемен. Истинное последование не создается такими событиями, которые проходят, не оставив следа, и покидают *целое* в том состоянии, в каком нашли его. Вот по этой самой причине — потому что во все это абсолютно-доисторическое время *целое* оставалось в конце, каким было в начале, потому что внутри всего этого времени не было уже никакого последования времен, потому что оно (и в этом смысле лишь единое) есть лишь — как выразились мы — *вообще тождественное* время, стало быть, по существу *время без времени* (возможно, это безразличие текущего времени удержано памятью в форме невероятной продолжительности жизни наидревнейших поколений), — вот по этой самой причине, говорю я, это время и не требует, чтобы его ограничивало иное, его продолжительность безразлична: что короче, что длиннее — все едино; само же оно (именно поэтому) служит границей не просто времени (одного из времен), но *вообще времени* — оно последнее, к какому можно восходить во времени. *За* него нельзя ступить ни шагу — можно, но лишь в *надьсторическое*; это — время, но уже не *в себе самом*, а лишь в отношении к последующему; в себе самом это — не время, потому что нет в нем истинных «до» и «после», потому что оно есть своего рода вечность, на что указывает и еврейское слово «olam», которым обозначается оно в Книге Бытия.

Итак, история протекает для нас теперь так, что это уже не беспорядочное, неорганическое, безграничное время, это организм, *система времен*, в какой замыкается для нас историческое совершение нашего рода; каждое звено этого целого есть свое особое, самостоятельное время, которое ограничивается не просто предшествовавшим временем, но временем, отделенным от него цезурой и сущностно различным, — и так вплоть до самого последнего⁶, какое не нуждается уже ни в каком ограничении, потому что тут нет уже времени, потому что само оно есть относительная *вечность*. Вот эти звенья:

абсолютно-доисторическое,
относительно-доисторическое,
историческое время.

Можно различать историческое совершение (Geschichte) и историю (Historie); первое есть само последование событий и происшествий, вторая — ведение их. Отсюда следует, что понятие исторического совершения шире, чем понятие истории. Поэтому вместо абсолютно-доисторического времени можно говорить просто дособытийное,

вместо относительно-доисторического — доисторическое время, и тогда последование будет таким:

- а) дособытийное,
- б) доисторическое,
- в) историческое время.

Только надо остерегаться думать, что между двумя последними временами лишь то случайное различие, какое заключено в слове, — что об одном есть известия, о другом — нет.

Вместе с безграничным поступательно движущимся вперед историческим временем открываются все двери для произвола — истинное уже не отличить от ложного, глубокий взгляд от случайной гипотезы или игры воображения. Примеров этого можно было сколько угодно приводить в ходе законченного нами исследования. Например, Герман отрицает возможность того, чтобы мифологии предшествовал теизм, изобретенный самими же людьми, и придает большое значение невозможности этого. Однако этот же Герман не имеет ничего против того (сам он именно так и считает), чтобы теизм все же был изобретен, но только несколькими тысячами лет позже, т. е., по его мнению, раньше, до мифологии, просто не хватило времени для того, чтобы сделать подобное изобретение. А вместе с тем он выражает надежду, что историю человечества ждет то же самое, что историю Земли: как последняя в результате геологических исследований (о которых он вероятнее всего узнал из «Праисторического мира» пастора Балленштедта⁸, а не из Кювье⁹), так история человечества в результате изучения древности должна обогатиться обширным приложением, состоящим из неопределенных по времени ранних эонов*. А у кого в распоряжении так много времени, сколько припас себе Герман, у того, конечно, не будет недостатка в нем для любых изобретений, стоит только приписать их праисторическому миру. Итак, Герман не сумел бы опровергнуть того, кто предположил бы: существовала праисторическая система мудрости, от которой сохранились только развалины и бессмысленные фрагменты, доставшиеся в руки немногих людей, что пережили одну из катастроф (по мнению Германа, они время от времени повторяются в истории Земли и нам предстоит таковая в будущем**); человеческий род был погребен под развалинами вместе со всеми своими знаниями, а мифология со-

* Hermann G., Creuzer F. Briefe über Homer und Hesiodus, S. 67.

** В «Dissertatio de Mythologia Graeca» о земном шаре говорится:

стоит из их остатков). Подлинной науке присуще и пристало насколько возможно все окружать известными границами, все замыкать в пределы постижимости; если же есть безграничное время, то тут не исключить никакой произвольной гипотезы: варварским народам по нраву нагромождать тысячелетия, и философия, столь же варварская, стремится придать истории безграничную пространственность,— для любителя же истинного знания всегда желательно видеть перед собой *terminus a quo* — понятие, которое отрезает всякое дальнейшее отступление; наше абсолютно-доисторическое время и есть такое понятие.

Если же брать историю предельно широко, то философия мифологии и есть первая, т. е. самая неперменная, самая необходимая, часть философии истории. Говорить — в мифах нет истории — не поможет: *действительно* бывшие, реально возникавшие, они сами *есть* содержание древнейшей истории; если же ограничивать философию истории историческим временем, то невозможно найти для нее начало или сколько-нибудь уверенно двигаться в ней до тех пор, пока остается совершенно закрытым от нас все то, что само собою полагает это историческое время в качестве своего прошлого. А философия истории, не умеющая указать начала истории, может быть лишь чем-то бездонным — она не заслуживает названия философии. Что же верно об истории в целом, то верно и относительно всякого отдельного предмета исторической науки.

Итак, с каким бы намерением наши разыскания ни простирались до самых первоначальных времен нашего рода — будь то затем, чтобы вообще исследовать его начала, будь то затем, чтобы исследовать начала религии и гражданского общества или наук и искусств,— везде мы наталкиваемся в конце концов на это темное пространство, на «неясное время», *χρόνος ἄδηλος*, занятое исключительно мифологией. Поэтому уже с давних времен самым настоятельным требованием всех соприкасающихся с этими вопросами наук должно было быть преодоление мрака, чтобы это пространство стало ясным, отчетливо распознаваемым. Между тем — еще и потому, что, занимаясь всеми этими касающимися происхождения человеческого рода вопросами, никак нельзя обойтись без философии,— одна плоская и дурная философия истории начала оказывать незаметное

«На нем, уже стареющем, мы, стоя между двумя развалинами, стремимся к вечности, которая позже быстрее будет погублена новыми потоками».

и тем более определенное влияние на все исследования такого рода. Влияние это чувствуется в известных аксиомах, которые повторяются всегда и повсюду без тени сомнения, так, как если бы и не могло быть каких-либо иных предпосылок. Вот одна из таких аксиом: всякое человеческое знание, искусство, вся культура непременно исходят из самых жалких начал. В духе этого один известный, ныне покойный историк¹⁰ раздражается таким душеспасительным рассуждением по случаю пещерных храмов Эллары и Мавальпурама в Индии: «Уже голые готтентоты разрисовывают стены своих пещер, а от этих рисунков до богато разукрашенных индийских храмов — сколько ступеней! И однако, — добавляет ученый-историк, — искусство должно было пройти их» *. Если разделять такой взгляд, то, напротив, ни египетского, ни индийского, ни греческого искусства никогда и *ни в какую пору* не могло быть. Сочиняй какие угодно временные пространства и сохраняя за собою право добавлять к этим выдуманым эпохам столько, сколько вздумается, тысячелетий, все равно по самой природе вещей невозможно, чтобы искусство — за какое угодно время — достигало таких высот, начав со столь ничтожного уровня; несомненно, сам же упомянутый историк не взялся бы определять время, за какое искусство могло пройти весь этот путь. С тем же успехом он мог бы рассчитывать время, необходимое для того, чтобы что-то возникло из ничего.

Конечно, нам возразят — нельзя задевать эту аксиому, не затронув принцип неукоснительного, поступательного движения человечества вперед, принцип, который в общем и целом признают как бы священным. Однако если есть поступательное движение, то есть и исходный пункт, есть *откуда* и есть *куда*. Однако поступательное движение совершается не так, как тут думают, — оно происходит не от малого к великому, а наоборот — великое, гигантское всегда составляет начало, а сведенное к органике, сжатое, стесненное лишь следует за ним. Гомер столь велик, что позднейшие эпохи не могли произвести ничего подобного ему, и, напротив, трагедия Софокла была бы немислима в гомеровский век. Времена различаются не большей или меньшей степенью так называемой культуры, их различия — внутренние, то различия сущностно, или качест-

* Heeren F. Ideen über die Politik, den Verkehr und den Handel der vornehmsten Völker der alten Welt. [Göttingen, 1793]. Th. 1, Abth. 11, S. 311 Anm.

венно, различных принципов, которые наступают друг после друга и из которых каждый может достигать величайшего развития в свое время. А той системе недвусмысленно противоречит сама история; впрочем, ее сторонники больше носятся с ней — развить же ее никто из них не был в состоянии, и никто даже не попытался сделать это, и вся система основывается на мнении, которое исходит не из фактов, но из их неполного и несовершенного исследования, изучения; мнение же состоит в том, что будто бы человек и все человечество с самого начала были предоставлены самим себе, что они искали свой путь вслепую, *sine numine*¹¹, бредя наугад в темноте, брошенные на произвол случая. Можно сказать, что такое мнение разделяют все — потому что верующие в откровение (те, что ищут руководящее начало, именно тот самый *numen*, в божественном откровении), во-первых, в явном меньшинстве, а во-вторых, и они в состоянии указать такое руководящее начало лишь для очень незначительной части человеческого рода; а ведь все же занимательно, что народу Бога истинного пришлось искать строителей своего храма среди финикийцев! Так какое же начало воспитывало другие народы? Какое не позволяло им предаваться полнейшей бессмыслице? Какое подняло их на ту высоту, какую нельзя отрицать за их замыслами? Если вавилоняне, финикийцы, египтяне нашли путь к своим искусным, отчасти поразительным строениям лишь по *случайности*, то здесь, во всем этом, должно было вступать в действие *нечто иное*, однако аналогичное откровению. Откровенной религии противостоит в язычестве не простое отсутствие, отрицание, но позитивное начало иного рода. Этим иным, притом аналогичным, началом и был мифологический процесс. В нем царят позитивные, реальные силы. Этот процесс тоже источник внушений, и лишь такие озарения объяснят нам создания той эпохи, подчас колоссальные. Творения, подобные индийским и египетским постройкам, не возникают просто от времени, как сталактитовые пещеры; одна и та же сила создавала *внутри* подчас колоссальные представления мифологии, а *снаружи* дерзновенные, превосходящие все масштабы позднейшего времени творения искусства. Эта сила возносила человеческое сознание с его мифологическими представлениями над всеми ограничениями реальности, и она же была первой наставницей человечества в великом и полном значения искусстве; она же, словно десница Бога, пронесла человечество над первыми, низшими ступенями развития (которые должно мыслить предшествующими

высшим чисто логически) и вдохнула величие даже и в более поздние порождения древности, до сих пор недостижимые для новейших времен. Ибо пока сознание, возвышаясь и расширяясь, не обрело еще вновь того отношения к великим силам и энергиям, в каком древность пребывала сама собою, до тех пор стоит придерживаться всего того, что в непосредственной действительности могут почерпнуть тонкое чувство и такт. Правда, ныне говорят не только о христианской философии, но и о христианском искусстве. Однако искусство — это искусство; оно по своей природе искони мирское и языческое, а потому и в христианстве оно ищет не частное содержание, но то универсальное, которое связывает его с язычеством. Пока же можно считать добрым знаком, что искусство среди сюжетов, какие предоставляет ему откровение, начинает выбирать те, что выходят за рамки ограниченно-христианского, — события вроде смещения языка, возникновения народов, разрушения Иерусалима и другие, где художнику не приходится особо подчеркивать великую всеобщую взаимосвязь.

Хотя я и не могу по-настоящему останавливаться на этом предмете, замечу все же, что философия мифологии, пребывающая в необходимой сопряженности с философией истории, образует и основание, без которого не в состоянии обходиться *философия искусства*. Ведь философия искусства неизбежно должна заниматься *предметами* художественного и поэтического изображения — это даже одна из ее первейших задач. А тогда нельзя будет не потребовать некую *изначальную* поэзию, которая предшествовала бы любому изобразительному и поэтическому искусству и, в частности, измышляла и порождала бы его материал. Однако то, в чем можно видеть подобное изначальное порождение идей, какое предшествовало бы любой сознательной поэзии, создаваемой по всей форме, обнаруживается только в мифологии. Для нас неприемлемо выводить мифологию из поэтического искусства, но в то же время очевидно для нас, что мифология ко всякому позднему свободному творчеству относится именно как такая изначальная поэзия. Поэтому один из главных разделов любой всеобъемлющей философии искусства всегда будет разбирать природу и значение, а стало быть, и возникновение мифологии — в лекциях по философии искусства, какие я читал пятьдесят лет назад, такой раздел был, и его идеи часто воспроизводили в более поздних исследованиях мифологии. Среди причин, столь чрезвычайно благоприятствовавших греческому искусству, первой следует назвать сами свойства

присущих ему и данных прежде всего мифологией предметов: с одной стороны, они принадлежали высшей истории и иному порядку вещей, нежели здешнему случайному и преходящему, а с другой — находились во внутренней, сущностной и постоянной сопряженности с природой. С позиций искусства всегда ощущалась необходимость таких реальных существ, которые вместе с тем были бы *принципами, всеобщими и вечными понятиями*, — таких, которые не просто означали бы их, но *были бы* ими; философии надлежит продемонстрировать возможность таких. Язычество внутренне чуждо нам, но ведь и с непонятым христианством не достигнешь тех художественных высот. Слишком рано заговорили о христианском искусстве, находясь под внушением односторонне-романтического настроения. Но как же много зависит именно *от этого* — от христианства, которое *было бы понято*, и разве в наши дни, в нашем хаосе, не тяготеет все, с сознанием или не ведая того, именно сюда?

Художественное творение тем выше, чем более создает оно одновременно впечатление известной необходимости своего существования, но только вечное и необходимое содержание снимает в чем-то случайность творения. Чем больше исчезают предметы, какие были бы поэтичными *сами по себе*, тем случайнее становится сама поэзия; не сознавая своей необходимости, она тем более стремится скрыть свою случайность в бескрайности производства и придать себе видимость необходимого. Мы не можем преодолеть впечатления *случайности* даже при виде самых солидных, весомых произведений нашего времени, тогда как в творениях греческой древности выражаются не только необходимость, истинность и реальность *предмета*, но равно и необходимость, стало быть истинность и реальность художественного *производства*. Перед ними не спросишь, как перед столь многими созданиями позднейшего искусства: зачем, для чего все это? Умножение производства не возвысит мнимую жизнь до действительной. А кроме того, в такое время и не приходится особо поощрять творчество, потому что, как сказано, в самом случайном заключена тенденция являться с видимостью необходимого, а потому и склонность множиться до безмерности и бескрайности, отчего мы и можем наблюдать в современной поэзии (которую никто особо не поощряет) такое подлинно бесконечное и бесцельное производство *. Байрон ищет тот высший,

* Критики принижают Шатена по причине — как прозвали они это — скупости, скудности его творчества. Они не знали и никогда не

поэтический *в себе самом* мир, он даже стремится силой ворваться в него, однако скептицизм безутешного времени опустошил и его душу, не давая ему уверовать в образы высшего мира.

Умные и сведущие писатели давно уже подчеркивали противоположность древности и Нового времени, однако больше для того, чтобы заявить о правах так называемой романтической поэзии, а не для того, чтобы проникнуть в подлинную глубину древней эпохи. Но если это не просто слова, когда о древности говорят как об особом *мире*, то за нею надо признать особенный принцип, и нам придется включить в круг своих мыслей признание того, что загадочная древность, притом, чем выше восходим мы в ней, тем определенной, подчиняется иному закону и иным силам, нежели какие господствуют в нашу современную эпоху. Психология, почерпнутая в отношениях современности, да притом еще и отсюда сумевшая, быть может, взять лишь какие-то поверхностные наблюдения, — эта психология столь мало приспособлена для объяснения феноменов и событий праисторического мира, сколь немислимо было бы переносить законы механики, значимые для уже ставшей и замершей природы, на эпоху изначального становления и первого живого ее возникновения. Конечно, самое скорое — раз и навсегда отправить все эти феномены, все эти «просто» мифы в область ирреального и, выставив поверхностные гипотезы, хитро прокрадываться мимо фундаментальнейших фактов жизни древних (особенно *религиозной*).

Теогонический процесс, в который человечество включается, как только появляется первое действительное сознание, — это сущностно религиозный процесс. С этой стороны такой выясненный нами факт по преимуществу важен для *истории религии*, однако он не может оставаться без могучего воздействия и на *философию религии*.

Замечательная черта немцев, что они с таким рвением и постоянством занимались этой наукой; если же в результате эта научная дисциплина не столь твердо, как многие другие (во всяком случае не тверже других), установила свое понятие, свой объем, свое содержание, то, быть может, отчасти так сложилось потому, — отвлекаясь, конечно, от того, что, по природе самих вещей, ни одной другой наукой

узнают, что заключал в себе этот поэт, жизненная нить которого оборвалась столь рано; памяти его, не ведая того, суждено ли мне будет высказаться пространнее, посвящая пока эти строки.

не занимается столько дилетантов и ни в какую иную не встревает столько невежд, сколько в науку о религии, — потому, что наука о религии всегда чрезмерно зависела от развития общей философии и несамостоятельно повторяла все ее движения, между тем как вполне было возможно обрести независимое от философии содержание и в свою очередь воздействовать на философию, расширяя ее кругозор.

Однако такая возможность, по-видимому, предоставляется ей теперь благодаря результатам нашего исследования, в котором было доказано существование независимой как от философии и разума, так и от откровения религии. Ведь если допустить, что верно суждение Германа — которого мы с удовольствием всегда цитируем, как человека, высказывающегося ясно и решительно, — если допустить вместе с Германом, что нет никакой религии, за исключением либо той, что берет начало в предполагаемом откровении, либо так называемой «естественной», на деле же философской, итак, если допустить, что верно такое суждение, суть которого сводится к тому, что на свете существует *только* философская религия, то мы и действительно не знали бы, как отличить и утвердить в качестве особой научной дисциплины (а ведь она все же должна быть такой!) философии религии, ведь о «только» философской религии, бесспорно, побеспокоилась уже общая философия, а философии религии не оставалось бы ничего (если только не отказываться от своего объективного содержания), кроме как воспроизводить раздел и повторять главу общей философии.

Однако вопреки такому суждению мы показали теперь — вовсе не исходя из какой-либо особенной философии, а просто следуя исторически обоснованному выводу, — что кроме двух противостоящих друг другу религий (учитываемых вышеприведенным мнением) существует независимая от них мифологическая религия. Кроме того, мы еще особо показали, что она даже по времени предшествует любому откровению (если принимать таковое), опосредует его, а потому, вне всякого сомнения, выступает как первая форма, в какой вообще существует религия, в определенной эпохе выступает как *всеобщая* религия, религия всего человеческого рода, в сравнении с которой откровение, сколь бы рано оно ни появлялось, все равно остается лишь частным феноменом, ограниченным одним особенным человеческим родом, — в течение тысячелетий оно подобно едва тлеющему огоньку, свет которого не способен

проникать окружающий мрак. Сверх того, мы показали еще, что мифология, эта существующая с незапамятных времен, а потому предвосхищающая и всякое мышление религия человечества, постижима лишь на основе *естественной* способности сознания полагать Бога, причем сознание не может выйти из такого отношения, не подпадая вместе с тем необходимому процессу, в котором оно будет возвращено к своему исконному положению. Возникнув из такого отношения, мифология может быть лишь естественно производящей себя религией, — ее, и только ее, следовало бы поэтому называть естественной, но никак уж не должна была бы получать такое наименование рациональная, или философская, религия, как это происходило до сих пор, когда «естественным» называли все, в чем не соучаствовало откровение, а откровение ухитрялись противопоставить разуму.

Такое определение мифологической религии как религии естественной по своему значению глубже того, что говорят теперь просто так, вообще: мифология — это религия природы, причем большинство говорящих так имеет в виду только то одно, что это религия человека, который не может подняться от твари к творцу или же обожествляет природу (несостоятельность подобных объяснений уже была показана); некоторые же под религией природы понимают даже просто первую ступень мифологической религии — такую, когда, как они выражаются, *понятие* религии, т. е. Бог как ее предмет, совершенно еще прикрыто природой и погружено вовнутрь ее. Что касается такого объяснения, то мы, говоря о *notitia insita*¹², показали, что мифология не могла возникать просто как осуществление *понятия* (даже если и представлять себе осуществление необходимым) и что она, совсем напротив, зиждется на *действительном*, реальном отношении человеческого существа к Богу, на отношении, в котором единственно и может возникнуть независимый от человеческого мышления процесс, вполне заслуживающий, вследствие такого именно своего происхождения, наименования «естественный». Вот в каком смысле мифологическая религия есть для нас естественная религия.

Мы могли бы с тем же правом назвать ее *дикорастущей*, подобно тому как великий апостол язычников именует язычество «дикой маслиной» (Рим. 11, 17, 24), а иудейство с его откровением — «хорошей» (11, 24), садовой; мы могли просто назвать ее *дикой* религией, как немцы называют северное сияние «диким огнем», а от природы теплые источники — «дикими купаниями».

Однако не бывает изолированных фактов; поэтому лю- бой вновь открывшийся проливает новый свет на другие — иной раз известные, но непознанные. Не бывает подлинно- го начала без последования и движения вперед — естест- венная религия сама собою, и уже ввиду противоположно- сти, влечет за собой религию откровенную. Это мы уже нашли раньше. Слепо возникающая религия может быть лишена предпосылок, но религия откровенная, в какой присутствуют воля и намерение, требует основания для себя, а потому может занимать лишь второе место. Если мифологическую религию приходится признавать не зави- сящей от всякого разума, то уж тем более никак нельзя противиться тому, чтобы признать таковой религию отко- рвенную, тем более что признание в этом случае уже опо- средовано: признание реальности одной влечет за собой признание реальности другой и во всяком случае делает ее понятной. Если откровенную религию объявляют сверх- естественной, то благодаря своему соотношению с естест- венной она сама в какой-то мере становится естественной, правда совершенно непосредственный супернатурализм начинает выглядеть тогда весьма «неестественно».

Итак, коль скоро предпосылается религия естественная, меняется и все положение откровенной — она теперь уже не единственная религия, не зависящая от разума и фило- софии, и если образ мыслей, для которого понятно лишь рациональное отношение сознания к Богу, называется ра- ционализмом, то противостоит ему теперь не только отко- рвенная, но и естественная религия.

В некотором целом взаимосвязанных понятий ни одно не может быть правильно определено до тех пор, пока не- достает хотя бы одного или пока хотя бы одно определено неправильно. Откровенная религия в историческом иссле- довании — лишь вторая, следовательно, уже опосредован- ная форма *реальной*, т. е. не зависящей от разума, религии. Независимость *общая* у нее с естественной, а потому ее от- личие от религии философской лишь *родовое*, а не *видовое*, как предполагали раньше; но понятие нельзя вполне опре- делить лишь по родовому отличию. Общее для откровенной и естественной религии — то, что они возникли не благода- ря знанию и науке, а благодаря реальному процессу; их видовые различия таковы — естественность происхожде- ния в одном, сверхъестественность в другом случае. Однако эта сверхъестественность постижима лишь через отноше- ние к естественному. Главное, что она не заключается лишь в чистом представлении. Но ведь и само христианство вы-

дает себя за освобождение от слепой силы язычества, а реальность освобождения ценится по реальности и силе того, от чего освобождают. Не будь язычество чем-то действительным, и христианство не было бы действительным. Наоборот, процесс, какому подвержен человек вследствие своего выхода из первоначального отношения, процесс мифологический — не что-то просто представляемое, но нечто такое, что *действительно совершается*, так что он и не может быть снят чем-то таким, что дано только в представлении, не может быть снят учением, — он может быть снят лишь *действительным процессом*, действием, независимым от человеческого представления, даже превышающим способность представления, ибо процессу может противостоять лишь *действие*; вот такое действие и составит содержание христианства.

У христианских богословов почти вся их наука разошлась в так называемой апологетике, однако они пока еще не справились с нею, а все начинают ее снова и снова в доказательство того, что они не нашли точки опоры, куда бы в наше время можно было успешно приставить свой рычаг. А такая точка может заключаться лишь в предпосылке всякого откровения — в слепо возникшей религии. Однако пусть бы богословы и совершенно оставили попытки переходить от малодушной обороны (к какой их теперь принудили) к активной, агрессивной защите, тогда даже оборона отдельных мест встречала бы более легкие, легче преодолимые трудности, если бы только богословы соизволили заметить, что и материальные предпосылки откровения заключены в естественной религии. Ведь откровение не *творит* для себя тот материал, в котором действует, оно находит его, материал независим от него. Формальное значение откровения состоит в том, чтобы преодолеть чисто естественную, несвободную религию, но именно поэтому откровение заключает в себе эту последнюю: так начало снимающее заключает в себе снимаемое. Неблагодетельным или нехристианским такое утверждение материального тождества не сочтут, ведь известно, что оно решительно признавалось самым ортодоксальным воззрением. Если допустимо видеть в язычестве искажение откровенных истин, то никак уж нельзя запретить видеть в христианстве поправленное, поставленное на место язычество. Ну а кроме того, кто же не знает, как много всего казалось в христианстве языческим элементом тем, кому угодно знать только о религии разума; они все подобное и хотели бы истребить в христианстве чистом, т. е. сообразном с ра-

зумом. Ведь родство того и другого, мифологии и откровения, сказалось уже в общности их внешних судеб: как мифологию, так и откровение пытались — совершенно одинаково различая в них форму и содержание, сущность и оболочку, приспособленную ко времени,— подвергнуть рационализации, т. е. сводить к смыслу разумному или казавшемуся разумным большинству. Однако если исторгнуть языческое, то у христианства будет отнята вся его реальность. Последнее, впрочем, и достигается в отношении к Богу-Отцу и в поклонении ему «в духе и в истине» — в таком итоге исчезает все языческое, т. е. все, что не есть отношение к Богу-Отцу «в его истине»; однако сам этот итог лишен эмпирической истины без своих предпосылок. «И видящий Меня видит Пославшего Меня», — говорит Христос (Иоан. 12, 45), однако добавляет: «Я есмь *путь*» (14, 6) — и: «Никто не *приходит* к Отцу, как только через Меня» (14, 6).

Пусть все решит еще один общий принцип. Это такой принцип: действительная религия не может отличаться от действительной же. Если же религия естественная и религия откровенная — обе действительные религии, то между ними в самом конечном их содержании не может быть различия; обе они должны содержать те же элементы, и только *значение* этих элементов будет одно в этой, иное — в той, и коль скоро различие между обеими состоит лишь в том, что одна — естественна, другая — положена Богом, то *те же самые* принципы, которые в первой были лишь естественными, приобретут во второй значение божественных. Помимо своего прасуществования Христос — не Христос. Он существовал как естественная потенция, пока не явился как божественная личность. И в этом отношении можно сказать о нем — он «в мире был», *ἐν τῷ κόσμῳ ἦν* (Иоан. 1, 10). Он был космической потенцией, хотя сам для себя и не без Бога, как говорит апостол, обращаясь к бывшим язычникам: вы были без Бога (т. е. без непосредственного отношения к Богу), вы были в мире (т. е. в том, что не есть Бог, в мире космических сил; см. Ефес. 2, 12) *. Ибо те же самые потенции, в единстве которых Бог *есть* и открывает себя, — те же самые потенции в своей дизъюнкции и в своем процессе суть внебожественные, чисто естественные потенции, в которых, правда, не повсюду нет Бога, но только он пребывает здесь не в своей божественности, не в своей

* Если это выражение — *ἐν τῷ κόσμῳ* — не означает само по себе ничего, тогда это самая пустая добавка, ведь и христиане тоже «в мире».

истине. Ибо в своей божественной самости он — *единый* и не может ни быть многими, ни вступать в процесс. «Настанет время», — говорит Христос в том месте, которое мы уже цитировали прежде, — «настанет время и настало уже, когда истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине» (Иоан. 4, 23), — значит, до этого времени иудеи тоже не поклонялись Отцу в духе, теперь же доступ к нему в Его истине был открыт «дальним и близким» (Ефес. 2, 17) — и тем, кто покорствовал закону откровения, и тем, кто подчинялся естественному закону, откуда и явствует, что и в откровении заключалось нечто отдаленное сознание от Бога в духе и что Христос, явившись, потому есть *конец* откровения, что он устраняет этот отчуждающий Бога момент.

Мы говорили об отношении религии откровенной к естественной религии. Если же все, что развивали мы до сих пор, развито логически-последовательно, то теперь вы сами видите, что для философской религии в этом историческом последовании не остается никакого места, кроме третьего. Что же это за место? Если применить к ней высказанное нами положение, что действительная религия не может сущностно и по своей природе отличаться от действительной же, то религия философская могла бы существовать лишь при условии, что она заключала бы в себе факторы действительной религии — все те, что наличествуют в естественной и в откровенной религии, — различие могло бы состоять лишь в том, *как* заключала бы она в себе эти факторы, и притом различие могло бы быть не иным, но лишь таким, что принципы, которые действовали в тех религиях как принципы непостиженные, теперь были бы в ней постигнуты, поняты. Философская религия, по своему положению весьма далекая от того, чтобы по праву снимать предшествующие ей религии, как раз благодаря своему положению обрела бы обязанность, а благодаря своему положению — средства постигать все те независимые от разума религии, причем как таковые, во всей их истине и в их собственном, буквальном смысле.

А теперь вы видите: как раз такая философская религия и была бы нужна нам, чтобы все то, что постигаем мы в мифологии как действительное, постигать также и как возможное, т. е. постигать философски, тем самым достигая философии мифологии. Однако такая *философская религия не существует*, и если верно, что она была бы последним порождением и самым высшим выражением совершенной философии, чего никто не станет отрицать, то мы впра-

ве также спросить: где же такая философия, которая была бы в состоянии постичь, объяснить, т. е. представить как возможное, то, что мы познавали в мифологии и, опосредованно, также в откровении, — *реальное* отношение человеческого сознания к Богу? Ведь философия знает *лишь* религию разума и *рациональное* отношение к Богу, и на любое религиозное развитие она смотрит лишь как на развитие в *идее*; в этом коренится и суждение Германа о том, что существует *только* философская религия. Мы считаем справедливым это замечание об отношении нашего взгляда к общепризнанной философии, но не видим в нем решающего аргумента против правильности всей нашей разработки или против истинности ее результата. Ибо во всем своем исследовании мы исходили не из какого-либо предвзятого взгляда, тем более не из какой-либо особой философии, а потому результат был найден и установлен нами независимо от какой бы то ни было философии. Мы искали мифологию не в каком ином месте, но там, где обнаружит ее всякий. Не философия была для нас той мерой, в соответствии с которой мы отвергали или принимали те или иные взгляды. Мы приветствовали любой, даже самый далекий от философии способ объяснения, *если только он действительно объяснял*. Мы достигали своего результата, переходя со ступени на ступень, следуя путем чисто исторического развития, ход которого открыт всякому; мы и здесь предполагали верным то, что продемонстрировал Бэкон в отношении философии: путем последовательного отбрасывания всего доказуемо ложного и очищения лежащей в основе истины от прилепившегося к ней ложного истинное оказывается замкнутым на столь узком пространстве, что мы просто принуждены признать и высказать его¹³. Итак, не столько эклектически, сколько на путях поступательно движущейся, постепенно устраняющей все исторически немыслимое критики мы достигли такой точки, где осталось только *вот это* воззрение на мифологию; теперь наша задача — постигнуть его философски.

И все же! При той зависимости от философских понятий и своей собственной способности разумения, в какой находится большинство людей, можно ожидать, что многие отыщут в привычной им философии причины для того, чтобы не согласиться с нашим воззрением. Но это не дает им права возражать нам непосредственно, потому что наш взгляд — просто результат; если уж они намерены возражать, то в более ранних наших умозаключениях они обязаны найти нечто такое, что давало бы основание для возра-

жений, да и это не должно быть какое-то побочное соображение, не должна быть какая-то частность (как легко ошибиться, когда затрагиваются столь многообразные вещи!), — это должно быть нечто такое, чего нельзя было бы устранить, не распустив всю ткань наших умозаключений.

А поскольку наш взгляд на мифологию не зависит ни от какой философии, то нельзя возражать нам и на том основании, что он-де не согласуется с таким-то философским воззрением (пусть то будет даже воззрение, принятое решительно всеми!), и если ни одна существующая философия не доросла еще до явления, то не явление, коль скоро оно существует и беспрекословно признается всеми, должно сокращаться до размеров данной философии, но, наоборот, взгляд, обоснованный фактически, взгляд, который, как мы показали, не останется без воздействия на отдельные философские дисциплины, вправе приписывать себе способность расширять круг *философии* и *самого философского сознания* или же предрасполагать их к выходу за ныне существующие их ограничения.

ПЕРВАЯ ЛЕКЦИЯ В МЮНХЕНЕ

26 ноября 1827

(ИЗ РУКОПИСНОГО НАСЛЕДИЯ)

Наконец исполнилось мое самое горячее желание, я стою перед *Вами* в момент, когда действительно вступаю в должность преподавателя на государственной службе. Ибо я открыто и во всеуслышание признаюсь, что отказаться от тихой, замкнутой жизни, посвященной свободному, ничем не ограниченному исследованию, побудила меня не почетность должности, которую мне предстоит занять, даже не большие преимущества, предоставляемые науке и искусству благодаря совместным усилиям в этом столь привлекательном, *единственном* в своем роде городе Германии, но прежде всего надежда еще раз испытать счастье, дарованное мне в молодости, — вести за собой по пути высшего исследования и всеобщей образовательной науки многих замечательных юношей; и я вправе сказать: мое самое глубокое сердечное желание будет осуществлено, если мне удастся и мне будет дана сила соответствовать требованиям этого столь дорогого мне призвания. Я надеюсь на это, ибо я не стремился к данной профессии, не искал ее; я последовал зову, которому не в силах был противостать и, повинувшись голосу моей совести, не *мог*. То был зов короля, дух и проникновенная любовь к науке которого давно заставляли меня сердцем предчувствовать то, что мы теперь в значительной степени видим выполненным. Некогда я был приглашен в университет центра страны, где был милостиво и доброжелательно принят, где вскоре почувствовал себя своим и испытал счастье видеть, что меня считают таковым. В эту страну я прибыл преподавателем, но, к сожалению, рано, для моего желания слишком рано, умолк. В самой Баварии я никогда не преподавал, но всегда испытывал глубокую симпатию к баварской молодежи, в восприимчивости и свежей, неиспорченной жизненности которой, в способностях, глубоко таящихся, но именно поэтому и требующих глубоко проникающего, а не просто скользкого по поверхности преподавания, я имел столько раз возможность убедиться. Как часто я высказывал убеждение, что баварскому народу, для того чтобы вскоре стать равным по духу и знаниям самым выдающимся народностям Германии, более того,

превзойти их, как он уже превзошел их в области искусства, нужен только такой король, который постиг бы способности своего народа, сумел бы ввести прочную, соответствующую им систему государственного преподавания и непоколебимо претворять ее в жизнь. Как часто я сравнивал Баварию с тучной, могучей почвой, которая требует для обработки большой силы, но, разрыхленная и вспаханная до надлежащей глубины, тысячекратно воздаст непредвиденными плодами. Вспоминаю также сравнение Гердера, который едва ли не сорок лет тому назад ответил баварскому министру графу Лейдену, обратившемуся к нему в связи с планом преподавания, следующее: «Не предлагайте Вашей молодежи черпать дух и знания из наперстков, Ваша молодежь жаждет пить *ex pleno*»¹. Действительно, пока были распространены подобные наперстки, господствовали предписанные учебники, сжатые учебные планы, пока создавалось впечатление, будто молодежь Баварии создана из другого, едва ли не худшего материала, чем остальная молодежь Германии, и то, что годится для других, для нее не годится, будто столь несомненно одаренный народ мог следовать общему движению немецкого народа во всем, только не в науке, которая ведь только и дает высшее мерило для всего остального, до тех пор я сам вынужден был признавать себя неспособным к профессии преподавателя. Мой преподавательский дар ограничен, он может проявиться лишь там, где ему дозволено проявляться, не ведая ограничений, с доверием и уверенностью, где он встречает выраженную по доброй воле склонность и ощущаемую самими слушателями сердечную и духовную потребность. Перед слушателями по принуждению я нем. Принуждение применяется, собственно говоря, лишь там, где надлежит только *учиться*. Конечно, учиться надо и в философии — учиться как в материальном, так и в формальном смысле. Философия требует определенных специальных *знаний*, но ее истинное знание состоит в чем-то совсем ином, а не в просто так называемых знаниях. В школах софистов греческие юноши постигали все уловки и ухищрения, которые можно применить по отношению к противнику в суде или в научном споре. Еще по сей день перечень возможных ошибочных заключений занимает в нашей логике немало-важное место, и тому, кто гордится тем, что он изучал философию, вполне пристало называть каждое из этих каверзных заключений его специальным термином, говоря, например, это *captio aequivocationis*² или *captio figurae*

dictionis³, или ignorationis elenchi⁴, и т. д. Однако с помощью этих весьма почтенных, для известных целей даже необходимых знаний высшая цель философских занятий не достигается — все эти знания не более чем средство.

Научиться в таком смысле вообще можно лишь тому, что завершено, готово и как бы отложено. Но над своими подлинными задачами дух философии трудился тысячами; нет сомнения в том, что он постепенно приближился к своей цели и все больше приближается к ней, но до той поры, пока эта цель не достигнута, подлинная, живая философия есть лишь в этом поступательном движении к цели. Более того, даже если цель достигнута, каждый должен вновь достигать ее на том же пути, на котором достиг ее первый. Философия, о чем свидетельствует уже само ее наименование, есть свободная любовь, и без нее она мертва. Но разве любви можно приказывать или принуждать ее? Если же цель не достигнута, то как можно обращаться с тем, что находится в становлении, в постоянном, живом, не останавливаемом поступательном движении, как с чем-то отмершим, готовым, как бы наличным, на что можно поставить штамп, как на мануфактурное изделие? Поэтому там, где изучение философии склонны обусловить и сузить предписаниями, следует сразу же вспомнить о своего рода философии среднего уровня, о философии, которая избегает всяких крайностей и повсюду допускает лишь известную среднюю меру, как в самом предмете, так и в манере высказывать свои мысли о великих проблемах мышления. Однако тем самым молодежь будет лишена как подлинной философии, так и истинной цели всеобщих философских штудий. Ибо философия требует решительности, — а решительность всегда представляет собой крайность в каком-либо направлении, — природа философии состоит в том, чтобы возноситься на вершину мышления, а в тех случаях, когда ее полету препятствуют прямые или косвенным принуждением, она уподобляется орлу в неволе, для которого стала недостижимой его истинная родина, выступ скалы. В философии нельзя сдаваться или неопределенно лавировать между противоположными системами, разве что свободно и открыто перейти к грустному, неутешительному, мертвящему или во всяком случае изнуряющему дух и сердце скептицизму. Следовательно, преподаватель, вынужденный обходить подлинно великие предметы, из-за которых по существу только и стоит философствовать, или высказывать свое мнение о них половинчатым, неопределенным образом, не может

выполнить подлинное назначение преподавания философии. Ибо оно состоит не в том, чтобы дать молодежи известное знание или сведения о существующих в философии вопросах и данных или возможных ответах на них. Именно такой метод и создает недоучек и дилетантов, которые без какого-либо глубокого образования, даже не подозревая о том, как много нужно для того, чтобы сказать истинное или озаряющее слово о каком-либо интересующем человечество вопросе, выносят свое суждение о глубочайших предметах.

Можно было бы сказать, что с этой боязнью материальной стороны глубочайшего исследования способна сочетаться известная формальная образованность. Однако следствием такого ограничения формальной стороной было бы то, что воспитывались бы софисты, а не философы. Наши школы уподобились бы тем самым древним школам софистов-риторов, в которых учили только тому, как с одинаковым безразличием говорить за и против любых положений. Высшая цель общего философского преподавания вообще состоит не в том или даже не в том, чтобы все вновь и вновь воспитывать философов, так же как, например, целью общего математического обучения не должно быть только воспитание математиков по профессии или филологического — воспитание филологов по специальности. Ибо существование многих ученых грамматиков или критиков, правда, желательно, но важнее для человечества, чтобы в народе было по возможности больше тех, кто способен обрести стойкость и силу в произведениях древности и постоянно проникаться их духом. Следовательно, большинство изучает философию не для того, чтобы в свою очередь стать философами, а для того, чтобы обрести те великие *убеждения* в их взаимосвязи, без которых нет ни самостоятельности образа мыслей, ни достоинства жизни. Да, в такое время, когда все остальное стало неустойчивым, все положительное оспаривается и вызывает различного рода сомнения, особенно важно и необходимо, чтобы мужественная, проникшая во все глубины духа философия восстановила и укрепила колеблющиеся основы всех истинно человеческих убеждений. Правда, в этом отношении наступил поворот — недостойные религиозные воззрения плоского времени уступили место воззрениям более глубоким и серьезным; по-иному мыслят в наши дни и о достоинстве человека и значении жизни вообще. Однако если этот поворот наступил, то наступил он главным образом как следствие философии, которая более глубоко

постигла жизнь и именно в том, что положительно, познала истинную полноту знания. И если теперь некоторые, напротив, пытаются принизить философию, клеветнически объявить ее опасной для религии, веры и т. д., то те из них, кто еще может притязать на некоторое уважение, прибегают для этого к средствам, заимствованным ими из философии, которыми они пользуются, искажая и утрируя их; тому же, что их антифилософские высказывания встречают не скажу внимание, но все-таки терпимость, они обязаны также оклеветанной ими философии; ибо поистине еще несколько десятилетий тому назад они бы такую терпимость не встретили. Не следует опасаться того, что более глубокое содержание религии и высшей жизни, вновь завоеванное для научного познания трудом и глубокомыслием немецких философов, станет легкой добычей нескольких политиканов, которые очень хотели бы превратить его в орудие преследования или достижения известных внешних целей. Здравый смысл нашего времени в достаточной степени позаботился о том, чтобы спокойный ход развития, объемлющий все и способный когда-нибудь поразить мир результатом, от которого еще весьма далеки эти философские дедукции, не встречал препятствий и не прерывался. Однако в столь неясное в целом время вдвойне необходимо, чтобы преподавание философии было ясным и решительным и именно в основных вопросах совершалось бы с полной определенностью и уверенностью, не оперируя половинчатыми и сомнительными понятиями, которые более, чем следовало бы, уступают противнику.

Но — можно было бы сказать — ведь именно такая философия могла бы быть предписана. Нет, отвечаю я, именно такая философия предписана быть не может. Ибо кому дано сказать, здесь ли или там истинная философия? Все дело в том, что философия должна и может по своей природе оказывать влияние только посредством свободного убеждения: в каждом она начинается с самого начала, в каждом должна вновь утвердиться, ибо нет человека, который мог бы мыслить за другого или убедиться за другого. Да и кто может поручиться, что государство, которое займется философией и захочет предоставить привилегии какой-нибудь одной, не поставит штамп своего признания не на правом и истинном, пренебрегающем таким штампом, а на фантастическом и бессмысленном? И разве преподаватель, сообщающий действительно свое собственное убеждение, которое ему надлежит еще только вызвать в других, разве он, излагая науку, осознанную

им как свободное порождение своей мысли, не покраснеет от стыда, разве живое слово сойдет с его языка, если он увидит перед собой лишь вынужденно слушающих его, если самое прекрасное и чистое отношение, способное по своей природе быть только личным, окажется требуемым государством?

Я благодарен королю, чей чистый и свободный дух позволил и мне единственно приемлемым для меня способом выступить как свободный, добровольно слушаемый преподаватель философии и тем самым выполнить мое столь многолетнее, и не по моей вине откладываемое обязательство перед родиной.

Нельзя себе представить, чтобы молодежь Баварии отнеслась к отмене принуждения, чьи пагубные и поистине печальные последствия не могли остаться вне поля зрения внимательного наблюдателя, как к праву на лень, как к возможности пренебречь всем, что не является непосредственно необходимым, короче говоря, всеми высшими и единственно всесторонне воспитывающими занятиями, или как к разрешению заниматься лишь самым необходимым, чтобы заработать в будущем на кусок хлеба. Напротив, почувствовав себя в равном положении со студентами других университетов, юноши Баварии станут соперничать с ними в проявлении любви и интереса к наукам общего характера; в худшем же случае отмена принуждения произведет то разделение среди студентов, которого следует искренне желать; а именно те немногие, которые всегда обнаруживаются среди большого числа студентов, те немногие, говорю я, которые в годы благороднейших чувств и живейших устремлений уже совершенно лишены способности восприятия наук, преимущественно возвышающих и освобождающих душу человека, чтобы они, повторяю я, действительно предстали как исключение, и если до сих пор (при существовавшем принуждении) они ничем не отличались от тех, кто лучше их, теперь стали бы известны их сокурсникам и преподавателям университета; лучшие же узнают друг друга (и это серьезное и важное обстоятельство) и будут узнаны и выделены преподавателями в качестве тех, кого в аудитории, где читаются философские науки, привело не принуждение, не просто преходящее любопытство, а действительная потребность сердца и духа; эти науки находятся друг с другом в такой тесной связи, что вряд ли кто-нибудь, слушая с истинным интересом и успехом одну из них, не ощутит сразу же потребность изучать и другие. В сущности пред-

мет философии не отличается от предметов других наук, она только видит их в свете более высоких отношений и постигает отдельные предметы этих наук — например, систему мироздания, растительный и животный мир, государство, всемирную историю, искусство — как члены одного великого организма, который возвышается из бездны природы, где находятся его корни, до мира духа. Тот, кто постиг философию в ее глубине, не успокоится, пока не заглянет в глубины природы и истории. Природа и история в свою очередь направляют его к философии; в природе открылись факты и явления, объяснить которые уже невозможно с помощью обычных принятых средств и которые требуют значительно более высоких понятий. То, что двадцать восемь лет тому назад едва осмелились предположить, воззрения, которые в то время называли необузданными мыслями не ведающего своих границ умозрения, мы воочию наблюдаем теперь в эксперименте. Я имею в виду не те данные, которые уже по той причине, что они касаются людей, двойственны по своей природе и которые многие просто потому считают себя вправе объявить обманом и заблуждением, что они непонятны *им*, будто их индивидуальная способность понимания может служить мерилom природы. Я говорю о совершенно бесспорных явлениях, о таких, например, которые вызываются химическими и электромагнитными действиями вольтова столба. Уже не умозрение, а сама природа нарушает покой традиционных гипотез. В естествознании, в частности в истории Земли, прогрессирующее наблюдение также все более ведет к неоспоримым фактам, перед которыми умолкает предлагающее только материальное и внешнее объяснение естествознание. И история человечества устанавливает не меньшее число фактов, которым до сих пор пытались придать туманность с помощью невразумительных теорий и сделать как бы непознаваемыми; однако достаточно представить их в их отчетливости и чистоте, чтобы убедиться в том, что объяснить их способна лишь уходящая в глубочайшие истоки философия. Короче говоря, куда бы мы ни обратили наш взор в пространной области человеческого познания и науки, мы повсюду видим признаки приближения того момента, который предрекали одухотворенные исследователи всех времен, — момента, когда откроется внутреннее тождество всех наук, человек овладеет наконец подлинным организмом своих знаний — этот организм может, правда, бесконечно расти, но не изменяя при этом свой существенный образ, — когда наконец ис-

числяемое тысячелетиями беспокойство человеческого знания обретет покой и древние заблуждения человечества найдут свое решение.

Нашу эпоху называли великой, но самое великое еще скрыто в ней. И в *такое* время именно баварская молодежь проявит слабость? Я далек от этой мысли. Мое мнение о ней совсем иное. С нетерпением, с полной силой, которую до сих пор шадили и сдерживали против ее желаний, она двинется в путь, как только ей покажут следы и приметы подлинной науки и падут прежние границы. Настойчиво и упорно она будет следовать этим путем и вскоре уничтожит во всех сферах человеческого знания всякое различие между собой и лучшей, наиболее достойной частью немецкой молодежи. Сочтенная достойной свободой и собственным выбором, она сумеет показать себя достойной этого и не обманет доверие короля, желающего только одного — видеть, как вспыхивает пламя духа и расцветает в его окружении, особенно в его университете, самая богатая, находящаяся в неустанном движении и развитии научная жизнь. Если моя деятельность при здешнем университете начинается в момент, великий и значительный в истории отечества, во всем развитии баварского народа, то и в развитии науки, для преподавания которой я призван, в развитии философии, именно теперь вновь наступил один из тех решительных моментов, которые многократно наступали в истории этой науки. Правда, борьба с великими и могущественными противоречиями, которую ей раньше приходилось вести, закончена, все они подчинены науке, и в философии остался по существу только *один* вопрос; теперь все дело *только* в том, чтобы вернуть, к ее ничтожеству, последнюю попытку остановить развитие науки в ее движении к полной свободе и объективности. Большое преимущество нашего времени состоит в том, что вопрос, быть или не быть философии, сведен к одному пункту. Преобразование, которое философия испытала вот уже более двадцати пяти лет назад, было, по-видимому, весьма глубоким, если представить себе, сколько считавшихся в то время чрезвычайно важными, пространно и кропотливо излагаемыми в учебниках и с кафедр вопросов стали теперь праздными, излишними, утратили всякое значение и, несмотря на все противодействие и все усилия, не могут больше вызвать интерес; если представить себе, что философия, занятая мелочными исследованиями, имела тогда значение лишь для специалистов, тогда как теперь она, возвращенная к истинно великим и всеобщим предметам,

стала доступна пониманию всех образованных людей и отвечает на все их вопросы. Толпа, привыкшая черпать свою мудрость из газет, все еще говорит о быстрой смене систем; но при этом не замечено, что в течение последних двадцати пяти лет поднялась некая существенно новая и в своих материальных основах иная система, которая овладела живым духом людей, и все то, что обрело с той поры значимость, само рассматривает себя лишь как улучшение, завершение обретенного тогда.

Чрезвычайно важно, что теперь философии в общем действительно противостоит уже не философия, а нефилософия, ибо те, чья мудрость заключается в том, что знать вообще ничего нельзя, или чья мнимая свобода мышления, которую, как они говорят, они утверждают в противовес господствующей или стремящейся к господству философии, есть по существу свобода *от* мышления, на которую они претендуют, — всеобщая свобода или привилегия ничего не мыслить о том, что только и достойно мышления и я, — или, наконец, те, кто придерживается мнения, будто всякой трудности в науке можно положить конец, просто бросившись в объятия какому-либо авторитету, кто, следовательно, вообще отчаялся в возможности успеха философии, или те, кто еще теперь утверждает, что скромная, сознающая свои пределы философия должна ограничиться наблюдением и перечислением внутренних фактов сознания, короче говоря, сухой психологией и антропологией, — все они вместе могут быть в самом деле названы выразителями нефилософии. Это обстоятельство — что те, кто, как они утверждают, противодействуют господствующей философии, могут достичь этого, собственно говоря, только отказавшись от всякой философии (что им, конечно, вполне можно разрешить), а также то, что исследование свелось к узкой сфере и последнее решение о значении и будущем ходе развития философии зависит даже, как было сказано выше, от одного-единственного вопроса, — все это должно доказать, что философия, пройдя через последний кризис, достигла точки, с которой она не может уже спуститься и на которой она, собственно говоря, занята уже не преодолением незнания, а чистым развитием себя самой.

Часто приходится слышать: интерес к философии значительно пал в течение последних десяти — пятнадцати лет. Это совершенно неверно, и ничто не является большей несправедливостью по отношению к нашему времени. Достаточно проследить за спорами в области религии, за

колеблющейся борьбой между супернатурализмом и рационализмом, чтобы удостовериться в том, как жадно люди стремятся к философскому решению и тем самым к философии. А там, где есть такая потребность, есть, безусловно, и интерес к философии *как таковой*, хотя и не именно к той философии, которая является случайно и в определенный период. Если, быть может, в последние десять — пятнадцать лет и не проявлялся интерес, подобный прежнему, но не к философии, а к философским явлениям, то это не стоит так уж порицать. Быть может, лучшее, что можно сделать, — это предоставить пока все естественному ходу вещей. Быть может, некоторые мыслящие люди сразу заметили, что сначала надлежит установить, является ли вообще — или по крайней мере в каком смысле — прогрессом то, что декларирует себя таковым, и поэтому не захотели преждевременно обременять себя его изучением. Принимая во внимание истинное и действительное стремление времени, с одной стороны, и положение науки — с другой, я не могу не обнаружить известного сходства между моим первым выступлением в области философии и теперешним, когда решительно и отчетливо высказаться стало не только моим внутренним, но и моим внешним долгом.

Когда около тридцати лет тому назад я впервые был призван действительно участвовать в развитии философии, в университетах господствовала сама по себе сильная, внутренне в высшей степени жизненная, но чуждая всякой действительности философия⁵. Кто бы мог тогда подумать, что неизвестный учитель, юноша по годам, преодолет столь могущественную и, несмотря на ее пустую абстрактность, тесно примыкающую к ряду излюбленных тенденций времени философию? И все-таки это произошло — правда, не в виде его заслуги или вследствие особого его достоинства, но вследствие природы вещей, силы непреодолимой реальности, заключающейся во всех вещах; он никогда не забудет той благодарности, того радостного признания, которые были тогда высказаны ему выдающимися по своему духу представителями нации, хотя теперь лишь немногие знают, от чего, от каких ограничений и уз должна была быть освобождена философия, не знают, что прорыв в свободную, открытую область объективной науки, которой вы теперь можете наслаждаться, что эта свобода и жизненность мышления, чье действие вы ощущаете, должны были быть тогда завоеваны.

И теперь философия как будто опять оказывается на

той точке, выйти за которую она не может, ибо то, что дано ей как последнее и исключительное, встречает в настроенности всех лучших людей всеобщее и неодолимое противоречие. Но невидимо парящий над всем дух в должное время и надлежащий час вызывает при каждом препятствии убеждения, усиливающие способность преодоления и делающие души к моменту появления помощи восприимчивыми и открытыми для обучения.

При таких обстоятельствах на нашей родине, в нашем времени и в науке я прихожу к *Вам* и вступаю в *Вашу* среду. Я приветствую *Вас* с любовью, примите и *Вы* меня с любовью. Я буду жить для *Вас*, действовать и трудиться для *Вас*, пока на то будет воля Божия.

К ИСТОРИИ НОВОЙ ФИЛОСОФИИ
(МЮНХЕНСКИЕ ЛЕКЦИИ)

(ИЗ РУКОПИСНОГО НАСЛЕДИЯ)

Существует ряд причин, в силу которых целесообразно, хотя бы в качестве введения к философии, бросить ретроспективный взгляд на предшествующие философские системы. Ведь наука также творение времени и также находится в постоянном развитии. Каждый, кто считает себя способным содействовать ее продвижению на некоторое, большее или меньшее, расстояние, неизбежно ощущит желание показать, каково его отношение к тому, что ему предшествовало, и тем самым определить, от какой точки развития науки или застоя в ней он отправляется и к какой ближайшей цели стремится. Показав, как на различных стадиях философского мышления вплоть до настоящего времени не удалось достигнуть высшей цели, он повысит интерес к собственному исследованию. Новичок в области философии уже предварительно познакомится таким образом, пусть только исторически, с основными проблемами предмета, преимущественно занимавшими мыслителей прошлых веков. И наконец, если для того, чтобы ценить истину и судить о ней, необходимо знать и о заблуждениях, то такое изложение — наилучший и наиболее осторожный способ показать новичку, какие заблуждения должны быть преодолены. Значение всех этих причин усугубляется, когда речь идет не только о введении нового метода или изменении точки зрения по отдельным вопросам, а об изменении самого понятия философии. В этом случае желательно, чтобы такого рода понятие независимо от степени истины, самой по себе ему изначально присущей, предстало бы как естественное историческое следствие неудавшихся ранее попыток не только в своей всеобщности, но и в качестве непреложного результата именно *данного* времени.

КАРТЕЗИЙ

История европейской философии Нового времени начинается с преодоления схоластики и продолжается вплоть до нашего времени. Renatus Cartesius (Rene Descartes), с которого начинается новая философия, родился в 1596 г. Будучи по самому духу своей нации революционером, он начал с того, что порвал всякую связь с прежней философией, как бы стер губкой все, что было сделано в этой области до него, и начал строить свою систему с самого начала, будто до него вообще никто не философствовал. Необходимым следствием подобного полного разрыва со всем предшествующим было то, что философия как бы вернулась к поре детства, к состоянию такой незрелости, за границы которой греческая философия вышла едва ли не с первых своих шагов. Вместе с тем это возвращение на раннюю стадию могло оказаться благотворным для науки, ибо после широты и пространныости, обретенных ею в древности и в средних веках, она сосредоточила теперь свои усилия едва ли не только на одной проблеме, которая затем, когда все было для этого подготовлено, воплотила в себе посредством последовательного расширения великую всеобъемлющую задачу новой философии. Когда мы говорим, что философия — наука, которая всегда начинается с самого начала, то это, пожалуй, первая напрашивающаяся ее дефиниция. Поэтому то обстоятельство, что все действительно было начато сначала, будто вся прежняя философия вообще ничего не дала и *ей* ничего не было доказано, означало уже очень многое. Говорят, что греческий философ Фалес задавал вопрос: что есть первое и древнейшее в природе вещей? Здесь эта изначальность предполагалась как нечто объективное. Декарт же спрашивает только, что *для меня* первое, и на это он мог, конечно, ответить только одно: я сам и я сам лишь как *бытие*. К этому первому, непосредственно достоверному, должно было, по его мнению, присоединиться все остальное достоверное, все должно быть истинно лишь постольку, поскольку и в какой мере оно связано с тем непосредственно достоверным. Между тем очевидно, что утверждение — я *существую* может быть в лучшем случае отправным пунктом для меня, и *только* для меня. Следовательно, связь, которая возникает из присоединения к

этому положению, к непосредственному сознанию собственного бытия, может быть только субъективно логической, т. е. я могу прийти только к следующему выводу: с той достоверностью, с которой я существую, я должен *признать*, что существуют А, В, С и т. д. Однако, какова связь между А, В и С или между А, В и С с их истинным принципом или хотя бы с положением «я существую», при этом не показано. Таким образом, философия достигает здесь лишь субъективной достоверности, и даже не характера существования (что только и вызывает сомнение), а только существования всего того, что находится вне субъекта. Такова идея Декарта в общем.

Обращаясь к более подробному изложению его метода, следует прежде всего сказать, что основополагающий принцип Декарта состоит в том, чтобы сначала подвергнуть все сомнению; более того, для полной уверенности в том, что он идет правильным путем и свободен от какой бы то ни было предвзятости, он считает необходимым сначала считать *ложным* все то, что до сих пор представлялось ему истинным. Против этой максимы особенно резко выступали теологи. Они полагали, что Декарт утверждает атеизм, пусть даже ограниченный *во времени*; если человек умрет прежде, чем он обнаружит или докажет бытие Божие, на которое он надеется, он умрет атеистом. Поэтому упомянутое учение, во всяком случае на данной его стадии, пагубно; между тем творить зло нельзя даже во имя добра и т. п. Однако смысл картезианского учения состоит только в том, что в философии ничего не следует считать истинным, пока оно не познано в своей взаимосвязи. Начиная философствовать, я, собственно говоря, ничего в философском смысле не знаю. Это само собой разумеется; напротив, менее очевидно следствие этой максимы, согласно которому основой философского постижения может быть только непосредственно достоверное для *меня* самого; следовательно, поскольку я непосредственно уверен только в себе *самом*, такой основой я могу считать только себя *самого*. Между тем в действительности то, что, по мнению Декарта, для меня непосредственно достоверно, мое собственное бытие, по существу мне столь же, а может быть еще более, непонятно, как все то, что я вначале счел ложным или во всяком случае сомнительным. При правильном понимании сомнения в существовании вещей я должен сомневаться и в своем собственном бытии. Сомнение Декарта, которому он подвергает прежде всего чувственно постигаемые вещи, не может относиться к их

реальности вообще или во всех смыслах, так как в каком-то смысле я ведь должен эту реальность допустить. Подлинный смысл моего сомнения может состоять только в том, что я не верю, будто эти чувственно постигаемые вещи предстают в том бытии, которое свойственно их истинной сущности *самой по себе*; так как их бытие не истинно, мы видим в них нечто ставшее. Поскольку же реальность всего ставшего *зависима, а поэтому и сомнительна*, можно утверждать, что они *сами по себе* сомнительны в своем наличном бытии или что по самой своей природе они парят между бытием и небытием. Однако именно эту сомнительность бытия я вынужден относить и к себе; по той же причине, по которой я сомневаюсь в вещах, я должен был бы, следовательно, сомневаться и в самом себе. Между тем сомнение Декарта в реальности вещей совсем не носит тот умообразный характер, который мы ему здесь придали, основа его сомнения чисто эмпирическая; она вызвана, как он сам говорит, тем, что он часто убеждался в недостоверности свидетельства чувств, что во сне ему часто представлялось, будто то или иное существует вне его, между тем впоследствии оказывалось обратное; более того, он знал людей, продолжает Декарт, ощущавших боль в давно ампутированных членах (в этом аргументе сказывается бывший военный); впрочем, тут напрашивается возражение — ведь ощущали-то эти люди боль в членах, которые у них некогда были, и мы никогда не слышали, чтобы люди ощущали боль в членах, которых у них никогда не было. Последний пример дает Декарту, как он полагает, основание сомневаться и в существовании собственного тела.

Затем он переходит к познанию, *не* основанному на чувственных данных, следовательно, необходимому и всеобщему по своему характеру, а именно к математическим истинам, подвергаемым им сомнению по весьма странной причине, которая коренится не внутри данных предметов и их предпосылок, как в учении скептиков древности, но взята извне. Хотя я столь же уверен, как в своей собственной жизни, поясняет Декарт, и ни на минуту не могу усомниться в том, что три угла треугольника равны двум прямым углам, в душе моей коренится — то ли привитое ей, то ли истинное — мнение, что есть Бог, который, как говорят, все может, и что я (сомневающийся) со всем тем, что во мне есть и что я з н а ю , — его творение. Однако, продолжает он, Бог может заставить меня заблуждаться по поводу *тех* вещей, которые представляются мне наиболее

очевидными. Будто нет значительно более веских оснований сомневаться в таком сомнении. Прежде чем счастье приведенное сомнение убедительным, следовало бы указать, по какой причине создатель стал бы вводить меня в заблуждение по поводу самых необходимых истин. Подлинное отношение философии в ее начальной стадии ко всему, а следовательно, и к математическим истинам должно состоять не в том, что она подвергает их сомнению (да и как бы вообще она могла уже теперь сделать их предметом своего мышления?), а просто в том, что она их не касается до той поры, пока в ходе своего начинающегося с самого начала исследования она логикой вещей не дойдет до тех предпосылок, от которых зависит их истина¹.

После того как Декарт в ходе такого не слишком глубокого умозаключения подверг сомнению все им сознаваемое, он задает вопрос, нет ли еще чего-нибудь, в чем бы он мог также усомниться на основании приведенных выше или каких-либо иных причин. Хотя он, казалось бы, усомнился уже во всем, осталось еще нечто, остался он сам, тот, *который* во всем сомневался, и не в качестве состоящего из головы, рук, ног и других частей тела — ибо эту реальность он уже подверг сомнению, — но лишь в той мере, в какой он сомневался, т. е. *мыслил*. Тщательно исследовав это, он пришел к заключению, что в этом, т. е. *в себе самом* в качестве *мыслящего*, он, исходя из всех тех причин, которые заставили его усомниться во всем остальном, сомневаться не может. Ибо, утверждает он, бодрствую я или грежу, я *мыслю* и существую, и пусть даже я заблуждаюсь по поводу всего остального, я *существовал*, так как заблуждался, *egram quia egravam*, и, как бы ни изошрялся творец всей природы, в этом отношении он меня обмануть не может, так как для того, чтобы быть обманутым, я должен *существовать*. Более того, чем многочисленнее причины сомнения, тем больше у меня оснований быть уверенным в своем существовании, ибо, чем чаще я сомневаюсь, тем чаще я подтверждаю факт своего существования, следовательно, при любых обстоятельствах я вынужден утверждать: я сомневаюсь, я мыслю, следовательно, я существую!

Таково знаменитое *cogito ergo sum*² Декарта, которое на долгое время определило основное направление новой философии, служило как бы заклинанием, замкнувшим философию в сфере субъективного, в факте субъективного сознания. Однако в более высоком смысле в *cogito ergo*

sum, в решении сомневаться во всем до той поры, пока оно не поставлено каким-либо образом в связь с единственно непосредственно достоверным, — в этом решении содержался решительный разрыв с авторитетом любого рода и была завоевана свобода философии, лишиться которой она с этого момента уже не могла*.

Как Декарт пришел к этому *cogito ergo sum*, достаточно очевидно. Основное его сомнение заключалось в том, как убедиться в существовании чего-либо: по отношению к вещам вне нас это сомнение представлялось ему непреодолимым. Мы представляем себе вещи внешнего мира — это не отрицается, мы даже вынуждены представлять их себе; однако *существуют* ли вещи, которые мы себе представляем, и так, как мы их себе представляем, т. е. *вне нас*, независимо от нас, — это вопрос, на который нет прямого ответа. Декарт хотел найти точку, в которой мышление или представление (он их не различает) и бытие непосредственно совпадают, и полагал, что нашел эту точку в своем *cogito ergo sum*; а так как всякое сомнение распространяется, как он полагал, только на существование, он счел, что тем самым преодолел всякое сомнение *вообще*. Декарт полагал, что в *cogito ergo sum* он познал *непосредственное* тождество мышления и бытия. Ибо в последующих пояснениях он самым решительным образом отрицает, что мыслит положение *cogito ergo sum* как умозаключение (силлогизм). Для полного умозаключения была бы действительно необходима большая посылка, которая бы гласила: *omne, quod cogitat, est*⁷; меньшей по-

* Особенно знаменательно для нас, что это начало полностью свободной философии было сделано, по-видимому, в Баварии; следовательно, здесь была заложена основа новой философии. Декарт, как он сам сообщает в своей работе «*De methodo*»³ (которую я, пользуясь случаем, рекомендую всем в качестве прекрасного пособия), приехал в Германию, чтобы увидеть начало Тридцатилетней войны; он участвовал в сражении при Белой горе и взятии Праги под командованием Максимилиана I, где он, впрочем, интересовался преимущественно Тихо де Браге⁴ и его наследием. В 1619 г., когда он после коронации Фердинанда II вернулся из Франкфурта в армию, он обосновался на зиму в местечке близ баварской границы, где, как он говорит, не нашел никого, с кем бы мог охотно беседовать; там (в 23-летнем возрасте) он разработал основные идеи своей философии, которые обнародовал, однако, значительно позже. Если Декарт приступил к философствованию в Баварии, то впоследствии он обрел и преданную ему знатную покровительницу в Пфальце в лице принцессы Елизаветы, дочери несчастного пфальцского курфюрста Карла-Фридриха⁵, именуемого «зимним королем»; покровителем Спинозы был позже также князь из пфальцкого дома⁶.

сылкой было бы *atqui cogito*, и заключением, следовательно, *ergo sum*⁹. Конечно, ход мысли Декарта таким быть не мог; ведь тем самым положение «я существую» превратилось бы в опосредствованное общей посылкой, и в такой силлогистической форме была бы утеряна непосредственная достоверность. Следовательно, по мнению Декарта, *sum* заключено в *cogito*, охвачено им и дано без какого бы то ни было опосредствования. Из этого следует, что *cogito* по существу означает *cogitans sum*¹⁰ (как и вообще всякий глагол имеет только такое значение и являет собой лишь соединение сказуемого и связки, например *lego*¹¹ означает не что иное, как *sum legens*, т. е. «я емь читающий»). К тому же это *sum cogitans* не может иметь значение, будто я — только мыслящий, существую только в мышлении или что мышление — субстанция моего бытия. Ведь Декарт и сам высказывает это «я мыслю», только *поскольку* он мыслит или сомневается, т. е. в *actu* своего сомнения. Поэтому мышление есть лишь определение или способ бытия, более того, *cogitans* имеет только значение: я нахожусь в *состоянии* мышления. Процесс подлинного мышления для большинства людей, как мы знаем, состояние весьма редкое, преходящее, едва ли не противоестественное, из которого они стремятся выйти как можно скорее. Ведь известны слова Шиллера: «Я ведь часто уж был, вовсе не мысля при этом!»¹² Правда, Декарт пользуется, как мы уже указывали, словом *мыслить* в самом общем его значении, даже в тех случаях, например, когда оно означает чувственное обнаружение или восприятие. Однако ведь и в состоянии чувственного восприятия я нахожусь не всегда. Если же на это мне возразят, что и во сне оно не прерывается, так как я вижу сны, то еще остается обморок, в состоянии которого я, правда, не говорю: «Я существую», как, впрочем, не говорю этого и во сне, и вообще в повседневной жизни и все-таки безусловно *существую*. Следовательно, *sum*, заключенное в *cogitans*, означает только *sum qua cogitans* — «существую в качестве мыслящего», т. е. в этом определенном виде существования, которое именуется мышлением и является лишь *иным* видом существования, чем, например, существование тела, которое состоит в том, что оно *наполняет* пространство, т. е. исключает из занимаемого им пространства любое другое тело. Таким образом, *sum*, заключенное в *cogito*, не имеет значения «Я безусловно существую», но лишь «Я существую *определенным образом*», а именно в качестве мыслящего, в том

виде существования, которое называют мышлением. Поэтому и в *ergo sum* не может содержаться «Я безусловно существую», но только «Я существую определенным образом». Что касается вещей, то в том, что они безусловно *существуют*, тоже, собственно говоря, можно, как уже указывалось, сомневаться; но что они существуют *определенным* образом, можно вывести таким же способом, как Декарт выводит свое «*sum*». С таким же правом можно умозаключить: я сомневаюсь в реальности вещей, следовательно, они существуют или, во всяком случае, следовательно, они *не совсем не существуют*. Ведь в том, что вообще и ни в каком виде не существует, я *не* могу и сомневаться. Из самого моего сомнения в реальности вещей, таким образом, следует, правда, не то, что они несомненно и безусловно существуют, но все же то, что они существуют определенным образом; ничего другого, однако, кроме того, что я существую определенным образом, не следует, как было указано, и из того, что я мыслю. Между тем все, что существует только определенным образом, уже по одному тому сомнительно сущее. Следовательно, в подлинном смысле сомнения, не только эмпирического и субъективного, но объективного и философского, существование, которое я приписываю самому себе, столь же сомнительно, как то, которое я приписываю вещам.

Однако можно идти дальше и поставить под сомнение даже само *Я мыслю*, хотя бы в том его значении, которое, бесспорно, придает ему Декарт. В основе этого утверждения лежит: 1) то, что мыслит во мне, например что именно теперь сомневается; 2) то, что подвергает рефлексии это мышление или сомнение; лишь постольку, поскольку *это второе* признает первое тождественным себе, я говорю: «Я мыслю». Поэтому «Я мыслю» никоим образом нельзя считать в его истинности чем-то непосредственным, оно возникает только с помощью рефлексии, направленной на мышление, которое происходит во мне; впрочем, это мышление происходит и независимо от того, что подвергает его рефлексии, ведь, как правило, я мыслю, не говоря себе, *что* я мыслю, но мысля само это мышление; более того, истинное мышление даже должно быть объективно независимым от рефлектирующего его субъекта; другими словами, оно будет мыслить тем подлиннее, чем меньше в него привнесено от субъекта. Следовательно, поскольку есть два фактора — мыслящее и это мыслящее рефлектирующее, полагающее его как единое с собой, или поскольку существует объективное, не зависящее от

меня мышление, то оно может ошибаться именно в этом предполагаемом единстве, в том, что оно приписывает себе *изначальное* мышление; тогда выражение «я мыслю» означало бы не более, чем такие мои утверждения, как «я перевариваю», «я выделяю соки», «я иду» или «я езжу верхом»; ведь не мыслящее существо как таковое ходит или ездит верхом. Оно мыслит, мыслится во мне, есть чистый факт; так же как я с равным правом говорю: «я видел сон» и «мне снилось». Таким образом, даже мышление не обладает той достоверностью, которую Декарт приписывает своему *cogito ergo sum*; если здесь можно говорить о достоверности, то это — достоверность слепая, неосмысленная. Между тем Декарт связывает с этой достоверностью все остальное. Его принцип гласит: все то, что обладает такой же ясностью и очевидностью, как «Я существую», должно быть истинным. Однако в более точной формулировке это может означать только следующее: все, что связано со слепой, эмпирической достоверностью моего собственного существования или что *implicite* положено вместе с «Я существую» или может быть обнаружено как необходимое для полноты этого представления, я должен считать столь же истинным, как оно само (и это все); что оно объективно и независимо от меня, из этого не следует. Истинность тезиса «я существую» может быть в такой же степени сохранена, если я вынужден только представлять себе все остальное, например мое тело и другие, по-видимому влияющие на него вещи. Если я связываю все с положением «я существую», мне надлежит отказаться от возможности когда-либо выйти за пределы необходимости того, что все остальное мне представляется. К тому же, если я для себя центр всякого знания, мне должно быть совершенно безразлично, существует ли все то, что я вынужден себе представлять, независимо от этого представления, или нет, подобно тому как — мы пользуемся примером Декарта — человеку, видящему сны, совершенно безразлично, пока он спит, существуют ли эти сны вне его представления.

Учение Декарта, который стремился не постигнуть вещи, а только знать, что они *существуют* (наименьшее из того, что можно знать о вещах), послужило причиной того, что вопрос, соответствует ли действительно что-либо нашим представлениям о вещах внешнего мира, стал на долгое время основным вопросом философии. Декарт был близок к тому, чтобы перейти на чисто идеалистическую позицию, т. е. к познанию той системы, согласно которой

вещи существуют не объективно вне нас, но только в наших, правда необходимых, представлениях. Однако этого он не хотел; поэтому, дабы избежать подобного неизбежного следствия, он искал выхода в другом понятии. Так как представления сами по себе не дают нам должной гарантии, он стал искать того, кто мог бы *гарантировать* истину его представлений о внешних вещах, — тем самым он пытается перейти из субъективной сферы в сферу объективную (*метафизис*¹³) — и находит его в Боге, бытие которого должно *Быть*, однако, сначала доказано. Это он и совершает, коротко говоря, следующим образом: во мне есть понятие всесовершеннейшего существа. (Это предполагается как эмпирический факт, подобно тому как «я мыслю» также лишь эмпирический факт.) Однако в понятие всесовершеннейшего существа входит не понятие существования вообще, как утверждали позже, — ведь доказательство Декарта совсем не так элементарно, как изображал его впоследствии Кант, и в установленных им границах Декарт мыслил со всей изощренностью, духовной пронизательностью и гибкостью своей нации, прекрасно зная, что существование *вообще* есть нечто совершенно не связанное с совершенством или несовершенством, — в понятие всесовершеннейшего существа входит понятие *необходимого* существования. Следовательно, мысля Бога, я должен признать, что он существует. Таково доказательство бытия Бога, известное под названием онтологического. Из понятия всесовершеннейшего существа делается далее вывод, что оно не было бы всесовершеннейшим, не будь оно также правдивейшим (здесь совершается переход от понятия, которое до сих пор, казалось бы, рассматривалось только как метафизическое, к моральным свойствам); поэтому подобное существо не может вводить нас в заблуждение: 1) по поводу математических истин (поразительно, что Декарт всегда ставит под сомнение только эти истины, а не общие понятия, такие, как законы мышления, суждения и умозаключения); 2) по поводу чувственных вещей, что столь же невозможно (так как впасть в подобное заблуждение можно только по велению Бога). Таким образом, теперь — после того как сначала был принят *совсем иной* *principium cognoscendi*¹⁴ — Бог также признается как *истинный* принцип познания, т. е. как тот, кто только и придает истину всякому познанию; что касается, впрочем, ссылки на Бога как источник истины, то уже для следующего за Декартом французского философа, *Мальбранша*, оно имело столь ничтожное

значение, что он готов был считать этот аргумент в лучшем случае возможным. По его мнению, Бог, найдя это благим и необходимым, вполне мог бы допустить, чтобы в нашем представлении были тела, даже если их нет в действительности.

Однако важнейшим для нас, тем, из-за чего я прежде всего пытался дать представление о философии Декарта, является введенное им в научный оборот *онтологическое доказательство* бытия Бога. Именно этим в значительно большей степени, чем всем тем, что он утверждал о началах философии, Декарт определил все дальнейшее развитие новой философии. Можно даже сказать, что философы еще теперь распутывают и разъясняют все те заблуждения, поводом к которым послужило это доказательство. Оно значительно также и потому, что вплоть до Канта занимало первое место среди всех тех школьных доказательств, с помощью которых в обычной метафизике доказывалось существование Бога. Следует заметить, что схоласты не признавали истинность этого доказательства; и хотя уже Ансельм Кентерберийский¹⁵ ввел подобное доказательство, Фома Аквинский¹⁶ решительно отверг его. В первую очередь так называемое онтологическое доказательство бытия Бога было подвергнуто критике Кантом; однако ни Кант, ни его последователи не опровергли его с правильных позиций. Главное возражение против картезианского доказательства, которое в первую очередь выдвигает Кант, основано на уже упомянутом неверном представлении, будто это доказательство гласит: я обнаруживаю в себе идею совершеннейшего существа, само же существование есть совершенство, следовательно, в идее совершеннейшего существа уже содержится существование. В этом доказательстве отрицается меньшая посылка силлогизма. Утверждается, что существование не есть совершенство. Треугольник, например, не становится совершеннее от того, что он существует, или, если бы это соответствовало истине, мы могли бы умозаключить, что совершенный треугольник должен существовать. То, что не существует, утверждается далее, не есть ни совершенное, ни несовершенное. Существование выражает только то, что вещь, т. е. ее совершенства, *суть*. Следовательно, существование не есть одно из этих совершенств, оно есть то, без чего нет ни вещи, ни ее совершенств. Однако я уже указывал на то, что Декарт строит свое доказательство не *таким* образом. Его аргументация гласит: природе совершеннейшего существа противоречило бы существо-

вать только *случайно* (подобно тому как лишь случайно, неустойчиво и именно поэтому *само по себе* сомнительно мое собственное существование), поэтому всеовершеннейшее существо может существовать лишь необходимо. Против этого аргумента — особенно если прийти к соглашению по поводу понятия необходимого существования и понимать под этим лишь противоположность существованию случайному — против этого аргумента, утверждаю я, ничего возразить нельзя. Но заключение Декарта иное. Повторим еще раз весь силлогизм. Всеовершеннейшее существо не *может* существовать случайно, а существует только необходимо (большая посылка); Бог есть всеовершеннейшее существо (меньшая посылка); следовательно (должен был бы заключить Декарт), Бог *может* существовать лишь необходимо, так как только это содержится в обеих посылках. Вместо этого Декарт, однако, делает следующее заключение: следовательно, он существует необходимо — и тем самым как будто выводит, что Бог существует, полагая, что таким образом доказал *существование* Бога. Однако одно дело, если я говорю: «Бог может существовать только *необходимое*, и совсем иное: «Он необходимо существует». Из первого (он *может* существовать только необходимо) следует лишь: следовательно, он существует необходимо (NB!), *если он существует*, но отнюдь не следует, *что* он существует. В этом и заключается ошибка в выводе, который делает Декарт. Эту ошибку можно выразить и по-иному. В большей посылке (всеовершеннейшее существо может существовать только *необходимо*) речь идет лишь о *способе* существования (сказано только, что всеовершеннейшее существо не может существовать случайным *образом*), в заключении (в *conclusio*) же речь идет уже не о *способе* существования (в этом случае заключение было бы правильным), а о существовании вообще, следовательно, *plus in conclusione est quam fuerat in praemissis*¹⁷, т. е. нарушен логический закон и заключение неверно по форме. Доказать, что именно в *этом* состоит подлинная ошибка, я могу и основываясь на том, что в ряде случаев Декарт и сам делает вывод *непосредственно* или во всяком случае *только* указанным мною образом. В одной его работе, озаглавленной «*Ratio-nes Dei existentiam etc. probantes ordme geometrico dispositae*»¹⁸, заключение гласит: следовательно, правильно, если мы говорим о Боге, что его существование необходимо, *или* (добавляет он) что бог *существует*. Между тем второе — нечто совсем иное, чем первое, и его нельзя

считать равным ему по своему значению, как указывает «или» в утверждении Декарта. (Декарт сам вполне понимает, что его понятием всеовершеннейшего существа, собственно говоря, определяется только *способ* существования. Так, в названной работе он говорит: в понятии ограниченного конечного существа содержится лишь возможное или случайное существование, в понятии всеовершеннейшего существа — понятие необходимого и полного существования.) В другом месте, в Пятом размышлении, он выводит заключение следующим образом: Я нахожу в себе идею Бога не иначе или совершенно так же, как идею какой-либо геометрической фигуры или числа, *пес*, продолжает он, *пес minus clare et distincte intelligo ad ejus naturam pertinere, ut semper existat*¹⁹. (Обратите внимание на это «*semper*»²⁰, тем самым он не утверждает, что *ad ejus naturam pertinere, ut existat*, а только *ut semper existat*.) Из этого следует только то, что Бог, если он существует, существует *всегда*, но не следует, *что* он существует. Подлинный смысл заключения может быть только таким: *либо* Бог вообще не существует, *либо* если он существует, то существует *всегда*, или существует необходимым образом, т. е. не случайно. Однако тем самым очевидно, что его существование не доказано.

Критикуя аргументацию Декарта, мы, однако, признаем, что доказано не существование, а во всяком случае *необходимое* существование Бога — именно это понятие и оказало решающее влияние на всю последующую философию.

Что же означает это необходимое существование Бога?

Считая *правильным* только такое заключение: следовательно, Бог существует необходимо, *если он существует*, мы тем самым уже высказываем, что понятие *Бога* и понятие необходимо существующего существа — не просто *тождественные* понятия, такие, которые полностью растворяются друг в друге, — тогда Бог был бы не более чем только существом, необходимым образом существующим. Будь он *только* это, положение, *что* он существует, было бы само собой разумеющимся. Прежде всего возникают, таким образом, следующие вопросы:

1) Что надлежит понимать под необходимым образом существующим существом?

2) В какой мере Бог является им?

3) Тождественны ли понятие Бога и понятие необходимым образом существующего существа, в какой мере Бог *больше*, чем только это?

Для того чтобы, поскольку это на данной стадии нашего изложения возможно, ответить на первый вопрос (в дальнейшем мы еще не раз будем возвращаться к этому понятию), следует указать, что во *всяком* бытии мы различаем:

а) *то, что есть*, субъект бытия, или, как принято говорить, существо;

б) само *бытие*, которое является предикатом по отношению к тому, *что* есть, и которое я в общей форме могу определить как просто предикат, как то, что в каждом предикате, собственно говоря, предицируется. Нигде, ни в одном возможном положении, не высказывается ничего другого, кроме бытия. Если я, например, говорю: «Федон здоров», то я высказываю свое мнение о состоянии определенного органического, затем физического и, наконец, общего бытия; а если я говорю: «Федон влюблен», то имею в виду состояние душевного бытия. Но говорится всегда о бытии. Однако я вправе мыслить *то, что есть*, изолированно или в чистом виде, *без* бытия, которое я мог бы связать с ним в своем высказывании; мысля так, я мыслю *чистое понятие*, то, в чем еще не содержится ни какое-либо положение, ни какое-либо суждение, что есть только понятие. (Абсурдно было бы полагать чистое понятие в бытие, которое есть именно то, что выходит за пределы понятия, что есть предикат. Субъект необходимо есть до предиката, ведь даже в обычной старой логике субъект назывался *antecedens*²¹, а предикат — *consequens*²².) То, *что* есть, есть понятие: **χατ εζοχήν** — понятие всех понятий, так как в *каждом* понятии я мыслю лишь то, что Есть, а не бытие. Поскольку я мыслю *то, что Есть, чисто*, здесь нет ничего, выходящего за пределы только понятия, мое мышление еще замкнуто в чистом понятии, я еще не могу добавить, приписать к тому, *что Есть*, бытие, не могу сказать, что оно *имеет* бытие; и все-таки это не ничто, а безусловно нечто, это — само бытие, **αὐτο τό ON**, *ipsum Ens* — бытие для него еще только в его сущности или только в его понятии; это — бытие самого понятия или точка, в которой бытие и мышление едины. В этой чистоте я должен его мыслить, хотя бы одно мгновение. Однако я не могу сохранить его в этой абстракции; невозможно, чтобы *то, что есть*, о чем я еще не знаю ничего, кроме того, что оно — начало, наименование всего последующего, но само еще не есть ничего, — невозможно, чтобы то, **что** есть наименование, предпосылка, начало всего бытия, само не было бы, — «быть» здесь взято в смысле существовать,

т. е. в смысле бытия и вне *понятия*. Тем самым аспект понятия для нас непосредственно меняется, а именно переходит в свою противоположность — то, что мы определили как *само сущее*, мы *также вновь* обнаруживаем теперь как сущее, но сущее в совсем ином смысле, а именно в предикатном, или, другими словами, в *предметном*, а не в изначальном смысле, каким мы мыслили его раньше. Здесь перед нами полное превращение субъекта в объект — если в чистом понятии оно было только чистым субъектом (*suppositum*²³, ибо и эти два выражения равнозначны) или чистым изначальным состоянием бытия, то в непосредственном *следствии* своего понятия — поскольку именно в силу этого понятия оно может быть самим сущим — оно непосредственно, прежде чем мы что-либо замечаем, оказывается объективно, предметно сущим.

Рассмотрим его более пристально в качестве этого предметно сущего. Каким оно предстанет перед нами? Очевидно, не в качестве того, что не может не быть, следовательно, в качестве необходимого, *слепо* сущего. *Слепо* сущее и есть то, чему не предшествовала какая-либо возможность самого себя. Так, например, я действую слепо в тех случаях, когда совершаю что-либо, не представляя себе заранее возможность своих действий. Если действие предшествует *понятию* действия, то такое действие слепо; так же и бытие, которому не предшествовала возможность, которое не могло когда-либо *не* быть, а поэтому никогда не могло, собственно говоря, и *быть*, которое опережает свою возможность как таковую, — подобное бытие есть слепое бытие. На это можно, конечно, возразить: ведь мы сами говорили сначала о том, что Есть, и определили его как *prius*²⁴, как изначальное состояние, т. е. как возможность бытия. Совершенно верно; однако мы тут же добавляли, что сохранить его в этой первичности невозможно; следовательно, если оно и *prius*, то никогда не в качестве *prius*, так как переход неудержим, — оно есть *само по себе*, т. е. ни на мгновение нельзя допустить, что *то, что Есть*, не есть, т. е. мыслить его как не-сущее. Однако то, что *не может* не существовать *qua pop potest non-existere*²⁵, никогда не *может* и быть — ибо всякая *возможность* быть включает в себя и возможность *не* быть — следовательно, то, что не может *не* быть, не обладает и возможностью быть, и бытие, действительность предшествует возможности. Таково, как *вы* видите, понятие необходимо сущего, необходимо существующего существа, и из его генезиса вы понимаете также, с какой силой оно как бы обруши-

вается на сознание и лишает его всякой свободы. Это — понятие, которое ведет к потере мышлением всей своей свободы.

Однако возникает вопрос, *как* Бог может быть назван необходимо сущим или необходимо существующим существом. Декарт удовлетворяется распространенным аргументом, в силу которого не-необходимое, т. е. случайное, существование (как он определяет это понятие) есть несовершенство, Бог же — всесовершеннейшее существо. Что он понимает под всесовершеннейшим существом, он не поясняет; очевидно, однако, что он мыслит его как сущность всего бытия, вне которого нет бытия, к которому и его собственное бытие относится как бытие, *или* проще: которое не есть сущее, имеющее вне себя иное сущее или иные сущие, но есть просто сущее, что, следовательно, в своем высшем понятии может быть только то, что мы называли *самим сущим*, *ipsum Ens*. Если же Бог может быть определен как само сущее, а то, что есть само сущее, может быть определено только как то, что не может *не* быть, чему невозможно не быть, то Бог, безусловно и без всякого сомнения, есть необходимо существующее: это и есть *высший* смысл, в котором следует понимать *подлинное* онтологическое доказательство, к *нему* сводится так называемое доказательство Ансельма. Между тем сразу же становится ясным, каким образом возникло недоверие к этому доказательству и почему, в частности, схоласты сочли нужным не принять, а опровергнуть и отклонить его.

Мы подошли к вопросу, *тождественны* ли понятие необходимо существующего существа и понятие Бога.

Выше показали, что необходимо существующее есть одновременно и слепо существующее. Но нет ничего столь противоречащего природе Бога так, как она мыслится в общей вере, — а Декарт, как и мы вплоть до настоящего момента, исходил именно из этого понятия, — нет ничего более противоречащего природе Бога, чем слепое бытие. Ибо первое в понятии слепо сущего состоит ведь в том, что оно не обладает никакой свободой по отношению к своему бытию, не может ни снять, ни изменить или модифицировать его. Однако то, что не свободно по отношению к собственному бытию, вообще лишено свободы — оно *абсолютно* несвободно. Таким образом, если бы Бог был необходимо существующим существом, он мог бы быть одновременно определен только как нечто застывшее, неподвижное, совершенно несвободное, не способное

ни к свободным свершениям, ни к продвижению, ни к выходу из самого себя вовне. Мы должны либо остановиться на этом слепо существе — тогда мы *вообще* ни на шаг не продвинемся за пределы этого слепо существа, или, если мы хотим продвинуться, достигнуть, отправляясь от него, мира, это может быть осуществлено лишь в том случае, если мы сумеем обнаружить в его слепом бытии некую эманацию силы, посредством которой из этого слепого бытия *проистекает* другое бытие, например бытие вещей, — я намеренно говорю «проистекает», а не исходит, так как в последнем случае все еще могла бы возникнуть идея какого-либо созидания, а она никак не соединяется со слепым бытием; последнее можно было бы в крайнем случае мыслить как причину эманации, но и это связано с немалыми трудностями. Здесь мы, следовательно, наталкиваемся на антиномию (по терминологии Канта) между тем, что необходимым образом следует из разума, и тем, чего мы, собственно говоря, *хотим*, когда мы хотим Бога. Ведь до сих пор Бог, очевидно, есть только предмет нашего воления — нас ничто не заставляет пользоваться словом *Бог*; отправляясь от понятия абсолютного разума, от понятия того, что Есть, мы приходим только к понятию необходимо существующего существа, а не к понятию Бога. Но даже если мы отправляемся от понятия *Бога*, мы вынуждены сказать: бог есть сущность всего бытия, он — *то, что Есть* в абсолютном смысле, **τὸ ὄν**, как его всегда и определяли; а если он таков, то он есть также необходимо и слепо существующее. Однако, если он есть слепо существующее, он именно поэтому уже не есть Бог — не Бог в *том* смысле, которое общее сознание связывает с этим словом и понятием. Как же помочь этому, как выйти из тупика, из этого затруднительного положения, в котором мы оказались? Плохим выходом было бы просто утверждать, что Бог есть необходимо существующее существо. Тем самым мы устранили бы подлинное, исконное понятие, от которого мы не можем отказаться, если не хотим потерять необходимую отправную точку всего нашего мышления.

Бог *как таковой*, конечно, не только необходимо или слепо существующее существо, он, правда, *есть* это, но, *будучи* Богом, он есть вместе с тем и то, что может устранить это его собственное, от него самого не зависящее бытие, превратить само свое необходимое бытие в случайное, в им-самим-положенное, так что оно в основе (в основании), правда, всегда существует, но эффективно, или в

действии, переводится в другое; или, иными словами, в основе этого самим-положенного-бытия всегда лежит бытие необходимое, но эффективное, действительное бытие Бога не есть только это необходимое бытие.

Жизненность состоит именно в свободе снять свое собственное бытие как непосредственно, независимо от него самого положенное и в возможности превратить его в им-самим-положенное. Мертвое, например, в природе не обладает свободой изменить свое бытие; таким, как оно *есть*, оно и остается — нет в его существовании такого момента, когда его бытие было бы им-самим-определенным. Поэтому чистое понятие необходимо сущего привело бы не к живому, а к мертвому Богу. Между тем понятие Бога мыслится всеми таким, что он может совершать все ему угодное, а так как у него нет другого предмета своих свершений, кроме своего существования, то я не могу сказать: это свершится, но в понятии Бога должно мыслиться, что он свободен по отношению к своему существованию, не связан с ним, что он может сам превратить это существование в *средство* и снять его в его абсолютности. Если те, кто говорит о свободе Бога, утверждает ее, и не привыкли выражать ее таким образом — мыслить ее как свободу Бога по отношению к своему существованию, как свободу снять это существование в качестве абсолютно положенного, то в понятии Бога всеми тем не менее всегда мыслится абсолютная свобода действий. Я говорю *всеми*, так как понятие Бога отнюдь не принадлежит преимущественно философии, оно существует независимо от философии во *всеобщей* вере. Впрочем, философ вправе не принимать во внимание такое общее понятие Бога, может игнорировать его. Однако Декарт, учением которого мы здесь занимаемся, ввел его в философию, и тогда антиномия стала очевидной.

Бог может мыслиться только как необходимо существующее существо, причем в таком смысле, в котором это необходимое существование полностью снимает все *свободные* свершения. То же, что называют Богом вне философии и, бесспорно, называли так до всякой философии, не может быть необходимо существующим в этом смысле — он должен мыслиться свободным по отношению к своему собственному бытию, ибо в противном случае он не обладал бы возможностью движения, не мог бы выйти из себя, т. е. из своего бытия, чтобы положить другое бытие. Вопрос состоит только в том, как преодолеть эту антиномию. Показать это — дело самой философии.

Система Декарта оказалась чревата последствиями и определила последующее продвижение человеческого духа и другим своим аспектом — введенной им в философию идеей абсолютной противоположности духа и тела. Эту идею принято называть дуализмом Декарта. Обычно под дуализмом понимают такую систему, в которой наряду с исконным благим началом утверждается столь же исконное злое начало, причем последнее утверждается то как совершенно равное по своему могуществу первому, то как во всяком случае столь же исконно существующее. Декарт не доходил до того, чтобы, подобно сторонникам этого дуализма и вслед за гностикami, полагать материю как источник зла, сопротивляющегося всякому благу. Материя была для него во всяком случае истинным *принципом*. Однако она являет собой в его понимании не принцип протяжения, а лишь протяженную вещь. Вначале он, как было сказано выше, сомневался в существовании телесности; напротив, то, в чем он, по его мнению, не мог сомневаться, было его существование в качестве мыслящего существа; однако заключение, выведенное им из одного *actus cogitandi*²⁶ (в котором он только и мог быть непосредственно уверен, поскольку только это дано в непосредственном опыте), о лежащей в его основе мыслящей субстанции — ею он считал душу — отнюдь не исключало сомнения. В ходе дальнейших размышлений он (тем путем, как я показал), призывая Бога как истинного *Deus ex machina*²⁷, пришел к убеждению, что Бог, будучи всеправдивейшим существом, не может вводить нас в заблуждение, создавая просто фантазмагорию в виде телесной природы; тем самым он восстановил телесный мир *in integrum*²⁸; телесность стала для него чем-то действительным, однако дух и тело уже были разъединены, и свести их воедино он уже не мог. В телесном он видел *лишь* противоположность духовному и мыслящему, не считая возможным, что в обоих, сколь ни различны они в своих функциях, тем не менее может действовать один и тот же принцип, который там, в материи, находится в состоянии приниженности, здесь, в духе, в состоянии возвышенности, там — в состоянии полной утраты своей самости, полного *вне-себя-бытия*, здесь — в состоянии полного владения собой, в себе-бытии. *Декарту* представлялось возможным, что может *быть* нечто *абсолютно* мертвое, т. е. мертвое, в котором никогда не было жизни, следовательно, мертвое изначально, нечто внешнее без всякой внутренней жизни, нечто созданное, не восприняв-

шее в самого себя ничего из созидającego принципа. Однако такое абсолютно или изначально мертвое противоречит не только всякому научному понятию, но даже опыту. Ибо, во-первых, существует и живая природа (животные — это уже трудно объяснить с картезианских позиций); во-вторых, так называемую мертвую природу следует понимать не как нечто мертвое, т. е. как абсолютное отсутствие жизни, а только как потухшую жизнь, как ее остаток или *carut mortuum* предшествовавшего процесса, следовательно, предшествовавшей жизни. Эта мертвенность, связанность материи представлялась живому духу людей столь незначительной, что многие считали возможным объяснить ее лишь катастрофой в прошлом, подобно тому как в Индии в этом видели только нечто привнесенное, кару за вину, следствие древнего отпадения в мире духов, как древнейшая греческая мифология видела в телесной материи лишь застывший дух поверженных в незапамятные времена титанов. Декарт рассматривает, правда, эту мертвую, лишённую жизни материю также как нечто ставшее, но ставшее непосредственно, не из более раннего состояния; по его мнению, Бог создал ее в виде грубой единой глыбы, которую он затем разбил, в результате чего она распалась на бесчисленное множество частей, которые посредством ротации, вихрей и т. д. создали систему мира и движение внутри ее. В настоящее время даже трудно себе представить, что в столь недавние времена, только два столетия тому назад, могло возникнуть такое грубое научное понятие. Это свидетельствует о том, какой длинный путь прошел человеческий дух со времен Декарта, однако также и о том, с каким трудом и как медленно достигаются успехи в философии, которые представляют себе столь легкими те, кому они идут на пользу и кто извлекает из них выгоду, если даже такие мыслители, как Декарт, могли остановиться на подобных представлениях. Однако было бы несправедливо из-за этого меньше ценить их.

Я уже указывал, что у Декарта противоположность материи и духа не есть противоположность двух принципов, при которой один *принцип* относился бы к мышлению, а другой — к протяженности. *Принцип* протяженности может быть и духовным в своем роде, он не обязательно должен быть и сам протяженным, так же как *принцип* теплоты, например, будучи таковым, не должен быть сам *теплым*, хотя он и делает тело теплым, сообщает ему тепло. Декарт занимается не принципом протяженности,

а только протяженной вещью, которая именно поэтому есть нечто полностью лишенное духовности. Вместе с тем, однако, он говорит о себе как о вещи, которая мыслит: «Je suis une chose, qui pense»²⁹. Следовательно, мыслящая вещь и вещь протяженная для него *две* различные вещи, друг друга исключаящие и ничего общего друг с другом не имеющие; протяженная вещь полностью лишена духа, недуховна; в свою очередь духовное полностью нематериально. Протяженное есть только существование друг близ друга и вне друг друга, чистый распад, который, представляясь в телесных вещах как нечто связанное воедино, удерживается не внутренним, тем самым духовным принципом, а лишь давлением и толчком внешней силы. Протяженная вещь состоит из частей, внешних по отношению друг к другу, в них самих отсутствует внутреннее движущее начало, следовательно, и источник внутреннего движения. Всякое движение вызывается толчком, т. е. оно чисто механическое. Подобно тому как в материи нет ничего от духа, и в духе, по мнению Декарта, нет ничего родственного материи; сущее в материи не есть сущее лишь иным образом, а *toto genere* отличное от духа, материя и дух никак не соприкасаются друг с другом, это две совершенно различные субстанции, между которыми поэтому и не может существовать какая-либо общность.

Две вещи, не имеющие совершенно ничего общего, не могут и воздействовать друг на друга. Поэтому объяснить бесспорное взаимодействие, которое существует между мыслящим существом и существом протяженным, было очень трудной задачей для философии Декарта. Если они не имеют совершенно ничего общего друг с другом, то как же тело и дух могут столь многое совершать совместно и страдать совместно? Как объяснить, что телесное страдание ощущается духом, а воздействие на тело переходит в духовную сферу и создает представление в той мыслящей вещи, которую мы называем душой; или обратное — что духовное напряжение, душевная боль, ведет к утомлению или болезни тела, а мысль, возникшая в нашем духе, которую мы выражаем, например, в речи, заставляет органы тела служить духу; что воля, решение, принятое нашим духом, вызывает соответствующее движение в протяженной субстанции, которую мы называем нашим телом. До Декарта в философских школах была принята старая система так называемого естественного, или непосредственного, влияния (*systema influxus*

physici), которая хотя и не вполне осознанно, но бессознательно покоилась на предпосылке известной однородности *последней* субстанции, лежащей в основе *обоих*, материи и духа, и поэтому общей для них. Правда, достаточно грубым представлением была попытка объяснить это постепенным утончением материй, как в ряде гипотез физиологов, которые, полагая невозможным непосредственное влияние духа на то, что называлось *грубой* телесностью, считали подобный непосредственный переход возможным, если между духом и грубой телесностью допустить существование более тонкой материи (раньше говорили о соке нервов, теперь, более изысканно, — об эфире нервов).

Декарт преодолел трудность, которая проистекала для его дуалистического понимания из очевидного взаимодействия мыслящей вещи и протяженной вещи, кратко говоря, следующим образом: 1) тем, что он полностью отрицал существование души у животных, объявил их просто чрезвычайно сложными машинами, чьи действия, даже представляющиеся разумными, осуществляются *только* так, как показывают время хорошие часы. Необходимость отрицать душу у животных была вызвана и *тем*, что там, где есть мысль, обнаруживается и совершенно отличная от материи, следовательно, нерушимая, бессмертная субстанция, следовательно, и т. д. *; 2) что касается человека, то в качестве тела он также считает его лишь чрезвычайно сложной по своему устройству машиной, которая, подобно заведенным часам, производит все естественные действия совершенно независимо от души, повинуюсь лишь действующему в ней механизму; что же касается *тех* движений, которые не могут быть поняты как автоматические, движений, соответствующих известным движениям или волевым актам духа, то здесь он выходит из трудного положения, допуская, что в таком случае, если, например, в духе возникает желание или воление, которое должно быть осуществлено телом, вступает в действие Бог, вызывая соответствующее движение

* Причину, по которой Декарт должен был отрицать наличие души у животных, Мор³⁰ в письме к Декарту объясняет следующим образом (Oeuvres, t. 10, p. 190): Ayant suppose, que le corps etait incapable de penser, vous avez conclu, que partout, ou se trouvait la pensee, la devait etre une substance reellement distincte du corps et *par consequence* immortelle; d'ou il s'en suit, que, si les betes pensaient, elles auraient des ames, qui seraient des substances immortelles .

в теле, — будто тот факт, что на чисто телесное воздействует дух (так как Бог не есть для него тождество) более высокий, чем человеческий, делает эту проблему понятнее. Так же в тех случаях, когда материальные вещи оказывают какое-либо воздействие на наше тело, вступает в действие сам творец и вызывает в нашей душе соответствующее представление. Сама по себе душа недоступна какому бы то ни было внешнему или материальному воздействию, и только через посредство Бога в моей душе существует представление о телесных вещах. Это, следовательно, также не сущностное, а лишь акцидентное или окказиональное единство материи и духа. В этом единстве оба они остаются сами по себе. Это — *unitas non naturae, sed compositionis*³². Поскольку Бог действует здесь лишь от случая к случаю, эта система получила наименование *окказионализм*. Однако, подобно тому как Декарт и вообще появляется в философии как бы только для того, чтобы создать совершенно иному духу основу для совершенно иной системы, и эта его гипотеза, которая должна была объяснить связь между душой и телом, духом и плотью, получила значение в истории науки лишь благодаря тому, что это мгновенное и всегда лишь преходящее тождество между материей и духом, между протяженной вещью и мыслящей вещью, послужило предпосылкой для постоянного субстанциального тождества не только между мыслящей и протяженной *вещью*, но и между мышлением и протяженностью как таковыми, установленного вскоре после этого Спинозой.

Другим последствием картезианской системы было то, что вопрос о так называемом *commercio animi et corporis*³³, который в более высокой по своим принципам философии занимает подчиненное положение, был в течение долгого времени едва ли не основным вопросом философии, занимавшим если не исключительно, то во всяком случае преимущественно умы; можно даже, пожалуй, утверждать, что в течение продолжительного времени философские системы отличались друг от друга главным образом тем, как они решали этот вопрос.

Наиболее распространенное и вместе с тем дурное влияние картезианской философии состояло в том, что она полностью разорвала то, что составляет единое целое, объясняет и предполагает друг друга, — материю и дух; тем самым она разрушила великий всеобщий организм жизни и вместе с более низменной сделала и более высокую его сферу объектом мертвого механического рассмот-

рения, которое едва ли не до недавнего времени продолжало господствовать во всех областях человеческого знания и даже в религии.

На этом мы заканчиваем характеристику той стороны картезианской философии, которую определяют обычно как дуализм. Бросим еще раз взгляд на эту философию в целом.

Величие Декарта в том, что он высказал общую идею, согласно которой в философии следует считать истинным только отчетливо и ясно познанное. Поскольку же это, по крайней мере *непосредственно*, не всегда возможно, все должно быть познано во всяком случае в *необходимой связи* с тем, что я сознаю непосредственно и в чем я не сомневаюсь. Тем самым он впервые совершенно сознательно установил в философии понятие *принципа* и известной генеалогии наших понятий и убеждений, в которых истинным следует считать только то, что может быть описано с помощью этого принципа и выведено из него. Ограниченность же Декарта состояла в том, что он не искал первичное *само по себе*, а удовлетворялся тем, что есть первичное для каждого, следовательно, и для *меня* (субъективная всеобщность, а не всеобщность в самой вещи). Вследствие этого он по существу отказался от связи, существующей в вещи, т. е. от связи между принципом и самими вещами, одним словом, от объективной связи, и удовлетворился связью чисто субъективной. Правда, в дальнейшем он перешел к рассмотрению понятия первичного *самого по себе*, к понятию Бога; однако это понятие не могло стать для него *принципом*, поскольку он понимал существование Бога только как необходимое, не усматривая того, что дополняет его как нечто высшее и что только и делает Бога Богом.

Декарт *мыслил* и этот момент своего понятия *Бога*, но этот момент оставался вне его познания, оставался вне его как нечто только предположенное, не понятое.

Сравнение Бэкона и Декарта. Если бы мы придерживались в нашем изложении новой философии хронологического порядка, первым, до Декарта, следовало бы назвать Бэкона, так как он родился в 1560 г., а Декарт — в 1596 г. С Бэкона начинается развитие эмпиризма в Новое время, так же как с Декарта — развитие рационализма. Впрочем, *основные труды* Бэкона (а ведь все дело, собственно говоря, в этом) вышли почти одновременно с первыми работами Декарта (ибо Декарт уже в очень раннем воз-

расте стал знакомить общество со своими новыми принципами).

Нет оснований считать, что эти два великих мыслителя оказали какое-либо влияние друг на друга. По существу они действуют *параллельно*, и возрождение эмпиризма в трудах Бэкона происходит одновременно с возрождением рационализма в трудах Декарта. Таким образом, в начале новой философии рационализм и эмпиризм сопутствуют друг другу; они существуют параллельно и вплоть до настоящего времени. В духовной истории человечества легко обнаруживается известная одновременность в появлении великих людей, которые с разных сторон стремятся к общей цели. Это относится также к Бэкону и Декарту. Общее для них — разрыв со схоластикой. Бэкон противостоит, собственно говоря, не более позднему рационализму, а рационализму схоластическому. Декарт, как и Бэкон, стремится к тому, что в отличие от схоластики следует называть реальной философией (А. Схоластика. В. Реальная философия: а) рационализм; б) эмпиризм).

Первые максимы Декарта с неизбежностью ведут в своем развитии к тому, что сама *вещь*, предмет, а не чисто субъективное движение понятия, как считалось в схоластике, создает в своем движении науку. Именно к этому стремится и Бэкон. Его философия — *реальная* философия постольку, поскольку он хочет исходить не из понятия, а из *фактов*, т. е. из самой вещи, в той мере, в какой она дана в опыте. Однако если внимательнее исследовать философскую систему Бэкона и Декарта, то окажется, что они еще более близки друг другу; ведь индукция для Бэкона, что становится очевидным из его объяснения, еще не сама наука, а только путь к ней. Он говорит об этом следующее: «Силлогизм я предоставляю схоластам. Он предполагает наличие уже известных и подтвержденных (признанных истинными) принципов». (Это совершенно верно; применение силлогизма начинается, собственно говоря, только после того, когда уже есть общие и рациональные принципы, вследствие чего он играет более важную роль в подчиненных науках, чем в философии; ведь философия — наука, разрабатывающая эти общие принципы.) «Я предоставляю, — говорит, следовательно, Бэкон, — силлогизм *схоластике*, мне он ничем полезен быть не может, так как предполагает наличие принципов, а я именно их и ищу; следовательно, я держусь индукции — не той индукции низкого уровня, которая

пользуется методом простого перечисления (как, например, в прежних аргументах, где мы перечисляли апостолов), недостаток такого рода индукции состоит в том, что мельчайший факт, противоречащий всем остальным, уничтожает результат; я держусь той индукции, которая посредством правильных, хорошо продуманных исключений и отрицаний отделяет необходимые факты от ненужных, сводит первые к очень небольшому числу и, заключив истинную *причину* в очень узкие рамки, облегчает ее обнаружение. Отправляясь от этих редуцированных таким образом (сведенных к небольшому числу) фактов и озаряя все время свой путь светом индукции, я шаг за шагом, чрезвычайно медленно, поднимаюсь до уровня частных положений, от них — к средним и, наконец, к *principiis generalissimis et evidentissimis*»³⁴; однако на этом Бэкон не останавливается. После того как он находит эти принципы, он говорит следующее: «Опираясь на них как на непоколебимые основы, я смело продолжаю мои мысли либо в поисках новых наблюдений, *либо* для того, чтобы полностью заменить какое-либо наблюдение там, где применить его нельзя (т. е. чтобы на основе обнаруженных общих принципов вынести решение о тех проблемах или предметах, которые недоступны наблюдению); и, начав с сомнения (следовательно, как Декарт), я прихожу к достоверности, сохраняя должную дистанцию между догматической философией перипатетиков (т. е. схоластов), которые начинают с того, чем следовало бы завершить (с общих принципов), и колеблющейся философией скептиков, останавливающейся на том, с чего надо было бы начать» (с сомнения).

Тем самым по существу Бэкон, так же как и Декарт, видит свою цель в прогрессирующей философии, только считает необходимым регрессивно обосновать ее индукцией. (Бэкон отнюдь не отвергает общие принципы, как это приписывают ему последующие философы — Локк, Давид, Юм и в еще большей степени сенсуалисты. Он только хочет прийти к ним посредством индукции и, отправляясь от них, затем достигнуть, как он говорит, достоверности.) Надо сказать, что Бэкон так и не вышел за рамки обоснования и не достиг самой науки. Но ведь то же относится и к Декарту; ведь и он *кончает* по существу тем, начиная с чего только и была бы возможна прогрессирующая наука, — кончает наивысшим, Богом. Оба философа едины в своем отрицании схоластики, в общем стремлении к *реальной* философии. Они кардинально

расходятся лишь в своем отношении к *высшему* понятию, которое Декарт посредством аргумента *a priori* хочет сделать независимым от всякого опыта, следовательно, и от его *собственного* отправного пункта (непосредственного факта *я мыслю*) — тем самым он становится родоначальником априорной философии, тогда как Бэкон, безусловно, хочет и наивысшее познать эмпирическим путем.

СПИНОЗА. ЛЕЙБНИЦ. ВОЛЬФ

Представив себе картезианскую систему в ее истинном значении, мы сразу же ощущаем *стремление* к лучшей, более стройной и спокойной философии, которую мы и обретаем в спинозизме.

Спиноза — его можно считать учеником и непосредственным последователем Декарта — родился в Амстердаме в 1632 г. До того как он создал свою систему, он изучал картезианское учение, стремясь придать ему подлинно объективную внутреннюю связь. Решительный шаг к созданию собственной системы был сделан тогда, когда он принял в качестве единственного отправного пункта первичное само по себе, причем и в нем он принимал во внимание только то, что можно было познать с необходимостью, а именно его необходимое существование. Из картезианского понятия, в котором Бог был все еще чем-то большим, чем необходимо существующим существом, Спиноза взял только само это определение — Бог был для Спинозы *только* необходимо существующим существом. Все предшествующие этому понятию соображения Декарта он отбросил и начал прямо с определения субстанции, которую он понимал как *id, ad cuius naturam pertinet existere* или как *id, quod cogitari non potest nisi existens*², что без противоречия не может быть мыслимо несуществующим. Поскольку Спиноза определил необходимо существующее как субстанцию, причем как абсолютную, всеобщую субстанцию, очевидно, что он мыслил это необходимо существующее сначала как всеобщий *субъект* бытия; однако, будучи мыслимо только в качестве такового, оно еще не есть сущее, но лишь предпосылка, возможность бытия, подобно тому как человек, мыслимый в качестве субъекта болезни, тем самым еще не есть действительно больной, но только тот, кто может быть больным. Единичные действительные вещи отнюдь не суть субъект самого бытия, хотя они и существуют; они существуют только благодаря участию в бытии, это не значит, что они вообще не могли бы не быть, напротив, они *могут* не быть, потому что их бытие связано с *определенным* бытием. Возникает естественное желание возвыситься до того, чему может быть присуще не только *определенное* бытие, а бытие вообще *cuius actus est existere*³, это только всеобщий, абсолютный субъект бытия, который мы

называем *само сущее*. Можно попытаться удержать его в чистой абстракции, когда оно еще только первичнее бытия; тогда оно было бы только мысленно существующим, тем, что имеет бытие лишь в мышлении (в таком смысле единство мышления и бытия, а именно взятое отрицательно, так, чтобы бытие было не вне мышления, следовательно, не транзитивным, а только имманентным). Однако, как уже было сказано, удержать его в этих рамках невозможно, оно не только в *логическом*, но и в транзитивном смысле есть то, что не может не быть; и как бы я ни старался подступиться к нему на самой ранней стадии, до того как я успею помыслить, *до* всякого мышления, оно уже для меня существует или я *нахожу* его таковым, потому что, будучи субъектом бытия вообще, оно (есть) сущее (*seiend*) по своей *природе* и никогда не может мыслиться не сущим (*nicht seiend*).

Таково, следовательно, происхождение спинозистского понятия. Как показывает история философии, оно вплоть до настоящего времени остается центром, вокруг которого все вращается; вернее, у него в плену мышление, которое посредством ряда следующих друг за другом систем пыталось освободиться, но до настоящего времени безуспешно. Это понятие, посредством которого в Боге *explicité* — категорически — отрицается наличие воли и разума; согласно этому понятию, Бог действительно есть лишь слепо существующее; можно было бы даже сказать — существующее без субъекта, поскольку оно целиком и полностью перешло в бытие. В возможности все еще есть *свобода* от бытия, следовательно, и по отношению к бытию. Однако здесь возможность поглощена бытием. Именно *потому, что* упомянутое первичное есть то, что может *только* быть (и не может также *не* быть), оно — *только* сущее, т. е. сущее, исключающее всякое небытие, всякую потенцию, всякую свободу (так как свобода есть *не* бытие). Тем самым это сущее, лишенное потенции и в *том* смысле бессильное сущее, что оно совершенно лишено в себе могущества другого бытия. *Спиноза* называет Бога *causa sui*⁴, однако в том узком смысле, что он *Есть* в силу одной только необходимости своей сущности, следовательно, *только* Есть, без того, чтобы его можно было удержать как могущего быть (как *causa*), — причина полностью перешла в действие и предстает только как *субстанция*, по отношению к которой его мышление бессильно. Ибо, как бы захваченное врасплох слепым бытием, тем неожиданным, предшествовать чему мышление не может (поэтому *такое* бытие есть *existentia*

*fatalis*⁵, а сама система — фатализм), будучи обогнанным, повторяю, неожиданно на него набросившимся, пожирающим свое собственное начало бытием, оно перед этим натиском бытия полностью теряет сознание, всякую силу, всякую свободу движения⁶. Поэтому Спинозизму и можно приписать то успокаивающее воздействие, которое помимо всего другого ценил в нем Гёте. Спинозизм в самом деле учение, повергающее мышление в состояние покоя, полного отдыха, в своем крайнем выражении — система совершенного теоретического и практического квиетизма, который может показаться благотворным под ураганным натиском бурного, не знающего покоя, пребывающего в вечном движении мышления. Состояние такого покоя Лукреций (II, 1.2.) описывает следующим образом: «*Suave, magi magno* — сладостно с дальнего берега взирать на беды других в бурном море — *magnum alterius spectare laborem*, не потому, что человек испытывает удовольствие, глядя на страдания других людей, но потому, что сам он ощущает себя вне опасности. Несомненно, именно тишина и покой системы Спинозы создают впечатление *глубины* и своим скрытым, неодолимым очарованием привлекают сердца столь многих людей. В определенном смысле система Спинозы всегда будет служить *образцом*. Система свободы — столь же величественная, столь же простая, как система Спинозы, ее совершенное подобие в другой сфере (*Gegenbild*) — была бы действительно наивысшим достижением философии. Поэтому, несмотря на множество нападок и предполагаемых опровержений, спинозизм не становился устаревшим и никогда до сих пор не был действительно преодолен, и тот, кто хотя бы раз в жизни не погрузился в глубины спинозизма, не может надеяться на то, что достигнет в философии истины и совершенства. Каждый, кто стремится к разработке собственных обоснованных убеждений, должен прочесть главное произведение Спинозы — его «*Этику*» (под этим наименованием он изложил свою систему); вообще я призываю всех серьезно относящихся к своему образованию не только уделять большое внимание самостоятельным занятиям, которые никакое преподавание заменить не может, но и к большой добросовестности и осторожности в выборе того, *что* надлежит читать. К писателям, создавшим непреходящие ценности, относится в первую очередь и Спиноза. Он велик возвышенной простотой своих мыслей и манеры изложения, своим полным разрывом со схоластическим мышлением и, с другой стороны, отсутствием в его произведениях какой-либо ложной

красивости и высокопарности. Однако если мы спросим, какой же ценой достигнут в системе Спинозы этот глубокий покой, то мы вынуждены будем ответить: ценой того, что Бог здесь только субстанция, а не свободная причина; поэтому и *вещи* могут относиться к нему только как к субстанции, а не как к причине. Бог Спинозы — не свободно творящий или созидающий дух, способный действовать вне себя, вне своего непосредственного бытия; он полностью замкнут в своем существующем до мышления бытии, следовательно, и вещи могут быть только *в* нем, только особыми формами или видами, в которых предстает божественное бытие. Не то чтобы это ограничивало самого Бога, но каждая вещь выражает в себе непосредственную божественную сущность лишь известным и определенным образом. Если Бог сам и не ограничен этими формами, так как он выходит за каждую из них, то мы, естественно, хотим знать, каким образом эти ограничения бытия входят в Бога. На это Спиноза отвечает только одно: эти состояния и, следовательно, вещи принадлежат природе Бога и следуют из нее совершенно так же, как свойства треугольника следуют из природы треугольника и присущи ей; другими словами, связь между Богом и вещами не свободная, а *необходимая*. Однако характер этой необходимой связи Спиноза не поясняет, он допускает наличие промежуточных звеньев между самими конкретными вещами и Богом, т. е. он не считает, что вещи возникают *непосредственно* из Бога. Тем самым можно было бы предположить, что он указывает на некую сплошную последовательность моментов или точек прохождения, посредством которой можно построить понятный переход от высшей идеи к вещам, причем не только к вещам вообще, а к вещам, именно *так* созданным и *так* друг от друга отграниченным. Однако с этими промежуточными звеньями дело обстоит следующим образом: в качестве первых опосредствований между Богом и вещами он полагает бесконечную протяженность и бесконечное мышление, которые, по его словам, суть непосредственные атрибуты Бога или бесконечной субстанции, т. е. формы, в которых она непосредственно существует (ведь иным образом объяснить понятие атрибутов невозможно). Мышление и протяженность суть, таким образом, для него две непосредственные и — каждая *по своему* — в равной мере бесконечные формы, в которых существует бесконечная субстанция; поскольку же они суть лишь две непосредственные формы *бытия* этой субстанции, она сама не мыслящая и не протяженная. Здесь

Спиноза должен был бы как будто вернуться к понятию субстанции самой по себе и до себя и перейти к объяснению атрибутов. Субстанция для него *causa sui* — причина самой себя. Эту *causa sui* можно было бы объяснить как нечто само себя полагающее. Это само себя полагающее может — продолжим эту мысль — полагать себя в качестве существующего только в двух формах — *мышления* и *протяженности*, примерно так, как позже утверждали, что само себя полагающее полагает себя необходимым образом а) в качестве объекта (это было бы в системе Спинозы бесконечной протяженностью), б) в качестве субъекта (бесконечное мышление в системе Спинозы). Однако этим мы привнесли бы в его учение определения, сложившиеся лишь в ходе дальнейшего развития, и тем самым уничтожили бы его своеобразие и индивидуальное значение в истории науки. Спинозистская субстанция это субъект-объект, но субъект при этом полностью исчезает.

Однако можно задать вопрос: как же Спиноза приходит к этим так называемым атрибутам? Ответ гласит: прежде всего благодаря тому, что Декарт определил противоположность между материей и духом как противоположность между протяженным и мыслящим и тем самым как бы разделил универсум на два мира — мир мышления и мир протяженности. Здесь связь Спинозы с Декартом совершенно очевидна. Правда, у него (у Спинозы) Бог уже не есть просто случайный остающийся внешним посредник между обоими мирами, но постоянное, непреходящее единство. Для Декарта мышление существует вне Бога, у Спинозы Бог сам — бесконечное мышление и сам — бесконечная протяженность. Однако и это единство у Спинозы не следует понимать в духе современных представлений, а именно будто мышление воздействует на протяженность, и различные протяженные вещи отличаются друг от друга именно тем, что в одной мышление получило более полное, в другой — менее полное выражение. Это не соответствует тому, что говорит Спиноза. Ибо, помимо общего следования *из* одной и той же субстанции, они не имеют ничего общего и остаются столь же чужды друг другу, как у его предшественника. Только если у Декарта связь между мышлением и протяжением опосредствованна или опосредствуется в каждом отдельном случае особым актом, то у Спинозы она дана раз и навсегда тождеством субстанции. Подлинная идея Спинозы заключается, следовательно, в абсолютном единстве субстанции при абсолютной противоположности (взаимоисключаемости) атрибутов. Протя-

женность у него столь же лишена духа, как у Декарта, поэтому воззрение Спинозы на природу, его физика, не менее механистично и безжизненно, чем у его предшественника. Единство обоих атрибутов остается, таким образом, чисто формальным и внешним, а не положенным в них самих и в *этом* смысле имманентным и субстанциальным. Двойственность, которую он полагает в единство, не создает действительного биения пульса, истинной жизни, так как противоположные атрибуты остаются мертвыми и безразличными друг другу. Это лишь необходимое следствие того, о чем уже говорилось, что Спиноза приходит к двойственности атрибутов, не отправляясь от субстанции, а *ргіогі*. Они для него, правда, следствия, и необходимые следствия, существования абсолютной субстанции, однако он не *понимает* их как такие следствия. Он *говорит*, но не объясняет, что они *суть* это, не доказывает эту необходимость. Следовательно, он берет их просто *a posteriori*, из опыта, так как вынужден признать, что мир состоит не только из духа, или мышления, но частично также существует в качестве материи, или протяженной сущности, и состоит не только из материи, но частично также из духа или мышления. Если бы он осознал необходимость, лежащую в основе его системы, он бы вообще не допустил в ней двойственность, и то, что он помимо протяженного полагает и мыслящее, есть по существу просто коррекция его системы посредством опыта. Ибо протяженное, очевидно, здесь первое, единственно истинно изначальное. Мышление только *относится* к протяженному и без него вообще не могло бы быть; так, например, человеческий дух — модификация бесконечного мышления, которое Спиноза называет понятием; однако это действующее, или живое, понятие есть лишь непосредственное понятие человеческого тела, т. е. совершенно независимо от него существующей, хотя и соответствующей ему модификации бесконечной протяженности. Каким же образом, однако, бесконечная субстанция приходит к тому, чтобы кроме протяженного полагать также и его понятие, почему она не останавливается на протяженном, которое если не по своей природе, то по времени ведь предшествует *понятию* протяженного? На этот вопрос может быть дан только один ответ или одно объяснение, а именно что бесконечная субстанция, полагая протяженное или себя как протяженное, полностью этим себя не исчерпывает; только в этом случае она вынуждена вновь полагать себя на более высокой ступени, в более высокой потенции, как стали говорить позднее. Это

высшее уже не может быть протяженным, оно должно быть *понятием* протяженного или *относиться* к протяженному как его понятие. Высшее ведь всегда есть постигающее то, что ему предшествует или что ниже его, как, например, дух постигает тело, предшествующее ему, а не наоборот, как более позднее время всегда *постигает* более раннее, само не сумевшее себя понять. Однако такое воззрение в корне чуждо Спинозе, и хотя он называет душу понятием тела, но для существования *души*, а также для того, чтобы познать протяженного полагать также бесконечное мышление, у него нет другого основания, кроме опыта. То, что он протяженному противопоставляет мышление, следует приписать лишь неодолимому влиянию действительности и рассматривать как зародыш более высокой системы, который лежит в его учении, хотя и не понят им. Спиноза в высокой степени будит мысль, и изучение его следует особенно приветствовать именно потому, что в его системе повсюду разбросаны семена будущего развития. Спиноза, чья система, впрочем, даже в поставленных им границах (что Бог 1) вообще не *полагает* вещи и 2) уже поэтому не полагает их *вне* себя), даже в качестве системы необходимости, способна к дальнейшему развитию, воплощает собой в истории философии всю замкнутость Ветхого завета (он еврей по происхождению). Ему еще чуждо более высокое развитие последующего времени и его более широкое понимание, однако они уже подготовлены и частично намечены; закрытый бутон еще *может* распуститься. Философию Спинозы (даже рассмотренную в ее границах) можно уподобить еврейской письменности, лишенной гласных. Последующее время вставило отсутствующие гласные и сделало ее произносимой.

Бог Спинозы еще полностью погружен в субстанциальность и тем самым в неподвижность; ибо движение (-возможности) есть только в субъекте. Спинозистская субстанция — только объект. Вещи следуют из Бога не посредством движения, воления в нем самом, но тем незаметным образом, как, по собственному уподоблению Спинозы, из природы прямоугольного треугольника следует отношение гипотенузы к катетам. По своей интенции, следовательно, эта связь чисто логическая. Однако даже связь он не поясняет, а только *утверждает*, что она существует. В качестве первых промежуточных звеньев между Богом и отдельными конечными вещами он полагает оба вида бытия, бесконечную протяженность и столь же бесконечное в своем роде мышление. Однако сама субстанция в них не откры-

вается, но пребывает в своей замкнутости в качестве простой основы их существования, не выступая как совместно сущее, как живая их связь. На вопрос, почему он придает божеству именно эти, а не какие-либо иные атрибуты, Спиноза отвечает в одном из своих писем: только потому, что человеком или человеческой природой не могут быть познаны никакие другие, кроме этих двух (следовательно, причина коренится не в самой субстанции, а в опыте).

Бесконечному мышлению и бесконечной протяженности он придает затем два подчиненных *modos*⁷, как он их называет, а именно движение и покой. Они также суть непосредственные атрибуты бесконечной протяженности, подобно тому как воля и разум суть непосредственные атрибуты бесконечного мышления. Это — новые промежуточные звенья. Однако тем самым он не приближается к отдельным действительным вещам, которые суть либо протяженные, либо мыслящие, и состояния, т. е. определения бесконечной субстанции, выступают как ее состояния либо в качестве протяженной, либо в качестве мыслящей. Построение в целом, следовательно, таково: над всем вышшеается бесконечная субстанция, затем следуют атрибуты, затем *modi* и, наконец, состояния. Однако вопрос, как эти состояния возникают в бесконечной субстанции, Спиноза полностью оставляет в стороне. Поскольку он не может допустить подлинный переход от бесконечного к конечному, он не утверждает, что конечные вещи возникают непосредственно из бесконечной субстанции; все они возникают из нее лишь опосредствованно, т. е. будучи опосредствованы другой единичной или конечной вещью, которая в свою очередь — тоже другой, и т. д. до бесконечности. Каждая единичная или конечная вещь определена, как утверждает Спиноза, к существованию и действию не просто Богом, но постольку, поскольку Бог сам уже мыслится аффицированным каким-либо определением, а это определение в свою очередь положено не непосредственно Богом, а лишь постольку Богом, поскольку он обременен другим определением, и так далее до бесконечности. Таким образом, я никогда не достигну той точки, на которой можно было бы задать вопрос, *как* вещи следуют или следовали из Бога. Таким образом, Спиноза отрицает всякое истинное *начало* конечного, каждая конечная вещь постоянно отсылает нас к другой конечной вещи, которая определяет ее к существованию; этот процесс уходит в бесконечность, и мы никогда не сможем дойти до конца и обнаружить где-

либо непосредственный переход из бесконечного в конечное.

В поисках объяснения каждой вещи мы вынуждены уходить в бесконечность. Между тем Спиноза утверждает, что каждая вещь только временным образом следует из другой вещи, из природы же Бога, *вечным образом* (aeterno modo), но так, что каждая из них содержит в себе другую. Все вещи, как существующие ныне, так и те, которые некогда были или когда-либо будут, положены природой Бога вечным образом так же, как вечным образом положены свойства треугольника.

Как же это вечное и, следовательно, *одновременное* полагание сочетается с этим уходом в бесконечность, т. е. как же мыслить этот уход в бесконечность все-таки в его отношении к Богу вместе с тем как абсолютно присутствующий в настоящем? На это Спиноза отвечает с помощью математического сравнения. Представим себе, говорит он, два круга, описанные из различных центров, один из которых включает в себя другой; неравенства заключенного между этими двумя кругами пространства или изменения, которые должна будет претерпеть движущаяся в этом промежуточном пространстве жидкая или мягкая материя, превзойдут всякое мыслимое число. И тем не менее, продолжает он, здесь нет *внешней* бесконечности. Подобно тому как здесь одной только идеей двух описанных из разных центров, неконцентрических кругов одновременно и actu положено бесконечное число неравенств или изменений в ограниченном пространстве, так и идеей Бога положено бесконечное продвижение от одной вещи к другой. Можно, следовательно, в движении внутри положенного Богом бытия уходить в бесконечность, не выходя из божественной природы, но и не находя при этом подлинного начала конечного. Конечное не может быть объяснено как непосредственно следуемое из Бога. (Спиноза рассматривает описанную здесь фигуру двух положенных друг в друга, но не концентрических кругов, которые, следовательно, нигде не находятся на равном расстоянии друг от друга, как своего рода символ или эмблему всей своей философии, поэтому эта фигура выгравирована на меди в его орр. posth⁸). Математик, указывает он далее, ни на минуту не усомнится в том, что неравенства находящегося между обоими кругами пространства или число изменений, претерпеваемых движущейся в нем податливой материей, не могут быть выражены в каком-либо числе и в этом смысле бесконечны; он выводит это не из величины заключенного

между кругами пространства. Ведь я могу, продолжает Спиноза, выделить из этого промежуточного пространства любую его большую или малую часть, и при этом будет положена такая же бесконечность — доказательство того, что эта бесконечность лежит в природе вещей и положена вещью, т. е. идеей. Таким образом, природой Бога положена сущностная бесконечность, внутри которой я могу двигаться, уходя в бесконечность, не выходя тем самым за пределы божественной природы.)

Однако откуда же берутся не та или другая вещь, то или иное состояние, но состояния божественной субстанции вообще? На это Спиноза ответа не дает, впрочем, дать его и не может. Определение, границу и т. д. можно мыслить лишь там, где есть размышление, а бытие субстанции полностью лишено способности размышлять и в этом смысле лишено границ, т. е. это — бытие, не ограничивающее и не подвергающее рефлексии самого себя. Следовательно, Спиноза полагает определения в бесконечную субстанцию не потому, что в ней самой или в ее понятии заключена необходимость давать самой себе определения, а потому, что он может мыслить вещи только как самоопределения бесконечной субстанции; что вещи суть, ему известно только из опыта, и ему, можно сказать, не пришло бы в голову полагать состояния в бесконечную субстанцию, если бы он не обнаруживал вещи в опыте. Таким образом, становится очевидным, что он, правда, говорит об объективной связи между богом и вещами, но по существу ее не показывает; достоверность вещей проистекает для него не из принципа его философии, а из чего-то другого. Не поможет и такое утверждение: в системе Спинозы конечные вещи не *истинны*; только бесконечная субстанция, только Бог, собственно, Есть, вещи же не обладают истинным, действительным существованием. Хорошо, можно на это ответить, но пусть мне объяснят по крайней мере их неистинное, только кажущееся существование. Или мне говорят: «Все конечное как таковое — только небытие, только граница (т.е. отрицание)». Хорошо, но пусть мне объяснят эти отрицания, причем исходя из субстанции; ведь это я вправе требовать.

Таким образом, спинозизм и с этой стороны предстает как система, развитие которой полностью не завершено. Если бы Спиноза положил вместо мертвой, слепой субстанции живую, то дуализм атрибутов послужил бы ему средством действительно понять конечность вещей. Если протяженное существо действительно слепо и лишено созна-

ния, то бесконечное *мышление* могло бы быть определено как *противоположная* ему потенция, как пытающаяся возвратить к самой себе то, что положено вне себя самой. Из этого необходимым образом возникли бы модификации протяженного существа, причем не модификации вообще, а определенные и градуированные модификации протяженного бытия; вместе с тем, однако, *поскольку* мышление натолкнулось бы в своем отношении к протяженному на сопротивление и достигало бы в каждой из этих модификаций лишь известной степени актуальности, то и в нем, в мышлении, также были бы положены определения, модификации. Такая идея, однако, совершенно чужда Спинозизму; эта система, как уже было сказано, не развита, и поскольку все ее ошибки проистекают только из недостаточной мощи развития, то тем самым она уже определена как неверная или ошибочная, и нет никакой необходимости выносить против нее обычные обвинения, которые отчасти несправедливы, отчасти слишком неопределенны, чтобы иметь какое-либо значение.

Обвинения первого рода обычно охватываются зловещим словом «пантеизм», которым в настоящее время принято называть все, что угодно, и которым многие пользуются как удобным, не требующим умственных усилий орудием, для того чтобы излить свою бессильную злобу на то, что они не способны ни опровергнуть, ни даже понять. Поскольку этим понятием столь широко, можно даже сказать постоянно, пользуются, я остановлюсь здесь на возможных его значениях, впрочем, прежде всего в связи со Спинозой. Наиболее распространенное представление о пантеизме, а поскольку систему Спинозы отождествляют с пантеизмом, и о спинозизме сводится к следующему: в соответствии с этой системой каждая единичная вещь, каждое тело, например, есть лишь модифицированный Бог, поэтому Богов столько же, сколько единичных вещей. Ряд новейших толкователей в своих слепых нападках на пантеизм объявили даже, что он ничем не отличается от фетишизма, что полностью противоречит принятому и хорошо известному смыслу этих слов. Ведь никому, кто обладает хотя бы историческим знанием о различиях в представлениях людей, не придет в голову, что фетишизм негритянских народов, поклоняющихся страусовому перу, зубу, куску дерева или камню, ничем не отличается от пантеизма образованного индийца. Что же касается пантеизма Спинозы, то ведь каждому человеку, даже не имеющему научной подготовки, нетрудно понять, что именно

в том случае, если *все* существующее как таковое, которое именно поэтому не может быть особенным или единичным существованием, есть *Бог*, — именно поэтому и Бог не может быть ничем *особенным* или *единичным*. Однако это понятие можно толковать и по-другому, хотя единичное не может быть названо Богом, но мир, мыслимый как единство или как *всеполнота*, тождествен Богу, или, как принято говорить, не отличен от Бога. Однако если под этой всеполнотой действительно понимать лишь совокупность единичных вещей, то неверно, что Спиноза не отличает ее от Бога. В своем учении он от начала до конца постоянно повторяет: Бог есть то, что может быть понято через самого себя, что не предполагает никакого другого понятия; мир же есть то, что есть только *после* Бога и может быть понято только как следствие Бога (*Substantia divina natura prior suis affectionibus*)⁹. Это учение, утверждающее абсолютную самостоятельность Бога и абсолютную несамостоятельность вещей, полагает между тем и другим различие, подлинное *differentia totius generis*¹⁰, и так же, как по системе Спинозы нельзя называть Богом единичную вещь, нельзя называть Богом и мир как совокупность единичных вещей. В завершение следует указать на слова Спинозы: только *substantia infinite in se considerate et sepositis suis affectionibus*¹¹ есть Бог. Остается как будто лишь сказать, что, по учению Спинозы, мир не есть Бог, но, наоборот, Бог есть мир или мир вообще, т. е. его бытием непосредственно положена тотальность определений этого бытия. Однако из этого не следует, что все есть Бог, как обычно понимают пантеизм, но что *Бог* есть все. Однако во *всех* системах необычайно трудно показать, как и в каком смысле Бог не есть все, т. е. как можно из чего-нибудь просто исключить Бога. К тому же положение «Бог есть все» не означает, что бог есть по *своей* сущности все, так как эта сущность остается всегда простой (*prius affectionibus*)¹² и единой, а означает только, что он есть все по своему *существованию*. Бог, рассматриваемый как существующий, в раскрытии всего своего бытия и как бы вне себя самого, есть тотальность всех определений бытия, — но не Бог, рассматриваемый в своей сущности, Бог сам по себе, в своей сокровенности. Это очень важное различие, которого обычно не замечают. Однако даже этим различием еще само по себе не установлено, что мы говорим и мыслим о Боге правильно, если утверждаем, что Бог в своем бытии или по своему бытию есть тотальность всех определений бытия; и если это называть пантеизмом, что, впрочем, не вполне пра-

вильно с точки зрения языка, то о *таком* понятии пантеизма еще не вынесено никакого решения. Это решение — дело философии.

Другие упреки, сделанные Спинозе, оказываются при ближайшем рассмотрении по существу неопределенными, ведь определенным упрек можно считать только в том случае, если тому, что порицают, противопоставляют нечто правильное и истинное, так, например, никто не вправе обвинять полководца в том, что он проиграл сражение, если обвиняющий не может указать, как можно было бы избежать этого сражения или выиграть его. Так же обстоит дело с мнимым неразличением Бога и мира. До тех пор пока сохраняется неопределенность в понимании *характера* того единства, в котором — во всех системах — Бог должен пребывать с миром (ведь различие между Богом и миром никоим образом не должно переходить в подлинное разъединение), пока граница этого разделения не указана, такой упрек Спинозе лишен определенности. То же следует сказать о другом, не менее распространенном обвинении, согласно которому Спиноза отрицает личность Бога. Действительно, по учению Спинозы, Бог не обладает отличным от его сущности существованием. Он есть *только* сущность самого себя, и его сущность есть всеобщая субстанция. Его отношение к миру также не есть свободное, т. е. личное, отношение; мир есть следствие его существования, и так как он существует в силу своей *природы*, т. е. необходимо, то и мир есть следствие его природы. Однако до той поры, пока научные понятия таковы, что даже те философы, которые настаивают на личности Бога, вынуждены признать, что в соответствии с научными понятиями Бог как личность непостижим, и это обвинение не имеет силы.

Таким образом, в оценке спинозизма ясно одно: это — система необходимости, т. е. все объясняется в ней как необходимое следствие божественной природы (а не как свободное, случайное следствие его воления). Однако этот упрек может быть сделан отнюдь не только спинозизму.

Учение Спинозы в целом — система необходимости. Однако и в этих пределах она не находит своего полного развития. Особенно потому, что субстанция здесь совершенно неподвижная, *только* мертвенно, неподвижно сущая, потерянная в своем бытии, а не обладающая самой собой и не усиливающая в этом бытии саму себя так, чтобы вновь свободно относиться к этому бытию. Поскольку спинозизм есть неразвитая система необходимости, можно заранее предположить, что в дальнейшем, в непосредствен-

но следующих за ним учениях, будет развиваться именно система необходимости, а не преодолеваться необходимость как таковая. Ибо природе человеческого духа, особенно в области философского мышления, свойственно ничего не оставлять необъясненным и не отступать от принципа, пока он не исчерпан во всех своих следствиях. Это не значит, что противоположные устремления и попытки все время не возникают, они направлены в ряде случаев против Спинозы и последующих философов, однако, поскольку они противопоставляются неразвитому, оно в силу самого этого противоречия лишь достигает более высокой ступени своего развития и предстает с совершенно иными новыми силами, против которых прежние нападки, направленные ранее только на недостаточно развитое, оказываются несостоятельными.

Систему *Лейбница* (следующую за спинозистской в развитии философии) очень скоро стали превозносить, молчаливо противопоставляя ее спинозизму и полагая, что она подрывает его принцип. Между тем дело обстоит совсем не так. В спинозизме считали предосудительным то, что Бог, рассматриваемый в свете одного из его атрибутов, есть протяженная субстанция. Лейбниц же, как утверждают, полностью устраняет протяженное и одухотворяет все. Однако в *том* смысле, в каком устраняет его Лейбниц, оно уже было устранено Спинозой, и, наоборот, в том смысле, в каком утверждает его Спиноза, его сохраняет и Лейбниц. Так, Лейбниц говорит: «Субстанция есть *монада*»; на данной стадии достаточно понять это таким образом, что, по мнению Лейбница, субстанция есть *духовная* субстанция. Однако это понятие противостоит прежде всего лишь дурному представлению о материи как о чем-то составленном из различных частей. Лейбниц говорит: «Как то, что мы называем протяженным, так и то, что мы называем мыслящим, есть само по себе только *духовная* субстанция». Однако именно такова в ее правильной понимании и мысль Спинозы; ведь он неоднократно указывает на *то*, что протяженность в качестве божественного атрибута, или рассмотренная в ее истинном значении и такой, как она Есть, не может быть делима или составлена из частей, но есть нечто абсолютно простое; так же неделима и не составлена в качестве *субстанции* и материя; она делима и составлена из частей лишь постольку, поскольку она рассматривается *abstracte*, отделенной от субстанции и, следовательно, неистинно. Если под *материальным* понимать *только составленное из частей*, то для Спинозы протяженное, или субстанция,

рассмотренная в свете этого атрибута, столь же духовна, как для Лейбница представление. По мнению Спинозы, делимая или составленная из частей материя возникает лишь вследствие ложного, или неверного, ее рассмотрения, так же как, по мнению Лейбница, она возникает из смутного представления. Лейбниц тоже не отрицает полностью делимость материи (в качестве видимости). Он определяет те единства, которые называет монадами, так же как последние, хотя и духовные элементы всего материального. *Одна* монада, рассмотренная для себя, совершенно бестелесна, чистая сила представления (ибо способность быть силой представления есть, по Лейбницу, сущность всего сущего. *Есть* лишь то, что представляет себе); однако несколько монад образуют вместе целое, состоящее из относительно подчиненных и относительно господствующих монад, над которыми возвышается одна доминирующая монада. Тот, кто мог бы видеть это целое, как видит его Бог, т. е. только как целое взаимосвязанных и служащих друг другу предпосылкой чисто духовных сил, не воспринял бы никаких следов телесной протяженности. Однако отдельное существо мира, например человек, не находится в этом перспективном центре, откуда бы ему вещи представлялись таковыми; он находится вне этого центра, и в результате такого сдвига монад по отношению друг к другу создается смутное представление, и видимость, феномен этого смутного представления есть телесная протяженность, которая сама по себе не более реальна, чем, например, радуга. То, что у Спинозы возникает посредством чисто абстрактного рассмотрения, посредством абстрагирования от неделимой самой по себе субстанции, а именно призрак делимой материи, у Лейбница возникает в результате смутного представления. Каждая телесная вещь сама по себе лишь целостность духовных сил; если бы мы могли, подобно Богу, представить ее себе адекватно, то не увидели бы в ней ничего, кроме духовности. Лишь наше смутное представление создает видимость телесности. Какое из этих двух объяснений более убедительно, я здесь решать не буду. Я упоминаю об этом лишь с намерением показать, что, если под монадой понимают простое и чисто духовное, то и у Спинозы истинная *субстанция* материи проста и неделима. В этом, следовательно, Лейбниц несколько не превзошел Спинозу. Однако большое различие между ними заключается в *том*, что для Спинозы в двух атрибутах Бога существует действительная противоположность, которую *он*, правда, не использует для дальнейшего

развития, хотя ее можно было бы использовать. Там, где есть противоположность, есть и жизнь. Лейбниц же абсолютный *унитарий*, позволяю себе так выразиться. Он не признает ничего, кроме духа; в его системе нет ничего бездуховного, ничего противоположного духу. Различия, которые у него встречаются, действительно носят чисто количественный характер — есть монады более совершенные и менее совершенные; одна погружена у него в бессознательное состояние, другая обладает сознанием. Однако он не может объяснить ни откуда, собственно говоря, берется это различие, так как в его системе нет ничего *самого по себе бездуховного*, самого по себе противоположного сознательному, ни почему вообще подобное различие существует. Следовательно, в этом отношении учение Лейбница о монадах не является значительным продвижением по сравнению со Спинозизмом.

Однако противоположность и противоречие системе Спинозы пытались обрести и в понятии монады. Поскольку каждая монада есть собственная, полностью замкнутая в себе субстанция, существует столько субстанций или центров, сколько монад, а не одна субстанция, как утверждает Спиноза. Между тем в *том* смысле, в котором Лейбниц признает множество субстанций, их признает и Спиноза, а именно много, бесконечное множество модификаций субстанции; а в том смысле, в котором Спиноза говорит об одной субстанции, и Лейбницу приходится в конечном итоге признать наличие одной субстанции. Ведь он мыслит монады, как уже было сказано, либо подчиненными друг другу, либо господствующими друг над другом; а это неизбежно приводит его к изначальной монаде, к доминирующей над всем мировой монаде. Эта изначальная монада есть Бог, он и есть единственная *субстанция*, если под субстанцией понимать то, что Спиноза определяет как *id, cujus conceptus non eget conceptu alterius rei*¹³; именно так ее в действительности и мыслит Лейбниц. Все дело заключается только в том, каково, по его мнению, отношение выведенных из изначальной монады, зависимых от нее монад к изначальной монаде. Приведу его собственные слова: *Deus solus est unitas primitiva, sive substantia originaria (cujus conceptus non eget etc.), cujus prouu.ction.es* (здесь творение) *sunt omnes monades creatae aut (NB) derivatae, et nascuntur ut ita loquar, per continues Divinitatis fulgurationes, per receptivitatem creaturae limitatas, cui essentialis est, esse limitatam*¹⁴. Следовательно, для него один только Бог есть *substantia originaria*, он *производит* все остальные

субстанции. Спиноза не пользуется этим словом или во всяком случае не в прямом его значении. Для Спинозы вещи суть лишь логические эманации. Возникает вопрос: что же означает слово «производить» в системе Лейбница? Вместо понятия он дает нам *образ* — отдельные, выведенные монады возникают в результате постоянного *излучения* или *всполохов* божества. Подобные всполохи — нечто слишком неопределенное, чтобы из него можно было вывести определенность вещей. Лейбниц объясняет, следовательно, определенность вещей таким образом: упомянутое излучение ограничивается рецептивностью творений (они обладают лишь известной степенью восприятия Бога). Итак, творению приходится здесь приписывать рецептивность еще до того, как оно существует; *существенным* для творения, утверждает Лейбниц, есть то, что оно лимитировано, ограничено. Правда, когда оно уже есть. Однако речь ведь идет именно о творении, т. е. о том, как возникает эта ограниченность; а поскольку она не может быть обусловлена ограниченной рецептивностью еще не *существующего* творения и вместе с тем основание этой ограниченности не может находиться в бесконечном *могуществе* божества, то нетрудно заметить, что основание ограниченности может находиться только в божественной воле. Лейбниц этого не *говорит*, хотя должен был бы сказать (признавая ограниченность творения). Тот факт, что он явно избегает сказать это, показывает, как он понимает акт творения в целом. Своим красивым образом излучения, в котором Бог выступает как облако, обремененное реальностью, он по существу хочет только сказать, что созданные монады следуют из Бога или из божественной природы столь же незаметно, без какого-либо действия со своей стороны, как они следуют из Бога у *Спинозы*. Он прибегает к физическому образу, тогда как Спиноза пользуется геометрическим подобием; по существу же это сводится к одному и тому же. Используемый Лейбницем образ восходит к древнему представлению об эманации. Но Спиноза также применяет представление об эманации, правда, не *физической*, а логической. К тому же он не настаивает на внешнем разъединении того, что происходит, от его источника, как обычно понимают эманацию (понимали ли ее некогда таким образом в какой-либо системе, например в иудаистской каббале, еще большой вопрос), но происходящее из Бога остается в Боге, и поэтому его учение можно назвать учением имманентной эманации. Однако чистые монады, и по Лейбницу, суть в Боге. Телесное возникает для него, только

поскольку они рассматриваются *вне* Бога. Подлинное различие между этими двумя философами заключается в том, на что уже было указано выше. Если Спиноза, допуская (хотя и не используя) изначальную двойственность, которую он полагал в высшее существо, все-таки обладал средством, чтобы сделать понятным сотворение конечных вещей, то в системе Лейбница это полностью отсутствует. Следует также заметить, что в лейбницевском объяснении речь идет только о создании простых монад, а не собственно вещей, которые, по его учению, состоят из аккумуляции или сцепления монад. Собственно говоря, следствием божественной эманации должны были бы быть не монады, а эти тотальности, сцепления или системы, или же надо было бы особо объяснить, каким образом простые монады соединяются указанным способом. В общем нет смысла тратить усилия на дальнейшие соображения по этому вопросу; сказанного, вероятно, достаточно, чтобы убедиться в том, насколько несправедливо было бы по отношению к такому глубокомысленному человеку считать его учение о монадах чем-то более серьезным, нежели простой гипотезой, которую он придумал, быть может, просто для того, чтобы временно противопоставить спинозизму нечто другое, как бы занять другим умы людей. В каком-то смысле эта гипотеза действительно получила важное значение. Поскольку современники обычно замечают в каждой философской системе второстепенное, картезианский вопрос *de somite — sio animi et corporis*¹⁵ стали считать наиболее важным. В этом вопросе Лейбниц расходился с Декартом в следующем. Лейбниц был ярко выраженным антидуалистом. Телесное и духовное было для него единым, поскольку он то и другое сводил к понятию монады. Перед ним стояла, следовательно, не *та* трудность, которая стояла перед Декартом. Каждая монада была для него абсолютным центром, универсумом для себя, замкнутым миром, чистым Я (*Ichheit*), в которое ничего не могло проникнуть извне. У монад, говорит он, нет окон¹⁶, через которые могли бы проникнуть вещи. Как же, однако, эти монады, совершенно самостоятельные и независимые друг от друга, находятся в таком согласовании друг с другом или как каждая из них определяет представления других, ибо их сущность состоит ведь только в представлении, каждая монада есть лишь собственная самостоятельная *vis repraesentativa* или *centrum repraesentativum Universi*¹⁷, который, правда, в свою очередь представляет только представления других? Как же, в частности, объяснить близкое и непосредственное отно-

шение между монадой, господствующей в моем организме, непосредственной душой тела, которая есть только животная душа, и той высшей душой, которая есть разумная душа? На это Лейбниц отвечает: «Обе они настолько согласованы и соотнесены друг с другом, что разумная душа вследствие одной только имманентной эволюции своих представлений и, не выходя из самой себя, представляет себе все то, что происходит в теле, *как если бы* оно аффицировало ее. (Кто не сочтет это лишь более слабо выраженным положением Спинозы? Спиноза говорит: «Душа есть не что иное, как непосредственное понятие тела»¹⁸; понятие Лейбниц заменяет куда менее значительным словом: представляющая сила); в свою очередь тело, продолжает Лейбниц, следуя только имманентному закону своей эволюции, выражает все происходящее в душе посредством движений, будто оно определено к этому душой; душа и тело относятся друг к другу (он сам приводит этот пример) как две пары часов, устроенных и заведенных мастером таким образом, что, не зная друг о друге, они одинаково отбивают часы и четверти часов. Такова, следовательно, ставшая столь знаменитой система так называемой заранее определенной (предустановленной) гармонии; в *свое* время она была предметом бесконечных дискуссий, длительных обсуждений; в наши дни ее можно в лучшем случае считать предметом философского антиквариата, рассматривать как удивительное проявление терпения, присущего немецкому духу, способному так долго заниматься столь неестественными и вместе с тем столь второстепенными представлениями.

Оценивая на основе всего сказанного систему Лейбница как ухудшенный спинозизм, нам надлежит все-таки отдать ему должное в одном отношении, а именно: заслуга его состоит в том, что он не удовлетворялся одним рассмотрением вещей *in abstracto*, не уделяя внимания их различиям и градациям. *Лейбниц* первым назвал мир неорганических, именуемых всеми мертвыми тел миром *слящих* монад. Душа растений и животных была для него лишь *грезящей* монадой, и только разумная душа — бодрствующей. И хотя он выразил эту градацию лишь образно, об этой его заслуге забывать нельзя; она положила начало пониманию единой сущности природы в ее необходимом восхождении по ступеням к самой себе и может поэтому считаться зародышем последующего живого развития. Это — самая прекрасная, лучшая сторона лейбницевского учения. В этом аспекте оно преимущественно выступает в известных *Thesibus*, в которых Лейбниц представил свою

систему знаменитому принцу Евгению Савойскому; эта работа известна под названием *Theses in gratiam principis Eugenii*¹⁹ и свидетельствует о том, что великие полководцы и принцы того времени больше интересовались философией, чем можно было бы похвастаться в наши дни — впрочем, Евгений не был немцем.

В остальном в своем отношении к Спинозе Лейбниц достиг, как уже было сказано, только того, что спекулятивный смысл этой системы был изгнан из мышления его, а также последующего времени. Отношение Лейбница к спинозизму, о котором он вспоминает редко и всегда как бы вскользь, было, однако, отношением не противника, а разумно упорядочивающего и пытающегося быть посредником толкователя. В этом свете написана прежде всего «*Теодицея*», в которой он, не называя Спинозу, постоянно исходит из его философии, но скорее пытаюсь увести от него, избегать его, чем приближаться к нему. Это произведение должно было содержать оправдание Бога в том, что он допускает зло и страдание в мире. Однако уже сама постановка вопроса о происхождении зла и страдания в мире — ведь оказывается необходимым *оправдать* Бога в э т о м , — уже эта постановка вопроса предполагает свободное отношение Бога к миру. Ибо если мир есть лишь необходимое *следствие* божественной природы, то в вещах и в мире в их *истинном* постижении, т. е. так, как они следуют из божественной природы, не может быть поистине ни зла, ни страдания. Следовательно, этот вопрос, который он, впрочем, поднял не сам, а выполняя задание высокопоставленной особы (курфюрстины Софии Брауншвейгской²⁰, чьи потомки еще по сей день сидят на английском престоле; она покровительствовала ему так же, как раньше уже упомянутая нами принцесса Елизавета — Декарту. Всем известно, сколь многим наука и искусство обязаны пфальцскому дому — Карл-Фридрих предоставил Спинозе профессорскую должность в Гейдельберге), уже сама эта задача заставляла Лейбница поставить Бога в иное отношение к миру и вещам, чем это делал Спиноза и он сам в своих монадологических принципах. Он представляет себе, следовательно, Бога как бы от века совещающегося с самим собой: 1) предпочтительно ли при необходимых ограничениях, которые должны быть приданы различному от него миру, создать такой мир или полностью отказаться от этого; 2) какой из возможных порядков вещей при этих *неизбежных* ограничениях, неминуемыми следствиями которых (как он считает) должны быть физические страда-

ния и моральное зло, какой порядок вещей, следовательно, исходя из упомянутых ограничений все-таки окажется лучшим из всех возможных; затем он допускает, что Бог, совещаясь с самим собой, принимает решение сотворить *существующий ныне* мир, который являет собой если не вообще, то при данных предпосылках лучший из всех возможных миров. Отсюда и наименование лейбницевого представления оптимистическим. Тем самым Лейбниц как будто утверждает, что 1) *существование* мира во времени и 2) время до возникновения мира вообще следует понимать не только логически, но реально и исторически. Между тем сразу же *при* появлении «Теодицеи» или вскоре *после* этого многие стали сомневаться в том, искренне ли верит Лейбниц в разработанные здесь идеи, и некий человек, свидетельство которого из-за его непомерного тщеславия нельзя, правда, считать достоверным, утверждал даже, что располагает письменным высказыванием Лейбница, в котором утверждается, что он сам рассматривает свою изложенную в «Теодицее» теорию просто как *lusus ingenii*²¹. Что касается моего мнения, то я скорее склонен считать, что Лейбниц рассматривал как *lusus ingenii* свою «Монадологию», которую он противопоставлял другим, современным ему или предшествующим философам, тогда как к «Теодицее» он относился с полной серьезностью. Будучи весьма сведущим и вместе с тем безусловно гениальным человеком, Лейбниц вряд ли мог считать свою «Монадологию» чем-то большим, нежели просто преходящим представлением²². Однако, какого мнения по этому вопросу придерживаться, особого значения не имеет, так как «Теодицея» при правильном ее понимании не столько противоречит мышлению Спинозы, сколько выступает как его смягченное и сглаженное истолкование. Лейбниц объясняет наличие зла в мире необходимой ограниченностью сотворенного. Однако это означает не что иное, как то, что утверждает Спиноза: «Сила, обнаруживаемая в зле, оказывается при ее положительном рассмотрении той же, что действует в добре; она, правда, сравнительно менее совершенна (менее положительна), чем та, которая действует в добре, однако, сама по себе, или рассмотренная вне этого сравнения, она и сама есть нечто положительное и также совершенство. То, что мы называем в ней злом, есть лишь меньшая степень положительного, которая только в нашем сравнении представляется недостатком, в природе же в целом не есть таковой, так как и этот минус относится к совершенству целого». Таково подлинное мнение Спи-

нозы, которое совершенно последовательно проводится в его системе. По Лейбницу, в зле также содержится плюс ограничения и минус положительного. Этот минус положительного в одном столь же необходимо принадлежит к лучшему из возможных миров, как плюс положительного в другом; подобно тому как в природе преобладание положительного в одном имеет своим необходимым следствием равное преобладание отрицательного в другом, это происходит и в нравственном мире.

Лейбниц находит оправдание тому, что Бог допускает зло, главным образом посредством различения божественной воли и божественного разума. Бог не властен над разумом, а разум ведет к тому, чтобы творение было ограничено *вообще* и ограничено в различной степени. Следовательно, эта ограниченность (а вместе с ней и возможность зла) не зависит от божественной воли, Бог не хотел ее, он хотел только блага. Лейбниц видит единственное средство оправдать Бога — считая это необходимым — в том, что он допускает зло, полагая зло в ограниченность, т. е. в нечто только недостаточное или лишенное чего-то. И все-таки зло должно быть чем-то большим, чем только ограниченность, ибо из всех созданий именно наиболее совершенное, т. е. наименее ограниченное, способно творить зло; не говоря уже о том, что в соответствии с догматическим учением, которое Лейбниц всячески шадит, дьявол — не наиболее ограниченное, а в наименьшей степени ограниченное создание. Объяснение Лейбница направлено на презренное, низкое зло, но не на зло в его величественном проявлении, которое мы обнаруживаем в мировой истории в соединении с величайшей энергией и значительностью не только духовных, но и моральных сил. Если к этому присовокупить, что по учению Лейбница и радикальное зло есть необходимое условие совершенства мира и тем самым само должно быть совершенным, то становится вообще непонятным, в чем же различие между добром и злом. Можно было бы сказать: допуская свободный божественный выбор, совершенно, впрочем, недоказанный, Лейбниц обволакивает целое неким мягким светом. Однако разве само это решение не принадлежит природе Бога, мог ли он не принять его? Вероятно, нет. Следовательно, решение было и для самого Бога необходимым. Лейбниц пытается смягчить эту необходимость только тем, что он представляет ее как *моральную*. Однако если моральная необходимость избирать хорошее, а при определенных условиях — лучшее, принадлежит, как утверждает Лейбниц, *природе*,

сущности Бога, то это лишь попытка смягчить и сделать понятней необходимость, с которой, по словам Спинозы, все пристокает из божественной сущности, но отнюдь не снять ее. Для того чтобы рассеять этот ложный смягчающий свет, который распространяет представление о необходимости, коренящейся только в *нравственной* природе Бога, на систему необходимости в целом, достаточно непродолжительного размышления. К распространенным рационалистическим представлениям принадлежит, правда, идея, что Бог по самой своей природе способен творить *только* добро, а под добром понимают то, что соответствует моральному закону. Однако Бог вне закона, над всяким законом, ибо он *сам* есть закон. Бог — господин *jure absolute positivo*²³ такой, как он есть, потому что он Есть; до него, вне его нет добра, которое он должен был бы хотеть; добро только от него и как следствие его; добро только то, что он хочет, и только *потому*, что он его хочет, оно есть добро (а не само по себе); если бы он его не хотел, оно не было бы добром. Достаточно ясно это понять и решиться согласиться с этим, чтобы увидеть, в какой мере положение распространенного учения — Бог может творить только добро — не более чем тавтология. Ибо добро *есть* только то, что творит бог, и в этом смысле он действительно может творить *только* добро. Каждый, кто в какой-либо степени знаком с современными обстоятельствами, знает, что то положение, которое под видимостью нравственной необходимости полностью отрицает свободу в Боге, есть последняя опора рационализма, претендующего даже на исключительную нравственность; впрочем, выступая только против положительности религии откровения, он по существу противостоит и всему положительному в философии.

Может показаться, что в целом наше суждение о Лейбнице не очень лестно. Однако подлинному духу этого мыслителя оно не может нанести ущерб. Его философия была не только именно *его* философией, но в значительной степени и философией его эпохи, т. е. такой, которая только и могла быть воспринята в его время. Нет сомнения в том, что дух Лейбница проникал глубже, чем он это выразил в своем учении. Лейбниц был одарен некоей магической способностью, ему как бы сам открывался каждый предмет, на который он направлял свой взор. Глубина и широта охвата, присущие его духу, плодотворность его идей, поразительный по своей многогранности творческий дар, столь же редкий в философии, сколь в поэзии и вообще в любой сфере человеческих устремлений, — все это делает Лейб-

нища гордостью немецкой нации, и таковым он останется навсегда. Его скорее примиряющий, чем революционный, дух уже в силу свойственного ему спокойствия продвигался *постепенно*, совершал всегда только ближайшее и пытался в большей мере примирять крайние мнения, чем выдвигать таковые. Если при своем громадном даровании он не сделал всего того, что мог, то виной тому непреодолимая мертвенность его времени, того грустного времени, которое непосредственно следовало в Германии за разрушениями Тридцатилетней войны. Декарт, основатель новой философии, умер через два года после конца войны, большая часть его жизни протекала во время этой войны. Лейбниц родился за два года до Вестфальского мира (в 1646 г.). Кажется, будто то духовное движение, которое вновь ставит вопрос о принципах внутренней жизни, всегда находится в известной связи с внешними событиями. Философия Канта совпадает по времени с французской революцией²⁴, и еще ни один из следующих за ним философов не дожид до конца этой раздираемой противоречиями эпохи, в которой каждую попытку исправить ошибку как будто пытались уравновесить тем, что совершалась новая, и еще большая.

Основным стремлением Лейбница было, по-видимому, смягчить революционный элемент, привнесенный в философию Декартом, и утвердить в противовес *объективному* рационализму Спинозы — в самом деле преждевременному, слишком рано направленному на то, чтобы покончить со свободной научной диалектикой, — в противовес этому закостенелому рационализму вновь обретенное значение свободной, еще далеко не исчерпанной в своих возможностях диалектики. Тем самым он неизбежно должен был противопоставить объективному рационализму Спинозы философию субъективную, чисто резонирующую, обосновывающую субъективную разумность, естественным следствием чего, особенно после того, как идеями Лейбница овладел скучной памяти *Христиан Вольф*, оказался тот рационализм, который впоследствии так долго господствовал, особенно в религии. Первыми рационалистами в теологии были сплошь последователи Вольфа, утвердившиеся в государстве, где эта философия долгое время пользовалась особыми привилегиями. Лейбниц вновь обратился к старой метафизике и тем самым косвенным образом стал инициатором или во всяком случае пособником того типа школьной метафизики, который господствовал в философии *до* Канта. Кант оказался для этой новой метафизики

тем, чем Декарт был для старой. В целом характер схоластической метафизики, сохранившийся в своих общих чертах и в новой, основывается: 1) на предпосылке существования известных общих понятий, которые считаются данными непосредственно вместе с рассудком. Лейбниц всячески стремился защитить приоритет, независимость этих понятий от чувственного восприятия и опыта, чтобы тем самым утвердить присущую им необходимость и всеобщность и оградить их от противников врожденных понятий. Наряду с этими общими понятиями предполагалось, 2) что определенные предметы даны в опыте. К ним относились не только те, которые в наши дни называют предметами, познаваемыми опытным путем, понимая под этим только чувственный опыт. К этим предметам относили также душу, мир и Бога, чье бытие предполагали данным, стремясь лишь возвысить их до рационального познания. Это происходило посредством простого *применения* уже имеющихся понятий к предметам. Такими понятиями были: сущность, бытие, субстанция, причина или абстрактные предикаты, такие, как простота, конечность, бесконечность и т. п. Все дело было только в том, чтобы установить *внешнюю* связь между предпосланными понятиями и предпосланными предметами, и это называлось *доказательством*. Это доказательство никогда не было доказательством самого предмета; не предмет являл себя в своем собственном движении или внутреннем развитии как то или иное, он не развивался внутренне, в самом себе, например до той точки, на которой он выступал в качестве человеческой души; но среди известных и предпосланных вещей обнаруживалось и то, что называли человеческой душой и с чем стремились связать также известный уже предикат простоты, т. е. нематериальности. Следовательно, здесь отсутствовала проходящая через все предметы система, в рассмотрении каждого предмета эта метафизика начинала с самого начала и таким образом с полным удобством располагала решение различных материй по главам. Через целое проходило не одно и то же понятие, которое на каждой ступени развития определяло себя по-иному, например здесь как материя или, точнее, как растение, как животное, там — как человеческая душа. Речь шла не о субъекте или предикате как таковых (они только предполагались), а об их *связи*, т. е. о формах твердо установленных положений, в которые помещались субъект и предикат. Такими положениями были, например: душа абсолютно проста, мир либо ограничен в пространстве и во времени, либо неогра-

ничен (ибо в космологических понятиях эта метафизика допускала известную свободу). Позже Кант пытался найти лучшее объяснение тому, что эти противоречивые утверждения выступают именно в космологических идеях, и только в них. Однако дело обстоит совсем не так. Мнимые противоречия в космологических идеях распространяются на теологию и психологию. Вопрос, бесконечен ли мир или конечен, было ли его начало во времени, или этого начала вообще не было и мир являет собой лишь уходящую в бесконечность цепь причин и действий, — этот вопрос влияет и на теологические идеи, и мнению, согласно которому начало мира было, необходимо соответствует совсем иное представление о Боге, чем противоположной точке зрения. Далее, мнение, что в мире все определено необходимой, нерушимой причинной связью, которая, следовательно, не может быть прервана свободным действием, оказывает прямое влияние как на рациональную психологию, так и на теологию. В теологии выступает то же противоречие. Два положения: 1) Бог есть только слепо, т. е. только в силу внутренней необходимости его природы, действующее существо и 2) Бог свободен, ничем не связан и господствует над своими действиями — эти два положения столь же *прямо* противостоят друг другу, как два других: мир имеет начало и мир не имеет его. Причина того, что это противоречие не обнаруживалось в теологических спорах с такой же очевидностью, состояла в том, что в данной области вообще необходима была большая осторожность, а также в том, что в уже упомянутом понятии чисто моральной необходимости было как будто найдено средство соединить в Боге свободу и необходимость. Считалось, что с миром можно обходиться свободнее, и столь часто высказываемое, даже теологами, мнение, что для разума не имеет значения и по существу вообще безразлично, считать ли, что Бог творил от века, или нет, идет именно из лейбнице-вольфовского рационализма.

Большой недостаток этой метафизики заключается в том, что она полагает и оставляет *вне* своего внимания так называемую *формальную логику*. Канта позже упрекали в том, что в своем перечне категорий, или рассудочных понятий, он заимствовал принцип выведения из таблицы логических суждений, а для идей разума (как он их называет) — из умозаключений. Однако несомненно правильное понимание заключается хотя бы в том, что формально-логическое различие мышления, суждения и умозаключения и материальное различие метафизиче-

ских понятий проистекают из одного источника. Еще по одной причине, заметим это сразу, Кант тем самым (выводя таблицу категорий просто из предполагаемой всем известной таблицы суждений) поступил совершенно правильно. Ибо, если бы он решил вывести эти предполагаемые формы человеческого духа генетически, он должен был бы выйти за их пределы и тем самым признать их не в качестве неотделимых от человека и абсолютно ему присущих.

По своему содержанию эта метафизика делилась на ряд следующих друг за другом наук. Первой была *онтология*; свое наименование она получила потому, что должна была содержать все первые и самые общие определения сущего, родовые и изначальные понятия, которые должны были господствовать во всех последующих доказательствах. В онтологии речь шла, следовательно, о сущности и бытии вообще, о возможном, случайном и необходимом, о различных понятиях причины, о множестве и единстве, конечности и бесконечности и т. д. Данный перечень в самом деле можно завершить словами «и т. д.», поскольку эта онтология не обладала ни полнотой содержания, ни подлинной системой, в которой одни понятия следовали бы из других, о чем свидетельствует то, что в различных ее изложениях нелегко обнаружить единый порядок или единую последовательность понятий. Эта дефиниция была по существу лишь собранием дефиниций, посредством которого достигалось подражание геометрическому методу, также посылающему своим демонстрациям дефиниции. Еще правильнее было бы рассматривать эту онтологию просто как предпосланный для понимания всего последующего словарь различных встречающихся в философии выражений и понятий. Общей в этой науке была предпосылка, что эти понятия можно иметь независимо от предметов и для себя, вследствие чего их преимущественно и называли понятиями *a priori*; и в течение всего последующего времени под понятиями и познанием *a priori* понимали такие, которые возникают до предметов и отдельно от них, как будто для подлинной, начинающей с начала науки предметы не должны быть столь же *a priori*, как и понятия.

Второй наукой была то *рациональная психология*, то *рациональная космология*. В первой преимущественно стремились доказать 1) абсолютную простоту души — понятие, полностью соответствовавшее атомистическому воззрению на материю; доказывалось по существу только, что душа не составлена из различных частей, подобно тому как мыслили материю. Однако что, если и материя не состав-

лена таким образом? Ибо заключение: материя делима, следовательно, состоит из частей — не выдерживает критики. Из понятия простоты предполагалось вывести доказательство 2) абсолютной нерушимости души. Однако убедительность этого доказательства вскоре породила сомнение; быть может, стали ощущать голую абстрактность понятия бессмертия, ведь это наименьшее, что можно сказать о продолжающемся существовании души после смерти; короче говоря, стали допускаться всякие, в том числе и эмпирические, доказательства, такие, например, как доказательство, основанное на совершенстве человеческого духа, при этом, правда, приходилось вновь обращаться к учению о Боге, которое рассматривалось только впоследствии. В рациональной космологии речь шла о сотворении мира, которое по традиции предпосылалось; при этом прежде всего возникал вопрос, творил ли Бог от века или лишь в определенное время; затем о бесконечности или конечности мира в пространственном отношении, о механизме природы — может ли он прерываться, например, чудесами или нет, о ряде всеобщих законов природы, законе экономии (*lex parsimoniae*), непрерывности и т. д., а также о всеобщих законах движения.

И наконец, последней наукой, венцом всего, была так называемая *рациональная теология*, в которой, однако (поскольку речь шла только о существовании), сочли необходимым построить три следующих друг за другом доказательства: онтологическое, космологическое и физико-теологическое. Уже само наличие этой последовательности в доказательствах свидетельствовало о том, что ни одно из них нельзя было считать для себя достаточным. О первом, онтологическом, аргументе я уже говорил в связи с Декартом; поэтому здесь достаточно лишь кратко повторить его содержание в той форме, которую оно приняло позже. Все, что есть только сущее, что, следовательно, только причастно бытию, может быть рассмотрено также абстрагированным от этого бытия, *без* этого бытия, как бы голым, в качестве такого, которое лишь покрылось, облеклось бытием. Поскольку все, что есть лишь сущее, может быть рассмотрено в качестве того, к чему присоединилось (*advenit, accedit*) бытие, постольку оно само по себе есть в равной степени и *не-сущее*, есть только возможность облечься бытием. Или, другими словами: все то, что *определено* только к бытию, именно поэтому переходит от небытия к бытию. Сначала оно есть лишь в своей потенции или возможности, действительно сущим оно становится лишь

посредством перехода а *potentia ad actum*²⁵. Однако мыслить в Боге подобный переход полностью противоречит его идее. (Эта меньшая посылка необходима, так как рассматриваемая нами метафизика достигает понятия Бога, не *исходя* из понятия *чисто* (без потенции) сущего, а, наоборот, исходит из понятия Бога, чтобы соединить с ним предикат *чисто* сущего. Сама же эта меньшая посылка, согласно которой мыслить в Боге потенцию противоречит его идее, по существу просто заимствована из принятых понятий, из существующего учения и, наконец, из традиции). Какое же заключение следует из обеих посылок? Только одно: Бог есть существо, которое может быть мыслимо *только* сущим и никоим образом не может быть мыслимо *не-сущим*. Однако именно здесь сразу становится очевидным, что это лишь определение *природы* Бога, которое ничего не говорит о его существовании; быть *чисто сущим* всегда есть лишь *понятие* Бога, что явствует даже из известного латинского положения: *Deus est, quid non cogitari potest nisi existens*²⁶ — он может быть *мыслим* только сущим, т. е. если он существует, то он может быть мыслим существующим только как *чистое* сущее, как то, что не перешло а *potentia ad actum*, но что *просто* лишено потенции. Смысл понятия не в том, что Бог необходимо существует или что он есть необходимым образом сущее существо, но что он есть необходимо сущее, т. е. *только* сущее или само чисто сущее. Правда, оба положения — Бог есть необходимо сущее и Бог необходимо есть сущее — настолько близки, что заблуждение, которое послужило поводом для онтологического доказательства, представляется вполне естественным.

Это заблуждение не объяснено по сей день (достаточно вспомнить, как путанно толкует онтологическое доказательство бытия Бога, например, Гегель). Между тем в самих метафизических школах всегда царило известное недоверие к этому доказательству. Поэтому обратились к другому аргументу, так называемому космологическому. Его заключение должно было носить совсем иной характер, так как здесь исходили уже не из простого понятия, а уже из самого существования, а именно из существования мира; поэтому *заключение* могло относиться только к существованию, тогда как там, где исходили только из *понятия*, невозможно было в заключении прийти к существованию.

Космологическое доказательство при внимательном его рассмотрении оказывается основанным на положении, которым пользовался еще Аристотель, а именно что движе-

ние от причины к причинам в ряду, где *никогда* не может быть обнаружена последняя причина, что подобный regressus in infinitum, собственно говоря, ничего не объясняет. Ведь каждая ближайшая причина, которую я допускаю, по существу *не* причина, а, поскольку она предполагает другую, только действие; таковой будет и последующая. Я перехожу, таким образом, лишь от действия к действию, и regressus in infinitum²⁷ — всегда не что иное, как продолжающееся *отрицание* причины. Поэтому либо объяснения вообще нигде не следует искать, либо необходимо признать существование причины, которой не предпослана другая и которая тем самым есть *абсолютная* причина. Эта последняя причина может быть обнаружена лишь в *том*, что есть чисто сущее, ибо то, что не есть чисто и абсолютно причина, не может быть и *чисто* сущим. Можно было предположить, что таким образом действительно доказано существование Бога, и томистская школа схоластов, в частности, придавала этому доказательству большое значение. Однако для данного доказательства необходимо было вообразить так называемую *цепь* причин. Сознаю, что мне это никогда не казалось ясным. Ведь если не ограничиваться только живыми существами, которые можно вести от сына к отцу, от отца в свою очередь к *его* отцу и т. д. в неопределенную даль, то я не представляю себе, как обнаружить этот причинный ряд в остальных областях природы, так как естествознание сразу же во всех направлениях наталкивается на границы, преступить которые оно не может. Так, например, если предполагается, что явления магнетизма или электричества можно объяснить магнитными или электрическими флюидами, то свести их регрессивно к другим причинам невозможно, и их приходится сразу же допустить как нечто изначально сущее или изначально сотворенное. Если соотносить эту цепь причин только с движением в природе, то остается необъясненной *субстанция*, по отношению к которой это движение есть только акциденция. Если же принять в качестве элементов этого ряда *вещи*, то вместо подобной цепи мы обнаруживаем во *всеобщей* природе систему всеобщего взаимоопределения. Допустим, что данная определенная субстанция, например, металл А не мог бы существовать в природе, если бы не существовал и другой металл — В; следовательно, металл А зависит в своем существовании от металла В; однако мы сразу же обнаруживаем, что и металл В не мог бы существовать, если бы не было А, т. е. определение оказывается обоюдным, а не односторонним. Быть может, та-

кую солидарность, такое обоюдное обязательство в мире тел, при котором исчезновение одного из них из ряда вещей повлекло бы за собой исчезновение всех других, — быть может, повторяю, это можно допустить применительно к неорганической природе; об органических существах это во всяком случае утверждать нельзя, так как из опыта известно, что из системы органических существ уже исчезали звенья или во всяком случае могли исчезнуть, не подвергая опасности существование других. Я имею в виду не только те виды животных и растений, останки которых мы находим в виде окаменевших очертаний или костей и которые больше не встречаются в современной нам природе, испокон веку виды животных, вероятно, исчезали; ведь, поскольку многие из них как бы уходят на наших глазах и близки к полному вымиранию, почему бы этому не случаться и прежде? Однако даже если бы мы приняли представление о такой *цепи* причин и действий, то тем самым мы пришли бы только к понятию последней определяющей *причины*, но *какова* эта причина, действует ли она слепо или свободно, осталось бы тем самым нерешенным. Ведь слепо действующая причина совсем не обязательно должна быть определена к действию другой, существующей вне ее или следовать из нее, она может быть действующей и в силу внутренней необходимости.

Наличия последней причины, как ее устанавливает Аристотель, первичной движущей, которая *сама* не приводится в движение (*τὸ πρῶτον κινεῖν ἀκίνητον*²⁸), было бы вполне достаточно для космологического доказательства. Онтологическое доказательство, если в основе его не лежит заблуждение, может привести лишь к понятию абсолютной субстанции, космологическое — только к понятию причины вообще.

Поэтому метафизика переходит и от этого доказательства к следующему — к физико-теологическому, или физико-логическому. Посредством этого третьего доказательства метафизика должна как будто прийти к существованию Бога как такового, поскольку из целесообразности устройства природы в целом и в единичном можно прийти к заключению не просто о наличии причины вообще, а о наличии разумной причины. Однако следует сказать, что и предположения о наличии всеобщей разумной причины недостаточно для объяснения целесообразности в природе, и Бог в качестве только разумной причины тем самым еще не определен как *Бог*. Что касается первого, то следует различать двоякую целесообразность: чисто внешнюю, внешне при-

данную какому-либо орудию, подобно целесообразности машины, — *такая* целесообразность не переходит в материю, но основана только на внешней форме и внешней связи определенных частей — и *внутреннюю* целесообразность, существующую только там, где, как в органическом мире, форма и материя неделимы. При первой (чисто механической целесообразности) художник или создатель остается вне своего творения; при второй художественная, или пластическая, деятельность должна быть присуща самой материи, должна срастись с ней. Следовательно, не предположение разумной причины вообще или в *целом*, а только предположение внутренне присущей материи разумной причины объяснило бы целесообразность, в частности целесообразность в органической природе. Однако метафизике нужна не такая присущая самим вещам причина, ей нужен Бог в качестве причины, находящейся вне вещей и вне материи. Подобная различенная от материи причина может, например, *хотеть* органическую форму материи, но при этом не сумеет создать ее, так как созданная ею форма могла бы быть лишь внешне приданной материи, а не внутренне ей присущей, — сросшейся с ней, которую мы познаем в органической природе.

Таким образом, одного только предположения разумной причины вообще недостаточно для объяснения целесообразности в природе. С другой стороны, понятием разумной причины не исчерпывается понятие, которое мы хотим видеть реализованным в *Боге*. Разумной причиной Бог был бы и в качестве простого зодчего мира.

Одного разума недостаточно, чтобы создать мир, даже в его материальности. Разум во всяком творении лишь *применяется*, и именно из этого следует, что он не есть подлинная созидательная сила. Абсолютное отличие Бога в том, что он есть могущество, творящее *материю*; если это могущество нельзя обнаружить в нем или сделать доступным пониманию, то Бог еще не положен *как* Бог. Понятие *только* разумной (так же как свободной, моральной, т. е. благой) природы не содержит, собственно говоря, ничего отличающего именно Бога. Ведь и человек — разумная природа; ему во всяком случае доступна в известной степени и мудрость, а также могущество, предвидение и другие нравственные качества. Поэтому при применении этих качеств к Богу всегда необходимо было некое добавление к ним; Бога называют не мудрым, а всемудрым, не могущественным, а всемогущим, не благим, а всеблагим. Эти добавления должны были выразить, что Бог не ограничен в действии этих

качеств какой-либо *материей*, что он, следовательно, сам есть также причина, созидаящая материю, есть творец; а из этого явствует, что подлинно отличительное понятие Бога не есть то, что он интеллигенция вообще, а то, что он *творец*. Таким образом и посредством этого третьего доказательства прежней метафизики понятие Бога *как такового* не было достигнуто.

После того как в результате этой последовательности или связи доказательств *существование* истинного Бога сочли доказанным, перешли к учению о *свойствах Бога*. Это достаточно странно; ведь, казалось бы, совокупность этих свойств и составляет понятие Бога, и, прежде чем помышлять о доказательстве существования, следовало бы обрести уверенность в *понятии*. Среди так называемых свойств Бога, обнаруживаемых в традиции и в общем представлении, легко было различить свойства двух типов. Некоторые из этих атрибутов являют собой такие, *без которых* Бог не мог бы быть Богом; именно поэтому их и можно было назвать *отрицательными*. К таким атрибутам относятся, например, вечность, бесконечность, бытие посредством самого себя (*a se Esse*). Существо, которое было бы не вечным, не посредством самого себя, вообще не *могло бы* быть Богом, однако по одному этому оно еще не есть Бог. Это, следовательно, свойства Бога как бы самого по себе и самого себя, т. е. до его божественности, которые ему, так сказать, необходимы, *чтобы* быть Богом (априорные свойства). Однако поскольку слепая субстанция у Спинозы также вечная, бесконечная и существует посредством самой себя, то из этого явствует, что эти свойства еще не суть свойства Бога *как такового*. Другие атрибуты предстают как те, *посредством* которых Бог только и есть Бог или которые присущи Богу в силу его божественности (положительные свойства). К ним относятся все те, которые включают в себя свободу, интеллигенцию, волю, предвидение или актуальное отношение. *Оба* эти вида свойств только стояли *рядом*, и при этом не выяснялось, как они друг к другу относятся (перехода свойств первого типа к свойствам второго не было). В связи с положительными, или, как их также называли, моральными, свойствами делалась обычно попытка опровергнуть спинозизм; впрочем, опасность этой системы предполагалась преодоленной не столько этим опровержением, сколько тем, что Бог перемещался в *конец* метафизики, где самостоятельное существование вещей, свобода человеческих действий и все то, что людям наиболее дорого, было, как полагали, надежно защищено от бес-

конечности, всемогущества (которое, как казалось, ведет к полной беспомощности всего того, что существует вне Бога), а также от всеведения Бога (представлявшееся несовместимым со свободой человеческих действий). В этом находили успокоение, не думая о том, что в действительности Бог есть не *после*, а *до вещей*.

Я счел необходимым несколько подробнее остановиться здесь на прежней метафизике в силу различных причин: 1) она была по существу единственно значимой, официально допускаемой и принятой; ни философия Декарта, ни философия Спинозы, ни действительно спекулятивные идеи философии Лейбница никогда не входили в курс школьного образования; 2) все еще важно знать, что способна дать *чисто* субъективная, т. е. остающаяся *вне* предмета, диалектика, и в качестве *подготовки* к философии более высокого уровня эта метафизика все еще может с успехом изучаться даже в университетах. Ибо, несмотря на то что по существу мы считаем ее философией, только резонирующей с позиций субъективного разума, она именно поэтому допускает известную *свободу* мысли и рассудочности; воздействие ее особенно благотворно потому, что только философствование такого рода соответствует запросам большинства людей и доступно им. Ибо большинство людей, поскольку они вообще занимаются философствованием, совсем не хотят менять свою точку зрения, но каждый из них, будучи вполне удовлетворен своим случайно обретенным образованием и не склоненный признавать, что все это так называемое образование требует полного пересмотра и совершенно нового построения, а *piog* исходит из того, что обладает разумом, который дает ему право заранее определять, *что* он хочет и чего не хочет допустить. Следовательно, преобладающее большинство людей вообще стремится только к тому, чтобы важные философские проблемы были объяснены посредством собеседования и разумных доводов, причем с *их* точки зрения, не вынуждая отказываться от нее.

Несмотря на схоластический характер и пустословие, свойственные вначале этой школьной метафизике, она со временем и по своему внешнему облику превратилась в подобную чисто резонирующую философию, а поскольку в результате постепенно все более растущего возбуждения умов скоро стало ясно, что *это* — не научная, а просто резонирующая философия, и поскольку на рассуждения в конце концов имеет, или полагает, что имеет, право каждый, так как для этого нужен тот общий разум, который

каждый в себе усматривает, не считая необходимым доказывать его наличие делом, то упомянутая школьная метафизика постепенно превратилась в своего рода бесформенную, просто популярную философию, а затем в совершеннейшую анархию. Начался период так называемого *самостоятельного мышления* — довольно плеонастическое определение, так как само собой разумеется, что каждый мыслящий должен мыслить *сам* и не может предоставить другому мыслить за себя, так же как не может предоставить другому спать или переваривать пищу за себя. Общее мнение, однако, сводилось к тому, что с помощью общего, присущего всем разума каждый способен обрести разумные представления по всем возможным вопросам философии; каждый, как утверждалось, должен сам построить свою систему — философия, претендующая на объективную значимость, в крайнем случае пригодна в школе или для того, чтобы импонировать неопытной молодежи, — жизнь и опыт — самое главное и т. д. Это обращение к опыту было, впрочем, в одном отношении благотворно для философии, так как послужило поводом к возникновению и разработке эмпирической психологии; она, правда, по сей день не получила подлинного *научного* обоснования, однако все-таки открыла человеческому духу его новую область, особенно ту, чрезвычайно интересную, которая находится на стыке физической и психической природы.

**КАНТ. ФИХТЕ.
СИСТЕМА
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ИДЕАЛИЗМА**

В таком состоянии, следовательно, находилась философия, когда внезапно появился *Иммануил Кант*, восстановивший ее серьезное научное значение и вернувший ей потерянное достоинство.

Прежде чем перейти непосредственно к Канту, я хочу сделать замечание общего характера, в большей или меньшей степени приложимое ко всей человеческой деятельности, а именно что ее *подлинное* значение, т. е. истинное воздействие, обычно *иное*, чем предполагалось или чем то, которое соответствовало бы примененным для этого средствам. Воздействие Канта было действительно огромным. Трудно радоваться этому теперь, когда через пятьдесят лет после того, как мы достигли другой точки зрения, которой *без* Канта мы, однако, никогда бы не достигли, заслугу Канта умаляют люди, ничего не сделавшие для того, чтобы мы продвинулись дальше Канта. То же можно сказать и о Фихте. В наши дни не стоит особого труда вынести критическое суждение об обоих, но большого труда стоило вновь поднять философию до того уровня, на который подняли ее Кант и Фихте. Суждение истории будет гласить, что никогда не было более трудной внешней и внутренней борьбы за высшие ценности человеческого духа и никогда человеческий дух не достигал в своем стремлении более глубокого и богатого своими результатами опыта, чем со времен Канта *. Однако это воздействие было вызва-

* С появлением Канта сразу же меняется ход развития философии, как будто длительное время задерживаемый и запруженный поток нашел наконец брешь, которую он беспрерывно расширяет, пока не прорывается через нее, чтобы течь далее свободно и беспрепятственно. Если такой поток не сразу обретает спокойное течение, если он время от времени выходит из берегов, заливая поля и луга, то это в порядке вещей; пусть мелкие люди с их ограниченными взглядами ругают впоследствии поток, восхваляя мелкий ручеек, который они отвели от него для своей мельницы, суждение истории будет иным... С той поры как в философии утвердилось подлинное влияние Канта (так как в течение длительного времени его не замечали, а первый успех, возвестивший о его влиянии, выразился лишь в появлении толпы последователей, дословно повторявших его мысли и большей частью бессмысленно их объяснявших), с той поры, когда можно говорить о его подлинном влиянии, перед нами уже предстают не различные системы, а одна система, которая, проходя

но не тем, чего непосредственно *хотел* Кант. В то время как он полагал, что своей критикой он навсегда покончил со *всяким* познанием сверхчувственного, он в действительности достиг лишь того, что отрицательное и положительное в философии должны были отделиться друг от друга именно для того, чтобы положительное, выступив во всей своей самостоятельности, могло в качестве второй стороны философии, стороны положительной, противостоять чисто отрицательной философии. Этот процесс разделения и следующий за ним процесс преобразования философии в положительное идет от Канта. Критика Канта тем в большей степени способствовала этому, что она отнюдь не *враждебна* положительному. Низвергая все построение старой метафизики, Кант все время указывает на то, что в конечном счете надо было бы *хотеть* того, чего хотела она и что ее содержание было бы в конечном счете *истинной* метафизикой, если бы только это было возможно.

Указав, что критика Канта, будучи направлена прежде всего против господствовавшей в школах метафизики, вместе с тем как бы украдкой защищала именно эту метафизику, я перехожу непосредственно к изложению самой системы Канта.

Именно тогда в Англии возник эмпиризм, разработан-

через все следующие друг за другом явления, стремится к высшей точке своего просветления. Подобно тому как растение вначале не знает, какой точки оно достигнет, но все-таки обладает необходимой уверенностью, и именно это чувство движет им — то, что мы называем в нем влечением, — так и во всей названной последовательности ни у кого не было ясного понятия цели, но каждый чувствовал, что необходимо достигнуть чего-то высшего; именно это чувство, это влечение, которое привнес в философию Кант, отличает данную эпоху от всех предшествующих. В системе Лейбница, например, не было такого влечения, пробужденная ею сила исчерпала себя в мертвых, глухих и бесплодных порывах докантианской метафизики. То, что порицали в начавшемся с Канта движении, над чем смеялись, указывая на быструю смену систем, те, кто не был этим движением затронут и только издали наблюдал за ним, именно и было доказательством того, что в философии наконец обнаружилась живая точка, которая, подобно оплодотворенному зародышу некоего существа или основной мысли великой трагедии, не ведает покоя до завершения своего полного развития; философия была охвачена необходимым и как бы произвольным процессом. То, что посторонним представлялось стремительной последовательностью систем, было лишь быстрым чередованием моментов в развитии и дальнейшем формировании одной системы. В подобном следовании не принимаются во внимание особенности и частные проявления единичного, эти индивидуальные черты — дань времени, только шелуха, оболочка, которая в дальнейшем развитии отпадает, иногда это просто остаток земли, почвы, из которой она выросла. Так следует рассматривать и систему Канта. (Из другой мюнхенской рукописи.)

ный преимущественно *Джоном Локком*, который противопоставил его упомянутой метафизике, отрицая все существующие вне опыта понятия; из этого эмпиризма вышло учение знаменитого английского философа и историка *Дэвида Юма*, в котором ставилось под сомнение или, скорее, отвергалось все всеобщее и необходимое в человеческом познании. Этот так называемый скептицизм Юма послужил, по собственному признанию Канта, главным стимулом к созданию его собственной философии.

Нападки Юма были направлены главным образом против объективной значимости закона причинности — основоположения, в соответствии с которым все то, что происходит, имеет причину. Мы, не раздумывая, следуем этому закону во всех наших действиях и суждениях, впрочем, ему следует и сам Юм в качестве историка прагматического, т. е. поясняющего события, исходя из их причин. И удивительнее всего то, что мы применяем этот закон и видим, как его применяют другие, не осознавая его по существу. Мы применяем его не вследствие научного его постижения, а естественным образом, как бы инстинктивно, в доказательство того, что он заложен в нас в качестве реального принципа, заставляющего нас выносить наши суждения именно таким образом. Собственно говоря, Юм доказал лишь, что подобный универсальный закон, значимый не только для всех действительных, но и для всех возможных случаев, не мог возникнуть из *опыта*. Опыт в самом деле не может дать ничего всеобщего. Между тем уже принято было считать, что познание может быть основано только на чувственных данных. Поэтому Юму не оставалось ничего другого, как трактовать всеобщность в применении этого закона как чисто субъективное явление, чисто субъективную привычку. «После того как мы, — говорит он, — бесчисленное множество раз видели, что определенным явлениям или событиям предшествовали другие или, наоборот, что за определенными предшествовавшими событиями следовали другие, наш рассудок благодаря этим постоянным повторениям в конце концов привык устанавливать связь между этими явлениями или событиями и затем полагать их в отношении причины и действия, рассматривать предшествующие как причину, последующие — как действие». Я не буду здесь останавливаться на том, что даже бесчисленное количество раз повторяющаяся последовательность событий А и В сама по себе не могла бы создать понятие причины и действия, если бы оно не было, независимо от внешнего опыта, присуще нам в силу внутренней необходимости

нашей природы. Из этого повторяющегося восприятия мы могли бы только прийти к следующему выводу: за явлением А во всех наблюдаемых нами до сих пор случаях следовало явление В, и еще ни разу мы не видели явления В, которому не предшествовало бы явление А; но от такого замечания еще беспредельно далеко до связи обоих явлений в качестве причины и действия, в которой заключено нечто большее, чем простое следование друг за другом; оно может свидетельствовать только о *post hoc*¹, но никогда о *propter hoc*²; мы действительно в ряде случаев остановились бы на *post hoc*, как мы и останавливаемся на нем во многих случаях — даже тогда, когда одно следует за другим не один раз и просто случайно, а действительно согласно правилу, — и тем не менее не решаемся установить между обоими явлениями причинную связь. Если мы способны отличать один вид следования, *post hoc*, который носит чисто внешний характер, от другого, *propter hoc*², то почему бы нам не суметь делать это различие во всех случаях? Впрочем, я не собираюсь настаивать на этом соображении и вообще хотел бы спросить: действительно ли для опровержения юмовского сомнения необходим весь аппарат «Критики чистого разума»? Странно, что опровержение это считалось столь трудным и до сих пор никто не обнаружил той простой истины, что само это сомнение может быть опровергнуто с помощью опыта. Юм объясняет принцип каузальности простой привычкой; однако для каждой привычки необходимо время. Следовательно, Юм должен признать, что в течение какого-то определенного времени не только отдельный человек, но и весь человеческий род видел, что за явлением А всегда следует явление В, и, таким образом, в конце концов привык считать это *необходимым* (ведь в этом и состоит понятие каузальности). Между тем именно то, что Юм молчаливо допускает и, по-видимому, считает возможным допустить, никоим образом допустить нельзя. Я убежден, что *никто* из нас не способен представить себе время, когда человеческий род не выносил суждений на основе закона причинности, да и сам Юм, если бы мы могли задать ему вопрос, может ли он мыслить человека в какой-либо отрезок его существования лишенным этого понятия и его применения, вряд ли решился бы без колебания дать на это утвердительный ответ. Он почувствовал бы, что человек, которого он лишает суждения, основанного на причине и действии, уже не может быть воспринят нами как *человек*. Следовательно, мы можем быть совершенно уверены, что уже первый человек в первый день своего су-

ществования выносил суждения, пользуясь этим принципом, так как выносить суждения такого рода — свойство человеческой природы; ведь и змей в раю, нашептывающий, по библейскому сказанию, первому человеку скептические замечания по поводу божественного запрета, не обучает его закону причинности, а полагает, что человек его понимает, когда он ему говорит: «Если вы вкусите плод, откроются глаза ваши» или — «в день, в который вы вкусите этот плод, вы будете, как Бог»³, что ведь означает: «плод или то, что вы съедите плод, послужит причиной того, что ваши глаза откроются; действием этого будет, что вы станете подобными Богу». На арабском языке есть роман или рассказ под названием «Philosophus autodidactus»⁴, где речь идет о ребенке, которого мать сразу после его рождения оставила на острове Индийского океана; с помощью врожденного рассудка он шаг за шагом постиг все философские понятия и воззрения. Однако, чтобы опровергнуть Юма, нам не нужен такой вымысел; ведь уже в колыбели ребенок, не имевший возможности привыкнуть к известной последовательности явлений и, безусловно, еще ничего не слышавший о причине и действии, обнаружив шум, поворачивается в ту сторону, откуда идет шум, для того чтобы увидеть причину этого шума, причину, наличие которой он, следовательно, предполагает.

Таким образом, мы выносим суждение по закону причины — действия в силу необходимости, независимой не только от нашего воления, но даже от нашего мышления и предшествующей ему, а то, что не зависит от нашего воления и мышления, мы называем реальным принципом. Тем самым с помощью опыта удалось доказать, что речь идет о реальном принципе, который, подобно всеобщей силе тяготения, так же как она, заставляет тело двигаться к центру, принуждает нас выносить суждение по закону причины-действия, а равно и мыслить в соответствии с законом противоречия⁵.

Возвращаясь к Кантовой «Критике чистого разума», следует указать, что в основе ее лежит следующая общая идея: прежде чем пытаться что-либо познать, необходимо подвергнуть проверке саму нашу способность познания. Подобно тому как осмотнительный строитель, прежде чем воздвигнуть дом, тщательно продумывает, достаточны ли его средства для прочной установки и счастливого завершения здания, и философу, прежде чем думать о построении метафизической системы, надлежит сначала удостовериться в наличии необходимого материала, в своей способ-

ности добыть его; а поскольку здесь этот материал черпается из духовного источника, то прежде всего должно исследовать самый источник, чтобы быть уверенным в том, что он действительно содержит или предоставляет достаточный материал для задуманного построения. Прежде чем надеяться на познание, особенно сверхчувственных предметов, необходимо исследовать, обладаем ли мы способностью их познать.

На первый взгляд эта мысль кажется необыкновенно убедительной*. Однако при внимательном ее рассмотрении оказывается, что речь здесь идет о познании познания и что это познание познания в свою очередь есть познание. Тем самым прежде всего необходимо было бы исследовать возможность подобного познания познания, и такие вопросы можно задавать до бесконечности.

Можно было бы предположить, что в своей критике Кант заручился хотя бы ведущим принципом и проверенным методом исследования способности познания. К сожалению, дело обстоит не так. Он не предпосылает своему учению общее исследование природы познания, а сразу же переходит к перечислению отдельных источников познания или различных познавательных способностей, выводя их не научным способом, а просто беря из опыта, не руководствуясь при этом каким-либо принципом, который дал бы ему уверенность в полноте и правильности его перечня. Поэтому его критику чистого разума нельзя считать *научным* определением способности человеческого познания.

Для Канта три источника разума суть чувственность, рассудок и разум. Чувственность относится либо к предметам, находящимся вне нас, либо к нашему внутреннему миру в той мере, в какой мы воспринимаем происходящие *в нас самих* изменения — способность этого восприятия положенных в нас самих состояний или изменений он называет *внутренним* чувством, причем речь идет (без какого-либо обоснования) об одном чувстве, а не о нескольких, как при восприятии внешних предметов. Познание, *возникающее* из этого первого источника, из чувственности, в которой, следовательно, мыслится уже нечто большее, чем простое чувственное впечатление, называется *созерцанием*. В созерцании мы различаем случайное, которое могло бы быть и иным, и нечто другое, *которое не могло бы*

* Особенно убедительной эта мысль была для того времени, поскольку благодаря эмпирической психологии стало привычным считать, что способность духа или души очень велика. (Из другой рукописи.)

быть иным. В применении к внешним предметам это — *пространство*. Мы не можем представить себе внешние предметы иначе чем в пространстве; таким образом, пространство есть необходимая и всеобщая форма нашего внешнего созерцания. Здесь, исходя из необходимости и всеобщности этой пространственной формы нашего внешнего созерцания, Кант доказывает, что пространство не может быть, подобно случайному и материальному в вещах, чем-то только эмпирическим или возникающим только вместе с *действительным* созерцанием, что пространство есть форма, которая предшествует в нас действительному созерцанию и, следовательно, свойственна самой природе нашей способности познания, из чего следует, что пространство присуще предметам не самим по себе, или независимо от нашего представления, но лишь постольку, *поскольку они созерцаются нами.* Из этого должно было бы следовать, что сама по себе *сущность предметов* вне нас находится вне пространства и вне чувственного восприятия. Однако Кант представляет нам самим вывести это заключение, так же как он предоставляет нам самим придумать, *каким* же образом лишенная пространства материя, которая должна ведь служить последней основой наших представлений о предметах вне нас, как эта материя переходит в нашем созерцании в форму пространства, принимает пространственную форму.

То, что для внешнего созерцания — пространство, для внутреннего — *время*. Наши представления, ощущения и т. п., как те представления, которые полностью возникают в нас самих, из собственной деятельности нашего духа, так и те, поводом к которым служат внешние предметы, находятся в определенной последовательности; форма, в которой мы их воспринимаем, есть последовательность — время. Следовательно, в том, что вызывает наши представления о внешних вещах, нет ни последовательности, ни времени, более того, из этого следует, что по существу во времени суть даже не сами чувственно представляемые нами вещи, а только представления, поскольку мы воспринимаем их нашим внутренним чувством. Из этого следует, таким образом, что время еще в большей степени зависит от наших представлений, чем пространство, еще более субъективно, чем оно.

При этом в учении Канта кроме пространства и времени, которые суть только формы *нашего* созерцания и представления, есть также сама по себе лишенная пространства и времени основа нашего созерцания, некое неизвестное,

обозначаемое им как x (знак неизвестной величины в математике) и странным образом именуемое вещью самой по себе (это должно было бы быть, собственно говоря, вещью самой по себе и до самой себя, т. е. до того, как оно становится *вещью*, ибо вещью ведь оно становится только в нашем представлении). Однако что же такое это неизвестное, полагаемое вне всякого пространства, вне всякой последовательности и времени, ибо, будучи вне пространства, оно есть духовное, будучи вне времени, — вечное, чем это неизвестное может быть, если не Богом, сказать трудно. Между тем Кант далек от того, чтобы определить это как Бога, ибо идеализм *Беркли*, объясняющий весь чувственный мир как иллюзию, созданную божественным воздействием на нашу способность представления, — этот идеализм, который можно хотя бы мыслить, Кант называет грёзой. Пусть так, но даже грёза, если ее можно как-то мыслить, философски предпочтительнее того, что завершается полным отсутствием мысли, не-мыслью, подобно Кантовой теории чувственного созерцания, которая завершается двумя непостижимостями, а именно: непостижимым механизмом представляющего *в* нас, вынужденного представлять в пространстве и во времени то, что само по себе есть вне всякого пространства и времени, и столь же непостижимым *вне* нас, о котором мы не знаем ни что оно такое, ни как оно воздействует на нас, ни какая необходимость или какой интерес заставляют его воздействовать на нас и вызывать наши представления о чувственном мире.

От чувственности Кант переходит ко второй нашей способности, познающей или определяющей познание, — к рассудку. Он указывает, что чувственно воспринятое не только необходимо есть для нас в пространстве и во времени и, как только оно *познается*, т. е. становится для нас предметом суждения, мы вынуждены применить к нему известные рассудочные определения, например определить его как субстанцию или акциденцию, как причину или действие, как единое или множественное и т. п. Все эти определения уже не просто формы созерцания, а определения мышления, *понятия* — понятия чистого рассудка. И тем не менее мы полагаем, что эти понятия присущи *самим представляемым предметам*, что наше суждение, согласно которому то или иное есть субстанция или причина, не только субъективно, но и объективно значимо и вещи так же не могут мыслиться без этих понятий, как, например, не могут быть созерцаемы без пространства. *Поскольку* же эти определения суть *понятия*, которые могут быть мыслимы лишь

рассудком, они — следовало бы предположить — доказывают, что в *самих вещах*, независимо от нас, *присутствует* рассудок. Однако Кант делает из этого иной вывод, а именно что, следовательно, они *могут* свидетельствовать лишь о *представляемых* вещах как таковых, но не выходить за их пределы, т. е. свидетельствовать и о вещах самих по себе; к тому неизвестному, содержащему последнюю основу наших представлений, они неприменимы. Однако именно это неизвестное есть то, что в конечном счете дает необходимое нам объяснение, что должно, следовательно, в первую очередь нас интересовать. Если мы спросим, чем же может быть то, что не есть ни в пространстве, ни во времени, не есть ни субстанция, ни акциденция, ни причина, ни действие, то нам придется признать, что это неизвестное — не *x*, как определил его Кант (т. е. неизвестная величина в математической формуле), а ноль, что оно превратилось для нас в полное ничто. Так как то, что предполагалось им вне опыта (так как под опытом Кант понимает не просто созерцание, но созерцание, определенное рассудочными понятиями и поднятое до уровня познания), поскольку это предполагаемое вне всякого опыта тем самым полностью превращается в ничто, мы обнаруживаем, что Кант в конце концов приводит нас вновь к тому, где мы находились вначале, к не получившему никакого объяснения опыту. Тем не менее заслуга Канта состоит в том, что он утвердил — хотя и не *объяснил* — всеобщность и необходимость нашего познания, без которого вообще не было бы больше достоверности. Даже чувственный феномен я не могу считать достоверным, если в моем духе не обнаруживается необходимый принцип, убеждающий меня в его значимости. Иначе можно было бы в конечном итоге прийти к следующему: невозможно, чтобы я не ощущал того, что я ощущаю.

Однако знаменитой критика Канта стала главным образом благодаря утверждению, что рассудочные понятия (или, как он называет их заимствованным у Аристотеля словом, категории) неприменимы к сверхчувственному. Тем самым Кант считает, что покончил с метафизикой, поскольку она видит свою задачу в познании сверхчувственного. Однако он сделал здесь *больше*, чем намеревался. Ведь если понятия рассудка действительно неприменимы к сверхчувственным вещам, то из этого следует, что сверхчувственное не только не может быть познано, но не может быть и мыслимо. Тем самым Кант приходит к внутреннему противоречию, так как существование сверхчувственного

он ведь не отрицает и даже предпосылает его своей конструкции опытного знания. Что же такое, собственно говоря, эта вещь сама по себе, как он ее называет? Разве она не сверхчувственна *также*? Она во всяком случае внечувственна или нечувственна. Но в качестве таковой она может быть только чем-то, что либо *выше*, либо *ниже* чувственного опыта. *Ниже* чувственного опыта она была бы только в том случае, если мыслить ее просто как гипокеймон, как субстрат, как чистую материю без актуальных свойств (которые она обретает только в чувственном созерцании). Понятие субстрата не отличается от понятия субстанции, следовательно, Кант должен признать наличие чего-то вне чувственного опыта, которое он вынужден определить как субстанцию. Или он мыслит его как нечто сверхчувственное. Тогда прежде всего возник бы вопрос: как *это* надчувственное относится к сверхчувственному другого рода, которое Кант всегда определяет как предмет стремления нашего познания, хотя он и отрицает, что оно *действительно* может быть познано; как оно относится к тому сверхчувственному, которое Кант видит в Боге, в человеческой душе, в свободе воли и т. д.? Не вызывает никакого сомнения, что Кант в своем знаменитом критическом рассмотрении никогда не наталкивался на простой, напрашивающийся вопрос: каково же отношение этого одного внечувственного или интеллигибельного к другому, подлинно сверхчувственному? Он позволяет спокойно сохранять их рядом, не стремясь ни различать их, ни установить между ними связь.

Кант говорит о вещи *самой по себе* (что, по его собственным понятиям, есть настоящее деревянное железо, так как, будучи *вещью* (объектом) она не есть сама по себе, а будучи сама по себе, она не есть вещь), однако он объясняет эту вещь саму по себе как интеллигибельную основу наших представлений. Слово «основа» допускает и чисто логическое значение и тем самым чисто логическое отношение этого интеллигибельного к нашему представлению. Однако поскольку Кант предпосылает действительному представлению воздействие на чувства, и это воздействие может исходить не от того, что уже представлено, т. е. не от облеченного уже формами чистой чувственности и формой рассудка объекта, а лишь от вещи, находящейся вне всякого представления и над ним, то Канту приходится выводить это воздействие из интеллигибельного, превращать это интеллигибельное в *causa efficiens*⁶ нашего представления, т. е. определять его (посредством понятия рассудка) как при-

чину; при этом он поразительным образом устанавливает непосредственную связь этого интеллигибельного, этого ноумена, как он его называет, не с интеллигенцией, не с «нусом», с подлинно познающей способностью, а с нашими чисто физическими чувствами или с органами чувств нашего тела. Если эта интеллигибельная основа, которую Кант называет вещью самой по себе, дает, собственно говоря, только материю, материал для наших представлений, принимающий только в трансцендентальном синтезе апперцепции, как Кант именуется эту операцию, во всяком случае, следовательно, только в субъекте, отпечаток рассудка, который нам надлежит предполагать в нем, для того чтобы считать его предметом объективного суждения, то возникают следующие вопросы: 1) как эта интеллигибельная основа соприкасается с субъектом, воздействует на него; 2) как этот материал столь покорно подчиняется рассудочной форме; 3) откуда у субъекта эта власть над материалом? На эти вопросы Кант в своей критике не отвечает, он даже не ставит их.

Философии предъявляют два требования: во-первых, объяснить генезис природы либо рассматривая ее как существующую объективно и *вне* наших представлений, вне того, как мы ее представляем, либо принимая ее *идеалистически* как существующую таковой лишь в наших представлениях. Здесь надо хотя бы показать, посредством какого, причем необходимого, процесса нашей внутренней жизни мы вынуждены представлять себе такой мир с этими определениями и такими градациями. Кант это требование обошел. Второе требование к философии состоит в том, чтобы она открыла нам тот подлинно метафизический мир, сверхчувственный регион, к которому относятся Бог, душа, свобода и бессмертие. Отношение Канта к этой высшей части философии весьма своеобразно. Как уже было указано, он хочет по отношению к *этим* метафизическим проблемам по существу того же, что хотела прежняя метафизика до него. Если бы существовала истинная метафизика (это Кант все время подчеркивает), то она должна была бы показать Бога как свободного творца мира, моральную свободу человека наряду с нерушимой каузальной связью в природе и бессмертие человека. При этом Кант не предполагает наличия каких-либо иных средств для достижения этой цели, которыми не располагала бы уже прежняя метафизика. Его критика настолько сосредоточена на ней, что становится совершенно ясно: ему даже в голову не приходило, что кроме этой может быть и иная метафизика. Бо-

лее того, критика Канта направлена только на определенную *форму* этой метафизики, на ту, которую она случайно обрела в годы его юности благодаря Христиану Вольфу и еще более Александру Баумгартену (учителю Канта, одному из наиболее умных вольфианцев). Все, что выходит за пределы субъективного рационализма этой метафизики, Кант игнорирует. Поэтому его критика неприменима, например, к Спинозизму. Кант, правда, говорит: понятие субстанции не может и не должно применяться к сверхчувственным предметам, следовательно, к Богу. Это как будто направлено против Спинозизма, однако не является убедительным возражением Спинозе, так как Спиноза не мыслит Бога сверхчувственным в том смысле, как понимает это Кант и последователи субъективного рационализма. Для Спинозы Бог есть лишь непосредственная субстанция как чувственного, так и любого другого бытия. Поэтому Кант должен был бы сначала доказать, что Бог необходимо сверхчувственен в *его* понимании, но это он не доказывает, а просто берет в качестве предпосылки из общего учения или принятой до него метафизики. Установив недостаточность обычных метафизических доказательств применительно, например, к бытию Бога, к нерушимости и бессмертию человеческой души, он полагает, что вынес приговор *всей* научной метафизике в целом. Окончательный результат всех усилий его критики сводится к тому, что подлинное познание сверхчувственного невозможно. Подлинными предметами метафизики он считает только идеи разума, которые, по его словам, не могут присутствовать ни в одном опыте *. Однако столь общие и неопределенные

* По поводу этих также присущих нам, по мнению Канта, вне всякого опыта идей разума я хочу заметить лишь следующее: непостижимо, как Кант может и их называть априорными понятиями. Пока речь идет о категориях, это понятно: они по отношению к предмету а priori, ибо они сами не суть предмет. Но душа, мир, Бог — ведь они сами суть предметы. Как же могут предметы быть познаны иначе, а не поскольку они наличны, т. е. а posteriori. При этом, например, душа есть предмет ее собственного непосредственного опыта, а понятие мира, по крайней мере так, как оно встречается у Канта, ведь не что иное, как последнее обобщающее понятие всех единичных существований. То полное отделение их от опыта, которое постулирует для этих идей Кант, можно было бы допустить только для идеи Бога. Между тем если Бог поясняется как предмет идеи чистого разума, т. е. как нечто мыслимое и определяемое только моим разумом, то это ведет к идее всеобщей сущности, ибо каждое определение, которое было бы добавлено, должно было бы уже рассматриваться Кантом как эмпирическое. Если (добавляя это к учению Канта об априорных понятиях), *если* бы мы должны были различать в чувственном представлении a priori и a posteriori, то *подлинным* было бы в нем то, что

утверждения отнюдь не доказывают, что Бог не есть предмет опыта или не может быть им. Правда, не того опыта, который только и имеет в виду Кант, однако ведь он сам утверждает, что кроме опыта на основании внешних чувств есть и внутренний опыт. Далее он, впрочем, говорит: подлинный опыт состоит лишь в сочетании лежащей вне нас интеллигибельной причины материи наших представлений и нас в качестве (также интеллигибельного) субъекта, которого сама его природа вынуждает прилагать к этой материи формы рассудка. Следовательно, само это интеллигибельное есть один из факторов нашего познания и именно поэтому как будто не может быть предметом познания. Предмет познания всегда лишь результат этих двух факторов. Однако именно потому, что интеллигибельное — один из факторов всякого познания, оно в качестве предпосылки всякого истинного познания выступает по отношению к нему как являющееся необходимым, тогда как само познание по отношению к этой предпосылке являет собой случайное. Таким образом, если допустить, что, согласно этому воззрению, интеллигибельное не может быть предметом

Кант называет *вещью самой по себе*. Те рассудочные понятия, которые в *моем* представлении ее аффицируют, и по Канту суть именно то, благодаря чему она становится предметом моего представления, т. е. доступной моему опыту; поэтому *подлинное posterius* — не тот элемент, который, как полагает он, остается после устранения рассудочных понятий, ведь если я устраняю их, то остается некоторое непредставляемое, сущее до и вне представления, следовательно, абсолютное *præius* представления; истинное же *posterius* есть именно то неизвестное (которое он сам обозначает принятым в математике X), этот X + рассудочные определения, это общее дитя, и есть истинное *posterius*. Рассудочные понятия, которые только и превращают X в *posterius*, могут обладать лишь относительным приоритетом или должны рассматриваться как опосредствующее звено между истинным *præius*, вещью самой по себе, и представляемым, т. е. *posterius*. Если возникает вопрос, априорна или апостериорна философия или наука в целом, то на подобный вопрос (укажем еще и это) Кант ответа не дает. Если, по его мнению, философия состоит в разработанной им критике чистого разума, то ведь не вызывает сомнения, что он взял все содержание своей «Критики» просто из наблюдения и опыта и тем самым должен был бы в конечном итоге считать философию эмпирической наукой. Кант выступает против эмпиризма лишь в той мере, в какой он в отличие от Локка и прежде всего Дэвида Юма придает в эмпирических представлениях априорный элемент даже рассудку. Однако, как он сам приходит или пришел к этому утверждению, он по существу не объясняет или молчаливо принимает это объяснение данным, исходя в его обосновании только из опыта, а именно из наблюдаемой всеобщности и необходимости этих понятий. Вопрос, о котором здесь идет речь, мог быть поставлен только после Канта, только после того, как философия поднялась до идеи системы, которая в своем постоянном развитии выводит все из первоначала. (Из мюнхенской рукописи 1827).

действительного познания, то оно выступает все-таки как предмет необходимого мышления, а большего, т. е. более того, что, например, Бог есть предмет необходимого мышления, не требовала и старая метафизика. Однако в действительности критика Канта, как уже было сказано, в ее точном значении отрицает возможность не только познать, но даже мыслить сверхчувственное, поскольку она запрещает, как в ней говорится, всякое применение к сверхчувственному рассудочных понятий. Между тем, как известно, Кант сам, устранив Бога из теоретической философии, возвращает его в практическую, устанавливая, что *вера* в существование Бога есть во всяком случае требование нравственного закона. Если эта вера не полностью лишена мысли, то здесь Бог по крайней мере мыслится. Хотелось бы мне знать, как Кант начинает мыслить Бога, не мысля его как *субстанцию*, правда, не как субстанцию в понимании Спинозы, как *id quod substat rebus*⁷, но ведь он несомненно мыслит Бога как абсолютно духовную и нравственную личность. Однако в понятии такой личности содержится *больше*, чем в понятии субстанции. Тем самым Бог есть не *только* субстанция, так же как мы недостаточно характеризуем человека, говоря, что он субстанция. Но разве тем самым он не есть повсюду субстанция? Столь же непонятно для меня, что остается от понятия Бога, если я не могу мыслить его как причину. Таким образом, Кант своей критикой вышел за пределы своей собственной цели.

Если после всего сказанного мы как будто видим, что материальный результат критики Канта в конечном счете и по существу столь пуст и ничтожен, то в чем же состоит безусловное величие и огромное воздействие его учения, почему мы вправе утверждать, что он вернул философии ее значение? Для этого есть много различных оснований: 1) благотворное влияние Канта заключалось уже в том, что он вообще подошел к решению поставленных им задач методически и серьезно и тем самым покончил с предшествующей ему анархией в области философии — я имею в виду не внешнюю анархию, т. е. то обстоятельство, что в философии тогда не было ведущего мыслителя, но анархию внутреннюю, полную беспринципность (*αρχή, откуда и ἀναρχία* означает, как известно, принцип), что он покончил, следовательно, с этой полной беспринципностью, царившей в философии; 2) если он и не ответил на те глубокие вопросы, которые преимущественно связаны с интеллигибельной основой всего доступного познанию бытия, по существу даже не поставил их, то он по крайней мере способствовал

их осмыслению в будущем, и прежде всего, как уже было указано, заслуга его в том, что он противопоставил разрушительному скептицизму и сенсуализму всеобщность и необходимость человеческого познания. Однако не в этом подлинное историческое значение Канта — то его влияние, которое определило дальнейшее развитие немецкой философии. Его воздействие было вызвано тем, что он придал направленность на субъективное, полностью утерянную ею в Спинозизме; ибо главное у Спинозы — субстанция, которая есть только объект, лишена субъекта и в качестве субъекта полностью уничтожила себя. Известная боязнь, которую Кант не сумел преодолеть и которая еще усилилась из-за того, что его философия сразу же вызвала враждебную критику, заставила его, правда, заменить в последующих изданиях те места первого издания «Критики чистого разума», в которых он почти объявлял себя *идеалистом*, другими, где он как будто опровергает идеализм. Однако путь к идеализму был проложен, вещь сама по себе была слишком неопределенной, более того, ничтожной (так как то, что делает объект *вещью*, чем-то действительным, шло от субъекта), чтобы она могла существовать, поэтому следующий шаг неминуемо должен быть в том, что остался только субъект, только Я. Этот шаг сделал *Фихте*, который прямо сказал: Я, т. е. Я *каждого человека*, есть единственная субстанция.

Фихте понимает Я не как всеобщее или абсолютное, но только как *человеческое Я*. То Я, которое каждый находит в своем сознании, есть единственно истинно существующее. Для каждого все положено только вместе с его Я и в его Я. Для каждого человека этим *трансцендентальным*, т. е. обуславливающим само эмпирическое сознание и потому предшествующим ему, актом, этим актом самосознания, положен весь универсум, который именно поэтому есть *только* в сознании. Этим самополаганием: Я существую — для каждого индивидуума начинается мир, этот акт — для каждого одинаково вечное вневременное начало самого себя и мира. Каждый человек начинает как бы вечным образом (*modo aeterno*), вместе с ним для его представления положено все его прошлое, настоящее и будущее. Однако если Фихте полагал, что ему удалось устранить трудности, возникающие перед философским духом, когда он в своем объяснении мира исходит из предположки объективного существования вещей, тем, что он перемещает все объяснение в Я, то он тем более должен был бы *подробно* показать, как посредством одного только Я для каждого по-

лагается весь так называемый внешний мир со всеми его необходимыми и случайными определениями. Он мог бы по крайней мере показать, что положенные вне непосредственного сознания вещи суть переходные точки, *опосредствования* этого акта самополагания. Однако создается впечатление, будто Фихте вообще не видел различий во внешнем мире. Для него природа заключена в абстрактном понятии не-Я, обозначающем лишь границу, в понятии совершенно пустого объекта, в котором ничего не может быть воспринято, кроме того, что оно противоположно субъекту, — вся природа настолько исчезает для него в этом понятии, что он не видит никакой необходимости в дедукции, выходящей за пределы этого понятия. В конечном итоге в критике Канта было, пожалуй, больше объективности, чем в «Наукоучении» у Фихте. Кант в предпринятой им критике при определении способности познания безусловно исходит из опыта, у Фихте же все продвижение упиралось в его собственную, следовательно, случайную рефлексию*.

* Бросим еще раз ретроспективный взгляд на развитие философии. Сначала Декарт объявил эмпирический субъект непосредственной достоверностью, к которой затем присоединяется все опосредствованно достоверное с помощью одной только, также субъективной, понятийной или мысленной необходимости. Эту границу насильственно устранил Спиноза, перейдя от эмпирического субъекта непосредственно к абсолютному, уничтожающему все субъективное объекту — к абсолютно бесконечному, по отношению к которому философствующий субъект полностью теряет свободу: это абсолютно бесконечное было и абсолютно неподвижным. Любая попытка движения относилась только к философствующему субъекту; поэтому в формальном рассмотрении спинозизм должен был казаться только субъективно-диалектическим учением. Однако такая попытка завершалась отрицанием всякого движения и утверждением одного *бытия*. Таким насилием возмущался догматизм, который был в самом деле выше спинозизма. Он пытался восстановить и утвердить свободу философствующего субъекта по отношению к объекту, но не тем, что он вновь сделал отправным пунктом эмпирический субъект, а предполагая наличие известных, данных в чистом рассудке, общих, трансцендентальных понятий, посредством которых определяется все бытие, следовательно, и бытие абсолютного. Поскольку эти понятия были, с одной стороны, понятиями чистого рассудка, с другой, однако, обладали, как предполагалось, объективным значением и силой определять даже абсолютное, то тем самым было как будто найдено нечто среднее, допускающее существование как абсолютного, так и философствующего субъекта; если бы это удалось, можно было бы считать, что установлено свободное отношение между философствующим субъектом и его предметом. Однако осуществлению этой надежды помешал Кант, объявив, что эти чистые и всеобщие понятия суть просто понятия субъективного рассудка, и отрицая всякую возможность их перехода, их прорыва в объективное. Теперь, если не стремиться вновь прийти к абсолютному объекту, полностью уничтожающему свободный субъект, не оста-

Таким образом, у Фихте все было только посредством Я и для Я. Тем самым Фихте расширил самостоятельность или автономию, которые Кант приписывал человеческой самости в деле ее морального самоопределения, до пределов теоретических или придал человеческому Я ту же автономию и в его представлениях о внешнем мире. Положение: «все есть только посредством Я и для Я» — сначала льстит человеческому самолюбию и как будто дает внутреннему духу человека полную независимость от всего внешнего. Однако при ближайшем рассмотрении оно представляется своего рода высокопарностью, стремлением к громким фразам, поскольку не показано, как же, каким образом все то, что мы вынуждены признать существующим, есть *посредством Я* и для Я. Этот субъективный идеализм не мог исходить из того, что Я полагало вещи вне себя *свободно* и по своему *волею*: ибо слишком очевидно, что Я хотело бы совсем иного, если бы внешнее бытие зависело от него. Самый законченный идеалист не может не мыслить Я, в той степени, в какой речь идет о его представлениях о внешнем мире, зависимым если и не от вещи самой по себе, как называет ее Кант, или вообще от какой-либо причины вне его самого, то во всяком случае зависимым от внутренней

валось ничего другого, кроме перехода ко всеуничтожающему субъекту; им мог быть уже не эмпирический субъект Декарта, а лишь абсолютный субъект, трансцендентальное Я. Уже для Канта трансцендентальное единство апперцепции — по существу не что иное, как само трансцендентальное Я, — было единственным последним принципом или создающим началом того познания, которое он еще признавал реальным, т. е. опытного познания. Фихте освободил это Я от того, что еще частично затемняло его в философии Канта, поставил его в качестве единственного принципа на вершину философии и стал тем самым творцом трансцендентального идеализма. Поскольку это Я не было эмпирическим, это «Я есмь», которое Фихте превратил в высший принцип философии, не могло быть для него в эмпирическом факте — Фихте объясняет «Я есмь» как полагающее действие (Tathandlung). Он показал, что это Я никоим образом не может существовать независимо от этого действия в качестве мертвой, остановившейся вещи, но только в этом акте полагания самого себя; в нем он видел не временное и не только преходящее начало, от которого некогда началось движение, но всегда одинаковое вечное начало — следовательно, где бы и когда бы ни возникало желание начать, началом всегда должен быть этот акт полагания самого себя. Таким образом, идеализм Фихте выступает как полная противоположность Спинозизму, или как *перевернутый* спинозизм, поскольку абсолютному объекту Спинозы, полностью уничтожающему субъект, Фихте противопоставляет субъект в его абсолютности, а неподвижному бытию Спинозы — *действию*. Для Фихте Я ие просто начало, принятое для философствования, как у Декарта, а начало действительное, истинное, абсолютный *prius* всего (из более ранней Эрлангенской рукописи).

необходимости, и если он приписывает Я продуцирование этих представлений, то такое продуцирование должно быть во всяком случае слепым, коренящимся не в *воле*, а в *природе Я*. Все это нисколько не заботило Фихте, он относился ко всей этой необходимости скорее как к чему-то вызывающему недовольное отрицание, чем требующему объяснения. Будучи вынужден заняться философией, отправляясь от того, на чем остановился Фихте, мне пришлось прежде всего выяснить, как упомянутая безусловная и неустранимая необходимость, которую Фихте пытается устранить одними словами, можно сочетать с понятиями Фихте, т. е. с утверждаемой им абсолютной субстанцией. И тогда сразу же оказалось, что внешний мир, правда, существует *для* меня, лишь поскольку я одновременно сам существую и осознаю себя (что само собой разумеется), но и обратное: как только я *существую* для самого себя, я уже *сознаю*, что вместе с высказанным — Я существую — я нахожу мир уже существующим, следовательно, что *осознавшее* себя Я никоим образом не может создать мир. Ничто не препятствует, однако, тому, чтобы вернуться вместе с этим Я, *теперь* сознающим себя во мне Я, к моменту, когда оно еще не создало себя, — принять сферу по ту сторону теперь *наличествующего* сознания, а также деятельность, которая проникает в сознание не сама, а только посредством ее результата. Эта деятельность не могла быть нечем иным, как работой возвращения-к-самому-себе, самого осознания себя, поэтому естественно и единственно возможно, что с момента достигнутого сознания эта деятельность прекращается и остается только ее результат. Этот результат деятельности, в котором она останавливается для сознания, и есть внешний мир и именно поэтому и может осознавать его не как им самим произведенный, а только как одновременно с ним существующий. Одним словом, я пытался, таким образом, объяснить неразрывную связь между Я и необходимо представляемым им внешним миром посредством предшествующего *действительному*, или эмпирическому, сознанию трансцендентального прошлого этого Я; объяснение это ведет тем самым к трансцендентальной истории Я. Таким образом, с первых моих шагов в философии проявилась тенденция историчности, хотя бы в виде осознающего самого себя, приходящего к самому себе Я. Ибо: «Я существую» — лишь выражение того, что «Я прихожу к самому себе», следовательно, это «Я прихожу к самому себе», которое высказывается словами «Я существую», предполагает

бытие *вне* себя в прошлом. Ведь только то может прийти *к себе*, что ранее было *вне* себя. Следовательно, первое состояние Я есть бытие-вне-себя. Здесь надлежит еще заметить (и это очень важный момент), что Я, поскольку оно мыслится по ту сторону сознания, именно поэтому еще не есть индивидуальное Я, ибо индивидуальным оно определяет себя только тогда, когда приходит к себе; следовательно, Я, мыслимое *по ту сторону* сознания или по ту сторону высказанного «Я существую», — одно и то же для всех человеческих индивидуумов; оно становится в каждом своим Я, *своим* индивидуальным Я, лишь приходя в нем *к себе*. Из того, что мыслимое по ту сторону сознания одинаково для всех индивидуумов, что здесь индивидуум еще не участвует, становится ясным, почему я в моем представлении о внешнем мире безусловно, не удостоверившись в этом предварительно опытным путем, рассчитываю на согласие всех человеческих индивидуумов (уже ребенок, показывая мне какой-либо предмет, предполагает, что этот предмет должен существовать для меня так же, как и для него). Как только Я становится индивидуальным, что выражается словами «Я существую», как только оно приходит, следовательно, к «Я существую», с чего начинается его *индивидуальная* жизнь, оно уже не помнит о пути, пройденном им до этого, так как, поскольку именно конец этого пути есть сознание, оно (теперь индивидуальное) прошло путь к сознанию, будучи само лишено сознания и ничего не зная об этом пути. В этом — объяснение слепоты и необходимости его представлений о внешнем мире, как в другом — объяснение их одинаковости и всеобщности у всех индивидуумов. Индивидуальное Я находит в своем сознании как бы памятники, следы того пути, но не самый путь. Именно поэтому дело науки, а именно изначальной науки, философии, — заставить это Я сознания *сознательно* прийти к самому себе, т. е. к сознанию. Или: задача науки состоит в том, чтобы это Я сознания *само* осознанно прошло бы весь путь — с начального момента его пребывания вне себя до высшего сознания. Философия есть для Я не что иное, как анамнез — воспоминание о том, что оно совершало и испытывало в своем всеобщем (своем предындивидуальном) бытии: результат, совпадающий с известными воззрениями Платона (хотя последние частично имеют иной смысл и понимались не без некоторой доли фантазии).

Таков был, следовательно, путь, которым я шел, сначала отправляясь от Фихте, чтобы вновь достигнуть объективного; совершенно очевидно, что такое толкование Фих-

те, которое по существу только и сделало его понятным и устранило основные возражения против него, не могло не встретить одобрение при первом же его появлении. Это была попытка примирить идеализм Фихте с действительностью или показать, каким образом, даже принимая положения Фихте, что все есть лишь *посредством Я и для Я*, может быть понят объективный мир.

Я не спешил разработать собственную систему и удовлетворился — это подошло также моему тогдашнему возрасту — на первое время тем, чтобы сделать понятной систему Фихте, надеясь, что Фихте сам одобрит это толкование его системы, что, впрочем, в дальнейшем оказалось не так. Мне была важна не такая система, которой я мог бы гордиться, называя ее своей, а система, удовлетворяющая меня самого. Не был я также в положении многих, бросавшихся, особенно после интереса, вызванного Кантом и Фихте, на философию по той простой причине, что они больше ничему не научились и полагали, будто в философии легче всего продвинуться без специальных знаний. Передо мной был открыт целый *ряд* областей человеческого знания, в которых я мог подвизаться, испытывая полное удовлетворение, и к которым я с давних пор имел склонность. Таким образом, я стремился тогда лишь объяснить систему Фихте, хотя я никогда не слушал его лекций; это я сообщаю только как историческую справку, а отнюдь не потому, что не испытываю к Фихте благодарности или отрицаю его роль учителя и предшественника; таковым он был для меня, так же как и для всех других, поскольку он первым высказал идею философии, основанную на свободе, положил самостоятельность Я не только, как Кант, в основу практической, но и теоретической и тем самым всей философии в целом. Я стремился, следовательно, в тот период только показать, как вместе с человеческим Я можно мыслить положенным все. Эта интерпретация идеализма Фихте содержится в моей «Системе трансцендентального идеализма», опубликованной в 1800 г. Если среди вас есть кто-либо, кому хотелось бы теперь или в будущем обстоятельно и документально изучить постепенный ход развития новой философии, то я не могу не рекомендовать ему заняться моей работой «Система трансцендентального идеализма». Там в оболочке мыслей Фихте он обнаружит новую систему, которая рано или поздно должна была прорвать эту оболочку, найдет в этом труде уже полностью примененным *тот метод*, который позже использовался лишь в большем масштабе. Найдя уже здесь тот метод, ко-

торый впоследствии стал душой независимой от Фихте системы, он убедится в том, что упомянутый метод свойственен именно мне, причем настолько естественно, что я даже затрудняюсь *гордиться* им как своим открытием; однако именно поэтому я не могу и допустить, чтобы *его* у меня украли или чтобы другой похвальнолся, будто ему принадлежит открытие этого метода. Я говорю об этом не из тщеславия, но только из чувства долга, требующего выступить против неправды, особенно если она подтверждается молчанием.

Задача, которую я сначала перед собой поставил, была, следовательно, такова: объяснить совершенно независимое от нашей свободы, более того, ограничивающее эту свободу представление об объективном мире посредством *процесса*, в который Я именно актом самополагания оказывается непреднамеренно, но необходимо втянутым. Превращая самого себя в предмет, Я не может не привлечь самого себя (в том смысле, как говорят: меня то или другое не привлекает, я игнорирую это), причем оно не могло бы привлечь самого себя, не ограничив себя этим, не затормозив свою саму по себе стремящуюся в бесконечность деятельность, не превратив самого себя, бывшего прежде полной свободой и в качестве ничто, в нечто для самого себя, следовательно, в ограниченное. Тем самым граница, которую Фихте поместил вне Я, переместилась в само Я, и процесс стал совершенно имманентным, — в нем Я было занято только самим собой, своим собственным, в себя положенным противоречием, тем, что оно было одновременно субъектом и объектом, конечным и бесконечным. Я, превратившись в объект для самого себя, правда, нашло себя, но не в качестве того *простого*, каким оно было раньше, а как нечто двойственное, как и субъект и объект *одновременно* — оно было теперь *для* самого себя, но именно поэтому перестало быть *само по себе*; эта положенная в нем случайность должна была быть преодолена, было доказано, что моменты этого последовательного преодоления тождественны моментам природы, и этот процесс был продолжен от ступени к ступени, от момента к моменту, вплоть до той точки, где Я вновь прорвалось из ограничения в свободу и теперь действительно имело самого себя или было *для* самого себя таким, каким оно раньше было *само по себе*, имело себя как полную свободу. Этим была завершена теоретическая философия и началась практическая философия. Здесь я впервые пытался применить в философии историческое развитие, — вся философия была для меня историей само-

сознания, которую я разделил на эпохи; так, например, первая эпоха — от изначального ощущения (ограничения, положенного посредством самообъективации в Я) до продуктивного созерцания. Однако инструмент был слишком ограничен, чтобы исполнить на нем всю мелодию. Принцип продвижения или применяемый мною метод основан на различении развивающегося или занятого порождением самосознания Я и рефлектирующего его, как бы наблюдающего за ним, следовательно, философствующего Я. Каждый момент полагал в объективное Я определение, однако это определение было положено в нем только для наблюдателя, не для самого Я. Продвижение заключалось все время в том, чтобы то, что в предшествующий момент было положено в Я, только для философствующего, в следующий момент полагалось объективно самому Я, для самого Я в нем, и таким образом, в конечном счете само объективное Я достигало бы точки зрения философствующего или объективное Я становилось бы совершенно равным философствующему, тем самым субъективному. Момент, в который наступало это равенство, когда, следовательно, в объективное Я было положено совершенно то же, что в субъективное, был завершающим моментом философии, получившей тем самым одновременно полную уверенность в своем конце. Между объективным Я и философствующим Я существовало примерно такое же отношение, как между учеником и наставником в беседах Сократа. В объективном Я в каждый данный момент было в свернутом состоянии положено *больше*, чем оно само знало; деятельность субъективного, философствующего Я состояла только в том, чтобы помочь объективному Я прийти к познанию и сознанию того, что в нем положено, и таким образом привести его в конце концов к полному самопознанию. Этот метод, посредством которого то, что в предшествующий момент положено лишь субъективно, в последующий присоединяется к объекту, оказался весьма плодотворным и в дальнейшем.

Истоки этого изложения идеализма находятся в отдельных статьях, перепечатанных в первой части моих философских трудов *. Тот, кто окажет мне честь, заинтересовавшись ходом моего философского развития, и в частности захочет ознакомиться с собственно *эвристическим* принципом, принципом открытия, который мною руководил, должен начать с этих первых работ.

* Последующее взято из Эрлангенской рукописи 1822 г.

НАТУРФИЛОСОФИЯ

Теперь я перехожу к изложению своей системы, сложившейся совершенно независимо от Фихте. Здесь исходной точкой служит уже не конечное, или человеческое, Я, но бесконечный субъект, а именно 1) субъект вообще, поскольку он — единственно *непосредственно* достоверное, но при этом 2) бесконечный субъект, т. е. такой, который *никогда* не может перестать быть субъектом, раствориться в объекте, стать просто объектом, как это случилось в системе Спинозы в результате акта, им самим не осознанного.

Субъект, поскольку он еще мыслится в своей чистой субстанциальности, еще свободен от всякого бытия и есть хотя не ничто, но тем не менее как ничто. Не ничто, ибо он все-таки субъект; *как* ничто, ибо он — не объект, не сущий в предметном бытии. Однако он не может остаться в этой абстракции, для него как бы естественно желать самого себя *как* нечто и тем самым как объект. Но отличие *этой* объективации от того, что должно мысленно предпосылаться и по отношению к спинозистской субстанции, состоит в том, что в спинозизме субъект переходит в объект, полностью теряя самого себя, следовательно, целиком и безоговорочно, и выступает уже только в качестве *такового* (в качестве объекта); здесь же субъект есть не слепое, а *бесконечное* самополагание, т. е., становясь объектом, он не перестает быть субъектом; следовательно, он бесконечен не просто в *отрицательном* смысле, в том смысле, что он только не конечен или не может стать конечным, но в положительном смысле, *что* он может сделать себя конечным (сделать себя нечто), однако при этом он вновь победно выступает из любого конечного состояния как субъект, *или* что он посредством каждого становления конечным, объектом, лишь возвышается до более высокой потенции субъективности.

Именно потому, что по самой своей природе он никогда не может быть только объектом, но всегда необходимым образом должен быть и субъектом, то движение, если оно начато или если положено его начало, неизбежно носит прогрессирующий характер.

Начало, конечно, состоит прежде всего в том, чтобы

сделать себя чем-то, стать объективным, ибо тем самым вследствие *бесконечности* субъекта, в соответствии с которой за каждой объективацией непосредственно следует только более высокая потенция *субъективности*, — вследствие этого вместе с первой объективацией была положена основа всего последующего возвышения, а тем самым и самого движения. Поэтому самое важное — объяснение этого начала, этого первого бытия нечто. Оно мыслится следующим образом. Субъект, *мыслимый* еще в своей чистой субстанциальности, или сущностности, до всякого акта, есть, как уже было замечено, правда, не ничто, но *как* ничто; это *как* выражает всегда нечто добавочное, выходящее за пределы сущности, и тем самым относится к предметному, выходящему за пределы сущности бытию. Итак, если говорится: «Субъект или Я в его чистой субстанциальности, был как ничто», то это выражает не что иное, как отрицание всякого предметного бытия. Напротив, если мы сначала говорим о субъекте: «Он есть как нечто», то этим мы выражаем, что это бытие чем-то есть как бытие дополнительное, добавленное, привнесенное, в известной степени случайное. *Как* означает здесь притяжение, привлечение, притянутое бытие. К объяснению! Существуют известные моральные и иные качества, которые мы *имеем только* в той степени, в которой мы их *не* имеем, как очень точно выражено в немецком языке, поскольку мы их не привлекаем (*man sich dieselben nicht anzieht*). Так, например, подлинная привлекательность возможна только при неведении о ней; человек же, знающий о своей привлекательности, использующий ее, сразу же перестает быть привлекательным и, стараясь в своем поведении быть привлекательным, достигает обратного результата. Так же обстоит дело с непосредственностью. Непосредственно всегда только то бытие, которое не знает о самом себе; как только оно становится предметом для себя, оно перестает быть непосредственным. Примените эти замечания к предыдущему, тогда окажется, что субъект есть в его чистой существенности *как* ничто — полное отсутствие каких бы то ни было свойств, есть до настоящего момента лишь он сам и поэтому — полная свобода от всякого бытия и по отношению ко всякому бытию. Однако он неизбежно должен привлечь к себе самого себя, ибо он лишь *для того* субъект, чтобы стать самому себе объектом, поскольку предполагается, что вне его нет ничего, что могло бы стать для него объектом. Но, привлекая

к себе самого себя, он уже есть не как *ничто*, а как нечто, в этом самопривлечении он превращает себя в нечто; следовательно, в самопривлечении заключено происхождение бытия чем-то или объективного, предметного бытия вообще. Однако в *качестве* того, что он есть, субъект никогда не может владеть собой, ибо именно в привлечении себя он *становится* другим; это — основное противоречие, можно сказать, несчастье, присущее всякому бытию; субъект либо *оставляет* себя, тогда он есть как ничто, либо сам себя привлекает — тогда он уже другой, нетождественный самому себе — уже не стесненный бытием, как раньше, а стеснивший себя бытием; он сам воспринимает это бытие как привлеченное и тем самым как случайное. Обратите внимание, что таким образом первоначало отчетливо мыслится как нечто случайное. Первое — сущее — это *primum existens*¹, как я его назвал, есть, следовательно, и первое случайное (изначальная случайность). Вся эта конструкция начинается, таким образом, с возникновения первого случайного — нетождественного с самим собой, — начинается с *диссонанса*, и, в самом деле, *должна* так начинаться. Ибо вначале, *до* привлечения бытия, в своем *самом по себе* и *до* себя бытии субъект был также бесконечен, но ему еще предстояла конечность, и именно поэтому он там еще не положен *как* бесконечный. Для того чтобы полагать себя *как* бесконечный, он должен очиститься от возможности быть также и конечным; таким образом, сама конечность служит ему средством полагать себя в *качестве* бесконечного (т. е. в качестве свободы от бытия, так как иное понятие здесь со словом «бесконечно» не связывается). Лишь посредством действительной противоположности он мог возвыситься до своей истинной сущности, мог достигнуть себя в качестве бесконечного.

Постараюсь объяснить последнее в другом, хотя и полностью эквивалентном аспекте.

Поскольку субъект, который сначала есть *чистый*, не наличный для самого себя субъект, желая *иметь* себя, становится самому себе объектом, он обременяется случайностью (случайность есть противоположность сущности). Однако *этим* он не может быть снят как *сущность*, ибо он не только сущность вообще, но сущность *бесконечным образом*. Следовательно, эта случайность становится для него лишь поводом, отступая в свою сущность, полагать себя по отношению к тому случайному *как* сущность, чем он ранее не был. Сам по себе и до

себя он был сущностью (т. е. свободой от бытия), но не *как* сущность, ибо ему еще предстоял тот, если можно так сказать, роковой акт привлечения самого себя. Он еще стоял у той пропасти, уйти от которой он заставить себя не может. Ведь он либо остановится (останется таким, *как* он есть, т. е. чистым субъектом) — тогда *нет* жизни и он сам есть как ничто; либо он *хочет* самого себя — тогда он становится другим, нетождественным самому себе, *sui dissimile*. Он, правда, хочет себя *как* такового, но именно это *непосредственно* невозможно; уже в самом этом волении он становится другим, искажает себя, но он примиряется с этим, так как ему не дано полагать себя *непосредственно* как сущность. То конечное, стесненное бытие — единственно непосредственно возможное — представляется равным ему самому только в качестве его опосредствования *как* бесконечного бытия, как бытия сущности; поэтому он может *хотеть* это бытие, хотя оно, собственно говоря, и не то, что он действительно хочет. Это конечное бытие служит ему опосредствованием для полагания себя на вторую ступень или во второй потенции — теперь *как* сущность. Такая положенная во второй потенции сущность — то, *что* есть не изначальная сущность, с единственной разницей, что она (без ее собственного содействия) сразу же положена *как* сущность и тем самым фиксирована. Если мы назовем сущность, или чистый субъект, А, то субъект *до* всякого акта есть не *как* А, следовательно, он не есть А и *таким образом*, чтобы не мог быть и не-А или мог бы быть В. Однако он сам в своем самопривлечении делает себя В, становясь другим. Между тем необходимость его природы требует, чтобы он был *бесконечным* субъектом, бесконечным А, т. е. чтобы он не мог быть объектом, не будучи и субъектом. Поэтому он не может быть В без того, чтобы *ipso eodemque actu*² не быть как А, не поскольку он есть В, но в другом образе своей сущности. В ней он уже есть не просто А, но как А; *как* А, поскольку здесь возможность быть не-А уже исключена. А, положенное как А, уже не есть простое А, но А, которое *есть* А, не — есть и не есть, а решительно есть. А, которое есть А, — это удвоенное самим собой А (в прежней логике такого рода полагание, где А полагается не *simpliciter*³, а *как* А, называлось редупликативным или *reduplicatio*); следовательно, А, положенное как А, уже не простое, но удвоенное А, и мы можем (после того, как понятие объяснено) называть его для краткости А²; та-

ким образом, мы имеем на одной стороне А, которое стало В, на другой — в противоположность ему и в напряжении с ним, но именно поэтому вместе с тем и в возвышении *посредством* его — А² (в самом себе поднятое А, так как это означает А, положенное как таковое).

Таким образом, мы как будто вышли из единства и достигли двойственности, посредством которой, как вы уже понимаете, заложена основа для дальнейшего необходимого продвижения. Однако прежде, чем я перейду к нему, следует показать более конкретное и определенное значение этой противоположности.

В А, положенном как А, в А², А поднялось выше *самого* себя в той мере, в какой оно есть В. Однако более высокое всегда необходимым образом есть одновременно постигающее и познающее более низкое, что и непосредственно очевидно. Абсолютный субъект, который есть как ничто, делает себя *нечто*, связанным, ограниченным, стесненным бытием. Но он есть *бесконечный* субъект, т. е. субъект, который никогда и ни в чем не может исчезнуть; поэтому, поскольку он есть *нечто*, он есть также непосредственно и выходящий за пределы самого себя, следовательно, постигающий, познающий самого себя в этом бытии нечто. Как *нечто* сущее, он есть *реальное*, как постигающий его — *идеальное*, следовательно, здесь и *эти* два понятия (реального и идеального) впервые попадают в сферу нашего рассмотрения. Однако если эта история полагающего самого себя, порождающего самого себя во всех определениях своего бытия субъекта — истинная, действительная история, то это первое бытие субъекта, так же как и противоположное ему, где он есть как субъект, — то реальное и это идеальное, обе эти первые потенции самополагания, самоосуществления должны обнаруживаться в действительности или иметь в ней соответствующее выражение. Под тем первым вообще бытием нечто субъекта, ранее свободного и сущего в качестве ничто, под стесненным, следовательно, самим собой или воздействующим на самого себя субъекта, под этим первым мы понимаем *материю*. В понятии материи сначала мыслится не более чем вообще нечто, что больше не есть ничто, т. е. не есть свободно сущее. *Эта* материя, которая есть лишь само первое бытие чем-то, конечно, не та материя, которая есть лишь само первое бытие чем-то, конечно, не *та* материя, которая теперь перед нами в ее формах и разных образах, следовательно, не телесная материя. То, что мы опреде-

ляем как начало и первую потенцию, как ближайшее к ничто, есть материя этой материи — уже сформированной и доступной нашему чувственному познанию, получившей чувственные свойства, — ее материал, ее основа; ибо *та* материя, которая есть вообще лишь первое бытие чем-то, станет, как мы скоро увидим, непосредственным предметом некоего процесса — в нем она претерпевает превращение и делается основой более высокого бытия; только становясь *им*, она принимает те чувственно познаваемые свойства. Этому первому реальному, этому первому бытию чем-то противостоит идеальное, которое тем самым есть ничто (т. е. не есть нечто); однако, поскольку оно противоположно тому нечто и в качестве *положенного* таковым есть ничто, или чистая сущность, оно именно поэтому само *также* есть нечто; скажем — вернее, в первом изложении этой философии было сказано, — что эта положенная в качестве *таковой* чистая сущность, противостоящая материи в качестве *ничто*, есть *свет*. Свет выступает по отношению к материи как ничто и все-таки не есть ничто. То, что в материи выступает как нечто, выступает в свете как ничто и тем самым также как нечто, но как иное нечто, положенное в качестве чисто *идеального*. Очевидно, что свет не есть материя, к чему его низводили прежние гипотезы. Если бы свет был материей, то как могли бы существовать тела, через которые свет проходит прямолинейно не только во всех *направлениях*, но и в каждой *точке* их субстанции? Если объяснять это наличием пор или свободных от материи промежутков, то прозрачное тело должно было бы быть пробуравлено по прямой линии в каждой точке своей поверхности (ибо оно прозрачно в каждой точке своей поверхности), следовательно, оно должно было бы состоять из одних пор и быть не чем иным, как порами. (В настоящее время и физики-экспериментаторы все более склонны рассматривать нематериальность света как его материальность. Известно, что теперь отдают предпочтение волновой теории, в соответствии с которой свет есть лишь акциденция, тем самым, правда, не материя, но акциденция материи, что в качестве гипотезы облегчает ряд исчислений и допустимо в такой же мере, как допускаются атомы, вес которых даже определяется в стехиометрии⁴, хотя никто никогда не видел какой-либо из этих атомов. Впрочем, попытка подчинять феномены света, в которых доминирует именно прямолинейное движение, волнообразной среде не-

вольно вызывает внутреннее сопротивление. Натурфилософия объясняет свет не как нематериальный в *том* смысле, что он есть только акциденция, но считает его также и *субстанцией*, но *субстанцией* нематериальной, подобно тому как Спиноза объясняет протяженную и мыслящую *субстанцию*.)

Следовательно, свет сам не есть материя, но есть в сфере идеального то, что материя есть в сфере реального, ибо он на *свой* манер, т. е. идеально, наполняет пространство во всех измерениях совершенно так же, как наполняет его материя. Таким образом, свет — *понятие* материи, не только внутренне или только субъективно, но и объективно положенное понятие материи — определение, на котором я хочу остановиться, так как оно позволяет пролить свет на существенный прогресс, который достигается данной философией по сравнению с учением Фихте и более ранними системами.

Декарт и вслед за ним Спиноза полностью исключили мышление из протяжения и протяженного. Но свет, например, безусловно аналог духа или мышления в протяженном мире, и если мы сведем это неопределенное понятие аналога к определенному понятию, то свет окажется не чем иным, как самим духом или мышлением, лишь на более низкой ступени или потенции. Совершенно такое же противоположение Я и не-Я у Фихте. Правда, следуя своему учению, согласно которому истинно существует только Я, он должен был бы признать, что Я есть субстанция, или глубочайшая сущность природы, должен был бы утверждать, что и природа истинно существует лишь постольку, поскольку она внутренне или по своей сущности есть Я, субъект-объект. Он должен был бы прийти к этому выводу, если бы он не отрицал в природе вне наших представлений *всякую* реальность. Следовательно, и Фихте не знал *ничего* субъективного, кроме *человеческого* Я или духа, тогда как о свете, например, можно сказать, что он субъективен, но есть нечто положенное в саму *природу*, то, в чем природа по отношению к самой себе субъективна, или субъект, из чего следует, что природа не есть нечто *только* объективное, *только* не-Я. Ведь Я есть как бы Я, или первое субъективное в природе, первое субъективное *вне* нас. Нигде, ни в одной сфере, нет только субъективного или только объективного, но всегда единство обоих. Правда, для меня свет принадлежит к объективному *мне* миру, к миру, который для меня, поднявшегося уже на более

высокую ступень, предстает как объективное, который, однако, в самом себе несет и субъективное. Лишь в сравнении с идеальным более высокой ступени, например с человеческим знанием, следовательно, вообще только относительно свет принадлежит к реальному миру; однако, рассмотренный для себя или в сравнении с материей, он в *своем* роде или в своей потенции так же идеален, как идеально в *своей* потенции человеческое мышление.

Таким образом, из предшествующих определений проистекает, что первые моменты бесконечного полагания самого себя или, так как в этом состоит *жизнь* субъекта, что первые моменты этой *жизни* — моменты *природы*. Из этого следует, что данная философия с самого начала находится в природе, начинается с природы — конечно, не для того, чтобы остаться в ней, но чтобы впоследствии посредством все растущего возвышения превзойти ее, выйти за ее пределы и подняться до духа, до подлинно духовного мира. Поэтому данная философия могла на первой ее стадии называться натурфилософией, однако натурфилософия была лишь первой частью или основой целого. Сама природа была лишь *одной* стороной универсума или абсолютной тотальности, в которой только полностью и осуществляется абсолютный субъект, была лишь относительно идеальным миром. *Другой* стороной был мир духа. Философия должна была спуститься в глубины природы только для того, чтобы оттуда подняться до высот духа. Другой стороной системы была, следовательно, философия духа. Поэтому если система в целом была названа натурфилософией, то это было *denominatio a potiori*⁵ или, собственно говоря, a priori названием того, что в системе было первым, но тем самым скорее и подчиненным. По существу трудно было дать наименование этой системе, так как в *ней* содержались в снятом виде противоположности всех прежних систем. В самом деле, ее нельзя было назвать ни материалистической, ни спиритуалистической, ни реалистической, ни идеалистической. Ее можно было бы назвать реалистическим идеализмом, так как идеализм основан в *ней* на реализме и выводится из реализма. Лишь один раз в предисловии, следовательно, в экзотерической части моего первого изложения этой системы я назвал ее системой абсолютного тождества, для того чтобы указать на то, что здесь речь пойдет не об односторонне реальном или односторонне идеальном. Но то, что со времен Фихте принято называть реальным, и то, что принято называть идеальным, мыс-

лится здесь как единый субъект. Однако и это наименование было дурно истолковано, и те, кто никогда не пытался проникнуть во внутреннюю сущность системы, воспользовались этим для того, чтобы сделать вывод или внушить недостаточно образованной части общества, будто в этой системе уничтожаются *все* различия, в частности различие между материей и духом, добром и злом, даже между истиной и заблуждением, будто в этой системе в обычном смысле все одинаково. Продолжаю, однако, изложение своей системы.

Итак, мы имели две первые потенции — на одной стороне материю в качестве выражения первого, еще стесненного самим собой или посредством самого себя, ранее чистого и свободного субъекта, и свет в качестве выражения *как* свободно и непосредственно положенного нестесненным субъекта, который именно поэтому уже не может быть *целостным*, или абсолютным, субъектом, что он уже есть положенный *как таковой*. Ибо абсолютный субъект еще *чисто* бесконечен, следовательно, еще не положен *как таковой*. Теперь нам надлежит показать, как развитие, отправляясь от этой точки, шло дальше. Здесь впервые, собственно, выступает подлинный принцип продвижения или *метод*, основанный на предпосылке, согласно которой все то, что на предшествующей ступени было еще положено как субъективное, на последующей само становится объективным, примыкает к объекту, чтобы тем самым в конечном итоге возник совершеннейший *объект*, а в конце *был* бы последний, единственно остановившийся субъект, который уже не *может* стать объективным (поскольку в наличии уже все формы), следовательно, есть действительно высший, положенный в качестве такового субъект; ибо то, что является собой субъект в *ходе* развития, есть субъект как бы только в данный момент, и уже в следующий момент мы обнаруживаем его в качестве принадлежащего объекту, уже объективно положенным. В субъекте заложена необходимая тенденция к объективному, но она *исчерпывает* себя.

Вы видите сами, что этот метод не носит чисто внешний характер, применяемый к предметам только извне, что он внутренний, имманентный, присущий самому предмету. Не философствующий субъект — самый предмет (абсолютный субъект) двигался в соответствии с внутренне присущим *ему* законом, в результате чего то, что на более ранней ступени было субъектом, становится

на следующей объектом. Так, еще в настоящий момент свет, т. е. относительно идеальное в природе, противостоит материи как *субъект* объекту. Однако и это идеальное должно присоединиться к объекту, стать *объективным*, чтобы тем самым возник целостный совершенный объект. В этом первом идеальном вновь скрыто высшее, более отдаленное идеальное, которое выступит и станет различимым не раньше, чем первое идеальное само станет реальным. Однако оно не может стать реальным или объективным, не войдя тем самым в бытие материи (охватившей всю сферу объективного), т. е. не лишив материю ее прежнего самобытия, не создав нечто *третье*, для которого и материя и свет суть лишь акциденции или атрибуты. То, что прежде (в предшествующий момент) еще было самосущим, материя и свет, будут в последующий момент лишь общими атрибутами некоего высшего третьего, *оба* вместе будут подчинены еще более высокой потенции.

Однако материя, надо сказать, не может без сопротивления позволить лишиться ее самобытия. Тем самым положен процесс, в котором, как я уже вначале указывал, материя принимается просто как *основание* более высокого бытия или превращается в него. Этот момент был назван *динамическим процессом*, который в свою очередь имеет свои моменты. В качестве *явлений* этих моментов рассматривались еще теперь познаваемые в природе моменты — магнетический, электрический и химический, или, выражая это яснее, три момента еще теперь воспринимаемого и безостановочно продолжающегося в природе процесса, которые мы различаем в качестве магнетизма, электричества или химизма; эти три момента были взяты и как моменты изначального *возникновения* сформированной и различной (обладающей различными свойствами) материи. В этом аспекте я назвал их тремя категориями всего материального возникновения или тремя категориями физики. Однако названный динамический процесс есть лишь переход и все еще покоится на взаимном напряжении обеих потенций; так, например, химизм лишь феномен, в котором сопротивляющейся материи удастся все время гасить и уничтожать положенные в ней магнетизмом и электричеством высшие определения. В динамическом процессе материя все еще утверждает свою собственную реальность; однако с того момента, когда она теряет свою самостоятельность или свою самостоятельную противополо-

ложность идеальному, выступает более высокий субъект, по отношению к которому оба являют собой только общие для него атрибуты. Назовем этот субъект A^3 . Это субъект, или дух, органической природы, дух жизни, который теперь действует посредством этих потенций — света и материи — в качестве *своих*. При этом материя больше не принимается в расчет в качестве субстанции; в самом деле, организм есть не посредством материальной субстанции, которая постоянно меняется, он есть организм только посредством вида или формы своего материального бытия. Жизнь зависит от формы субстанции, другими словами, существенным для жизни стала *форма*. Поэтому цель деятельности организма — не непосредственно сохранение своей субстанции, но сохранение субстанции в той форме, в которой она есть форма существования более высокой потенции (A^3).

Организм потому так называется, что казавшееся вначале существующим для самого себя — в нем лишь *орудие*, орган более высокого. В предыдущий момент — еще в динамическом процессе — материя утверждает свое самобытие и вбирает в себя те формы деятельности, которые мы определили как магнетизм, электричество и химизм, только как акциденции. Неорганическое тело может обладать или не обладать электричеством без какого-либо ущерба для себя; напротив, для органической материи формы ее деятельности *существенны*. Так, например, мышца, лишенная способности сжиматься и разжиматься или раздражимости, уже, собственно говоря, не мышца.

Однако если реальное *как таковое* есть только в напряжении по отношению к идеальному, то теперь, когда оба они подчинены более высокой потенции, ни то ни другое не существуют как *такое*, существует только третье, в котором они едины, на что они оба как бы согласились и для чего есть только одно наименование — живое.

Однако это подчинение *также* может быть достигнуто лишь градуированно, т. е. в процессе. Ибо материя все еще пытается утвердиться в своей самостоятельности, как, например, в неорганических останках створчатых животных, в которых зависимость от жизни проявляется лишь в приданной им внешней форме, внутренне же они безжизненны. Неорганическое, т. е. аффлектирующая свое самобытие материя, уже вступила здесь на службу организма, но еще полностью не подчинилась ему. Ске-

лет высших животных есть именно это оттесненное вовнутрь и введенное в жизненный процесс неорганическое, которое у животных низшей ступени (у моллюсков) еще выступает вовне в виде раковины или панциря. Животное высшего класса также еще содержит в *различии* своих органов остатки или reminiscenции тех ступеней, которые, возвышаясь, прошел *весь* процесс органической природы. В *течение* процесса, посредством которого возникает сама органическая природа, то высшее, которое мы определили как A^3 , все еще отчасти *субъективно*, так как оно еще не полностью реализовано. Ступени, которые оно проходит до того, как становится полностью объективным, определены различными организациями. (Здесь в полном изложении системы рассматривалось различие между растительным и животным миром, затем объяснялась последовательность ступеней в организации животных. В данной работе я могу дать по всем вопросам лишь общий очерк; заняться исследованием отдельных проблем, многочисленных опосредствовании, которые в свою очередь образуют переходы от одной ступени органической жизни к другой, *здесь*, где эта система уже не является самоцелью, где рассматривается лишь ее историческое значение, не представляется возможным.)

Учение, согласно которому то, что на предшествующей ступени выступает как сущее, становится на последующей относительно не-сущим, т. е. низводится просто до *ступени*, следовательно, до средства, это учение, столь простое и основанное на *непосредственной* природе всякого продвижения, сначала относилось к философии и было сформулировано в ней, однако теперь оно уже проникло в исследование природы и широко там применяется.

Как только (органический) процесс достигает своей цели, то, что до сих пор было субъективным, само опять присоединяется к объекту; его царство, его господство кончается и уступает место более высокой потенции. (Теперь больше не возникают *изначальные* организации. Тем самым и исторически этот изначально организующий, создающий организации принцип уходит в прошлое.) Следовательно, принцип органической жизни сам еще принадлежит в своем отношении к высшему принципу *последующего* периода к объективному миру и постольку есть даже предмет эмпирического изучения природы. Момент, когда то, что *до сих пор* было наивысшим, A^3 , само становится совершенно

объективным, т. е. подчиняется еще более высокому субъекту, есть рождение человека, в котором *природа* как таковая находит свое завершение, и начинается новый мир, совершенно новая последовательность развития. Ибо *начало* природы было именно это бытие *нечто*, и весь природный процесс был направлен только на его преодоление в его самостоятельности или субстанциальности, только на то, чтобы превратить его в простую форму существования высшего. После того, следовательно, как это первое бытие освобождается от своего стеснения и именно благодаря тому, что оно подчинилось высшему, вновь обретает свободу, которую в органическом мире оно уже частично достигло в произвольных движениях животных, природный процесс как таковой завершен; субъективное, которое теперь выступает, уже не занято непосредственно, наподобие предшествующих потенций, бытием, так как это бытие предстает теперь ему как нечто законченное, завершенное, замкнутое; высшая потенция, вновь поднимающаяся *над* этим миром бытия, соотносится с ним уже лишь *идеально* или может быть только *знанием*. Ибо то, что относится ко всему бытию в его *целостности* как высшее, постигающее его, может быть только знанием. Тем самым мы привели субъект к *той* точке, где он есть чистое знание или то, чье *бытие* состоит только в знании, которое мы уже не можем выявить как вещь или материю (*здесь* нематериальность души или того, что в нас непосредственно есть еще только знание, объяснено яснее и убедительнее, чем во всех предыдущих теориях, где существование этого простого и нематериального, как они это называли, само еще было к тому же только случайным, тогда как в нашей последовательности оно выступает как *необходимое*); в этой последовательности должна встретиться точка, на которой субъект больше не опускается до материи, где он есть *только* знание, следовательно, *чистое* знание, т. е. чистый дух, где все, чем он еще мог бы быть помимо этого и *непосредственно*, уже стоит перед ним как существующее *вне* его, как *другое*, как для него самого *объективное*. Тем не менее он сохраняет, правда, *идеальное*, но все-таки *необходимое* отношение к тому, что находится *перед* ним; ибо он лишь *потому* есть *чистое* знание, что все бытие в его целостности находится уже *вне* его, так как *сам по себе* он не есть другой, но тот же субъект, который в своей первой и непосредственной деятельности стал материей, на более высокой ступени явил себя как свет, на еще более высокой — как жизненный принцип; если бы можно было, следовательно, отторгнуть от него эти

более ранние моменты, субъект мог бы лишь опять начать с того, с чего он начал, и — на определенной ступени — он вновь возвысился бы до этой потенции самого себя, *опять* стал бы чистым знанием; он положен как чистое знание не сам по себе, а только посредством этой ступени, т. е. постольку, поскольку он имеет перед собой эти моменты, поскольку он в качестве рассматриваемого абсолютно, или сам по себе, уже очистился от них, бывших в нем в качестве возможностей, вывел их *вовне*, т. е. вместе с тем исключил их из себя; он есть чистое знание не сам по себе, а лишь благодаря своей потенции, будучи A^4 , в качестве которого, однако, он сам предполагает себя в своих предшествующих потенциях. Именно поэтому он находится в необходимом и неустранимом отношении к тем предшествующим моментам, но в *непосредственном* отношении к тому, в ком только и заключено завершение и окончание предшествовавшего бытия, следовательно, к человеку (так как каждый последующий момент всегда должен удерживать в качестве своей непосредственной основы предшествующий момент). Следовательно, он есть чистое знание, которое относится, правда, ко всей природе, однако *непосредственно* только к человеку и постольку есть человеческое знание. Тем самым возникает новая последовательность моментов, которая не может не быть параллельной последовательности моментов, познанной нами уже в природе. Разница состоит в том, что все происходящее там в реальном здесь происходит в идеальном.

Первой ступенью и здесь будет объективное, или конечное, второй — положенный в качестве *такового* субъект, или бесконечное, третьей — единство обоих; но так же как там, в природе, реальное и идеальное, материя и свет — оба *объективны* или *реальны*, *здесь* (в начинающемся духовном мире) реальное и идеальное будут, несмотря на их противоположение, только идеальны. Субъект, определенный нами как возвышающийся над всей природой, есть непосредственно лишь чистое знание и в *качестве* такового бесконечен и полностью свободен; *тем самым* он также находится в той же точке, как первый субъект, положенный в своей чистой свободе и бесконечности; однако он находится в непосредственной связи с конечным и ограниченным, с человеческим существом, и, поскольку он не может не стать его непосредственной душой, он вынужден участвовать во всех его определениях, отношениях и ограничениях и таким образом, входя во все формы конечности, сделать конечным самого себя и, оставаясь сам все время идеаль-

ным, все-таки (идеально) подчиниться господствующей в сфере бытия или реальной необходимости. Из этого отношения бесконечного в себе знания и связанного с ним конечного была выведена вся система необходимых представлений, а также понятий, в соответствии с которыми объективный мир определяется человеческому познанию; здесь была разработана собственно познавательная или теоретическая сторона человеческого сознания; все, правда исправленное, содержание Кантовой критики разума или то, что в *ней* было содержанием всей теоретической философии, включено здесь в общую систему, но только как содержание момента. Однако, когда само по себе свободное и бесконечное знание таким образом облекает конечное и посредством нового погружения в реальный мир стесняет себя необходимостью и само выступает теперь как необходимое, связанное з н а н и е, — именно благодаря этому кладется основание для нового возвышения; ибо неодолимый субъект и из этого стеснения, принятого им в человеке, опять возвращается в свою сущность и в противоположность своей связанности полагается в *качестве* свободного, в качестве второй потенции самого себя и *вне* упомянутой необходимости в качестве господствующего над *ней*, рассматривающего и постигающего ее; противоположность, проходившая через всю последовательность, получает здесь свое высшее выражение как противоположность между необходимостью и свободой. Необходимость есть то, чем человек занят в своем познании, чему он подчинен в своем познании; свобода — это свобода действия и деятельности; всякое действие предполагает познание, или человек в своем действовании вновь делает свое знание объективным, или предметным, и поднимается *над* ним; то, что в познании было субъектом, становится в действовании объектом, орудием, органом; и если *вам* ранее или до сих пор было не ясно, как происходит этот переход субъекта в объект, или эта самообъективация того, что только что было субъективным, то здесь перед *вами* убедительный пример (изображение магнитной линии).

Следовательно, в новом возвышении, посредством которого необходимость, положенная субъектом в его познании, сама опять становится для него объективной, он освобождается именно от этой необходимости и является теперь свободным, правда не в познании или знании, а в действовании. Но противоположность тем самым не снята, напротив, только теперь положена противоположность между свободой и необходимостью, которая посредством все более

пространных разветвлении — изложить их я здесь не могу — наконец получает высокое значение, принадлежащее ей в *истории*, где действует не индивидуум, а весь род в целом.

Здесь, таким образом, находится та точка системы, где она переходит в сферу действия, в практическую философию, где тем самым речь идет о моральной свободе человека, о противоположности добра и зла и о значении этой противоположности, и особенно о *государстве* как опосредствовании, хотя и подчиненном, о свободе и необходимости как результате борения человечества между той и другой и, наконец, о самой *истории* как великом процессе, в который втянуто все человечество. Таким образом, эта философия, которая на более ранней ступени была философией природы, становится философией истории. Оказывается, что безграничная свобода, не обуздываемая никакой закономерностью, ведет к безнадежности и отчаянию в воззрении на историю. Здесь, где выступает наивысший и наиболее трагический диссонанс, когда злоупотребление свободой заставляет нас самих вновь взывать к необходимости, здесь человек вынужден познать нечто более высокое, чем человеческая свобода; само чувство долга не могло бы, внушив ему определенное решение, уверить его, что он может не испытывать беспокойства о последствиях своих поступков, если бы он не сознавал, что хотя его *действия* зависят от него, от его свободы, но *последствия* их или то, какое влияние эти поступки окажут на весь его род, зависят от другого, высшего, кто в самых свободных и беззаконных действиях индивидуума соблюдает и утверждает высшую закономерность.

Без этой предпосылки человек никогда не вдохновлялся бы необходимостью следовать велению долга, совершенно не заботясь о последствиях своих поступков. Без этой предпосылки человек никогда не осмелился бы совершать действия, чреватые серьезными последствиями, даже если бы ему предписывал это самый священный долг. Здесь, следовательно, *для* самой истории требуется необходимость, которая обязательна и оправдана даже в том случае, если она противоречит моральной свободе, которая не может быть *слепой* необходимостью (над ней свобода, конечно, возвышается), но только потому *опосредствует* свободу необходимостью, что также она сама (подобно человеческой свободе) не вступает в конфликт с необходимостью и свободна по отношению к ней не только относительно, а *абсолютно*, всегда остается *провидением*, следовательно,

всегда и по отношению ко всему — *субъектом* — чистым, свободным, безучастным и поэтому подлинно бесконечным субъектом. Здесь, следовательно, философия пришла к тому бесконечному, всепобеждающему субъекту, который сам уже *не* становится объективным, но всегда остается субъектом и который человек должен познавать не как себя, подобно тому как это происходит в знании, но как нечто *над* собой и поэтому *над* всем, чему в *конечном счете* подчинено все и что не просто, как это было в первом завершении, *есть* дух и провидение, но *выступает* как провидение и в конце *показывает себя* тем, чем оно уже было вначале. Последней задачей могло бы еще быть показать отношение этого недоступного по самой своей природе и пребывающего как бы в недоступном свете — поскольку он никогда не может быть объектом — субъекта к человеческому сознанию, ибо *каким-либо отношением к нему он должен обладать*. Однако так как уже было сказано, что он сам никогда и ни при каком дальнейшем продвижении не может стать объектом, но останавливается в качестве господствующего *над* всем, то единственно мыслимое отношение к человеческому сознанию — это открытие себя. Ибо поскольку он сам уже не становится и не может стать объектом, то можно только сказать, что он открывает себя. Следовательно, возникает вопрос, есть ли в человеческом сознании подобные откровения, или, используя более подходящее здесь выражение Лейбница, подобные излучения того высшего, возвышающегося над всем явления, в которых человеческая самость выступает как орудие, органон того наивысшего; ибо то, что лишь открывается, не действует непосредственно, но только через другое (так по всей линии продвижения). Теперь нам надлежит вспомнить, что тот наивысший субъект, правда, сам по себе лишь одно, но в отношении к обеим сторонам универсума, стоящего теперь перед нами заверренным, может быть мыслим в трех образах; ибо именно потому, что он *наивысший, и потому, что все находится под ним*, он в такой же мере последнее, заключительно производящее природы, реального мира, как и властитель духовного, идеального мира и вместе с тем опосредствующее то и другое в качестве постигающего все находящееся ниже его. В качестве созидającego он откроет себя в человеке также посредством созидания реальной продукции; он выступит: 1) как то, что обладает властью над материалом, над материей, как способное преодолеть и принудить ее быть выражением духа, даже самих наивысших идей — до этого доходит изобразительное искусство

просто *как* таковое, но 2) в поэзии, которая предполагается изобразительным искусством и по отношению к которой оно находится в отношении орудия, в поэзии он откроется как дух, обладающий властью сам произвести или создать также и материал.

Высшая истина и совершенство произведения пластического искусства состоят не в простом совпадении с реальным созданием или образцом творения, а в том, что оно создается как бы самим духом природы; в нем, следовательно, открывается действительность, которая уже не есть творчество, в которой мы как бы видим творца. В высшем художественном произведении, где искусство связано с поэзией, в этом высшем творении, в трагедии, где в вихре бушующих слепых страстей люди не внимают даже голосу разума, а произвол и беззаконие, захватывая все более глубокие пласты, превращаются в чудовищную необходимость, — среди всего этого движения появляется дух поэта как чистый, единственно еще сияющий свет, единственно возвышающийся над всем, неподвижный во всем этом стремительном движении субъект, в качестве мудрого провидения, способного в конце концов привести к мирному разрешению всех наиболее противоречивых конфликтов.

Здесь, таким образом, наивысшее открывается как гений *искусства*. Если искусство — самое объективное в человеческой деятельности, то *религия* — ее субъективная сторона, так как она в отличие от искусства направлена не на то, чтобы полагать бытие, а на то, чтобы полагать в отношении к тому наивысшему субъекту все сущее как не-сущее. Следовательно, здесь наивысший субъект открывает себя именно как то, перед лицом чего все погружается в ничто; таким он открывает себя в одухотворении тех героев религиозной нравственности, благодаря которым на все человечество падает отсвет величия и божественности.

Существует третья человеческая деятельность, объединяющая в себе объективность искусства и субъективность (или подчинение) религии, — это *философия*. Она объективна, как искусство, ибо показывает движение создающего, движущегося от ступени к ступени, проходящего через все и *ни на одной* из них не останавливающегося творца. Она субъективна, как религия, ибо она все привносит в действительность, показывает или полагает в качестве *сущего*, для того чтобы в конце концов верить это высшему субъекту, который сам по себе и есть высший дух.

Искусство, религия и философия — это три сферы человеческой деятельности, в которых только и открывает себя

высший дух в качестве такового; *он* — гений искусства, гений религии, гений философии. Только эти три сферы познания признаются божественными и поэтому обладающими изначальной одухотворенностью (всякая другая одухотворенность уже производна, и, подобно тому как Гомер по общему согласию всех времен назван божественным, таким признан потомством и Платон). Если мы рассмотрим тот высший субъект не в каком-либо из тех особых отношений, а просто как таковой и во всеобщем его значении, то у нас не окажется для него другого наименования, кроме того, которое единодушно дают ему все народы, — имени Бога — не просто Бога, не *θεοῦ*, а *ἰὸν θεοῦ*, определенного Бога, того, кто есть Бог. На этом понятии философия, следовательно, кончается; после того как три потенции реального и идеального мира, подобные трем следовавшим друг за другом властителям, исчезли и погибли, он — последний, единственный оставшийся, на нем философия прерывает свою деятельность и как бы празднует свою субботу.

Таким образом от глубочайшего, являющего себя нам до наивысшего, к чему способна человеческая природа, была проведена единая линия, показано непрерывное и необходимое продвижение.

Что касается изложенной выше системы, то в настоящее время каждый, кто ознакомится с ней в ее подлинном изначальном образе, окажется в странном положении. С одной стороны, ему покажется невозможным признать эту систему ложной; с другой — какое-то ощущение не позволит ему принять ее в качестве последней истины. Он сочтет ее истинной в известных границах, но не безусловно и абсолютно. Следовательно, для того чтобы прийти к обоснованному суждению о ней, необходимо прежде всего осознать эти границы.

1. Что касается *полноты* системы, то нельзя отрицать, что она охватывает все познаваемое, все, что каким-либо образом может стать предметом познания, что в ней ничто не исключено и что она в довершение всего обладает методом, который гарантирует полноту ее охвата; можно даже утверждать, что в ней заранее уже есть область и место для будущего роста человеческого познания. 2. Что касается *метода*, то он предназначен для того, чтобы предотвратить влияние субъективности философов. Самый предмет определял свое продвижение в соответствии с внутренне присущим ему принципом; движущаяся в соответствии с внутренним законом мысль давала себе свое содержание. 3. По *форме* благодаря этой системе в философию впервые было

введено понятие процесса и моментов этого процесса. Его содержанием была история субъекта, который неизбежно приходит к конечному состоянию, однако каждый раз победоносно выходит из него и в конце своего пути останавливается в качестве возвышающегося над всей объективностью и слепотой, в высшем смысле сознающего *себя* субъекта, в *качестве* провидения. Если вспомнить при этом, какое насилие над представлением о природе совершалось в субъективном идеализме Фихте, как разрывалось сознание прежним абсолютным противопоставлением природы и духа и как его столь же унижал крайний материализм и сенсуализм, распространившийся тогда по всей Европе (за исключением Германии), то станет понятно, почему вначале эта система была встречена с такой радостью, которую не вызвала ни какая-либо прежняя, ни какая-либо последующая система. Ведь теперь уже никому не ведомо, ценой каких усилий *достигалось* тогда многое из того, что в настоящее время стало общим достоянием, а в Германии — как бы символом веры всех тех людей, которым доступна определенная высота мысли и чувства. К этому относится убеждение, согласно которому то, что *познает* в нас, есть то же, что *познается*.

Поскольку эта философия охватывала всю действительность — природу, историю, искусство, — все низшее и высшее, следовательно, предлагала взорам человека как бы все его знание, это обстоятельство должно было в какой-то степени воздействовать и на дух других наук, и действительно можно утверждать, что оно вызвало изменение не только в философии как *таковой*, но и во взглядах и в способе рассмотрения вещей вообще. Появилось новое поколение, как бы ощущавшее себя в обладании новых органов мышления и знания и ставившее совершенно иные требования к естествознанию и истории.

Прежние механистические и атомистические гипотезы в физике могли вызывать по отношению к явлениям природы едва ли не такой же интерес, как тот, который заставляет нас с любопытством следить за трюками фокусника и пытаться понять, в чем их суть. Вы объясняете, правда, можно было бы сказать подобным теоретикам, даете на худой конец свое объяснение, когда вам указывают на эти маленькие тела, на эти их фигуры, эту тонкую материю, эти то так, то иначе проведенные в том или ином направлении каналы, снабженные клапанами, но одно вы объяснить не можете: для чего все это сделано, почему природа допускает подобные трюки?

К счастью, за этими более глубокими, достигнутыми философией воззрениями на природу, согласно которым и природа есть нечто автономное, само себя полагающее и возбуждающее к деятельности, последовали открытия новой экспериментальной физики, осуществившие, а подчас и превзошедшие предсказания философии. Природа, которую до этого времени считали мертвой, стала подавать признаки глубокой жизненности, открывшие тайну ее сокровеннейших процессов. То, о чем едва смели помышлять, становилось как будто делом опыта.

Если раньше природу превращали в нечто чисто внешнее, в игру сил без внутренней жизни, без истинного жизненного интереса, то историю с таким же рвением пытались представить как случайную игру, результат беззакония и произвола, как совокупность действий, лишенных смысла и цели; более того, наиболее глубоким считался тот ученый, которому удавалось в наибольшей степени подчеркнуть бессмысленность, даже нелепость истории и привести в качестве объяснения тем более мелкие, случайные и незначительные причины, чем значительнее было событие, чем возвышеннее историческое явление, о котором шла речь. Этот дух в общем господствовал в университетах. Конечно, исключения бывают всегда. *Одним* из важнейших исключений был Иоганнес фон *Мюллер*⁶; его — когда все сословия в большей или меньшей степени сами губили себя, а большинство ученых, особенно в области положительных наук, как будто соревновались в том, чтобы, отрицая высокий дух, внушить презрение к их собственной науке, — его, повторяю я, врожденное уважение к истории предохранило от того, чтобы разделять эти взгляды. Впрочем, признание получила в лучшем случае его ученость, оценить его дух могло лишь последующее время.

Ценность науки и интерес к ней всегда растет в зависимости от того, насколько она способна к глубокой и реальной связи с высочайшей из всех наук, с философией; те, кто из прискорбного недоразумения стремятся, насколько возможно, оторвать свою науку от философии, не ведают, что творят. Ведь уважение к их науке, которое им столь приятно, лишь следствие того, что в ней видят связь с упомянутой выше наукой, если и не отчетливо выраженную, то существующую в результате прежнего развития философии. Каждый раз, когда предстояло изменение в литературном развитии, его возвещали сначала более высокие и более восприимчивые органы (поэзии и философии), подобно тому как более тонкие и одухотворенные по своей душевной

организации природы раньше, чем менее духовные по своему складу, ощущают изменение погоды, надвигающуюся грозу и иные природные явления. Гёте был первым провозвестником начала новой эры; однако он не только оказался в стороне от своего времени, но в значительной степени и сам полностью не постиг своего значения; истинный свет в понимании самого себя дало ему лишь огромное привнесенное Кантом изменение, благодаря которому пробужденный дух последовательно распространился на все науки и всю литературу. В числе тех гениев, которые пролагали путь новому духовному движению, отчасти без достаточного знания об этом и сознательного к тому стремления, достоин упоминания и *Гердер*.

Как же могло произойти, что эта философия, которая вначале пользовалась едва ли не всеобщим признанием, тем не менее вскоре после этого стала наталкиваться в своем воздействии на известные препятствия, что в ней проявилось нечто отталкивающее, почти не замечаемое вначале? Подлинной причиной были не бессмысленные в своем большинстве и несправедливые нападки, которым она подвергалась со всех сторон, — например, обычные тривиальные обвинения в спинозизме и пантеизме, — эти нападки не могли по существу служить для нее препятствием; причиной было неправильное понимание своей собственной сущности, вследствие чего философия выдавала себя или (правильнее было бы сказать) хотела явить себя в глазах людей тем, чем она не была и по своей изначальной идее не должна была быть.

Для объяснения этого мне придется поставить вопрос несколько шире.

Точка, в которой *каждая* философия находится в согласии или в конфликте со всеобщим человеческим сознанием, определяется тем, как в ней дано объяснение наивысшего, объяснение Бога. Какое же место занимает *Бог* в последней изложенной здесь философии? Сначала он *только результат*, высшая и последняя, все завершающая идея — в полном соответствии с местом Бога и в прежней метафизике и с тем, которое отвел ему Кант; для Канта *Бог* был лишь идеей, необходимой для формального завершения человеческого познания. В системе, изложенной нами последней, Бог был в конце *как* субъект, над всем победоносно остановившийся субъект, который уже не может опуститься до объекта; именно этот субъект прошел через всю природу, всю историю, через последовательность *всех* моментов и казался как бы лишь их последним результатом, и это про-

хождение через все было здесь представлено как подлинное движение (не как продвижение только в сфере мышления), более того, как реальный процесс. Между тем я могу мыслить Бога как конец или просто результат моего мышления, подобно тому как он определялся в прежней метафизике, но не могу мыслить его как результат *объективного* процесса. Этот принятый в качестве результата Бог *не* мог бы, далее, если он Бог, иметь в качестве предпосылки *что-либо вне себя* (praeter se), разве что самого себя; и в том изложении он действительно имеет в качестве предпосылки более ранние моменты своего развития. Из этого — из последнего утверждения — следует, что этот Бог в конце все-таки должен быть определен как тот, который был и вначале, что, следовательно, тот субъект, который проходит через весь процесс, уже вначале и в продвижении есть Бог, до того, как он в результате полагается *как* Бог, что в этом смысле *все* есть Бог и проходящий через природу субъект также есть Бог, только не *как* Бог, следовательно, Бог только *вне* его божественности, или в его овнешнении, или в его инаковости в качестве для *самого себя* другого, не *как* тот, который он есть только в конце. Вместе с тем, приняв это, мы наталкиваемся на следующие трудности. Очевидно, что Бог проходит здесь определенный процесс и уж во всяком случае, для того чтобы быть *как* Бог, подчинен становлению, а это настолько противоречит принятым представлениям, что вряд ли может когда-либо рассчитывать на общее признание. Между тем философия есть философия лишь для того, чтобы обрести *общее* понимание, убежденность в своей правоте и тем самым общее одобрение, и каждый, кто создает философскую систему, претендует на это. Можно, конечно, сказать: Бог подвергает себя этому становлению именно для того, чтобы полагать себя как таковой, и это действительно надо сказать. Однако, как только это сказано, становится очевидным, что в таком случае надлежит либо допустить какое-то время, когда Бог не был *как* таковой (а этому вновь противоречит общее религиозное сознание), либо отрицать, что такое *время* когда-либо было, т. е. объяснять то движение, то деяние как *вечное деяние*. Однако вечное деяние не есть деяние. Тем самым все представление об этом процессе и этом движении оказывается чисто иллюзорным, по существу ничего не произошло, *все* происходило лишь мысленно, и это движение было лишь движением мышления. Этим должна была бы воспользоваться та философия; этим она исключила бы все возражения, но тем самым она отказалась бы от своей

претензии на объективность, т. е. должна была бы признать себя наукой, где о *существовании*, о том, что *действительно существует*, а следовательно, и о познании в этом смысле вообще нет и речи, где рассматриваются лишь отношения, занимаемые предметами в чистом мышлении, и поскольку существование всегда есть нечто *положительное*, т. е. то, что полагается, в чем заверяют, что утверждают, то она должна была бы *признать* себя чисто *отрицательной* философией и тем самым оставить место для философии, которая относится к *существованию*, т. е. для положительной философии, не выдавать себя за абсолютную философию, ту философию, которая ничего не оставляет вне себя. понадобилось длительное время для того, чтобы философия достигла ясности в этом вопросе, ибо развитие философии всегда идет медленно. Впрочем, тот период оказался еще более длительным благодаря эпизоду, противостоящему этому развитию, и об этом эпизоде следует сообщить хотя бы необходимое.

ГЕГЕЛЬ

Названная только что философия могла бы рассчитывать на всеобщее признание, если бы она выступила как наука о мышлении и разуме и представила Бога, к которому она в конце приходит, как чисто *логический* результат своих предшествовавших опосредствований; но, приняв видимость противоположного, она обрела совершенно противоречащий даже ее собственной изначальной идее характер, в результате чего о ней, естественным образом, стали высказываться меняющиеся и самые различные суждения. Можно было еще надеяться на то, что она отступит к действительно отведенным ей границам, объявит себя отрицательной, чисто логической философией, когда Гегель выставил в качестве первого требования философии, чтобы она отступила в сферу чистого мышления и чтобы единственным непосредственным ее предметом было чистое понятие. Нельзя отрицать заслугу Гегеля, которая заключается в том, что он отдавал себе отчет в чисто *логической природе* той философской системы, которую он решил разработать и которую обещал довести до ее наиболее совершенной формы. Если бы он удержался на этой позиции и строго развил эту мысль, полностью отказавшись от всего положительного, то *он* подготовил бы решительный переход к положительной философии, так как отрицательное, отрицательный полюс, никогда не может пребывать в своей чистоте, не требуя сразу же наличия положительного. Однако этот отход в сферу чистого мышления, к чистому понятию, был связан — что становится очевидным с первых же страниц гегелевской «Логики» — с притязанием на то, что понятие есть *все* и ничего не оставляет вне себя. Гегель высказывает это следующим образом: «Метод есть лишь движение самого понятия, но в том значении, что *понятие* есть *все* и что *его* движение есть *всеобщая абсолютная деятельность*. Метод есть поэтому бесконечная сила *познания* (здесь, после того как сначала речь шла только о мышлении и понятии, внезапно появляется притязание на *познание*. Между тем познание есть нечто положительное, и предмет его — только сущее, действительное, тогда как *мышление* — только возможное и, следовательно, только познаваемое, а не познанное) — метод есть поэтому бесконечная сила познания, которой никакой *объект*, поскольку он

предстает как внешний, отдаленный от разума и независимый от него, не может оказывать сопротивление»¹.

Положение «Движение понятия есть всеобщая абсолютная деятельность» не оставляет и для Бога ничего другого, кроме движения понятия, т. е. возможности и самому быть только понятием. Понятие имеет здесь значение не просто понятия (это Гегель решительно отрицает), а значение *самой вещи*; и подобно тому как в писаниях Зендавесты мы читаем: истинный творец есть время, и Гегель, которого нельзя упрекнуть в том, что, по его мнению, Бог есть только понятие, полагает: *истинный* творец есть понятие; в понятии мы обретаем творца и ни в каком другом творце, кроме этого, уже не нуждаемся.

Именно этого Гегель пытался избежать, избежать того, чтобы Бог был положен только в *понятии*, хотя в логической философии иначе быть и не может. Не столько Бог был для него просто понятием, сколько понятие — Богом, понятие обладало в его понимании значением Бога. Его мнение таково: Бог есть не что иное, как понятие, которое, проходя различные ступени, становится самосознающей идеей, в качестве самосознающей идеи отпускает себя в природу и, возвращаясь из нее в самое себя, становится абсолютным духом.

В какой мере Гегель не склонен считать свою философию чисто отрицательной, явствует из его утверждения: она есть философия, которая ничего не оставляет вне себя. Своей философии он приписывает самую объективную значимость, и особенно совершеннейшее познание Бога и божественных вещей, — познание, которое Кант считал недоступным разуму, якобы достигнуто его философией. Более того, он не останавливается и перед тем, чтобы приписывать своей философии даже познание христианских догматов — в этом отношении наиболее характерно его изложение учения о триединстве, которое вкратце сводится к следующему: Бог-отец до сотворения мира есть чисто логическое понятие, проходящее в чистых категориях бытия. Поскольку, однако, сущность Бога состоит в необходимом процессе, он должен открыть себя; это откровение, или овнешнение, его самого есть мир и есть Бог-сын. Однако Бог должен снять и это овнешнение (которое составляет выход из чисто логического — Гегель настолько не осознавал, в какой мере его философия *в целом* носит чисто логический характер, что предполагал выйти из нее с помощью натурфилософии) — Бог должен снять и это овнешнение, это отрицание его чисто логи-

ческого бытия, и вернуться к себе, что происходит с помощью человеческого духа в искусстве, в религии и полностью в философии, причем этот человеческий дух есть одновременно и святой дух, в котором Бог только и достигает полного осознания самого себя.

Видите, как понимается тот процесс, который введен предшествовавшей философией, и как он самым решительным образом рассматривается в качестве объективного и реального. Поэтому, сколь ни велика заслуга Гегеля в том, что он осознал чисто логическую природу и значение науки на той стадии, на которой она тогда находилась, сколь ни велика, в частности, его заслуга в том, что он выявил скрытые прежней философией в реальности логические отношения *как таковые*, следует все-таки признать, что в своей разработке его философия (именно в ее претензии на объективную, реальную значимость) оказалась в значительной степени более несообразной, чем была когда-либо предшествовавшая ей, и что я поэтому отнюдь не был несправедлив, назвав ее эпизодом.

Я определил в общих чертах место гегелевской системы в развитии философии. Однако, для того чтобы доказать это более определенно, я считаю нужным подробнее остановиться на основном ходе мыслей в развитии этой системы.

Для того чтобы *привести понятие* в движение, Гегель должен вернуть его к какому-либо началу, где оно дальше всего от того, что должно быть результатом движения. В сфере логического, или отрицательного, существует в большей или меньшей степени *только* логическое, или отрицательное, так как понятие может быть более или менее наполненным, охватывать собой больше или меньше. Гегель отходит к самому отрицательному из всего мыслимого, к понятию, в котором может быть меньше всего *познано*, которое, следовательно, как утверждает Гегель, насколько это возможно, свободно от всякого субъективного определения, тем самым наиболее *объективно*. И это понятие у него — понятие *чистого бытия*.

Как Гегель приходит к этому определению начала, можно, пожалуй, объяснить следующим образом.

Субъект, служивший предшествующей философии от правным пунктом, был в отличие от фихтевского Я, который есть субъект только *нашего*, человеческого, сознания, по существу для каждого лишь субъект собственного сознания и в отличие от этого лишь субъективного субъекта определен в послефихтевской философии как объективный

(положенный вне нас, независимый от нас) субъект, и поскольку одновременно утверждалось, что развитие должно только еще идти от этого объективного субъекта к субъективному (к положенному *в* нас), то тем самым процесс был в общем определен как продвижение от объективного к субъективному. Отправным пунктом было субъективное в его полной объективности, следовательно, оно было все-таки субъективным, а не *только* объективным, как Гегель определил свое первое понятие в качестве чистого бытия. В той (предшествующей) системе то, что в ней находится в движении, есть субъект, только не в *качестве такового*, уже *положенного*, но, как было указано раньше, есть лишь *такой* субъект, который может быть и объектом, следовательно, он — не решительным образом субъект и не решительным образом объект, но безразличие между обоими, что было выражено как неразличенность субъективного и объективного. Ибо до этого процесса или мыслимый сам по себе и как бы до самого себя, он не есть объект для самого *себя*, но именно поэтому он не есть и *субъект* по отношению к самому себе (субъектом самого себя, что также есть лишь относительное понятие, он *делает себя* именно тогда, когда *делает* себя *объектом* самого себя); поэтому он и относительно самого себя есть *неразличенность* субъекта и объекта (*еще* не субъект и объект). Однако именно потому, что он не есть субъект и объект *самого себя*, он есть эта неразличенность не для самого себя и поэтому только объективно, только *сам по себе*. Переход к процессу состоит, как *вы* знаете, именно в том, что он *хочет* самого себя как самого себя, и поэтому первое в процессе есть ранее не различенный (индифферентный) субъект в его *теперешнем* привлечении самого себя. В этом самопривлечении привлеченное (назовем его В), т. е. субъект, поскольку он есть объект себя, есть необходимым образом нечто ограниченное (само привлеченное есть ограничивающее); привлекающее же (назовем его А) именно тем, что оно привлекло бытие, само положено вне себя, стеснено этим бытием, это есть первое объективное. Это первое объективное, это *primum Existens*² — лишь повод и первая ступень к более высоким потенциям внутренней глубины, или духовности, к которой субъект поднимается, по мере *того* как он в каждой своей форме все время вновь устремляется к объекту, подступает к объекту (ибо он как будто стремится лишь к тому, чтобы поднять свое первое бытие до соответствующего *себе*, наделить его все более высокими

духовными свойствами, превратить в такое, в котором он сможет познать самого себя и тем самым обрести покой). Однако поскольку каждая последующая ступень сохраняет предыдущую, то это не может произойти без порождения тотальности форм, и поэтому движение остановится не раньше, чем объект станет полностью равен субъекту. Поскольку же и в ходе процесса само *primum Existens* есть минимум субъективного и максимум объективного, от которого движение идет ко все более высоким потенциям субъективного, то и здесь (отправляясь от первого *в процессе*) мы обнаруживаем продвижение от объективного к субъективному.

Следовательно, поскольку Гегель хотел в целом и главным образом построить такую систему, он должен был стремиться найти и объективное начало, причем по возможности наиобъективнейшее. Он определяет это наиобъективнейшее как отрицание всего субъективного, как *чистое бытие*, т. е. (да и разве можно понять это иначе?) как бытие, в котором нет ничего от субъекта. Ибо то, что он все-таки приписывает этому чистому бытию движение, переход в другое понятие, даже внутреннее беспокойство, ведущее его к дальнейшим определениям, не доказывает, что он все-таки мыслит в чистом бытии субъект, *разве что* такой, о котором можно только сказать, что он *не есть* или не полностью есть ничто, но никоим образом что он уже есть нечто, — если бы его мысль была такова, то все *продвижение* должно было бы быть совсем иным. То обстоятельство, что Гегель все-таки приписывает чистому бытию имманентное движение, означает лишь одно, а именно что *мысль*, которая начинается с чистого бытия, ощущает для себя невозможность остановиться на этом самом абстрактном и пустом, как Гегель сам определяет чистое бытие. Необходимость уйти от этого объясняется лишь тем, что мысль уже привыкла к более конкретному и содержательному бытию и поэтому не может удовлетвориться скудостью чистого бытия, в котором мыслится только содержание вообще, а не определенное содержание. В конечной инстанции это вызвано, следовательно, только тем, что более полное и более содержательное бытие действительно *существует* и что мыслящий дух сам уже есть таковое; следовательно, не в пустом понятии, а в самом философствующем заключена необходимость, которая настойчиво возникает в его воспоминании и не позволяет ему остановиться на этой пустой абстракции. Таким образом, собственно говоря, всегда только сама

мысль стремится сначала отойти к минимальному содержанию, затем вновь последовательно наполняться, достигнуть содержания и в конце концов всего содержания мира и сознания — правда, по мнению Гегеля, в ходе не произвольного, а необходимого продвижения. Однако безмолвно ведущее это продвижение всегда есть *terminus ad quem*³, действительный мир, к которому в конце концов должна прийти наука; действительным же миром мы всегда называем только то, что мы в нем *постигли*, и собственная философия Гегеля свидетельствует о том, сколько многие стороны этого действительного мира *он*, например, не постиг. Из этого процесса нельзя, следовательно, исключить *случайность*, т. е. случайное в более узких или более широких *индивидуальных* воззрениях философствующего субъекта на мир. Следовательно, в этом якобы необходимом движении заключено двойное заблуждение: 1) мысль заменена *понятием*, и *оно* представляется как нечто само себя движущее, тогда как понятие для себя находилось бы в полной неподвижности, не будь оно понятием мыслящего субъекта, т. е. не будь оно мыслью; 2) представляется, будто мыслью движет только в ней самой заключенная необходимость, тогда как мысль, очевидно, имеет цель, к которой она стремится и которая, как бы философствующий субъект ни стремился скрыть ее от своего сознания, тем самым еще решительнее бессознательно воздействует на процесс философствования.

Что *первая* мысль есть чистое бытие, доказывается Гегелем тем, что из этого понятия, мыслимого в его чистоте и полной абстракции, ничего исключено быть не может — оно есть самая чистая и непосредственная достоверность или сама чистая достоверность, еще без какого-либо содержания, то, что предпослано всякой достоверности. Не действие произвола, а совершеннейшая необходимость мыслить сначала бытие вообще, затем в бытии — все бытие. Гегель сам называет подобные замечания тривиальными и извиняет это тем, что начальные представления *должны* быть тривиальны, подобно тому как тривиальны и начала математики. Однако если начала математики (я, правда, не знаю, что здесь имеется в виду), если эти начала и можно назвать тривиальными, то лишь потому, что они для всех очевидны; приведенное же положение гегелевской философии не обладает тривиальностью в этом смысле. Что же касается мнимой необходимости мыслить *бытие вообще* и в бытии *всякое* бытие, то эта необходимость совершенно необоснованна, так как

мыслить *бытие вообще* невозможно, ибо бытия без субъекта нет, напротив, бытие всегда и необходимо есть определенное *либо* лишь сущностное, возвращающееся в сущность, с нею тождественное, *либо* предметное бытие — различие, полностью игнорируемое Гегелем. Из первой *мысли* предметное бытие исключено уже по самой своей природе; оно может лишь противостоять другому, что выражено уже в самом слове «предмет» (Gegenstand), или быть положенным лишь *для* того, *кого* оно есть предмет (Gegenstand). Бытие такого рода *может* быть, следовательно, лишь вторым. Из этого следует, что бытие *первой мысли* могло бы быть лишь непредметным, только сущностным, чисто изначальным, посредством которого не положено ничего, кроме субъекта. Тем самым бытие первой мысли есть не бытие вообще, а уже определенное бытие. Под бытием вообще, под совершенно неопределенным бытием, из которого Гегель, как он утверждает, исходит, можно понимать лишь то, что не есть *ни* сущностное и *ни* предметное, которое, однако, непосредственно свидетельствует о том, что в нем в самом деле ничего не *мыслится* (родовое понятие бытия, полностью относящееся к области схоластики). На это можно было бы возразить: Гегель и сам это признает, поскольку за понятием чистого бытия непосредственно следует положение «Чистое бытие есть ничто». Однако, *какой* бы смысл он ни вкладывал в это положение, в его намерение никак не может входить определять чистое бытие как не-мысль, после того как он только что определил его как абсолютно первую мысль. С помощью же упомянутого положения Гегель пытается проникнуть дальше, т. е. в *становление*. Положение звучит вполне объективно: «Чистое бытие *есть* ничто». Однако, как уже было указано, подлинный его смысл *таков*: после того как мною положено чистое бытие, я ищу в нем нечто и не нахожу ничего, ибо я сам запретил себе найти в нем нечто тем, что положил его как чистое бытие, только как бытие вообще. Следовательно, не само бытие находит себя, а я нахожу его как ничто и высказываю это в положении «Чистое бытие есть ничто». Исследуем *конкретное* значение этого положения. Гегель, не задумываясь, пользуется формой предложения, *связкой*, словом «есть», не объясняя ни в малейшей степени, в чем же значение этого *есть*. Так же пользуется Гегель понятием *ничто*, полагая, что оно не нуждается в объяснении и понятно само собой. Следовательно, это предложение (чистое бытие есть ничто) следует понимать либо как

простую *тавтологию*, т. е. чистое бытие и ничто суть лишь два различных выражения для одной и той же вещи, — тогда это предложение, будучи тавтологией, *ничего* нам не говорит, содержит лишь соединение слов и из него ничего не может следовать. Либо оно имеет значение суждения, тогда в этом суждении, согласно значению связки, высказывается следующее: чистое бытие есть *субъект*, есть несущее (*das Tragende*) ничто. Тем самым оба, чистое бытие и ничто, были бы, по крайней мере *potentia*, нечто, первое как несущее, второе как несомое. Тогда от этого положения можно было бы двигаться дальше, высвободив чистое бытие из этого отношения бытия субъектом (субъекции) со стремлением быть нечто — тем самым оно стало бы не равным ничто, исключило бы его из себя, благодаря чему то в качестве исключенного из бытия также стало бы *нечто*. Однако дело обстоит не так, и данное предложение мыслится, следовательно, как простая тавтология. Чистое бытие, поскольку оно есть бытие вообще, есть в самом деле, непосредственно (без какого-либо опосредствования) не-бытие и в этом смысле ничто. Удивляет не столько это положение, сколько то, для чего оно служит средством или переходом. Дело в том, что из этого соединения бытия и ничто должно следовать *становление*. Однако я хочу предварительно сделать еще одно замечание. Гегель пытается объяснить отождествление чистого бытия и ничто на примере понятия *начала*. «Вещи *еще нет*, — говорит он, — когда она начинается»⁴. Здесь, следовательно, вставляется словечко «*еще*». Если воспользоваться этим, то положение «Чистое бытие есть ничто» будет означать лишь следующее: бытие здесь — на данной стадии — *еще* ничто. Однако, так как вначале *небытие* вещи, началом чего оно служит, есть лишь еще не *действительное* бытие вещи, но не ее полное небытие, а все-таки ее бытие, правда, не ее бытие неопределенным образом, как выражается Гегель, но ее бытие в возможности, в потенции, то положение «Чистое бытие *еще* есть ничто» означало бы только: оно еще не есть действительное бытие. Однако тем самым оно было бы уже само определено, и не как бытие вообще, а как определенное бытие, т. е. бытие *in potentia*. Между тем этим добавлением «еще» пробуждается уже надежда на нечто будущее, что еще не *есть*, и с помощью этого «*еще*» Гегель приходит, следовательно, к *становлению*, о чем он также весьма неопределенно говорит, что оно есть единство или единение ничто и бытия (скорее следовало бы сказать,

оно есть переход от ничто, от еще не бытия, к действительному бытию. И таким образом, в становлении ничто и бытие по существу не соединяются, но ничто оказывается *покинутым*. Гегель любит выражаться столь неопределенно, впрочем, это позволяет придать самому тривиальному видимости чего-то необычного).

Опровергнуть эти положения или назвать их ложными по существу невозможно, ибо это положения, которые ничего нам не дают. Возникает ощущение, будто мы пытаемся принести воду в ладони, что нам также ничего не дает. Здесь вместо философствования присутствует одно только усилие удержать нечто, что удержать невозможно, так как оно *есть* ничто. И это относится ко всей гегелевской философии. О ней, собственно говоря, и не следовало бы говорить, поскольку ее своеобразие во многих случаях состоит именно в такого рода незавершенных мыслях, которые невозможно фиксировать даже настолько, чтобы вынести о них суждение. Упомянутым выше образом Гегель приходит не к какому-либо определенному становлению, а только к общему понятию становления вообще, что также ничего не дает. Это становление сразу же распадается у него на моменты, и таким образом он переходит к категории количества, а тем самым и к таблице Кантовских категорий.

Рассмотренные до сих пор моменты — чистое бытие, ничто, становление — лишь начала той *логики*, которую Гегель объявляет чисто умозрительной философией с определением, что здесь идея еще заключена в мышлении или абсолютное — еще в своей вечности (идея и абсолютное рассматриваются тем самым как равнозначные, так же как мышление, поскольку оно полностью вне времени, отождествляется с вечностью). Будучи призвана изображать чистую божественную идею такой, как она была до всякого времени или какая она есть еще только в *мышлении*, логика в *этом* смысле — субъективная наука, идея положена еще только как идея, не как действительность, и объективность также. Однако она не есть субъективная наука в *том* смысле, что исключает реальный мир; напротив, выступая как абсолютная основа всего реального, она есть в такой же степени реальная и объективная наука. Богатство конкретного, а также чувственного и духовного мира еще вне ее; однако, по мере того как и *это* богатство познается в последующей *реальной* части и обнаруживается в ней как возвращающееся в логическую идею, имеющее в ней свою последнюю *основу*, свою истину.

логическая всеобщность выступает тем самым уже не как особенность по отношению к этому реальному богатству, а как содержащая его, как *истинная* всеобщность⁵. Здесь, как вы видите, логика в качестве одной, идеальной, части философии противопоставлена другой, реальной, которая в свою очередь охватывает: а) философию природы, б) философию духовного мира. Логика есть лишь порождение завершенной *идеи*. Происходит это порождение таким образом: принимается за данное, что идея — или, как она вначале именуется, понятие, — что понятие посредством внутренне содержащейся в нем самой движущей силы, которая именно потому, что она есть сила только понятия, называется диалектической, что понятие посредством присущего ему диалектического движения движется от первых пустых и лишенных содержания определений к определениям, все более наполненным содержанием; причем более полное содержание этих последующих определений возникает именно потому, что они содержат в себе более ранние, предшествующие им моменты в качестве подчиненных или снятых. Каждый последующий момент есть снятие предыдущего, но лишь постольку, поскольку само понятие уже достигло в нем более высокой степени положительности. В последний момент это завершенная, или, как она также называется, саму себя постигающая, идея, которая содержит теперь в себе все пройденные ею раньше способы бытия, все моменты своего бытия в качестве снятых.

Совершенно очевидно, что здесь в *логику* перемещен метод предшествующей философии. Подобно тому как там абсолютный субъект превосходит в каждой последующей степени своего бытия предыдущую, так что полагает себя на еще более высокую потенцию своей субъективности, духовности или внутренней глубины, пока наконец не останавливается в качестве чистого субъекта, т. е. неспособного уже стать объективным, следовательно, полностью остающегося в себе субъекта, так *здесь* проходящее различные моменты или определения понятие, вобрав в конце концов *всех* их в себя, должно быть постигающим само себя понятием. Гегель также называет это поступательное движение *понятия* процессом. Однако между подражанием и оригиналом есть одна *существенная* разница. Здесь отправная точка, от которой субъект поднимается или возвышается до более высокой субъективности, есть действительная противоположность, действительный диссонанс, и тем самым это возвышение становится понятным. Там (в гегелевской

философии) отправная точка относится к последующему как простой минус, как недостаток, пустота, которая наполняется и тем самым, правда, как пустота снимается, однако преодолеть здесь приходится столь же немного, как при наполнении пустого сосуда. Все совершается вполне мирно — между бытием и ничто нет противоположности, они не посягают друг на друга. Перенесение понятия *процесса* на диалектическое продвижение, где вообще нет борьбы, а возможно лишь монотонное, едва ли не усыпляющее следование, относится к области злоупотребления словами, что, впрочем, является для Гегеля эффективным средством скрыть недостаток *истинной жизни*. Я не стану останавливаться на повторяющемся и здесь смещении мысли и понятия. О *мысли* — если она вообще вступает в эту последовательность — можно сказать, что она проходит или движется сквозь эти моменты; однако в применении к понятию это не просто смелая, но недопустимая метафора. Что *субъект* не останавливается, это понятно; в нем заключена внутренняя необходимость перейти в объект и тем самым одновременно возвыситься в своей субъективности. Однако пустое понятие, как Гегель сам определяет бытие, по одному тому, что оно пусто, еще не содержит в себе необходимости наполниться. Наполняется не понятие, а мысль, т. е. я, философствующий, могу ощутить потребность перейти от пустоты к наполненности. Однако гарантированы ли мы от произвола здесь, где только мысль служит одушевляющим принципом движения? Да и что может помешать философу, для того чтобы ввести понятие, удовлетвориться простой *видимостью* необходимости или, наоборот, простой *видимостью* понятия?

Философия тождества с первых же шагов вступила в природу, следовательно, в сферу эмпирического, а тем самым и созерцания. Гегель хотел построить свою абстрактную логику *над* натурфилософией. Однако он привнес туда метод натурфилософии. Нетрудно себе представить, какое насилие должно было быть совершено над методом, содержание которого составляла исключительно природа, который сопровождался только созерцанием природы, для того чтобы перенести его в *чисто* логическую сферу. Насилие возникло вследствие того, что Гегель вынужден был отрицать эти формы созерцания и вместе с тем все время вводил их. Поэтому можно с полным основанием заметить, и сделать это открытие нетрудно, что Гегель уже с первых шагов своей «Логике» предполагает *созерцание*

и без подведения его под свое построение не может двигаться с места.

Старая метафизика, построенная из различных наук, имела своей основой науку, содержание которой также составляли понятия только в качестве понятий, т. е. онтологию. Перед умственным взором Гегеля, когда он разрабатывал свою «Логику», стояло не что иное, как эта онтология; *он* хотел поднять ее над ее плохой формой, которую она обрела, например, в философии Вольфа, где различные категории стояли и рассматривались в более или менее случайном, более или менее безразличном сопоставлении и последовательности. Он пытался осуществить это возвышение посредством применения метода, открытого для совершенно иных целей, для реальных потенций, к *чистым* понятиям, в которые он тщетно пытался вдохнуть *жизнь*, внутреннюю необходимость поступательного движения. Совершенно очевидно, что в этом нет ничего *изначального*; для этой цели данный метод никогда бы не был открыт. Он применен здесь лишь искусственно и насильственно. Впрочем, уже само возвращение к этой онтологии было шагом назад.

В гегелевской «Логике» обнаруживаются все имевшиеся и бывшие в обиходе *его* времени понятия, каждое из которых помещено в определенном месте в качестве момента абсолютной идеи. Это связано с претензией на законченную систематизацию, т. е. на то, что все понятия охвачены и вне круга этих охваченных понятий никаких иных быть не может. Но если все-таки можно выявить понятия, неизвестные этой системе или вошедшие в нее в совершенно другом, не подлинном их смысле? Тогда вместо полной системы, включающей в себя с равным правом все, перед нашим взором окажется система только частичная, охватившая либо только такие понятия, либо только в том *смысле*, который соответствует заранее предпосланной системе. Там, во всяком случае, где эта система касается высших и именно поэтому наиболее близких человеку нравственных и религиозных понятий, она, на что неоднократно указывалось, допускает весьма произвольные их искажения.

Можно, конечно, задать вопрос: какое же место занимали в предшествующей философии понятия как *понятия*? Можно предположить, и вполне вероятно, что это даже утверждалось, будто в той философии вообще не было места для логики, для общих категорий, для понятий как таковых. Для понятий, для которых реальность еще находилась вне их, в этой философии действительно не было

места, ибо она, как уже было указано, с первых своих шагов находилась в природе. Однако именно в природе эта философия продвигалась до той точки, где прошедший через всю природу и теперь вернувшийся к себе, владеющий самим собой субъект (Я) находит, правда, не сами прежние, оставленные в природе моменты, но их понятия, причем в *качестве* понятий, которыми сознание теперь оперирует как совершенно независимым от вещей владением и всесторонне их применяет. Таким образом, Гегель мог по крайней мере увидеть, в каком месте системы мир понятий во всем его многообразии и систематическом, полном размежевании входит в целое; он мог даже увидеть, что формы так называемой логики рассматриваются совершенно так же, как формы природы, — аналогия, которой Гегель и сам пользуется, по крайней мере там, где он говорит о фигурах умозаключений. Здесь, где бесконечная потенция, которая прошла через природу, впервые стала предметной самой себе, где она субъективно развертывает в сознании как организм разума свой до той поры объективно развернутый организм, здесь, *в естественно* продвигающейся, в действительно начинающей сначала философии, было единственное место для понятий как таковых. Они могли быть для нее, так же как телесный мир, растения или все остальное, встречающееся в природе, лишь предметами чисто априорного выведения и поэтому быть для нее в наличии лишь с того момента, когда они вступают в действительность осознанно, в конце философии природы и в начале философии духа. В этом месте самые понятия суть также нечто действительно объективное, тогда как там, где их рассматривает Гегель, они лишь нечто субъективное, искусственно сделанное объективным. Понятия как таковые в самом деле существуют только в сознании, следовательно, они *суть* объективно после природы, а не до нее. Гегель лишил их естественного места, поместив в начало философии. Он начинает с самых абстрактных понятий, таких, как становление, наличное бытие и т. п. Между тем абстракции не могут, естественным образом, существовать, рассматриваться как действительные до того, как есть то, от чего они абстрагированы: становление не может быть до становящегося, существование — до существующего. Полагая, что начинать философию следует с ухода в чистое мышление, Гегель прекрасно выразил сущность подлинно отрицательной, или чисто рациональной, философии, и за его определение мы можем быть ему благодарны. Однако этот уход в чистое мышление

он мыслит или высказывает не применительно к философии в целом, а хочет лишь настроить нас в пользу своей «Логике», так как занимается тем, что предшествует не только действительной природе, но и природе вообще. Не предметы или *вещи* так, как они предстают а priori в чистом мышлении, следовательно, в понятии, но содержание понятия должно составлять только само понятие. Лишь мышление, имеющее своим содержанием одни понятия, он и его сторонники называют *чистым* мышлением. Уйти в мышление означает для него решиться мыслить о мышлении. Однако называть это действительным мышлением невозможно. Действительное мышление есть то, посредством чего преодолевается то, что противостоит мышлению. Там же, где содержание составляет только мышление, причем мышление абстрактное, мышлению нечего преодолевать. Гегель и сам описывает это движение с помощью одних абстракций, таких, как бытие, становление и т. п., как движение в чистом, т. е. лишенном препятствий, эфире. Отношение это таково: поэзия может, например, изображать душу поэта в соотношении и в борьбе с действительностью, в этом будет ее подлинно объективное содержание. Но предметом поэзии может быть и поэзия вообще и *in abstracto*, она может быть поэзией о поэзии. Некоторые наши писатели, именуемые романтиками, так никогда и не вышли за пределы подобного прославления поэзии посредством поэзии. Но никто не считал эту поэзию о поэзии подлинной поэзией.

В качестве *противоположности* своему утверждению, что понятие есть единственно реальное, Гегель приводит мнение, согласно которому истина покоится на *чувственной* реальности. Это могло бы быть, однако, лишь в том случае, если бы понятие было сверхчувственной, более того, единственной сверхчувственной реальностью. Очевидно, Гегель так полагает. Это предположение идет прямо от Канта, считавшего, что Бог есть лишь понятие разума, идея разума. Между тем понятию противостоит не только чувственно реальное, но и реальное вообще, как чувственное, так и сверхчувственное. Гегель полагает, что единственное возражение против идеи его «Логике», или возможный упрек, может заключаться только в том, что эти мысли суть *только* мысли, тогда как истинное содержание есть только в чувственном восприятии. Однако *об этом* (о чувственном восприятии) и здесь нет речи. Не вызывает сомнения, что содержание высшей науки, философии, действительно составляют только *мысли* и что сама философия есть лишь

наука, созданная мышлением. Следовательно, порицать надлежит не то, что содержание философии составляют *только* мысли, но что предмет этих мыслей — только понятие или понятия. Помимо понятий Гегель способен мыслить только чувственную реальность, что, очевидно, является *petitio principii*⁶, ибо Бог, например, есть не только понятие, но и не чувственная реальность. Гегель часто ссылается на то, что испокон веку полагали, что к философии следует прежде всего отнести мышление или размышление. Безусловно, но из этого еще не следует, что предмет этого мышления составляет также только само мышление или понятие. Это относится и к его словам: «Человек отличается от животного лишь мышлением»⁷. Если считать это правильным, то содержание этого мышления остается совершенно неопределенным, ибо ни геометр, рассматривающий доступные чувственному представлению фигуры, ни естествовед, изучающий предметы или процессы чувственного мира, ни теолог, который видит в Боге сверхчувственную реальность, никогда не согласится с тем, что он не мыслит только потому, что содержание его мышления не есть чистое понятие.

В наше намерение не входит рассматривать здесь более подробно отдельные проблемы гегелевской «Логики». Нас интересует только его система *в целом*. Поскольку «Логика» Гегеля лишь поверхностно связана с системой, лежащей в ее основе, она носит по отношению к ней совершенно случайный характер. Тот, кто судит только о его «Логике», еще не может судить о самой системе. Тот же, кто выступает лишь против отдельных пунктов «Логики», пусть он даже не будет неправ и проявит большое остроумие и правильное ее понимание, по отношению к целому ничего не достигнет. Я полагаю, что эту так называемую реальную логику легко можно разработать в десяти различных вариантах. Однако это не мешает мне отдавать должное многим необыкновенно умным замечаниям, особенно методологического характера, которые мы обнаруживаем в «Логике» Гегеля. Однако Гегель настолько замкнулся в методологических вопросах, что забыл обо всем том, что находится вне этой области.

Итак, теперь я обращаюсь непосредственно к самой системе Гегеля и не премину при этом ответить на упреки, которые Гегель делал автору предшествующей системы.

Хотя понятие и не может быть *единственным* содержанием мышления, можно было бы по крайней мере считать верным утверждение Гегеля, что логика в том мета-

физическом смысле, который он ей придает, должна составлять реальную *основу* всей философии. Тогда могло бы быть верным — это настойчиво повторяет Гегель, — что все, что есть, есть в идее, или в логическом понятии, и, следовательно, идея есть истина всего, в которую все входит как в свое начало и в свое завершение. Таким образом, что касается этого постоянно повторяемого положения, то можно было бы согласиться с тем, что все заключено в логической идее, причем *таким* образом, что оно вообще не могло бы быть вне ее, поскольку лишенное смысла в самом деле никогда и нигде существовать не может. Однако тем самым логическое выступает как только отрицательная сторона существования, как то, *без* чего ничто существовать не может; из чего еще, однако, отнюдь не следует, что все существует лишь *посредством* его. В логической идее может находиться все без того, чтобы это что-либо *объясняло*, подобно тому как, например, в чувственном мире все выражено в числе и мере, хотя ни геометрия, ни арифметика чувственный мир не объясняют. Весь мир лежит как бы в сетях рассудка или разума, но вопрос состоит именно в том, *как* он в эти сети попал, ибо в мире, очевидно, есть еще и нечто другое, нечто *большее*, чем просто разум, даже нечто стремящееся выйти за эти границы.

Основная цель «Логики» Гегеля, то, чем он больше всего гордится, состоит якобы в том, что в своем конечном результате она обретает значение спекулятивной теологии, т. е. что она есть подлинная конструкция идеи Бога, что тем самым эта идея, или абсолютное, здесь не простая предпосылка, как в непосредственно предшествующей системе, а сущностно результат. Этим предшествующей философии делается двойной упрек: 1) что в ней абсолютное — не обоснованный результат, а лишь необоснованная предпосылка; 2) что в ней *вообще* есть предпосылка, тогда как Гегель видит преимущество своей философии в том, что в ней ничего, совершенно ничего не служит предпосылкой. Между тем что касается последнего утверждения, то Гегель, разрабатывая логику в ее высоком смысле, как первую философскую науку, вынужден пользоваться без какого-либо обоснования обычными логическими формами, т. е. должен их предполагать. Так, например, он говорит: «Чистое бытие *есть* ничто», при этом совершенно не обосновывая значение этого *есть*. Совершенно очевидно, что в обыденной жизни мы пользуемся, не размышляя

и не считая нужным оправдываться в этом, не только логическими формами, но едва ли не *всеми* понятиями; примерно таковы понятия, которыми и Гегель пользуется с самого начала, которые он, следовательно, *предполагает*. Вначале, правда, он как будто требует столь немногого, что об этом и говорить не стоит, столь лишенного содержания, как бытие вообще, так что трудно с этим не согласиться. Гегелевское понятие — это индийский бог Вишну в своем третьем воплощении, противостоящий великану Махабале, князю тьмы (как бы воплощению духа незнания), который достиг высшей власти над всеми тремя мирами. Вишну является сначала в образе маленького карлика-брахмана и просит дать ему только три фута земли (три понятия — бытие, ничто, становление); но едва великан удовлетворяет его просьбу, как карлик достигает громадного размера, одним движением хватает землю, другим — небо и уже готов был схватить третьим движением ад, но тогда великан падает ниц и смиренно признает власть высшего бога, который в свою очередь великодушно оставляет ему господство над царством тьмы (разумеется, под *своей* верховной властью). Допустим, что три понятия — бытие, ничто, становление — ничего, кроме себя, не предполагают и что они — первые чистые мысли. Однако эти понятия включают в себе еще одно определение: одно из них — первое, другое — второе, в целом их три, и эта троичность впоследствии повторяется там, где уже захвачено большее пространство во все больших измерениях. Гегель и сам очень часто говорит о все повторяющемся трехчленном делении, или трихотомии, понятий. Но как же можно здесь, на самой крайней границе философии, где она еще едва что-либо утверждает, с трудом находит слова и язык, применять понятие *числа*?⁸

Помимо упомянутого достоинства общего характера — отсутствия предпосылки — в этой философии есть якобы еще особое достоинство, которое заключается в том, что она превосходит предшествующую систему тем, будто в последней абсолютное лишь предпосылка, тогда как в *ней* оно есть результат, нечто созданное и обоснованное. Это — недоразумение, которое я здесь вкратце поясню. Как *вы* знаете, в той системе абсолютное в качестве отправной точки (в качестве *terminus a quo*) есть *чистый* субъект. Совершенно так же, как Гегель утверждает, что истинно первая дефиниция абсолютного гласит: «Абсолютное есть чистое бытие», я

мог бы сказать, что истинно первая дефиниция абсолютного гласит: «Абсолютное есть субъект». Лишь постольку, поскольку этот субъект сразу же должен быть мыслим и в своей возможности стать объектом (лишним самости субъектом), я назвал абсолютное также безразличием (равной возможностью, неразличенностью) субъекта и объекта, подобно тому как позже, когда оно уже мыслится в акте, я назвал его живым, вечно движущимся, ничем не снимаемым тождеством субъективного и объективного. Следовательно, в предшествующей системе абсолютное служит предпосылкой так же, как в гегелевской системе предпосылкой служит *чистое* бытие, о котором он ведь говорит, что это — первое понятие абсолютного. Однако абсолютное не есть, конечно, только начало или только предпосылка, оно также и конец, и в этом смысле результат, т. е. абсолютное в своем завершении. Однако определенное таким образом абсолютное, абсолютное в той мере, в какой для него все моменты бытия ниже и относительно вне его и которое положено уже не как могущее спуститься в бытие, в становление, т. е. положено как сущий и остающийся дух, — это абсолютное и в предшествующей системе *также* конец или результат. Различие между системой Гегеля и более ранней системой в вопросе об абсолютном заключается лишь в следующем: в более ранней системе нет *двойного* становления, логического и реального, но, отправляясь от абстрактного субъекта, от субъекта в его абстрактности, она с первых же шагов находится в природе и уже не нуждается в дальнейшем объяснении перехода от логического к реальному. Гегель, напротив, поясняет свою логику как такую науку, в которой божественная идея приходит к своему завершению логически, т. е. только в мышлении, до всякой действительности, природы и времени. Здесь, следовательно, завершенная божественная идея выступает у него уже как *логический* результат; однако сразу же после этого (т. е. после того, как она прошла через природу и духовный мир) он хочет еще раз обрести ее как *реальный* результат. Таким образом, у Гегеля есть, правда, известное преимущество по сравнению с предшествующей системой, а именно, как уже было сказано, двойное становление. Однако если логика — наука, в которой божественная идея завершается *только* в *мышлении*, то следовало бы ожидать, что тем самым философия здесь *кончается* или если она следует дальше, то это

продвижение может иметь место лишь в совсем другой науке, где речь уже идет не только об *идее*, как это было в первой. Между тем для Гегеля логика есть лишь часть философии — идея получила свое логическое завершение, теперь той же идее надлежит получить свое реальное завершение. Ибо *идея* совершает переход в природу. Прежде чем обратиться к этому переходу, я хотел бы упомянуть еще об одном порицании, которое Гегель выносит системе тождества. Упомянутое выше порицание (будто в предшествующей Гегелю философии абсолютное было только предпосылкой) высказывалось и следующим образом: вместо того чтобы доказывать абсолютное средствами науки, эта философия ссылается на *интеллектуальное созерцание*, о котором мы ничего не знаем. Можно лишь с уверенностью сказать, что в нем нет ничего научного, что оно лишь нечто субъективное, быть может, только индивидуальное, своего рода мистическая интуиция, присущая лишь немногим избранным, чей опыт весьма упростил бы научное исследование.

Прежде всего следует заметить, что в первом аутентичном изложении философии тождества, единственно с самого начала признанном автором строго научным *, слова «интеллектуальное созерцание» вообще отсутствуют, и тому, кто их там обнаружит, можно было бы обещать вознаграждение. Об интеллектуальном созерцании в самом деле впервые и изначально речь шла в работе, предшествовавшей упомянутому изложению **. Однако *как* там о нем говорится? Для того чтобы объяснить это, мне необходимо вернуться к значению интеллектуального созерцания у Фихте. Ибо хотя это понятие вошло в науку уже со времен Канта, применение его к началу философии введено Фихте. Фихте считал необходимым иметь в качестве начала непосредственно достоверное. Таковым было для него Я, в котором он посредством интеллектуального созерцания хотел обрести уверенность как в непосредственно достоверном, т. е. несомненно существующем. Выражение «интеллектуальное созерцание» и было высказанное с непосредственной достоверностью «Я существую». Интеллектуальным созерцанием этот акт был назван потому, что

* «Zeitschrift für speculative Physik», Bd II, Ш. 2 (Bd IV, S. 105) °.

** Über den wahren Begriff der Naturphilosophie¹⁰. — «Zeitschrift für speculative Physik», Bd 2, Hf. 1, 1801. Эта работа должна служить свидетельством в пользу того, что автор *сознавал* свой метод как положенное в первом понятии, требующее продвижения противоречие, хотя многие охотно отрицали бы это.

здесь в отличие от чувственного созерцания субъект и объект не различны, а одно и то же. У меня же в упомянутой работе говорится не о Я как непосредственно достоверном — в качестве которого оно выступает в интеллектуальном созерцании, — а о том, что получено в интеллектуальном созерцании посредством абстрагирования от субъекта, об *извлеченном* из интеллектуального созерцания, т. е. о всеобщем, лишенном определения *субъект-объекте*, — он, следовательно, уже не есть нечто непосредственно достоверное, но, будучи извлечен из интеллектуального созерцания, может быть только содержанием чистой мысли: лишь это — начало объективной, освобожденной от всякой субъективности философии. Фихте обратился к интеллектуальному созерцанию, чтобы доказать существование Я. Как же можно допустить мысль, что его последователь пытался с помощью того же интеллектуального созерцания доказать существование того, что уже есть совсем не Я, а абсолютный субъект-объект? Доказательность интеллектуального созерцания применительно к Я состоит только в его непосредственности; в «Я существую» заключена непосредственная достоверность, однако заключено ли также в утверждении «это существует» и то, что всеобщий субъект-объект *существует*? Ведь здесь вся сила непосредственности утеряна. Речь уже идет совсем не о существовании, а только о чистом содержании, о сущности того, что содержалось в интеллектуальном созерцании. Я — лишь определенное понятие, определенная форма субъект-объекта; ее надлежит сбросить, для того чтобы субъект-объект вообще выступил как *общее* содержание всего бытия. Пояснение, согласно которому из интеллектуального созерцания надлежало извлечь общее понятие субъект-объекта, было достаточным доказательством того, что здесь речь идет о *сущности*, о содержании, а не о существовании. Гегель мог порицать меня за то, что я не вполне ясно и отчетливо выразил свою мысль (хотя я достаточно ясно указал на то, что у меня, в отличие от Фихте, речь идет уже не о бытии, не о существовании) *; вместо этого он утверждает, что, поскольку Фихте с помощью интеллектуаль-

* Так как философия тождества занималась чистым *Что* вещей, не высказываясь об их действительном существовании, она только в этом смысле могла именовать себя *абсолютным идеализмом* в отличие от идеализма только относительного, отрицающего существование внешних вещей (ибо он все-таки сохраняет известное отношение к существованию). Наука разума есть абсолютный идеализм, поскольку она вообще не ставит вопроса о существовании.

ного созерцания доказал существование Я, в моей философии делается попытка таким же образом доказать существование всеобщего субъект-объекта. Против самого этого намерения он совершенно не возражает и критикует лишь неубедительность доказательства. Речь действительно идет *о том, что есть*; однако именно это и надлежит найти. Его нет еще даже как действительно мыслимого, т. е. как логически осуществленного. Оно с самого начала лишь *воление этого*; «пистолет, из которого будет произведен выстрел» лишь воление того, однако, находясь в противоречии с *невозможностью обрести над ним власть*, с невозможностью остановить его, оно само непосредственно втягивается в прогрессирующее и увлекающее за собой движение, в котором сущее до самого конца выступает как то, что никогда не осуществляется, а лишь *должно быть осуществлено*.

Ведь вопрос гласит прежде всего: *что Есть*; как могло, следовательно, то, от чего отправляются, уже само быть сущим, существующим, тогда как сущее, существующее еще только должно быть найдено? Гегель, правда, имеет в виду не абсолютное, а существующее абсолютное и предполагает, что в предшествующей ему философии речь идет о том же; поскольку же он не видит в ней попытки доказать существование абсолютного (подобно тому как *он* хочет доказать его в своей «Логике»), он полагает, что доказательство должно было уже заключаться в интеллектуальном созерцании.

Я считаю необходимым заметить, что в том (первом) изложении системы тождества слово «абсолютное» вообще отсутствует, так же как и выражение «интеллектуальное созерцание». Это слово *не могло* там быть, *так как* эта работа не была доведена до конца. Абсолютным эта философия называла лишь остановившуюся на себе, *сущую, объявленную свободной* от всякого продвижения и дальнейшего инастановления потенцию. Она была последним, чистым *результатом. Проходившее* же через все эта философия называла не абсолютным, а абсолютным тождеством именно для того, чтобы устранить всякую мысль о субстрате, о субстанции. Субстанцией, сущим оно становится только в последний момент, ибо все движение шло лишь к тому, чтобы обрести сущее (то, что Есть) как сущее, что *в начале, которое именно* поэтому и обозначалось как неразличенность, было невозможно. До этого оно не есть что-либо, о *чем* я имею понятие, но лишь понятие всего сущего как последующего. Оно есть то, чего никогда не

было, что исчезает, как только оно мыслится, и Есть всегда лишь в последующем, но и там лишь определенным образом, следовательно, действительно Есть лишь в конце. Там оно только и принимает наименование сущего, так же как и абсолютного. Поэтому в (первом) изложении автор намеренно пользовался лишь такими абстрактными выражениями, как абсолютная неразличенность, абсолютное тождество, и лишь в последующих работах, быть может снижая в известной степени к тем, кто непременно употреблял субстрата, позволил себе уже в самом начале употребить слово «абсолютное»¹¹.

Однако если я и отвергаю интеллектуальное созерцание в *том* смысле, в каком мне приписывает его Гегель, то из этого не следует, что оно не имело для меня иного значения, которое оно еще и теперь сохраняет.

То абсолютно движущееся, о котором я только что говорил, которое постоянно есть другое, ни на момент не может быть удержано и лишь в последний момент (запомните это!), лишь в последний момент действительно мыслится, — как относится это движущееся к мышлению? Очевидно, даже не как действительный его предмет, так как под предметом понимают нечто пребывающее в покое, оставившееся, остающееся. Оно по существу не есть предмет, а во всей науке — только *материя* мышления, так как подлинное мышление выражается лишь в продолжающемся определении и формировании этого самого по себе неопределенного, этого никогда самому себе не равного, всегда становящегося другим. Эта первая основа, эта истинная *prima materia*¹² всякого мышления не может быть поэтому действительно мыслимой, мыслимо не *в том смысле*, как мыслится единичное образование. Когда мышление занято определением этой материи, оно мыслит не саму эту основу, а лишь то определение понятия, которое оно в нее полагает (подобно отношению скульптора к своему материалу), следовательно, она есть то, что по существу не мыслится в мышлении. Между тем немнящее мышление не столь уж отдалено от созерцающего мышления, и тем самым через всю эту философию проходит мышление, в *основе* которого лежит интеллектуальное созерцание, так же как оно проходит через всю геометрию, где внешнее созерцание фигуры, нарисованной на черной доске или еще где-нибудь, всегда лишь носитель фигуры внутренней и духовной. Это мы считаем нужным сказать в противовес действительно не знающей созерцания философии¹³.

Итак, Гегель (вернемся к нему) видит в абсолютном,

прежде чем он делает его принципом, результат науки; эта наука и есть логика. Следовательно, на протяжении всей этой науки идея находится в становлении. Под «идеей» и Гегель понимает осуществляемое, во всем процессе становящееся и желаемое: эта вначале исключенная из чистого бытия идея как бы поглощает бытие, что происходит посредством привнесенных определений понятия; после того как она полностью его поглотила и превратила в себя, она сама есть, конечно, *осуществленная идея*. Эта осуществленная в конце «Логики» идея определена совершенно так же, как было определено абсолютное в конце философии тождества, как субъект-объект, как единство мышления и бытия, идеального и реального и т. д. * Однако в *качестве* осуществленной таким образом она уже находится *на границе* только логического, следовательно, она либо вообще не может дальше продвигаться, либо может продвигаться лишь вне этой границы, совершенно оставив тем самым положение, которое она занимала еще в логической науке в качестве ее результата, и перейти в нелогический, более того, противоположный логическому мир. Этот противоположный логическому мир есть природа; однако эта природа уже не априорная, ибо *она* должна была бы быть в логике. Между тем, по Гегелю, логика еще имеет природу полностью вне себя. Природа у него начинается там, где *кончается* логическое. Поэтому природа в его системе *вообще* только агония понятия. С полным основанием, говорит Гегель в первом издании его «Энциклопедии философских наук», природа была объявлена также и отпадением идеи от самой себя. (Во втором издании «Энциклопедии» он опускает слова «с полным основанием» и говорит только: природа была *объявлена* также и отпадением идеи от самой себя; здесь, следовательно, это высказывание имеет значение лишь исторического указания.)¹⁴ С этим «отпадением» вполне совпадает и то, что он вообще говорит о природе: в ней понятие лишено своего величия, стало бессильным, неверным самому себе и уже не может утвердить себя. Едва ли Якоби может сделать природу худшей, чем ее сделал Гегель по отношению к логическому, из которого он ее исключил и которому он теперь не может только *противопоставить*. Однако в идее *вообще* не заключена необходимость какого-либо движения, в ходе которого она могла бы еще продвигаться в себе самой (ибо это не-

* Hegel. Encyclopadie, § 162 (1 изд.); § 214 (2 изд.).

возможно, поскольку она уже достигла своего завершения), она должна полностью оторваться от себя. Идея в конце «Логики» есть субъект и объект, есть осознающая самое себя в качестве идеального и реальное, которое не нуждается, следовательно, больше в том, чтобы стать реальным еще полнее и иным образом, чем уже есть. Если тем не менее принимается, что нечто подобное происходит, то не из-за необходимости, коренящейся в самой идее, а просто потому, что природа все-таки существует. Для того чтобы найти какое-либо основание к дальнейшему продвижению идеи, Гегель прибег к следующему утверждению: она, правда, существует в конце «Логики», но еще не *утверждена*, поэтому она должна выйти из себя, чтобы утвердить себя. Это лишь одна из тех уловок, с помощью которых можно обмануть только тех, кто не способен к мышлению. Ибо для кого должна идея утвердить себя? Для самой себя? Но ведь она уверена в себе и сама для себя достоверна и знает заранее, что не погибнет в инобытии; для нее эта борьба не имела бы никакого смысла. Следовательно, ей надо было утвердить себя для какого-либо третьего, для зрителя? Однако где он? Не для самого ли философа должна она утвердить себя? Другими словами, философ должен хотеть, чтобы идея пошла на это отчуждение и тем самым ему была бы предоставлена возможность объяснить природу и духовный мир, мир истории. Ибо философия, которая была бы только логикой в гегелевском смысле и ничего не знала бы о действительном мире, вызывала бы только смех: ведь Гегель нашел уже разработанной не логику, а идею философии природы и философии духа, и только эта идея могла привлечь внимание, которое было уделено гегелевской философии. В логике нет ничего изменяющего мир. Гегель *должен* прийти к действительности. В самой же идее нет совершенно никакой необходимости дальнейшего продвижения или иностановления. «Идея, — говорит Гегель, — идея в бесконечной свободе, в которой она находится (следовательно, завершенная идея, свобода, есть лишь там, где есть завершение; лишь абсолютное свободно и не принуждаемо ни к какому необходимому продвижению), — идея в бесконечной свободе, в истине самой себя *решается* свободно *отпустить* себя из самой себя в качестве природы или в форме инобытия» *. Выражение «отпустить» — идея отпускает природу — относится к числу самых странных, двусмысленных и по-

* Hegel. Encyclopadie, § 191 (1 изд.); § 244 (2 изд.)¹⁵.

этому смутных выражений, к которым эта философия прибегает в затруднительных положениях. Яков Бёме говорит: божественная свобода изрыгается в природу. Гегель говорит: божественная идея отпускает природу. Как же, однако, мыслить это отпускание? Ясно одно: называя это объяснение природы теософским, мы оказываем ему еще большую честь. Впрочем, если кто-либо еще сомневался в том, что в конце «Логики» идея мыслится как действительно существующая, может теперь убедиться в этом; ибо то, чему надлежит принять свободное решение, должно быть реально существующим, голое понятие не может принять решение. Здесь гегелевская философия оказалась в трудном положении, не предвиденном в начале «Логик», — разверзшаяся ужасная пропасть, указание на которую (впервые об этом несколько слов было сказано в предисловии к Кузену¹⁶) испортило, правда, много крови, но не дало какого-либо приемлемого, а не просто иллюзорного выхода.

Собственно говоря, нельзя понять, что заставляет идею, после того как она поднялась до высшего субъекта и полностью поглотила бытие, вновь лишить себя субъективности, снизиться до простого бытия и распасться на дурное овнешвление в пространстве и времени. Между тем идея бросилась в природу, но не для того, чтобы остаться в материи, а чтобы посредством нее вновь стать духом, прежде всего человеческим духом. Но человеческий дух лишь арена, где дух вообще посредством собственной деятельности вновь устраняет субъективность, принятую им в человеческом духе, и делает себя *абсолютным духом*, который в конце вбирает в себя все моменты движения как свои собственные и есть Бог.

Здесь мы также лучше всего поймем своеобразие этой системы, показав, как она относится к непосредственно предшествующей философии в понимании последнего и наивысшего. Упомянутую философию упрекают в том, что Бог был определен в ней не как дух, а только как субстанция. Из христианского учения и катехизиса каждому известно, что Бога следует не только мыслить как дух, но и желать и представлять его таковым. Поэтому вряд ли кто-нибудь может считать своим открытием то, что Бог есть дух. Это и не имелось в виду. Я не хочу спорить о том, пользуется ли философия тождества выражением «дух», чтобы определить природу абсолютного, в конце ли или в той мере, в какой он есть последний результат. Слово «дух», правда, звучало бы более возвышенно. Но для

Существа дела я считал достаточным, что Бог определен как сущий, *непреходящий* объект самого себя (субъект-объект), ибо тем самым он также был, пользуясь выражением Аристотеля, мыслящим самого себя (**ὁ ἑαυτὸν νοῶν**) и, если и не был *назван* духом, был духом по своей сущности, а не Субстанцией, если понимать под субстанцией слепо сущее. К тому же то, что Бог не был назван духом, имело достаточно серьезное основание. В философии неуместна расточительность в словах, и, прежде чем определить словом «дух» абсолютное, которое есть лишь *конец*, следовало проявить осторожность. Строго говоря, это должно относиться и к слову «Бог». Ибо Бог, поскольку он есть только *конец*, а в чисто рациональной философии он только и может быть концом, Бог, у которого нет будущего, который ничего не может начать и может быть лишь в качестве конечной причины, а отнюдь не принципом, не начинающей, создающей причиной, такой Бог есть, очевидно, лишь дух по своей *природе* и сущности, следовательно, действительно лишь субстанциальный дух, а не дух в том смысле, как это слово обычно понимают в религии или в обычном словоупотреблении; в философии применение этого слова лишь вводило бы в заблуждение. У Гегеля абсолютное также могло быть только субстанциальным духом, ибо слово «дух» вообще имеет скорее отрицательное, чем положительное, значение, так как ведь это последнее понятие возникает лишь через последовательное отрицание всего остального. Название этого последнего, т. е. определение его *сущности*, не могло быть взято из чего бы то ни было телесного, оставалось лишь общее наименование — дух; поскольку же он не есть человеческий, конечный дух (так как этот также уже положен на более ранней ступени), он есть необходимым образом бесконечный, абсолютный дух, но лишь по своей сущности, ибо как могло бы быть *действительным* духом то, что не может уйти от конца, где оно положено, что лишь осуществляет функцию вбирания в себя в качестве *все* завершающего все предыдущие моменты, не будучи само началом и принципом чего бы то ни было.

Вначале Гегелю также не было чуждо сознание отрицательности этого конца; и вообще надвигающейся мощи положительного, которая требовала в этой философии своего удовлетворения, лишь постепенно удавалось устранить из системы тождества сознание своей отрицательности. В *первом* возникновении это сознание *должно было* присутствовать, ибо в противном случае эта философия

вообще не могла бы возникнуть. И у Гегеля, по крайней мере в его первых работах, там, где он приходит к последнему, ощущается еще отзвук того, что здесь отнюдь не следует мыслить действительное происходящее или то, что действительно произошло. Я имею в виду один из параграфов первого издания его «Энциклопедии философских наук», во втором издании уже искаженный. Там он говорит, что в последней мысли самосознающая идея *очищает* себя от всякой видимости происходящего, от случайности, от внеположности и последовательности моментов (видимость чего содержание идеи сохраняет еще в *религии*, преобразующей его для *представления* во временную и внешнюю последовательность).

В последнее время Гегель пытался подняться еще выше и достичь даже идеи свободного сотворения мира. Во втором издании его «Логики» есть странное высказывание, где делается такая попытка, — в первом издании «Логики» это звучало иначе и, безусловно, имело там совершенно иной смысл. Во втором издании оно гласит: это последнее основание и есть то, из чего происходит *первое*, выступившее сначала как непосредственное, и «тем самым абсолютный дух, оказывающийся конкретной и последней, высшей истиной всего бытия, познается как свободно отчуждающий себя в *конце* развития и отпускающий себя, чтобы принять образ непосредственного бытия, познается как решающийся сотворить мир, в котором (мире) содержится все то, что заключалось в развитии, предшествовавшем этому результату; тем самым все это (все предшествовавшее развитию) и благодаря этому обратному положению превращается вместе со своим началом в нечто зависящее от результата как от принципа» *¹⁷, т. е., следовательно, то, что было сначала результатом, становится принципом, что было в первом развитии началом, ведущим к результату, становится, наоборот, зависимым *от* результата, ставшего теперь принципом, и тем самым, безусловно, также из него выводимым. Если бы было возможно перевернуть *таким* образом, как хочет Гегель, и если бы он не только говорил об этом, но пытался бы это совершить и действительно совершил, то он сам создал бы наряду со своей первой философией еще одну, обратную первой, которая

* В первом издании (1812 г.) стояло: «Так, дух в *конце* развития чистого знания совершит свободное отчуждение и отпустит себя в образ *непосредственного* сознания в качестве сознания бытия, которое противостоит ему как другое» (с. 9).

была бы близка тому, что являет собой предмет нашего стремления, именуемый положительной философией. Однако тогда необходимым следствием этого (так как две философии не могут обладать равным значением и достоинством) должно было бы быть признание Гегелем, что его первая философия лишь логическая и отрицательная (в которой тем самым переход в философию природы мог произойти лишь гипотетически, вследствие чего и природа сохранялась лишь как возможность). Однако уже то обстоятельство, что он ввел это высказывание посредством изменения первоначального текста лишь случайно и как бы мимоходом, свидетельствует о том, что он совсем не предпринимал серьезной попытки действительно совершить этот поворот, который так, как он показывает, состоял бы только в том, что теперь мы поднимались бы по тем же ступеням, по которым в первой философии спускались. Посмотрим, что из этого может получиться.

В философии тождества каждое предшествующее обретает свою *истину* только в последующем, относительно более высоком, а в конце всё — в Боге. Дело обстоит, правда, не совсем так, как утверждает Гегель, будто в последнее все входит как в свою *основу*, это не совсем точно. Следовало бы скорее сказать: каждое предыдущее обосновывало самого себя тем, что оно низводило себя к основе последующего, т. е. к тому, что само уже не есть сущее, но основа бытия для другого; оно обосновывает себя посредством превращения себя в основу (*sein zu-Grunde-gehen*¹⁸), следовательно, при этом оно само, а не последующее есть основа. Так, небесное тело, в чьей природе заключено падение, чье падение (поскольку все следуемое из природы вещи следует *бесконечно*) бесконечно, находит свою основу в том, что оно делает себя основой более высокого и благодаря этому остается в общем на своем месте (на равном среднем расстоянии от центра). Таким образом, все в конечном итоге обосновывает себя тем, что оно подчиняется в качестве основы абсолютному, последнему. (После этого исправления словоупотребления перейдем к самой сути.) Поскольку, по Гегелю, даже то, что есть конец, делает себя началом лишь *после того*, как оно есть конец, оно предстает в первом движении (а следовательно, и в философии, где оно — результат) еще не как воздействующая, а как конечная причина, которая есть *причина* лишь в той мере, в какой все к ней стремится. Если же последнее есть высшая и последняя конечная причина, то весь ряд, за исключением первого члена, — весь ряд — не что иное, как непре-

рывная и сплошная последовательность конечных причин; каждое на своем месте есть такая же конечная причина для того, что ему предшествует, как последнее — конечная причина для всего. Если мы вернемся теперь к материи, которую можно мыслить только бесформенной и которая лежит в *основе* всего этого, то неорганическая природа будет конечной причиной материи, органическая — конечной причиной неорганической; в органической природе конечная причина растения есть животное, человек — конечная причина животного мира. Если, следовательно, для того чтобы прийти к *сотворению*, нужно только спуститься по тем же ступеням, по которым ранее поднимались, и если благодаря одному этому повороту назад абсолютное становится воздействующей причиной, то посредством этого поворота человек должен был бы явиться творящей или созидающей причиной животного мира, животный мир — созидающей причиной мира растений, организм вообще — причиной неорганической природы и т. д.; мы ведь не знаем, как далеко следует, по мнению Гегеля, продолжать этот ряд, быть может, вплоть до логики, чтобы вернуться к чистому бытию, равному ничто. Этого достаточно; мы видим, к каким несообразностям привел бы понятый таким образом поворот и сколь иллюзорно мнение, будто с помощью подобного простого поворота можно преобразовать философию так, чтобы она охватывала собой и свободное сотворение мира.

Впрочем, выражение, посредством которого в приведенном нами месте «Логике» описывается отчуждение абсолютного духа, указывается, «что он свободно отпускает себя в образ непосредственного бытия», полностью совпадает с тем, что говорится при описании перехода логики в философию природы; тем самым абсолютный дух, который раньше и самым решительным образом полагался только в конце *всего* развития, т. е. после философии природы и философии духа, здесь уже есть отчуждающий себя в природу. Даже оставляя без внимания *это* противоречие, мы ничего не выиграем от такого формального сближения с учением о *свободном* сотворении мира. По существу мы от него столь же, а быть может, и еще более далеки, чем раньше. Ибо абсолютный дух *сам отчуждает себя* в мир, он страдает в природе, отдается процессу, из которого уже не может выйти, по отношению к которому он лишен свободы, в который он как бы безнадежно втянут. Бог не свободен от мира, но обременен им. В этом смысле данное учение — пантеизм, но не чистый, непритязательный, каким мы ви-

дим его у Спинозы, где вещи суть чистые логические эманации божественной природы. От него Гегель отказался, чтобы создать систему божественной активности и действия, систему, в которой божественная свобода тем безнадежнее утрачивается, чем сильнее видимость стремления спасти и сохранить ее. Здесь перед нами уход из чисто рациональной науки, так как упомянутое отчуждение есть свободно принятый акт, абсолютно прерывающий чисто логическую последовательность, и тем не менее и эта свобода также являет себя иллюзорной, так как в конце мы неизбежно наталкиваемся на мысль, которая вновь снимает все происходившее, все историческое, и, продумав все это, мы вынуждены вновь вернуться к чисто рациональному.

Если спросить сторонника этой философии, отчуждает ли себя в мир абсолютный дух в какой-либо определенный момент, он должен был бы ответить: Бог не отпустил себя в природу, а все время отпускает себя в нее, чтобы также все время полагать себя над всем; это деяние вечное, т. е. происходящее все время, но именно поэтому и не подлинное, т. е. не действительное деяние. Далее, Бог, правда, свободен отчуждать себя в природу, т. е. свободен принести в *жертву* свою свободу, так как этот акт свободного отчуждения есть одновременно могила его свободы. С этого момента он находится внутри процесса или сам есть процесс; он, правда, не есть Бог, который лишен деятельности (каким он был бы, если бы он в качестве действительного Бога был просто концом), он — Бог вечной, постоянной деятельности, непрерывного беспокойства, не знающего субботы, Бог, который всегда делает лишь то, что делал всегда, и поэтому не может создать ничего нового. Его жизнь — круговорот образов, поскольку он все время *отчуждает* себя, чтобы затем вновь вернуться к себе, и все время возвращается к себе только для того, чтобы вновь *отчуждать* себя¹⁹.

В последней наиболее популярной версии, рассчитанной на широкую публику, эта тема *отчуждения* рассматривается так: «Бог, правда, уже сам по себе (т. е. не будучи этим и для себя) есть абсолютное, он уже до этого (что должно означать это «до этого» в чисто рациональном развитии?) есть первое абсолютное, однако, для того чтобы осознать самого себя, он *отчуждает* себя, противопоставляет себе мир как другое, чтобы с самой низкой ступени *отчуждения*, все еще паря между сознанием и бессознательностью, подняться до человека, в *чем* сознании Бога Бог обретает и свое сознание. Ибо знание человека, знание,

которое есть у человека о Боге, есть единственное, которым Бог обладает о себе». Подобная формулировка свидетельствует о настоящем стремлении сделать эту систему популярной; из этого можно заключить, в каких слоях общества она должна была утвердиться на наиболее длительное время. Нетрудно заметить, что определенные идеи всегда сначала воспринимаются высшими, в частности научными, кругами или просто более образованными сословиями; к тому моменту, когда эти идеи уже перестают у них вызывать интерес, они проникают в более низкие слои общества и сохраняют там свое влияние и тогда, когда в упомянутых высших кругах о них уже никто не вспоминает. Действительно, легко обнаружить, что эта новая, вышедшая из гегелевской философии религия нашла своих главных приверженцев в так называемых *широких* общественных кругах — среди промышленников, коммерсантов и других представителей этого, впрочем, в других отношениях весьма респектабельного класса общества. Среди этой жадной до просвещения публики упомянутая философия пройдет последние стадии своего влияния. Можно, конечно, предположить, что такое распространение его системы меньше всего доставило бы удовольствие самому Гегелю. Все это явилось следствием одной ошибки, которая заключалась в том, что *сами по себе* истинные, т. е. будучи взяты чисто *логически*, истинные отношения были преобразованы в действительные, в результате чего они потеряли всякую необходимость.

ДОПОЛНЕНИЕ ИЗ БОЛЕЕ РАННЕЙ (ЭРЛАНГЕНСКОЙ) РУКОПИСИ

Общее суждение Гегеля таково: задача философии состоит в том, чтобы вывести человека за пределы только представления. Если под представлением понимать в нас то, что относится к наличному предмету *как наличному*, то против этого суждения никто возражать не станет. Ведь совершенно очевидно, что философия ничего не должна принимать как *наличное* — и *не* подвергать рефлексии только данное. Однако если это «выведение» мыслится абсолютным, то упомянутое суждение — лишь *petitio principii*, т. е. предполагается как само собой разумеющееся, что *высшие* отношения, посредством которых мир становится понятным, не могут быть приближены к представлению и стать ему понятными, что они вообще над всяким представлением или, наоборот, все то, что дано об этих отношениях в сфере представления, *само по себе* и именно поэтому должно противоречить разуму. Если с самого начала предположить, что те высшие отношения должны быть над всяким представлением (предположение, с которым большинство людей приступает к занятию философией), остается только искать не связанную с природой философию. Между тем наивысшим триумфом науки было бы свести до сферы представлений именно то, что может быть только познано, если возвыситься над представлением, что, следовательно, для себя недоступно представлению, но доступно лишь чистому мышлению. Так, коперниканская система мира не могла бы быть создана, если бы мир не был насильственно выведен за пределы представления, решительным образом не отвергнуто представление; и сначала эта система была чрезвычайно непопулярна, поскольку она противоречила всем представлениям. Однако, после того как эта система была полностью разработана и с ее помощью стало понятным даже представление о движении Солнца вокруг Земли, она примирила с собой и представление и стала ему столь же понятна, как раньше противоположная; более того, прежняя казалась теперь запутанной и неясной. Предметом гордости гегелевской философии является то, что в ней якобы отсутствует какая бы то ни было предпосылка. Между тем это не соответствует истине. Проникнув в ее основу, в то, что в ней не вы-

сказано, а молчаливо предпосылается и что именно поэтому трудно познать, мы обнаружим, что этим последним, воздействующим на всё базисом являются максимы наипростейшего рационализма, принятые в качестве само собой разумеющихся основоположений, в которых никто никогда не сомневался и сомневаться не мог. Так же и то, что Кант доказал только для догматизма, Гегель принимает как безусловно и всеобщее доказанное. Однако тот, кто хочет подняться над всеми естественными понятиями под предлогом того, что это лишь конечные рассудочные определения, сам лишает себя всех органов понимания, ибо понятным нам может стать все лишь в этих формах. Ошибка, которую нашел Кант в применении этих форм рассудка, состояла в том, что понятия просто *применялись* к уже независимо от них предпосланным предметам и эти предметы были действительными предметами, т. е. противостоящими рассудку вещами, что понятия и предметы не возникали вместе, в результате чего неминуемо должна была возникнуть лишь рефлексивная философия и всякое живое научное построение стало невозможным. Однако одно дело — отвергнуть неправильное *применение* этих понятий, и совсем другое — *полное их исключение*, что сразу же делает невозможным всякое понятное истолкование. Отсюда и бросающаяся в глаза скованность в философии такого рода, ее неспособность открыто говорить и свободно излагать свои мысли; она как бы лишена дыхания и голоса и может лишь невнятно бормотать непонятные слова. Часто жалуются на непонятность этой философии и видят в этом личный недостаток ее создателя; однако по отношению к Гегелю, например, это совершенно несправедливо, так как в тех случаях, когда он выходит из своих тесных рамок или говорит о предметах более близких жизни, он выражает свои мысли очень определенно, очень ясно и даже проникновенно. Непонятность коренится в самой сути дела; абсолютно непонятное никогда не может стать понятным; для того чтобы стать понятным, оно должно сначала изменить свою природу. Упрек философу в непонятности неправомерен. Непонятность — понятие относительное, и то, что восхваляемый Кай или Тит подчас не понимает, еще нельзя поэтому считать непонятным. К тому же многое в философии по самой ее природе всегда останется непонятным толпе. Но совсем иное, если непонятность заключена в самой системе²⁰. Часто люди, обладающие достаточным умением и ловкостью, но лишенные подлинной творческой силы, ставят перед собой задачи в области механики, на-

пример пытаются изобрести прядильную машину, и им это действительно удастся; однако механизм этой машины столь сложен и надуман, — колеса её так скрипят, что предпочтительнее вернуться к прежнему ручному способу. То же случается и в философии. Стрaдание, вызванное неведением первых по своему значению, высочайших предметов, глубоко ощущается каждым чувствующим человеком, стоящим вне круга тупых, ограниченных и самодовольных субъектов, и это страдание может стать невыносимым. Однако если муки, связанные с постижением некоей противоестественной системы, сильнее бремени незнания, то уж предпочтительнее последнее. Надо полагать, что задача философии, если она вообще разрешима, в конце концов откроется в нескольких простых в своем величии чертах и что при решении величайшей стоящей перед людьми задачи не должно быть лишено значимости открытие, которое мы считаем необходимым при решении всех менее важных задач.

ЯКОБИ. ТЕОСОФИЯ

Если бы в философии было достаточно одного эмпиризма, то высшее понятие, т. е. *понятие* высшего существа, было бы нам дано вместе с его существованием в опыте. Здесь есть ряд возможностей. Можем ли мы считать, что понятие и вместе с ним существование высшего существа даны нам в *непосредственном* опыте? Непосредственный опыт может быть либо внешним, либо внутренним. Но как же *понятие*, которое всегда относится к области рассудка, может быть дано посредством *внешнего* опыта? Очевидно, только посредством факта или действия, непосредственно аффицировавшего наш рассудок. Между тем внешнее действие, которое непосредственно занимает наш рассудок, следовательно, непосредственно воздействует на него, может быть только *учением, обучением*. Следовательно, высшее понятие должно быть нам дано посредством извне приходящего к нам учения, причем учения безусловной, неодолимой авторитетности; а поскольку подобной неодолимой авторитетностью может обладать лишь *то* учение, которое исходит от наивысшего существа (ибо только оно обладает по отношению к самому себе неоспоримым авторитетом), то высшее понятие должно было бы быть дано нам в учении, которое в *его* последних истоках можно было бы вернуть к самому высшему существу. Это возвращение могло произойти только исторически (историческим путем). В остальном, если в качестве *высшего* принципа философии принимается внешний авторитет, можно мыслить лишь двояко: либо имеется в виду совершенное слепое подчинение, либо хотят, чтобы этот авторитет в свою очередь был бы обоснован, чтобы он опирался на доводы разума, какими бы они ни были по своему характеру. Первое равносильно полному отказу от философии. Во втором случае (во избежание круга) для обоснования этого авторитета необходима независимая от него философия, и сфера этой философии должна быть настолько обширной и всеохватывающей, насколько может быть сфера свободной и независимой философии.

Вместо того чтобы опираться на непосредственный внешний опыт, философия может обращаться к непосредственному *внутреннему* опыту, к внутреннему свету, к внутреннему чувству. Это тоже возможно двумя способами.

Можно пользоваться этим (истинным или мнимым) чувством просто как полемическим средством против чисто рационалистических систем, не притязая на знание, на то, что можно создать науку, черпающую свои доводы из этого чувства или из этой духовной интуиции. Или этот (истинный или мнимый) внутренний опыт пытаются развить в науку, придать ему значимость науки. Мы вновь ограничиваемся сначала первой возможностью. Если отказаться от научности, это чувство сразу же выступит как субъективное и индивидуальное. Ибо, будь оно объективным и общезначимым, оно могло бы преобразоваться в науку. Поэтому выражение этого чувства в противовес рационалистическим системам может иметь лишь ценность индивидуального заявления: «Я не желаю этого результата, он мне неприятен, он противоречит моему чувству». Мы не можем считать подобное заявление недопустимым, так как сами придаем *волеию* большое значение, во всяком случае для предварительного определения понятия философии. Первое (еще предшествующее самой философии) объяснение философии *может* быть лишь выражением воления. Тем самым, после того как определенный образ мышления в достаточной степени показан и объяснен, должно быть дозволено сказать: «Я не *приемлю* его, не хочу его, не могу признать его». Хорошо, если можно сказать, как это делает Якоби: «Мне необходим личный Бог, высшее существо, к которому возможно личное отношение, вечное Ты, отвечающее моему Я, не существо, которое есть только в моем мышлении, полностью растворяется в моем мышлении и совершенно тождественно ему, — мне необходимо не только *имманентное* существо в том смысле, что помимо моего мышления оно ничто, мне нужно трансцендентное существо, которое и вне моего мышления есть для меня нечто», — все это прекрасно; однако сами по себе эти заявления лишь красивые слова, которым не соответствуют никакие действия. Если нашему чувству и высокому волеию противостоит знание, которое к тому же обладает необходимой убедительностью, то перед нами стоит лишь один разумный выбор: либо примириться с неизбежностью заглущить наше чувство, либо преодолеть это знание *действительным* делом. Между тем философия, которую мы здесь рассматриваем как ближайшую ступень эмпирической философии и представителем которой можно считать *Ф. Г. Якоби*, не только не выступает *действительно* против неприемлемого для нее знания, но и *полностью* отступает, уходя в область незнания и утверждая, что спасение заключается лишь в

незнании. Из этого же следует, что названная философия считает единственно возможным и истинным знанием то лишь субстанциальное, исключаящее всякий акт знание, которое господствует в рационализме, поскольку она противопоставляет ему не другое *знание*, а просто незнание, ибо рациональное знание по существу не есть *знание*. Своего *собственного* мнения, что то субстанциальное знание есть единственно *возможное*, Якоби не скрывает. В своих ранних высказываниях он прежде всего настаивает на том, что всякая научная философия неизбежно ведет к фатализму, т. е. просто к системе необходимости. К Канту, Фихте и тому, кто следовал за ним, Якоби относится особым образом. Он не отрицает ни истинной разумности, ни последовательности их систем, это он признает, но с тем большей уверенностью декларирует, что теперь стало совершенно очевидно, к чему ведет действительное знание — знание, построенное на определенной идее, что ведет оно неизбежно к спинозизму, фатализму и т. д. Тем самым Якоби признал, что в противовес тому убедительному знанию, которое он обнаруживает в чисто рациональных системах, ему остается только взывать к чувству, что преодолеть это знание научными средствами он не способен. Он заявил, что с научной точки зрения не знает ничего лучшего и по своим *научным* взглядам сам, безусловно, был бы спинозистом. Ни один философ не предоставил чистому рационализму (под которым я, как вы знаете, разумею не теологический, а философский образ мышления) такое *широкое* поле деятельности, как Якоби. Он по существу полностью сложил перед ним оружие. Поэтому каждому должно быть ясно, что я с полным правом отношу Якоби к переходу от рационализма к эмпиризму. Рассудком он целиком и полностью принадлежал рационализму, чувством он стремился, но безуспешно выйти за его пределы. В этом отношении личность Якоби, быть может, наиболее поучительна во всей истории Новой философии; однако я отнюдь не хочу этим сказать, что таков он для *всех*, в том числе для *начинающих*, ибо его работы, сколь ни значительны они для знатока предмета, могут именно из-за двойственной позиции автора ввести в заблуждение и незаметно приучить к известной духовной инертности по отношению к высшим задачам человеческого *ума*, к инертности, не компенсируемой экстатическим выражением чувств. Между тем я наилучшим образом отдаю должное Якоби, признавая, что из всех философов Нового времени он больше всех ощущал потребность в исторической философии (в том

смысле, как мы это понимаем). Ему с юных лет было присуще нечто отвращавшее его от системы, которая сводит все *только* к разуму, исключает свободу и личность. Об этом свидетельствует ряд его ранних работ, например его письмо Шлоссеру о теизме, в котором он еще полностью отдавал себе отчет в пустоте абсолютно неисторичного теизма, так называемой *чистой* религии разума. Если бы он продолжал идти по этому пути, *он* раньше всех пришел бы к понятию исторической философии. Якоби проник в истинный характер всех систем новой философии, которые вместо того, чтобы действительно дать нам то, что мы хотим знать и, если быть откровенными, единственно можем считать тем, ради чего *стоит* прилагать усилия, предлагают нам более или менее приемлемую замену этого — знание, в котором мышление никогда не выходит за свои границы и движется лишь внутри самого себя, тогда как мы стремимся выйти *за пределы* мышления, чтобы с помощью того, что *выше* мышления, освободиться от мук, связанных с ним. Таков был ранний Якоби. В его первых работах встречается даже выражение «историческая философия»; правда, из контекста становится ясно, что он понимал под этим не внутренне историческую философию, а такую, в которой откровение и история служили *внешней* основой. Тем самым его философию можно как будто считать первой разновидностью эмпирической философии. В то время он как будто полностью разделял взгляды действительно веровавших в откровение, так называемых суперрационалистов или супернатуралистов, например Лафатера и Шлоссера. Этим он приобрел очень дурную репутацию в годы, когда главной целью была всеобщая, т. е. чисто субъективная, разумность, которая только и составляла сущность так называемого Просвещения и которой он пытался противопоставить требования души и поэтической природы. Приобретенной тогда дурной репутацией объясняется, вероятно, и то, что еще в наше время ряд серьезных и христиански мыслящих писателей приводят его в числе как бы свидетельствующих об истине. Впоследствии он, однако, всячески стремился очиститься от этой дурной репутации и успокоить общество по поводу его предполагаемого суперрационализма, хотя один из его последних сторонников считал нужным помочь *ему* в этом отношении, объявив после смерти Якоби, сколь несправедливо по отношению к нему причислять его к сторонникам веры в откровение в обычном смысле этого слова, тогда как вера Якоби была (он может в этом заверить) чистой верой разума. Это было излиш-

ним, ибо к концу своей жизни Якоби, к искреннему огорчению не только лучших среди его почитателей, но даже тех, против кого он выступал и на кого он нападал, — невзирая на это, они в силу своих свободных и независимых взглядов не переставали видеть в нем одного из лучших умов — впоследствии, как я уже сказал, Якоби обратился к пустому рационализму, не к тому, который достиг в философии столь высокого уровня своего развития, гордясь тем, что в нем разум познает самого себя, а к тому скудному, чисто субъективному рационализму, который, собственно говоря, и составляет основное содержание того, что обычно называют Просвещением; тем самым Якоби оказался не среди высоких умов предшествующего времени, таких, как Спиноза, Лейбниц и другие, а опустился до уровня полнейшей философской посредственности. Его высказывания о Христе и христианстве в его поздних работах вполне совпадают со взглядами представителей самого ярого теологического рационализма.

Такое завершение философии Якоби весьма отличает его от двух мыслителей, оказавших большое влияние на формирование его личности; я счел бы несправедливым не остановиться на них в этом историческом обзоре.

Один из этих мыслителей — *Паскаль*¹.

Тому, *кто* еще ищет, кому необходима мера в вопросе о ясности и понятности, которой должна достигнуть истинно историческая философия, следует посоветовать прочесть «*Pensees*» Паскаля. Каждого, кто под влиянием какой-либо противоестественной философии еще не утратил безвозвратно понимания естественного и здорового, при внимательном чтении Паскаля идея исторической системы захватит по крайней мере в ее общих чертах.

Другой мыслитель, оказавший большое влияние на Якоби, — *Георг Гаман*, чьи собранные теперь, разбросанные ранее, подобно пророчествам сивиллы, и малодоступные работы², без всякого сомнения, вносят ценный вклад в литературу последних лет. Я говорю это не для того, чтобы прямо советовать *вам* обратиться к ним; для того чтобы понять смысл содержащихся в них многочисленных намеков, требуется разносторонняя образованность; чтобы проникнуть в их подлинное значение, необходим глубокий опыт. Это чтение не для юношей, а для зрелых мужей; им работы Гамана всегда следует держать в поле своего зрения, проверять на них уровень собственного понимания: эти работы Гамана, которого Якоби считал истым *l'âv'om*

смысла и бессмысленности, света и тьмы, спиритуализма и материализма.

У Гамана не было системы, он не создал ее; но тот, кто сумел бы охватить его мысли как некое целое, в котором объединены все *его* разнообразные и противоречивые, полные смысла и как будто бессмысленные, в высшей степени свободные и вместе с тем резко ортодоксальные суждения, мог бы сказать, что он — насколько человек вообще может претендовать на понимание чего-либо — достиг *некоторого* понимания. Философия *действительно* наука глубокая, результат большого опыта; люди, *лишенные* духовного опыта, люди чисто механического склада мышления здесь судить не могут, хотя они вправе, конечно, проявлять в суждениях о Гамане *свою* природу и, поскольку они не способны проникнуть в сущность его мышления, говорить о его личных ошибках и слабостях, *без* которых, впрочем, этот человек вряд ли был бы именно таким и которые так тесно связаны с его добродетелями и духовными достоинствами, что отделить одни от других невозможно. Якоби обвиняет своего друга Гамана в бессмысленности ряда его высказываний. Нет сомнения в том, что *он* ни за что не принял бы многие из них. Сказать, что все связано только с разумом, нетрудно, но это — не более чем самое слепое предположение, которое, впрочем, некоторые системы *вынуждены* допустить. Но *если* это не так! И это действительно не так, хотя а priori это понять нельзя, ибо то, что *есть*, может быть вообще понято только а posteriori, а priori же только то, что другим быть не *может*.

Все связано друг с другом совсем не так просто и ясно, как иногда себе представляют, но подчас весьма странным образом и поэтому, если угодно, бессмысленно. Бог назван в Ветхом завете удивительным Богом, т. е. тем, кто должен вызывать удивление, и Гаман толкует со своеобразным юмором именно в *этом* смысле известные слова, сказанные Симонидом сиракузскому тирану: «Чем больше я размышляю о Боге, тем меньше я его понимаю»⁴ (он толкует эти слова именно так, как их можно было бы применить к странному, склонному к парадоксальности человеку). Приходится подчас соглашаться с этим, когда речь идет о человеке оригинальном, ведь и в обыкновенном человеке содержится больше, чем может быть понято а priori.

Вернемся, однако, к Якоби. Если мы до сих пор различали в его деятельности два периода — один, когда его философия могла казаться супернатуралистической, другой, когда он выступал *против* супернатурализма, против за-

висимости от откровения (исторического), признавал только субъективное чувство и удовлетворялся тем пустым теизмом, на который он прежде напал, то в более позднее время Якоби не только стремился примириться с *обычным субъективным* рационализмом, но и искал сближения и с *объективным*, научным рационализмом посредством характерного для него открытия, которое состояло в том, что используемое им прежде слово «чувство» он заменил словом «разум», приписал ему *непосредственное*, как бы слепое *знание* Бога и даже объявил разум непосредственным органом познания Бога и божественных вещей. Это было наихудшим даром, который Якоби преподнес философии, поскольку такой удобный способ обрести непосредственное знание, позволяющий с помощью одного слова возвыситься над всеми трудностями, был подхвачен многими не способными к подлинной науке людьми, проникшими благодаря влиянию Якоби в высшие и низшие учебные заведения и принесшими неимоверное зло, в частности, в деле подлинно научного образования нашей молодежи. В этом данном разуму определении можно, пожалуй, усматривать едва ли не непонимание современной Якоби философии или попытку, приспособившись к ней в некоторой степени, защититься от ее нападков. Нелепым во всем этом было то, что Бог, непосредственно познанный разумом, мыслился не как всеобщая субстанция, а как действительно личный Бог со всей полнотой духовных и моральных свойств, которой привыкла его наделять обычная вера. Однако ведь *непосредственное* отношение к личностному существу может также быть только личным, я должен общаться с ним, находиться в истинно эмпирическом отношении к нему. Между тем подобное эмпирическое отношение исключено разумом так же, как им исключено *все личное* вообще; *он должен* быть именно чем-то безличным. То, что непосредственно познает разум, должно быть столь же свободно, как он сам от всех эмпирических и, следовательно, от всех личных определений. Если Бог непосредственно уже положен и познан разумом, то для того, чтобы достигнуть понятия Бога и убедиться в его бытии, совсем не нужно какое-либо опосредствующее знание, т. е. вообще не нужна наука. Нет никакого сомнения в том, что именно из-за названного исключения разумом всякого *личного* отношения Якоби в своих ранних работах более плодотворного периода всегда ставил разум, исключаяющий все эмпирическое, ниже *ума*. В какой степени он отошел от своего первоначального *воления* и цели, показывает тот факт, что в подготовленном

им к концу жизни общем собрании своих трудов он уведомляет своих читателей, что повсюду, где раньше речь шла о разуме и его отрицательном характере, следует вместо разума читать *ум*, а вместо *ума* — разум, как будто желая тем самым устранить все следы своих прежних лучших устремлений. Ибо то обстоятельство, что *уму* надлежит, как он считал раньше, занимать в философии *первое* место, а разуму — второе, явствует уже из требования, согласно которому разуму все должно быть сделано понятным, из чего, само собой разумеется, следует, что разум не есть *изначально постигающее*, что существует многое, что он изначально не постигает. Если то, что должно сделать разуму понятным все выходящее за пределы его непосредственного содержания, не называть *умом*, то как же еще можно это назвать? Бог познается именно только *умом*, причем только высший, образованнейший, достигший цели мышления *ум* и познает Бога. Разум познает только непосредственное, то, что не обладает возможностью бытия; он, подобно женщине в доме, отнесен к субстанции, *οὐσία*, ее он должен держаться, чтобы в доме царили благосостояние и порядок, он есть связующее воедино, ограничивающее, тогда как *ум* есть расширяющее, ведущее вперед, деятельное. Разум — неподвижное, основа, на которой все должно быть построено, но именно поэтому сам не строящий. Непосредственно он соотносится лишь с чистой субстанцией, она для него — непосредственно достоверное, а все, что ему следует понять вне этого, должно быть для него опосредствовано *умом*. Функция разума — держаться отрицательного, именно поэтому *ум* вынужден искать положительное, которому только и подчинится разум. Разум настолько далек от того, чтобы служить непосредственным органом положительному, что, именно отталкиваясь от его противоречия этому, *ум* поднимается до понятия положительного ⁵.

Прежнее отношение Якоби к разуму состояло в том, что он отводил разуму слишком незначительную роль, хотел прийти к божественному, положительному непосредственно, т. е. исключая отрицательное, а не преодолевая его. Позже его неожиданно привлекло совершенно обратное отношение, а именно: то непосредственное знание, которое он раньше пытался утвердить, *исключая* разум, он теперь приписывал самому разуму.

Если бы непосредственное знание, присущее разуму, было знанием *Бога*, то Бог мог бы быть также лишь *непосредственно сущим*, т. е. мог бы быть только субстанцией,

против чего Якоби решительно выступает, так как он стремится к личному эмпирическому Богу. Непосредственное знание Бога могло бы быть только слепым, т. е. незнающим, знанием; Бог мог бы тогда быть также только не суще сущим, *τὸ μὴ ὄντως ὄν*, ибо суще сущее, *ὄντως ὄν*, также могло бы быть познано только *положительно, отчетливо*, посредством *знания*. Совершенно так, будто Бог есть только не суще сущее (отрицательное), гласят известные слова Якоби: «Бог, который мог бы быть познан, не *был бы* Богом, т. е. (так следует, собственно говоря, понимать эту фразу) Бог есть столь отрицательное, что он перестал бы быть Богом, если бы он мог быть познанным, введенным в свет знания». Эта фраза Якоби звучит совершенно аналогично *следующему*: тьма, которую бы *увидели*, не была бы больше тьмой (уже древние мыслители говорили: тьма есть то, что нельзя увидеть ни при свете, ни без него). Такой смысл высказываниям Якоби, правда, приписать нельзя, отчасти потому, что он вообще был человеком умеренным, сторонившимся крайностей, отчасти же потому, что это противоречит его желанию обрести личного, человеческого Бога, отношение к которому могло бы носить личный, или человеческий, характер. Соответственно своему изначальному образу мышления или убеждению он хотел, если выразить это правильно, сказать следующее: Бог, который был бы познан или мог бы быть познан так, как нечто познается в математике, т. е. по существу посредством незнающего знания, такой Бог вообще не был бы Богом. Однако если его мнение *действительно* таково, то из *этого* именно следует, что Бог не может быть *непосредственно* познан, так как непосредственное знание может быть лишь слепым, незнающим знанием, знанием, которое знает не посредством *движения* (ибо в движении всегда есть опосредствование), но знает лишь постольку, поскольку оно не движется. Нерешительность Якоби — поистине тростник, колеблемый ветром, — очевидна уже из того, что сначала он высказывает совершенно правильную (в соответствии с последним толкованием) мысль (Бог, который мог бы быть познан, и т. д.), а затем говорит о непосредственном знании Бога разумом.

Когда Якоби позже, стремясь примириться с рационализмом, заменил чувство разумом, его философия утратила и ту истинность, которой она обладала раньше. Чувство выражает личное отношение. Теперь же безличному разуму приписывалось непосредственное отношение *к личному* Богу, что совершенно немислимо. Якоби был твердо

уверен в том, что рациональные системы в конечном итоге по существу ничего не объясняют (подобно тому как геометрия, собственно говоря, ничего не объясняет или просто утверждает: это *так*). Якоби принадлежит остроумное сравнение всех рациональных систем с нюрнбергскими играми, которые не вызывают в нас отвращения лишь до того момента, пока мы не изучили все их возможности. И все-таки в силу фатального стечения обстоятельств он не видел возможности в ином знании, кроме отрицательного. Единственное знание, противопоставляемое им этому субстанциальному знанию, состояло в том, чтобы закрыть глаза, не хотеть *ничего* о нем знать. Тем самым он лишил себя всякой возможности достигнуть более высокой науки. Философия, не сохраняющая свою основу в отрицательном и стремящаяся, *минуя* его, т. е. непосредственно, прийти к положительному, божественному, погибает в конце концов от неизбежного духовного оскудения. Подобное научное оскудение составляет подлинный характер философии Якоби. Ибо даже то, чего он на *своем* пути достигает в понимании Бога или божественных вещей, сводится к столь немногому, оно столь скудно и бедно по сравнению с полнотой и богатством подлинного религиозного познания, что, будь только это доступно человеческому духу, участь его была бы достойна сожаления. Окончательная оценка философии Якоби сводится к тому, что он *по существу*, т. е. научно, ничего не знает не только о Боге и божественных вещах, но и о небожественном, о противостоящем Богу.

С самого начала Якоби отличался высоким устремлением к духовному, можно даже сказать — к сверхчувственному, его натуре не хватало только противоположного. Ибо духовное может быть истинно достигнуто лишь в отношении к недуховному и посредством его преодоления. *Все* замкнутое в себе, пусть даже оно избрало лучшее, — в философии от лукавого. Якоби с самого начала исключил из своего философского рассмотрения природу, чем он, в частности, очень отличался от Канта, проявлявшего во всех своих работах большую любовь к природе и глубокое знание ее. Якоби же всегда испытывал как бы некий панический страх перед природой и в той мере, в какой он уделял ей внимание, видел в ней лишь несвободу, небожественность и недуховность; причиной этого было, быть может, то случайное обстоятельство, что его учителем физики и философии был женеvский профессор Лесаж — впрочем, весьма достойный человек, — который, будучи убежденным

картезианцем, даже во второй половине XVIII века разработал атомистически-механистическую гравитационную систему, близкую картезианскому учению о вихрях. Вполне вероятно, что взгляды учителя вызвали у Якоби ту идиосинкразию, вследствие которой, как он мне часто говорил, он не может даже *мыслить* материю живой; между тем Гёте, например, однажды сказал, что даже не представляет себе, как бы он мог мыслить материю не живой. Это свойство Якоби сохранил и в более поздние годы — ни «Метафизические начала естествознания», ни «Критика способности суждения» (самая глубокая работа Канта, которая, если бы он не кончил, а начал ею свою научную деятельность, придала бы, вероятно, совсем иное направление его философии) не внесли в это никакого изменения. Когда же Якоби увидел, что природа вошла в философию⁶ как ее существенный элемент, ему не оставалось ничего другого, как объявить эту систему пантеизмом в самом грубом и обычном понимании этого слова и всячески ее преследовать. Однако философия не *может* заниматься только наивысшим, она должна, чтобы быть действительно всеохватывающей наукой, *действительно* связывать самое высокое с самым низким. Тот, кто заранее отбрасывает природу как недуховное, сам лишает себя материала, внутри которого и из которого он может развить духовное. Сила орла в полете проявляется не в том, что он *не* ощущает, как глубина тянет его вниз, а в том, что он преодолевает это, более того — превращает в *средство*, позволяющее подняться ввысь. Дерево, корни которого уходят глубоко в землю, может еще надеяться на то, что ему удастся поднять к небу свою отягощенную цветением крону; мысли же, с самого начала отделившиеся от природы, подобны растениям, лишенным корней, или — еще более — тем нежным нитям, которые в позднее лето плывут по воздуху, однаково неспособные ни достигнуть неба, ни силою собственной тяжести коснуться земли. Подобное «бабье лето» идей и обнаруживается *преимущественно* в построениях Якоби, выраженных, впрочем, с достаточной глубиной и изяществом.

Завершение философии Якоби заключается поэтому в общем незнании. Когда Якоби утверждает, что философия не может дать именно того, чего от нее прежде всего ждут, т. е. знания о находящемся за пределами обычного опыта, то он полностью соглашается и солидаризируется с рационализмом; разница состоит лишь в том, что он отсылает для постижения всего того, *что* должно было бы быть

высшей ценностью философии, к нефилософии, к незнанию — к чувству, к своего рода предчувствию или, особенно в его ранних работах, к *вере*, которую он позже (поскольку для рационалистической эпохи вера была чем-то предосудительным) заменил непосредственным знанием, присущим разуму, и которое, как и чувство, не могло принять форму науки (противоречие). Этот выход — отослать человека для постижения всего истинного и в собственном смысле слова положительного к вере — не был, впрочем, чем-то свойственным только философии Якоби; это было принято с давних пор, ибо испокон веку бросалась в глаза бессодержательность обычной философии по сравнению с богатством содержания откровения. Поскольку здесь речь идет об отношении знания к вере, я на этом остановлюсь подробнее. Надо различать следующее: 1) те, кто не интересуется философией, в чьих интересах даже указать на ее недостаточность, утверждают, что вера (которую они понимают как историческую, христианскую веру) содержит то, что *не* содержится и не может содержаться в философии. При этом знание и вера или *философия* и вера остаются *вне* друг друга, подобно двум отдельным областям; эту противоположность вполне можно принять, даже понять, как она *должна* была возникнуть после того, как философия была освобождена Декартом. Ибо с этого времени содержание положительной религии оказалось вне сферы философии. (Декарт отрицает во всех своих работах, что он утверждает что-либо *против* учения церкви; между тем он берет материал для своей философии, сообразуясь только со своими намерениями. Поскольку, однако, философия, которая еще со времен схоластики только предпосылала положительное содержание, теперь стала совершенно независимой от него, она, конечно, должна была перейти в область отрицательного.) Однако менее понятно, когда 2) различие между верой и знанием перемещается *в* само знание, *в* саму философию, в результате чего и знание и вера должны носить философский характер, т. е. на одной стороне находится, как предполагают, философское знание, на другой — философская вера. И это может еще происходить двумя способами: либо вера и знание мыслятся *в единстве* (во всяком случае не в *противоречии* друг с другом), либо они мыслятся *противоположными* друг другу. Последнее относится к философии Якоби; по его мнению, знание неизбежно ведет к фатализму и атеизму, а вера — единственный путь к Богу, который есть провидение, свобода и воля. Если, однако, при таком противополо-

жении то и другое, вера и знание, мыслятся в философии, т. е. философскими по своему характеру (ведь, невзирая на свое учение о незнании, Якоби *также* определенно притязал на то, что он разработал философское учение), то и веру и знание надлежит объяснить методом философии. Между тем система, утверждающая философское знание и в *корне* противоположную *ему*, но также философскую веру, должна была бы, чтобы иметь хотя бы чисто *формальное* право на существование, являть собой систему философского, т. е. философски постигаемого, дуализма. Подобную систему можно представить себе следующим образом: рациональное или только субстанциальное знание мыслится как совершенное, а именно таким образом, что разум познает себя действительно как *все* бытие, т. е. как все конечное бытие (ибо, если бы разум познавал себя безусловно как все бытие, он должен был бы познавать себя также Богом, и Бог был бы не чем иным, как разумом). Как все конечное бытие или, выражаясь точнее, как принцип всего конечного бытия знание познало бы себя в том случае, если бы оно познало себя в своей чистой субъективности, и эта субъективность тогда (как в своем роде бесконечная) тем самым включала бы в себя отношение к столь же бесконечной объективности. Пройденный до сих пор разумом путь, который привел его к познанию самого себя как всеобщей субстанции, и был бы путем завершеного знания; однако *именно* в этой цели, в этом завершении, знание познало бы себя *как* только *субстанцию* и тем самым необходимым образом отличало бы от *себя то*, чему оно служит субстанцией или подчинено, или по отношению к чему оно являет собой лишь не-сущее, и определило бы его как *не только* субстанциально или субъективно сущее, а как *сущее* в чистой бесконечной объективности — в бесконечной свободе от всякой субъективности. В этом последнем акте знание поэтому познало бы себя как не все, т. е. не как истинно объективно сущее, и в этом уничтожении самого себя в *качестве всего* сущего полагало бы то бесконечно положительно или объективно сущее в Бога. Этот последний акт полагания в Бога покоился бы на том, что из своей прежней само-объективности (само-бытия объектом) оно отступило в полную субъективность; этот акт был бы сам необходимым образом субъективным актом, его можно было бы сравнить только с актом молитвенного благоговения, основанным именно на подобном самоуничтожении перед лицом всевышнего, перед которым мы полагаем себя в отношение полного бытия субъектом, т. е. не-само-бытия. Этот

чисто субъективный акт можно было бы определить и по отношению к знанию как акт *веры* или даже как веру и по следующим основаниям: знание обретает уверенность в безмерно сущем посредством своего самоуничтожения; однако оно не видит безмерно сущее до тех пор, пока в нем есть еще остаток объективности, пока оно еще не уничтожило себя. Следовательно, оно уничтожает себя только в *вере*, чтобы *посредством* этого самоуничтожения — как бы в виде воздаяния за свою утраченную самость — ему была дана безмерность. Тем не менее, поскольку знание уничтожает себя только как само объективное, а не как субъективное и поскольку оно только в субъективности есть завершенное *знание* (до этого, пока оно еще хотело быть объективным, оно было производящим природу), оно именно *как* знание остановилось бы, и последним, одновременным результатом было бы знание завершенное и уничтожающее само себя в *вере*, но именно поэтому знание истинно положительное и полагающее божественное. Так внутри философии мог бы совершиться переход от знания к *вере*.

Однако Якоби был далек от такого объяснения. Конец его философии — полный диссонанс, который не разрешается ни в чем, ни в какой-либо высшей идее.

Вообще объяснение, подобное приведенному выше, мыслимо лишь в такой системе, в которой содержался бы и ответ на следующие неизбежно возникающие вопросы: если то, что в своей внутренней глубине есть чистое *знание*, следовательно, *не-сущее* (так как знающее есть по отношению к сущему необходимым образом не само сущее), — если, следовательно, то, что в своей внутренней глубине есть чистое знание и не-сущее, во *вне* себя бытия есть порождение объективного бытия, то откуда этот принцип черпает мощь, позволяющую ему полагать себя объективным, полагать себя как сущее, тогда как он ведь не только *должен* быть не-сущим, но безусловно изначально таков? Откуда его существование во-вне (*Ex-sistens*), т. е. его бытие вне себя, вне *того* места, где он, собственно говоря, должен быть, т. е. вне внутренней глубины? Если он в этом овнешнении есть принцип, производящий мир, то как он *стал* внешним? Ибо он должен быть *ставшим* внешним. Если он не *должен* быть внешним, как показывает конечная стадия, то он не мог *быть* внешним и изначально. Если же он изначально есть или был внутренним, то как он был положен *как* внутренний? Ведь это также должно быть объяснено. Короче говоря, такое объяснение было бы возможно

только в системе, которая была бы уже исторической или приближалась бы к таковой. Однако Якоби раз и навсегда объявил ее невозможной, ибо в своем отношении к *знанию* он полностью согласен с учением рационализма. Поэтому если вообще считать, что *им* создана система, то его философию можно рассматривать только как абсолютно дуалистическую, но к этому следует добавить: она являет собой совершенно неразрешенный и именно поэтому необъясненный дуализм. На одной стороне — свобода, на другой — необходимость, однако, *каким образом, если* есть свобода, есть и необходимость или, если существует необходимость, существует и свобода и как они связаны друг с другом, об *этом*, по мнению Якоби, нельзя ничего не только знать, но и *мыслить*. Якоби объявил эту противоположность столь непримиримой, что объединение того и другого не может быть даже *мыслимо*.

Самое верное представление о философии Якоби, которое мы после всего сказанного можем составить, складывается, если считать, что он находился на стыке двух эпох — одна из них простиралась перед ним как безотрадная, глухая *пустыня* — такой он ее и воспринимал; другую он лишь издали созерцал как землю обетованную. Однако между ним и израильским законодателем, который вывел свой народ из пустыни, существовало *то* большое различие, что, хотя Моисею и не дано было самому вступить в землю обетованную, он был преисполнен надежды и веры, что его народ достигнет этой земли и когда-нибудь будет жить там; Якоби же не только сам не достиг ее, но и отрицал возможность того, что кто-либо когда-нибудь ее достигнет. Вследствие этого нам надлежит почитать его и признавать выразителем живого противоречия по отношению к более раннему времени и произвольным пророком лучшего времени, произвольным — поскольку он не *хотел* предсказывать наступление этого времени, считая, что оно никогда не *может* прийти; пророком — поскольку он против своего желания его предсказывал, подобно ясновиду Валааму⁷, который пришел, чтобы проклясть Израиль, и вынужден был благословить его.

Есть такое знание — признать его Якоби не хотел — которое, будучи, с одной стороны, рационалистично, с другой — включает в себя веру и материально, в соответствии с его предметами — знание, которое действительно постигает свободу и провидение как *причину* мира, постигает свободу человеческой *воли*, индивидуальную жизнь после смерти и все остальное, требуемое верой, которое, однако,

не только *не исключает* веру в этом смысле, но и формально по существу содержит ее в себе.

Напомню здесь прежде всего общее и постоянное словоупотребление, согласно которому вера противопоставляется не знанию вообще и в любом смысле, а только *непосредственному* знанию, созерцанию, что явствует уже из изречения: блаженны невидевшие и уверовавшие⁸. Следовательно, *опосредствованному*, возможному только через опосредствование знанию вера отнюдь не противоположна, напротив, существенно с ним связана таким образом, что там, где есть опосредствованное знание, необходимо есть и вера, более того, вера проявляет себя и касается нас преимущественно в опосредствованном знании. В обыденной жизни верой называют уверенность в возможности того, что непосредственно невозможно, что возможно лишь благодаря последовательности и сцеплению обстоятельств и действий, короче говоря, возможно лишь благодаря более или менее многочисленным опосредствованиям. Поэтому можно сказать, что *всё* происходит в вере. Скульптор, перед которым находится мрамор, содержащий будущее произведение, не *видит* это произведение. Однако, не будь у него веры, т. е. уверенности в том, что то, что он теперь не видит, может стать видимым посредством его усилий, посредством действий, которые он предпримет при обработке мрамора, он не приступил бы к работе. Вера всегда ставит перед собой цель и существенна в *любой* деятельности, направленной на нечто определенное. Колумб *верил* в существование неизвестной в его время части света и смело плыл на запад. Разве мы могли бы сказать — Колумб *верил* в эту часть света, если бы он никогда не покидал берегов Испании? Поэтому там, где нет одновременно *воления* и *деяния*, нет и веры; верить и не двигаться с места — противоречие, подобно тому как противоречие существует в тех случаях, когда утверждают, что *верят* в поставленную цель, и ничего не предпринимают для ее осуществления. Поэтому в том, что Якоби говорил о своей вере и при этом бездействовал, заключалось противоречие. Истинная вера должна была бы проявиться в том, чтобы не бояться усилий, способных открыть те опосредствования, которые сделали бы то, *во что* верит вера, очевидным для разума и самой строгой науки. Если вера — необходимая составная часть каждой целенаправленной деятельности, то она и существенный элемент истинной философии. *Всякая* наука возникает только в вере; тот, кто просто выучит первые теоремы Евклида, не только сочтет высшие достижения геометрии

невозможными, но и просто не поймет их — те самые достижения, которые он с легкостью постигнет, пройдя через все опосредствования. Всякая наука, и прежде всего философия, постоянно, следовательно, имманентно и существенно включает в себя веру как нечто именно *в ней* себя утверждающее. Таким образом, те, кто разделяет, более того — противопоставляет друг другу знание и веру, относятся к той, к сожалению, весьма многочисленной в наши дни категории людей, которые сами не знают, чего они хотят, — самое печальное, что может случиться с существом, обладающим разумом. Либо такие верующие мыслят веру не как созерцание — тогда они не должны отказаться от знания вообще и вместе с ним также от опосредствованного знания, но тем более признавать его; либо они понимают веру как непосредственное познание, истинное созерцание — тогда им не следует считать себя сторонниками разумной веры, а отождествлять себя с теми, кто выдают себя за непосредственно осененных божественным духом и поэтому именуют себя не философами, а *теософами*.

Сравнивая их с философами незнания, следует сказать, что теософы, так же как те, считают себя знающими не *научным* образом, однако отнюдь не, как те, полностью *незнающими*, напротив, как в высокой степени, даже преимущественно и в наивысшей мере знающими. Насколько бедным и лишенным содержания выступает учение о незнании, настолько богатой и преисполненной содержания являет себя теософия, претендующая на полное растворение в созерцании или в непосредственном опыте, а также на некое *экстатическое видение* всех вещей такими, как они суть в Боге, в их истинном изначальном состоянии.

Эта форма эмпиризма утверждает, следовательно, не просто чувство, ничего, впрочем, не выражающее, которое имеет не более чем полемическое, т. е. отрицательное, значение, не непосредственное знание разума, не способное, однако, обрести форму знания; этот эмпиризм претендует на обладание непосредственным *созерцанием* божественной природы и божественного происхождения вещей. (Следовательно, теософия — второй подраздел той философии, которая считает своей основой непосредственный *внутренний* опыт.) Поскольку это созерцание сообщено быть не может и поэтому есть нечто таинственное, мистическое, то теософия — своего рода мистика. Существуют два рода мистицизма: один — чисто практический, или субъективный, не претендующий на какую-либо научность; но есть и другой, объективный мистицизм, претендующий на

объективное познание. Такова теософия, спекулятивный, или теоретический, мистицизм, который, отказываясь от научной (рациональной) *формы*, тем не менее *pretendует* на спекулятивное содержание.

Как же, однако, можно обосновать то непосредственное видение не только божественного, но и самого процесса творения, или, собственно говоря, эманации, происхождения вещей из Бога, которое утверждает теософ? Если вы вспомните, что говорилось в изложении натурфилософии, вам станет ясно: это то, что в человеке осознано самого себя и пришло к самому себе, то, что прошло через всю природу, как бы вынесло, узнало все, из самоотчуждения вновь вернулось в *себя*, в свою сущность. Но если оно есть возвращенное начало, то сущность человека есть вновь *то*, что было в начале творения, она тождественна уже не созданному, а *источнику* творения. Следовательно, человеческое сознание, будучи концом творения, есть одновременно и его начало; для *него* должно быть различимо все движение от начала до конца, это сознание должно быть врожденной наукой, как бы присущей самой природе человека, — универсально знающим посредством *собственного* становления. Однако таким мы его не *обнаруживаем*; если подобная наука субстанциально и мыслится в сущности человека, то во всяком случае она в нем присутствует не *актуально*, а скрыто, погруженная в *глубочайшую* потенциальность. Считать это (то, что сознающее себя в человеке прошло через все творение) правильной предпосылкой упомянутая теория может исходя из того, что сущность человека не осталась на том месте, куда она была положена изначальным творением, что человек утратил свое универсальное, или центральное, положение по отношению к вещам, сам стал вещью, не сумел сохранить себя в своей свободе от всех вещей, сохранить себя над *ними* как принцип, как источник, видя себя в этой всеобщности, а стремился к особенностям, требовал *собственного* бытия. Тем самым он стал *равным* вещам, даже отчасти *подчиненным* им; из того центрального созерцания, в которое он был *положен* изначальным, он попал в сферу периферийного знания, где вещи суть внешние не только по отношению друг к другу, но и по отношению к нему, где они не только исключают *взаимно* друг друга, но и *его*. Подобное катастрофическое изменение сущности человека известно в той или иной форме всем религиям, в христианской религии оно называется *грехопадением*. Следовательно, человек утерял упомянутое центральное знание. С этим согласны и теософы. Однако,

говорят они, даже если признать, что подобная катастрофа произошла, это еще не могло привести к тому, что *субстанция* человеческого знания перестала быть субстанциально, или материально, всезнающей; она не перестала быть тем, в чем содержится *материя* всякого знания; она только перестала быть актуально всезнающей и теперь в качестве лишь жаждущего знания (в качестве ума) находится вне человека. Таким образом, человек больше *не* пребывает там, куда он был положен самим творением; посредством ложного экстаза он положен вне того центра, в котором он обладал знанием всех вещей. Но разве не может он посредством обратного экстаза вновь переместиться туда, в средоточие вещей, и в своем восторге соединиться с самим божеством? Такова должна была бы быть аргументация теософии.

На вопросе о возможности исключительного состояния сущности человека мы здесь останавливаться не будем (это относится к области психологии), однако если *допустить* для отдельных людей возможность подобного возвращения к изначальной сущности, возможность перемещения в центр, допустить, что существует напряжение внутреннего чувства, способное привести к погружению в божество, то это состояние может быть уподоблено лишь тому, о котором апостол Павел в Послании к коринфянам (1. Кор. 14) говорит, что в этом состоянии прекращается язык и познание, т. е. изъясняющееся с помощью языка дискурсивное, связанное с различением сознание. *Подобное* состояние сделало бы невозможным всякое сообщение познания. То, что услышал бы *такой* пребывающий в экстазе человек, были бы, как говорит о себе апостол Павел (2. Кор. 12,4), *ἀρρητα ὀήματα* — неизреченные слова. Далее, *кому* бы ему должно сообщить это познание? Безусловно тем, кто находится вне этого состояния, для которых его слова были бы, следовательно, совершенно непонятны. Его слова уподобились бы тем «языком произносимым невразумительным словам», о которых говорит апостол, далее, впрочем, поясняя: «в церкви хочу более сказать пять слов *умом* моим (т. е. слова, которые мне самому ясны по своему смыслу), чтобы и других наставить, нежели тьму слов языком» (1 Кор. 14,19). Это противопоставление показывает, что «говорить языком» означает то же, что говорить непонятно для других. В высшей степени непонятны большей частью и речения теоретических мистиков, собственно теософов; они предстают перед нашим взором отнюдь не в состоянии блаженного покоя, в котором, по нашему разумению, должны находиться подлинные мистики, а в страшном борении, претер-

певающими тяжелую борьбу. Их высказывания столь вынужденны, что мы видим их как бы поебывающими в некоем *процессе*. Находишься они действительно в центре, они должны были бы умолкнуть, но они ведь хотят и говорить, хотят высказаться, высказаться ради *тех*, кто находится вне центра. В этом и состоит противоречие теософии. Если принцип, в котором впечатление, причем лишь смутное, хаос всех предыдущих моментов, обнаруживается только как чувство, если этот принцип хочет действовать сам по себе, т. е. отстраняя свободный дух (который дан ему в его теперешнем состоянии как модератор, как освободитель), то он может выступать только как не владеющая собой натура. Индивидуальный дух, в котором этот принцип теряет всякую меру, не господствует над своими мыслями, и в тщетном стремлении выразить то, для выражения чего у него нет средств, он не уверен ни в чем (подобно тому, что Якоб Бёме говорит о своем духе): «он схватывает то, что он схватывает», однако без всякой уверенности в этом, не ставя перед собой такую цель, не будучи способен созерцать это в уме, как в зеркале (в рефлексии). Вместо того чтобы господствовать над предметом и стоять над ним, теософ сам становится предметом; вместо того чтобы объяснять, сам становится феноменом, требующим объяснения. Я говорю о тех, кто поистине изначально и в силу особых свойств своей природы являются теософами, а не о тех, кто в качестве неких странствующих рыцарей ищут научных приключений и изображают из себя теософов, пытаясь создать видимость глубокого проникновения в суть вещей, полагая, что тем самым они быстрее и легче, чем посредством серьезных научных занятий, привлекут к себе внимание. Теософы полностью отвергают определение современной жизни, сами лишают себя величайших преимуществ нынешнего состояния науки — дистинктивного, различающего, все разделяющего и разъединяющего познания, которое, правда, также есть переход, но такой же переход, как вся современная жизнь. Наше назначение состоит в том, чтобы жить не в созерцании, а в вере, т. е. в опосредствованном знании. Наше знание фрагментарно, а это означает, что оно должно создаваться по частям, последовательно, по ступеням и разделам. Каждый, кто когда-либо испытал благодетельное ощущение от разделения своих мыслей, от последовательного порождения знания и познания, никогда не откажется от этой осмысленной двойственности. В созерцании как таковом нет понимания. Каждый видит во внешнем мире более или менее одно и то же, но не каждый

может это высказать. Каждая вещь проходит определенные моменты, чтобы достигнуть своей завершенности: ряд процессов, где каждый последующий продолжает предыдущий, приводит ее к завершенности. Этот процесс в растении, например, крестьянин видит так же, как ученый, но по существу он его не познает, ибо не может разъединить, обособить моменты, высказать их в их противоположности. Совершенно так же, если бы человек и мог, на что претендуют теософы, проникнуть в самом себе в тот трансцендентный процесс, посредством которого произошло становление всего, это не привело бы к подлинной науке. Ибо всякое проникновение, чувство, созерцание само по себе немо, для того чтобы оно было высказано, необходим опосредствующий его орган. Если созерцающий им не располагает или преднамеренно от него отказывается, чтобы речь его шла непосредственно из созерцания, он, как уже было сказано, соединяется с предметом и столь же непонятен для третьего лица, как и самый этот предмет. Все, что в том принципе, который мы называем подлинной *субстанцией* души, содержится potential, должно быть сначала доведено до подлинной рефлексии (в уме или в духе), чтобы достигнуть наивысшего выражения. Здесь, следовательно, проходит граница между теософией и философией, которую человек, приверженный науке, целомудренно стремится сохранить в чистоте, не позволяя соблазнить себя кажущейся полнотой материала в теософских системах. Действительно, философия незнания, например, предшествовавшая теософии, отличается от нее главным образом абсолютным отсутствием субстанции. Обе эти формы как бы разделили между собой два принципа, из совокупности которых только и возникает истинная наука. В философии Якоби тот же принцип, который можно определить как субстанциально *незнающий*, но именно поэтому стремящийся к знанию, жаждущий его, *есть* ум. Чувство у Якоби по существу лишь жажда знания. Ум как положительный принцип знания, есть в этой философии своего рода половинчатая воля, не обладающая силой устранить в качестве чувства чувство, которое движет им, подобно тому как чувство голода устраняется посредством привлечения или принятия пищи. Якоби не касается субстанции, он даже отталкивает ее и поэтому оставляет и природу полностью *вне* себя; его философия противоположна всякой натурфилософии. Теософ же в той мере, в какой он спекулятивен, существенно и главным образом натурфилософ. Однако если философия незнания страдает от недостатка знания, то теосо-

фия страдает от избытка одного только материала знания. Этой общей характеристикой теософии я охарактеризовал и удивительного индивидуума этого направления — знаменитого *Якоба Бёме*⁹.

Якоба Бёме, у которого все еще подлинно и изначально, следует отличать от того класса мистиков, у которых нет уже ничего живого и изначального, у которых всё уже искажено. К этим людям относится прежде всего хорошо известный *Сен-Мартен*¹⁰: в его речах мы слышим уже не глубоко взволнованного человека, как в словах Бёме, а лишь компилятора, повторяющего чужие идеи, которые к тому же служат теперь совершенно иным целям. То, что у Я. Бёме еще полно жизни, у него уже мертво, лишь труп, балзамированный мертвец, мумия того, что некогда было живым, подобно тем, которые используются в тайных обществах, преследующих одновременно алхимические, магические и теургические цели. Предупреждать от подобных мистерий — наш долг, тем более если мы знаем, а узнать это нетрудно, что такой мистицизм находит своих сторонников не в здоровых, а в самых испорченных классах общества. Подобный напиток, сдобренный пряностями, а подчас и составленный из худших ингредиентов, пригодный или предназначенный разве что для того, чтобы возбудить чей-либо давно притупившийся вкус, годится для кухни ведьмы, куда его и отправил Гёте в «Фаусте»¹¹. Да хранит Бог немецкую молодежь от такого и подобного ему адского снадобья ныне и во веки веков!

В наши дни люди, недостаточно осведомленные, пользуются понятиями мистицизма, мистики самым странным образом; так, например, они называют мистиком каждого, кто вообще верит в откровение, пусть даже в историческом смысле. Для таких людей и Иоганнес Мюллер, например, был бы уже мистиком. Это — злоупотребление, типичное для времени, сваливающего все в одну кучу, не ведающего различий понятий и слов. Неправильное применение слов «мистическое», «мистицизм» основано на еще более глубоко непонимании этих слов, ибо ими пользуются для того, чтобы указать на некий *материальный* характер учений или утверждений. Вкратце понятие мистического так, как оно понимается многими, состоит в следующем: всё выходящее за пределы моей индивидуальной способности понимания я назову мистическим — пусть даже это будет положение, обретенное в ходе чисто научного и методически совершенного развития, так как ничто не должно превышать *нашу* способность понимания и никто не смеет ут-

верждать, что он достиг того, что мы раз и навсегда объявили недостижимым. Подобный способ обосновать в противовес утверждению, которое прежде всего требует проверки, голословное предубеждение, конечно, значительно легче, чем научное исследование. *Τὸ μυστικόν* называется все скрытое, тайное. Однако при материальном рассмотрении скрытым, мистическим окажется всё; и те, кто претендует на наиболее проникновенное понимание, своим излюбленным изречением «в мир природы не проникает сотворенный дух» объявляют и саму природу мистической. Действительно, именно природа и есть наиболее мистическое, а в природе — то, что в наибольшей степени материально, то, что эти враги всякой мистики, быть может, требуют наименее мистическим. Так, например, чувство, требующее хорошей еды и питья, чувственность вообще и способ действия органов — ведь из всего, что происходит в природе, это самое утаенное. Впрочем, упомянутые заявления, посредством которых с самого начала делается попытка исключить или умолчать определенные понятия и утверждения, вполне достойны эпохи, считающей себя *либеральной*, а по существу в высшей степени *нелиберальной*, — эпохи, в которой духовная ограниченность, пошлость и открытое невежество требуют для себя свободы мысли, отказывая в ней только подлинному пониманию и гениальности.

Слово «мистическое» имело в литературе сначала значение чисто *формального* различия. Если распространить это понятие на материальное, то рационализм, например, в его высшей, объективной разновидности следовало бы назвать *мистицизмом*, ибо по своей материи, по содержанию они совпадают, тому и другому ведомо лишь субстанциональное движение¹². И тем не менее мистицизм испокон веку определялся как противоположность рационализму. Следовательно, мистиком становятся не посредством *того*, что утверждается, а посредством того, *как* это утверждается. Мистицизм противоположен только формально *научному* познанию. Утверждение нельзя назвать *мистическим*, только исходя из его содержания, каким бы оно ни было, даже в том случае, если оно случайно совпадает по своему содержанию с утверждением какого-либо мистика. Ведь если *нельзя* повторять ничего из того, что когда-либо было сказано мистиком, то, пожалуй, окажется, что вообще ничего нельзя утверждать. Мистицизмом можно называть лишь то духовное предрасположение, которое вообще отвергает *всякое* научное обоснование или истолкование, вы-

водит истинное знание лишь из так называемого внутреннего света, видимого не всем, а *замкнутого* внутри индивидуума, из непосредственного откровения, чисто экстатической интуиции или чувства; приняв такое толкование, можно, например, и философию чувства у Якоби назвать мистической, и часто она так и называлась. Однако здесь полностью отсутствует субстанциальное содержание, присущее подлинно умозрительному мистицизму. Следовательно, одна и та же истина может быть у одного мистической, у другого — научной, и наоборот. Ведь у того, кто ее высказывает из чисто субъективного ощущения или предположительного откровения, она мистична; у того, кто ее выводит из глубин науки, а поэтому только истинно ее и *понимает*, она научна.

Подлинный признак мистицизма — *ненависть* к ясному постижению, к разуму, получившему в наши дни столь желанное преобладание, к науке вообще. Однако поскольку столь же яростными *врагами* науки являются не только мистики, но и многие из тех, кто кричит о вреде мистицизма и выступает *против* него, то, собственно говоря, *их самих* следовало бы называть мистиками, если не считать предпочтительным объявить их подлинными, действительными обскурантами.

О НАЦИОНАЛЬНОЙ ПРОТИВОПОЛОЖНОСТИ В ФИЛОСОФИИ

Тот, кто следил за нашим историческим обзором, мог легко заметить, что в ходе изложения мы все более замыкались в рамках *немецкой* философии. Если слушатель наших лекций, усвоив характер немецкой философии и поняв, какие цели ставили себе философы в *Германии*, захочет бросить взгляд на состояние этой науки в других странах Европы, он неминуемо должен будет сделать следующий вывод: философия такого рода существует в *Германии*, но не во всем мире. Однако это серьезнее, чем может показаться на первый взгляд. Ибо если мы считаем, что направленность немецкой философии не случайна, а существенна, то мы вынуждены прийти к заключению, что философия вообще существует только в *Германии*, но не в других странах мира. Поэтому мы считаем необходимым поставить в конце нашего обзора вопрос: действительно ли и в какой степени существует это различие между немцами и другими европейскими народами и если оно действительно существует, то как его понять и объяснить? Поскольку отрицать данное различие, по-видимому, невозможно, так как очевидно, что в то время, когда немцы все еще сохраняют душевный и духовный интерес к философии, другие европейские народы, англичане и особенно французы, уже совершенно не склонны к умозрению и с некоторых пор вообще отказались от занятий научной философией, то речь может, по-видимому, идти прежде всего о причинах упомянутого различия. На это, однако, трудно найти общезначимый ответ, т. е. такой, который удовлетворял бы в равной степени как немцев, так и французов, как англичан, так и немцев. Ведь даже если бы мы не знали, как французы объясняют нашу склонность к умозрению и философии, мы могли бы себе это приблизительно представить и в равной степени могли бы себе представить, как англичане отнеслись бы к попытке немцев объяснить свое преимущество в области философии более глубокой духовной направленностью своей нации. Если немцы укажут на свойства своего языка, которому, как утверждал Лейбниц, внутренне присуще умозрение, то это должно, хотя бы в известной степени, относиться и к английскому языку. Ведь англичане возразили

бы: именно в выражении основных понятий, которые следует искать в корнях языка, английский язык большей частью родственен немецкому. Помимо всего этого большая глубина и предрасположение, так же как и философский характер языка, могли бы объяснить разницу в *результате* исследования, но не то, о чем здесь, собственно говоря, идет речь, а именно что французы и англичане вообще не признают философию в том смысле, как ее понимают немцы.

Быть может, более убедительно историческое объяснение, которое выводило бы постоянно и все вновь возбуждаемый интерес немцев к философии из религиозного раскола, из существования в Германии равноправных вероисповеданий. И действительно, кто, бросив взгляд на развитие философии в Германии, не усмотрит в той подлинно религиозной строгости, более того, в энтузиазме, которые в Германии уделялись занятиям философией, потребность примирить разногласия в борьбе за свободу религии, в которой в большей или меньшей степени участвовали все без исключения немецкие народы, и внутренне, в области науки, восстановить утраченное внешнее единство. Это историческое объяснение показало бы, правда, как и благодаря чему в Германии постоянно сохраняется интерес к философии, почему, лишь только этот интерес уменьшался, он вновь вызывался и возбуждался. Однако речь ведь идет не о степени интереса, а о противоположности в самом существе дела, так как другие народы отвергают не философию вообще и в любом смысле (ведь именно французы первыми дали прошлому веку почетное наименование философского, и философия достаточно длительное время являла собой во Франции боевой клич самых значительных писателей и даже государственных деятелей), следовательно, не философию как таковую отвергают другие народы, а лишь философию в ее немецком понимании. Мы можем, конечно, возразить: то, что *они* считают философией, вообще не философия, и только *мы* знаем, что есть философия. Однако, во-первых, этим сказано совсем *не* так много, как может показаться на первый взгляд, ибо и у нас не раз уже приходилось слышать: то, что данный человек выдает за философию, совсем таковой не является — ведь немцам не занимать учтивости по отношению друг к другу. Во-вторых, совершенно очевидно, сколь неразумно приписывать целым народам, обладающим в ряде областей выдающимися талантами, неспособность к философии, — объяснение тем

более странное, что оно уж во всяком случае носило бы чисто временной характер. Да и вряд ли можно решиться полностью отрицать духовную склонность к философии у народа, который дал человечеству Декарта, Мальбранша и Паскаля. Таким образом, мы в конце концов вынуждены допустить хотя бы *возможность* того, что в основе неприятия философии в немецком понимании, которое мы обнаруживаем у других народов, может лежать нечто истинное и верное. Таким образом, единственный удовлетворительный ответ на наш второй вопрос может состоять в том, что другие народы в их нерасположении к философии в ее немецком понимании также могут быть в каком-то смысле правы, а это возвращает нас к первому вопросу, который гласит: в чем же состоит это различие? Поскольку же оно может заключаться только в *характере* философии, то какова же философия, которая только и соответствует склонности других народов, и как к ней относится та наука, которую называем философией мы?

Это не требует длительных размышлений. Те другие народы утверждают, что философия — наука эмпирическая, и принимают ее только в качестве таковой. Немцы же считают — по крайней мере так было до настоящего времени, — что философия есть наука чистого разума, и также принимают ее только в качестве таковой. Если под эмпиризмом понимать утверждение, что знание может быть основано только на опыте, что, следовательно, знать можно только то, что основано на опытных данных, то в зависимости от того, какой смысл мы вкладываем в слова «*основано на опытных данных*», меняется и смысл этого утверждения.

Обычно под опытом прежде всего понимают достоверность, которую мы благодаря нашим органам чувств обретаем о внешнем мире и его структуре. Однако наряду с этим говорят и о внутреннем опыте, возникающем посредством самонаблюдения, наблюдения над процессами и изменениями внутри нас. Если остановиться на этом и понимать под эмпирическими данными только то, что может непосредственно стать предметом внешнего и внутреннего чувства, то окажется, что опыт внешних органов чувств относится к области эмпирических естественных наук; философии же остается изучать только данные внутреннего опыта. В этом случае философия свелась бы к анализу, в лучшем случае к комбинации явлений внутренней жизни и процессов сознания, короче говоря, к тому, что мы называем хорошей (полной) эмпирической

психологией. Приблизительно так французы и представляют себе философию; и такое представление действительно довольно незначительно, если исходить из тех понятий, с которыми *мы*, например, до сих пор подходили к философии. Однако если вспомнить, что и среди нас многие не только не связывают с философией более высокое понятие, но и утверждают совершенно то же самое, т. е. что философия в общем не способна выйти за пределы фактов сознания, т. е. за пределы психологии или субъективной антропологии, то трудно, собственно говоря, сказать, в чем заключается существенное различие между значительной частью того, что именуется в Германии философией, и тем, что носит то же наименование во Франции.

С каким бы почтением мы ни относились к Канту, но совершенно очевидно, что если говорить только о *результате*, то невозможно увидеть, в чем результат Канта превосходит то, на чем до него остановился Локк или Кондильяк. Локк написал «Опыт о человеческом разуме», а Кант — «Критику чистого разума», методологически более строгую, но значительно более тяжеловесную и, что самое главное, менее понятную работу. Локк утверждает, что не только все человеческие представления, но и все наши понятия, не исключая и научных, опосредствованно выведены из опыта. Кант допускает, правда, известные независимые от опыта понятия, однако, поскольку они могут быть применены только к предметам опыта, они не делают нас менее зависимыми от опыта, и результат остается для нас тем же. Тот особый путь в сверхчувственный мир, который Кант нашел в своей моральной философии, мог бы определенным образом принять и эмпиризм. Ведь если Кант рассматривает безусловно господствующий в нас нравственный закон как своего рода свидетельство существования Бога, то ведь и Локк обнаруживает в нашем сознании доказательство этого существования. Однако существенная разница между ними состоит в том, что в теоретической философии Кант делает Бога предметом идеи разума. Но это и есть ведь *πρῶτον ψεῦδος*¹ новой философии; невозможно себе представить, что высшая и совершеннейшая личность открывает себя только посредством идеи чистого разума, если для познания даже самой незначительной личности кроме разума требуется еще нечто большее и более реальное. Следовательно, Кантом в философии был провозглашен рационализм (ранее это еще не было вполне ясно, особенно в отношении идеи

Бога). Кант, правда, возражал против этого и запрещал всякое теоретическое использование этой идеи, однако его возражение не могло быть действенным. Если Бог — идея *разума*, то разум не *может* позволить воспрепятствовать осуществлению этой идеи *как таковой*; конечно, осуществлено это может быть также только в системе разума — и этим занялась последующая философия. Умозаключая о бытии Бога только как о существовании любой другой личности на основании эмпирических, опытных данных, признаков, следов или знаков, эмпиризм устанавливает тем самым то благодетельное *свободное* отношение к Богу, которое снимает рационализм. И следует признать, что, если бы теперь, как в поздний период греческого и римского упадка, выбор был бы возможен только между стоицизмом и эпикурейством, эпикурейскую систему именно благодаря тому, что представляется в ней абсурдным, так называемому *clinamen atomorum*², с помощью которого она вводит случайность в известной мере как высший принцип, повторяю, эпикурейскую систему, несмотря на эту нелепость или, вернее, из-за нее, каждый человек свободного и свободолюбивого духа предпочел бы стоицизму и счел бы убежищем свободы, так и при необходимости выбора между эмпиризмом и все подавляющей мыслительной необходимостью доведенного до крайнего предела рационализма каждый человек свободного духа, без сомнения, предпочел бы эмпиризм.

Таким образом, эмпиризм допускает рассмотрение на более высоком уровне, его можно постигать с более высокой точки зрения, чем та, которая связана с обычным или, во всяком случае, утвердившимся со времен Канта понятием, помешающим все интеллигибельное по ту сторону не только рассудочных понятий, но изначально и по ту сторону опыта. Отсюда и обычное в наши дни убеждение, что эмпиризм отрицает все сверхъестественное. Однако это неверно. Эмпиризм в качестве такового не обязательно именно поэтому отрицает все сверхъестественное и совсем не считает все правовые и нравственные законы, а также содержание религии чем-то случайным в том смысле, что сводит все к чувствам, которые в свою очередь суть лишь порождение воспитания и привычки — так, правда, полагает Дэвид Юм; впрочем, он то же утверждал о необходимости, с которой мы связываем причину и действие в мышлении. Существует высокое и низкое понятие эмпиризма. Ибо если высшее, чего, по общему мнению, даже тех, кто раньше мыслил иначе, может достиг-

нуть философия, состоит в том, чтобы постигнуть мир как свободно созданный и сотворенный, то философия в том главном, чего она может достигнуть, — или именно постольку, поскольку она достигает свою высшую цель, — есть опытная наука (я не хочу сказать, что в формальном смысле, но во всяком случае в материальном, т. е. ее высшая цель есть по своей природе нечто соответственное опыту). Поэтому если до настоящего времени действительно существует упомянутая национальная противоположность в понимании сущности философии, то это свидетельствует лишь о том, что такой философии, в которой человечество могло бы познать само себя, что подлинно всеобщей философии до сих пор еще не существует. Подлинно всеобщая философия не может быть достоянием одной нации, и до тех пор, пока какая-либо философия не выходит за границы отдельного народа, можно с уверенностью сказать, что эта философия еще неистинна, даже если она находится на пути к этому.

Конечно, если философия, как это происходит, например, во Франции, берет из всего обширного царства опыта лишь узкую, небольшую область мелких, именуемых психологическими наблюдений и анализов, это — жалкое крохоборчество и ограниченность. Во Франции национальная философия, или, как ее стали в последнее время называть, идеология, по существу не пользуется признанием, ее скорее терпят и допускают³. Если ряду молодых французских ученых удалось возбудить известный энтузиазм по отношению к философии, то *главным образом* благодаря тому, что они противопоставили легкомысленной фривольности своей нации внешнюю мораль Канта, видя в ней средство морального возрождения своего народа. Подлинному развитию французской и английской философии содействуют великие естествоиспытатели этих стран, и можно считать за благо, если англичане под философией преимущественно, даже почти исключительно, понимают физику. Во Франции проводниками немецких идей служат естественные науки. Читая, например, новейшие исследования французов по анатомии мозга, мы с удивлением обнаруживаем в них новый язык, новый способ выражения, который в Германии еще недавно пренебрежительно именовали поэтическим, новое понимание, очень близкое немецкому. Даже последние работы Кювье по геологии и истории первобытной природы свидетельствуют о том, что на исследование этих значительных явлений большое влияние оказали немецкие идеи в обла-

сти истории природы Земли и даже немецкая манера выражения. По ряду явлений можно также заключить, что немецкая наука окажет свое воздействие во Франции и в Англии в области истории и исследования древности. Нелепо поэтому, просто нелепо, было бы пытаться призывать эти нации отказаться от учения эмпиризма, которое они столь успешно применяют; для *них* это в самом деле было бы шагом назад. Не перед ними, а перед нами, немцами, поскольку с появлением натурфилософии мы избавились от печальной альтернативы между парящей в воздухе, лишенной всякой основы метафизикой (над которой другие нации с полным правом потешались) и бесплодной, сухой психологией, — перед нами, повторяю я, стоит задача развить систему, которую мы надеемся разработать и создать, ту положительную систему, принцип которой именно вследствие его абсолютной положительности может быть познан уже не *a priori*, но *a posteriori*, поднять ее до того уровня, на котором она сольется с тем — в такой же степени расширенным и очищенным — эмпиризмом.

О НОВЕЙШЕМ ОТКРЫТИИ ФАР АДЕН

ВЫСТУПЛЕНИЕ НА ОТКРЫТОМ ЗАСЕДАНИИ АКАДЕМИИ

28 марта 1832 г.

Во всех научных открытиях, которые являются в каком-либо направлении первыми и открывают целый ряд совершенно новых исследований, известную роль всегда играет *удача и случайность*, поэтому им сначала неизбежно сопутствует кое-что от характера этого их происхождения, от чего их может освободить лишь последующее время; ему надлежит удалить случайные черты первого явления, чтобы выявить во всей его чистоте скрытое под этой случайностью существенное и полностью открыть его значимость.

Так, в первом открытии *Гальвани*¹, которое стало столь плодотворной матерью других не менее великих открытий, случайное заключалось в *животном органе*, рассматриваемом как, собственно, предмет эксперимента. Однако именно в этой считавшейся существенной части Вольта² обнаружил чисто случайный элемент опыта. Он первым утверждал, что животная мышца здесь важна не как таковая, а только как полужидкое тело и как заместитель тела, полностью жидкого. С бесконечной проницательностью он посредством чрезвычайно тонких и изоэлектрических опытов стремился установить *всеобщее*, а именно электрическое значение этого феномена, пока ему не удалось открыть то решающее, о чем еще несколько лет тому назад говорил, хотя только в форме пожелания, наш знаменитый и заслуженный соотечественник *Александр фон Гумбольдт*, а именно чтобы для гальванического действия было найдено усиление, равное тому, которое придает обычному электрическому действию лейденская банка*.

С открытием вольтова столба явление, в котором сначала видели раскрытие тайны произвольных и непроизвольных движений животных, свойственное животным органам своеобразное электричество, полагая тем самым,

* В работе «*Über die gereizte Nerven und Muskelfaser*»³.

что обнаружены данные в области учения об органической природе, — это явление было решительно перемещено в область *общего* учения о природе. Перенесенный на эту почву феномен не мог больше оставаться в границах электричества; вскоре он проник в область химического процесса. В небольших масштабах * химическое действие гальванической цепи было замечено еще до этого, однако сразу же после открытия вольтова столба непосредственно связанное с его действием зримое разложение воды уничтожило всякое сомнение о наличии этой связи.

Как в дальнейшем, исходя преимущественно из этого, другой замечательный ученый, Дэви⁶, использовал новое орудие и посредством разложения щелочей, сведения земли к ее металлоподобным основам и в особенности посредством так называемых опытов перенесения преобразовал всю химию не только в *материальном*, но и в *физическом* отношении и тем самым заложил основы той системы, которая постепенно стала известна под названием электрохимической **, здесь, поскольку это выходит за рамки данного доклада, рассмотрено быть не может.

Это влияние вольтова столба на всю химию следует рассматривать как великое и могущественное побочное развитие основного исследования; о самом феномене оно по существу не сказало ничего больше того, что показал уже первый простой опыт, в ходе которого на полюсах столба оказались обе составные части воздуха, создающие воду. Позволю себе заметить лишь одно. Каждый, кто ознакомился с названными опытами перевода (с величайшим удовольствием вспоминаю, как вместе с незаб-

* Опыты Асха⁴, Руттера⁵ и других известны.

** Решающим в этом опыте является то, что кислота, например, которая идет от серебряной пластины к цинковой, не окрашивает на своем пути лакмусовую бумагу, что происходит на ее пути от цинка, причем таким образом, что окраска усиливается по мере приближения к серебряной пластине. Гёте однажды заметил, что работы, в которых содержится неудобное для господствующего мнения отклонение или исправление. *засекречиваются*, т. е. по возможности не доводятся до всеобщего знания. То же относится к *опытам*, которые не уместаются в рамки принятых теорий. Это произошло, в частности, с опытами Дэви; я, во всяком случае, до недавнего времени встречал многих сведущих в естественных науках людей, которым эти опыты были совершенно неизвестны. Поразительно также, что эти опыты ни в коей мере, насколько мне известно, до сих пор не повлияли на принятые выводы из геогностических фактов, хотя уже Дэви сам указывал на эту связь. Нашли ли какое-либо применение эти электрохимические перемещения (метастазы) в объяснении органических (физиологически) явлений, мне также неизвестно.

венным нашим *Геленом*⁷, который сначала относился к ним с недоверием и сомнением, я убедился в их истине), каждый, кто видел, как под действием вольтова столба составные части какого-либо раствора — не только ингредиенты воздуха, но и кислоты, щелочи, земля, даже металлы — проводятся от одного полюса к другому, причем так, что все положенные на их пути промежуточные средства, с которыми они обычно стремятся быстро соединиться, не задерживают их, будто они забыли о всех своих свойствах, и следуют лишь высшему влечению, как бы мертвые и бесчувственные проходят сквозь любую среду, чтобы явиться чистыми и свободными от всякой примеси на соответствующем им полюсе кислоты; каждый, кто видел это *поистине* поразительное явление, не может более сомневаться, что для действующего в вольтовом столбе воодушевляющего начала всякая так называемая весомость только игра и что она не способна противостоять его действию.

Теперь гальванический процесс уже полностью вышел из границ, в которые он был сначала случайно заключен. Он могущественно распространил свое господство над всей областью химии. Можно ли допустить, что он ограничится этим и не распространит однажды обретенную силу и на другие области?

Физике были известны три рода явлений, в которых и неодушевленная материя как будто проявляла известные признаки собственной внутренней жизни. Среди этих явлений химические были самыми материальными и вместе с тем самыми многообразными и распространенными; ограниченными уже более узким кругом были мимолетные электрические явления; но самую узкую сферу образовали явления магнитного притяжения и отталкивания, которые — из-за их меньшего материального распространения и поскольку они, будучи менее мимолетными, казались более сросшимися с субстанцией — способствовали возникновению предрассудка, будто они являются самыми изначальными и древними, как бы первыми движениями самой жизни, еще полностью связанной с материей и не способной ее преобразовать.

Первое бросавшееся в глаза каждому наблюдателю при сравнении этих трех явлений было сходство магнитных и электрических явлений. Рассматривать то и другое не как одинаковые, но как родственные феномены можно было уже вследствие того обстоятельства, что в обоих выступали противоположные и как бы уравновешиваю-

щие друг друга потенциалы, в обоих противоположные стороны искали друг друга, а одинаковые избегали. Отдаленнее казалась возможность установить связь с химическими явлениями. Однако если подумать о том, что не менее сильная, только более многообразная, как бы *замаскированная* противоположность проявляется в притяжении и отталкивании химических материалов, что и здесь противоположные элементы, например щелочи и кислоты, стремятся объединиться, так же как оба типа электричества или магнетизма снимают по отношению друг к другу свои односторонние свойства, то очень близкой окажется мысль, что здесь, в химических явлениях, лишь более материализованно и многообразно опосредствованно, действует та же противоположность, которую мы более свободной и независимой наблюдаем в электрических и более связанной с *определенной* субстанцией в магнитных явлениях.

Действительно, еще *до* открытия вольтова столба некоторые немецкие ученые осмелились высказать мысль, что магнетизм, электричество и химизм лишь три формы одного и того же процесса, который поэтому следует называть не магнитным, электрическим или химическим, а обозначать общим наименованием *динамического*; что эти формы в качестве *всеобщих* категорий природного процесса на деле действительно должны содержаться в гальваническом процессе, который их всех объединяет, хотя и неразличимым образом.

Связь или, вернее, единство электрической и *химической* противоположности стало благодаря вольтову столбу несомненным фактом; а так как родственность электрических и *магнитных* явлений с давних пор становилась очевидной наблюдателю, то уже согласно аксиоме, что две вещи, равные друг другу, равны между собой, неизбежно было заключение, что такая же связь должна существовать и между *магнитными* и *химическими* явлениями; это было тем более естественно, что *после* открытия вольтова столба многие, в частности в Германии, были убеждены, что великий феномен, уже поставивший в зависимость от себя химизм, не может не заключить в свой чудодейственный круг и магнетизм. Лишь те немногие, которые в силу своего не столько комбинаторного, сколько компиляторного таланта считали более соответственным своему пониманию не проникнутое духом, а лишенное понятия многообразие единичных явлений, могли все еще насмешливо называть подобное ожидание фантазией.

После длительного грустного времени, когда можно было ожидать, что дух полностью утомлен бесконечным и бессмысленным изучением деталей, во всяком случае не ведущим ни к какому решению и истинному результату, было наконец сделано открытие Эрстеда — третье великое открытие в этом ряду, — которое показало, что магнитная игла также послушна действию вольтова столба. Если все мыслящие естествоиспытатели более или менее ожидали этого открытия, то другие приняли его едва ли не с неудовольствием и объявили просто случайностью*.

Для понимания феномена Эрстеда необходимо различать два состояния вольтова столба: *замкнутое*, как его называют, т. е. когда противоположные полюсы соединены проводником, и *открытое*, когда они не соединены. Рассмотренные до сих пор в вольтовом столбе явления были прежде всего электрическими, которые, так же как сокращения, возбуждаемые в животных органах, всегда возникают *либо в момент замыкания, либо в момент размыкания* столба. Как только вольтов столб замыкается, все внешние признаки электрического напряжения прекращаются. Из действий вольтова столба, оказываемых им в состоянии замкнутости, до сих пор наблюдались только химические изменения, те *субстанциальные* изменения, которые вызываются им, например, в растворах металлов,

* Гильберт* в своих «Annalen der Physik» (1820, раздел II, с. 294) пишет, что, услышав об опытах Эрстеда⁹, он отнесся к ним сначала с *недоверием* и только после того, как ему привели свидетельства Хауха, Якобсона и др., его недоверие было настолько преодолено, что он сам поставил эти опыты. Там же, на с. 292, первое известие об этом открытии вводится следующими словами: «Все то, что не было достигнуто исследованием и множеством усилий, принесла профессору из Копенгагена господину Эрстеду *случайность* во время его прошлогодних лекций об электричестве и магнетизме. Он и достойные естествоиспытатели, в сообществе с которыми он проследил за этой находкой, полностью подтвердили важное по своим последствиям *открытие*», что и т. д. Следовательно, то, что для Эрстеда было просто находкой, становится благодаря участию *достойных* естествоиспытателей, Хауха, Якобсона и т. д., *открытием*, часть которого в такой же степени распространяется на этих господ, как и на глубоко мыслящего Эрстеда. Впрочем, в непосредственно после этого (с. 295 и след.) напечатанном первом известии Эрстеда о случайности, благодаря которой во время лекции *находка* сама пришла ему в руки, нет никакого упоминания; случайность — чистое добавление Гильберта. В следующем номере (с. 414) Мунке¹⁰ из Гейдельберга пишет: «Чрезвычайно важные открытия Эрстеда сразу же заинтересовали и нас; однако, подобно всем явлениям магнетизма, и эти *просты, изолированы* и загадочны». Как можно, даже в первый момент, называть отклонения магнитной иглы под действием вольтова столба *изолированными* и простыми, понять, правда, трудно.

во влажных щелочах или солях. Но какие изменения происходят *при замкнутости* в *твердых* проводящих электричество телах, испытывающих его влияние, было до сих пор совершенно неизвестно. Опыт Эрстеда показал, что все тела такого типа, следовательно, не только провода, но и *элементы* самого вольтова столба, даже он сам, становятся в состоянии замкнутости *магнитами* или обретают магнитное напряжение.

В мгновение, когда тело принимает магнитные свойства, оно становится не только на всей своей поверхности, но при более глубоко проникающем действии во всей своей внутренней глубине и в каждой точке своей протяженности как бы *двойным существом*, в котором, *не исключая друг друга*, два — как бы их назвать? ведь нельзя сказать два тела, это два духа или, если это представляется понятнее, две потенции, — несмотря на их противоположность, более того, *именно из-за этой противоположности* взаимно удерживают друг друга, подобно двум одновременно рожденным и как бы сросшимся братьям-близнецам, причем удерживают таким образом, что, если один как будто в одном направлении перевешивает, это происходит лишь в силу своего рода молчаливого согласия, благодаря которому в противоположную сторону на столько же выступает другой. В это состояние, следовательно, приводится *внутри* замкнутого вольтова столба каждое твердое, проводящее электричество тело; однако это состояние лишь преходящее; как только вольтов столб размыкается, оно исчезает.

Таким образом, все увеличивающаяся гальваническая цепь охватила и магнетизм и полностью оказалась тем *центральный феноменом*, которого требовал и ожидал глубокомысленный *Бэкон* и который, поскольку он включает в себя все три формы, не может больше носить наименование одной из них. Следовательно, больше как будто ничего не оставалось желать; самые смелые надежды научного предвидения были не только исполнены, но и, как это обычно делает природа, превзойдены *.

И тем не менее отношение между магнетизмом и электричеством еще оставалось, как показал последний опыт,

* Так, астрономы, как известно, предполагали, что в большом пространстве между Марсом и Юпитером должна находиться неизвестная планета. Природа дала вместо одной четыре весьма примечательные, столь приятно прерывающие прежнее однообразие планетной системы маленькие планеты.

односторонним. Открыто было, что замкнутая гальваническая цепь приводит твердые проводники в состояние преходящего магнетизма. Однако требования научного духа бесконечны. Разве он не потребует увидеть и обратное, а именно непосредственный *переход от магнетизма к явлениям электричества*? Может быть! Однако сможет ли он при более конкретном обдумывании обещать себе это, даже просто надеяться на это? Из сказанного ранее следует, что магнит как постоянно замкнутая цепь и собственно действия электричества — искры, световые пучки, сотрясения животных органов — проявляются только либо в *момент* замыкания, либо в момент размыкания столба. Кто бы мог считать возможным, что найдутся средства определить магнит таким образом, что в нем возникнет момент замыкания или размыкания и тем самым возможность действия электричества?

И тем не менее именно это было недавно достигнуто благодаря открытию, о котором до нас дошли лишь самые общие сведения, правда достаточно удостоверяющие значимость самого факта, но без каких-либо более точных указаний об использованных в опыте средствах *. Этот эксперимент был достоянием английского физика *Фарадея* ¹¹, того человека, который с таким же упорством и проницательностью наблюдал за следствием опыта Эрстеда, как некогда его великий предшественник *Дэви* — за электрохимической стороной открытия Вольты. Следовательно, в результате этого открытия теперь возможно с помощью одного только магнита вызывать в членах уби-

* Первое и, насколько мне известно, до сих пор единственное сообщение об этом открытии дано в статье «Oesterreichischer Beobachter» от 11 марта (№ 71), которое дословно гласит: «Известный английский естествоиспытатель *Фарадей* открыл, что магнит способен вызывать действия, которые до сих пор можно было получить только посредством электричества, и тем самым фактически доказал наличие в магните электрического тока. Если до сих пор в магните были известны только притяжение и отталкивание, причем и они распространялись в достаточно заметной степени лишь на некоторые тела, то после этого открытия оказалось возможным вызывать подергивания членов недавно умерших животных, искры и другие свойственные электрическому току действия. Нет сомнения в том, что это даст огромный толчок развитию естествознания. До сих пор *Фарадей* обнародовал результаты своих опытов лишь в общей форме, составленное им сообщение еще не появилось в печати, но итальянские физики *Л. Нобили* ¹³ и *В. Антинори*, исходя только из сообщения об открытии *Фарадея*, успешно повторили большинство связанных с этим открытием опытов, а отсюда более точные известия пришли в Вену. В здешнем университете эти опыты уже произведены с хорошим результатом».

тых животных искры и другие свойственные только электрическому току действия.

После предшествующего изложения было бы излишним объяснять, что только этим опытом полностью завершен ряд великих открытий *Гальвани, Вольты и Эрстеда* *.

* Ближайшим нашим намерением было, собственно говоря (что высказано в непосредственно следующем за этими словами месте), сразу же, пользуясь торжественным событием, сообщить о ставшем только что известным открытии Фарадея. Для тех, кто в силу своей профессии или по внутренней склонности следил за успехами, последовавшими за первым открытием Гальвани, не было, правда, необходимости в предшествующем историческом объяснении ни для того, чтобы понять суть новейшего открытия, ни для того, чтобы получить представление о его важности. Однако нетрудно понять, что доклады, которые читаются на открытых заседаниях нашей академии, обращены не столько к специалистам, сколько к широкой публике, приглашаемой на эти заседания и присутствующей здесь в большом количестве. Среди этих приглашенных всегда есть люди, обладающие достаточно глубоким пониманием и живым интересом ко всему достойному знания, которые хотели бы узнать о ходе и последовательности научных открытий, уже вызвавших вследствие своей важности всеобщее внимание, и обрести ясное, вводящее в курс научного развития, хотя и не содержащее ничего нового для специалистов, представление о них. Да будет мне дозволено добавить, что я к тому же принадлежу именно к наиболее старым из оставшихся ныне в живых, которые с жаром — в более ранние годы и посредством самостоятельного исследования — участвовали в открытиях Гальвани. Да будет мне поэтому дозволено при первой же возможности высказать мою радость по поводу новейшего, по моему убеждению, решающего все вопросы открытия в той академии, девизом которой с давних пор было познать *не только вещи, но и причины вещей*.

Regum cognoscere causas.

Намерением докладчика было, далее, не перечислить просто в историческом порядке приведенные здесь открытия или представить их как дар следующих друг за другом счастливых случайностей, а, напротив, показать их *необходимую связь* и тем самым пояснить, что, после того как в начале удача и случайность в самом деле сыграли известную роль, в дальнейшем ходе открытий влияние слепых сил все более ограничивалось, открытия вытекали с известной последовательностью друг из друга и в большей или меньшей степени предвиделись мыслящими естествоиспытателями. Обозревая эту достойную внимания последовательность, можно было бы, пожалуй, с известным патристическим сожалением заметить, что ни одно из решающих открытий не принадлежит немецким ученым. С другой стороны, следует радоваться, видя в этом факте большой *опыт*, который доказывает, что в том случае, если *только* дух и мысль *одни* ничего не могут достигнуть в эмпирических науках (да и где они способны вообще к чему-либо без помощи опыта?), это неоспоримое свидетельство не следует вместе с тем понимать так, как это понимали некоторые немцы, едва ли не единственные, задававшие в течение последних двадцати лет тон в физике, а именно будто истинное спасение следует искать в по возможности свободной от духа и мысли эмпирии. *Тот*, кто в своей философии химии высказал смелые общие основоположения, которыми немец вызвал бы у себя на родине лишь противоречие и насмешки, тот, чье интересное литературное наследие

Мне представлялось, что наиболее достойным введением к сегодняшнему празднованию основания нашей академии может служить *сообщение* о подобном открытии, являющемся триумфом науки, событием, которое будет запечатлено в ее анналах и, кроме того, по крайней мере как *мне* представляется, будет самым радостным из всего того, что за долгое время произошло в области науки. Ибо и феномен Эрстеда еще не дал своего истинного результата, поскольку трудно преодолеваемое предпочтение ко всему, что является массой, и нечто подобное инстинктивному неприятию всего, что есть дух, все еще отказывалось признать то, что данное явление высказывало столь отчетливо, столь очевидно. Новому открытию удастся преодолеть и это последнее препятствие. Великий феномен, над окончательным развитием которого работали в течение последних сорока лет, вновь победоносно выступит из мрака и, как все озаряющее солнце, взойдет над всей областью учения о природе*.

Правда, это открытие относится только к области одной, как принято говорить, специальной науки. Однако невозможно допустить, чтобы эгоистическое мышление, которое рассматривает углубление какой-либо одной науки только как счастье для *этой* науки, господствовало в объединении ученых, обязанном своим происхождением именно взаимосвязи всех наук, или в данном высоком собрании тех людей, которые своим присутствием на этом

свидетельствует к тому же о глубоком философском духе (*Дэви*), этот человек разложил щелочи, открыл перемещение весомых материалов от одного полюса к другому и преобразовал всю химию. Тех же, кто в ряду великих физических открытий последнего времени, да и в самих явлениях природы, видит лишь случайность и уже в течение трех десятилетий дискредитирует, более того, преследует каждое намерение постигнуть явления научно и в их взаимосвязи, — тех следовало бы наконец спросить, каким сколько-нибудь значительным открытием наука обязана *им*?

* Открытие *Эрстеда* частично также прослеживалось в таком детальном исследовании, в котором постепенно исчезал всякий след мысли; новые сомнения возникали по поводу общих, как будто уже победоносно установленных *Дэви* определений. Эксперимент *Фарадея* полностью разрешит эти сомнения, и, подобно тому как в царстве духа одна великая светлая мысль делает ненужными и подвергает заслуженному забвению целый ряд мелких, скудных и мучительных мысленных построений, вызывающих восхищение узких умов, так и открытие *магнитного электричества* освободит науку от множества незначительных, не оказывающих никакого влияния на решение вопроса экспериментов. Вместе с тем, если я полностью не заблуждаюсь в методе и характере установления данного феномена, этот опыт позволит перейти к совсем новым, частично даже ведущим в более высокую область комбинациям.

праздновании доказывают, что им не чуждо то общее, объединяющее все науки, которое только потому, что оно *истинно* всеобщее, достойно быть высказано перед людьми всестороннего образования.

Каждая наука содержит, как бы это сказать, нечто *жизненное* (для общего естествознания оно заключено именно в том процессе, который мы только что пытались изобразить в различии его форм и в единстве его сущности); это именно то живое в каждой науке, что в каждом самом по себе хорошо организованном духе вызывает чувство и отклик.

Если когда-либо между разделенными науками возникает более тесная связь, то именно это послужит знаком того, что каждая из них достигла истинной *жизни*, т. е. что каждая сама по себе проникла в то жизненное, которого, подобно некоему общему сенсорному центру, нельзя коснуться, не возбудив общее чувство, соответствующее движение во всех остальных. Если в этой собственно жизненной точке науки появляется препятствие или задержка, то ее испытывают вместе с ней и все остальные; если же, напротив, эта жизненная точка достигает освобождения, то все остальные науки также чувствуют себя распространившимися и возвеличенными.

Одно из самых радостных наблюдений, к которым дает повод развитие наук в настоящее время, состоит в том, что, невзирая на противодействие всех тех, кому приятнее диффузное, распадающееся и кто как будто опасается того, что науки, чья бесформенная масса уже теперь с трудом поддается управлению, еще больше сожмутся, что, невзирая на подобное противодействие, науки в самом деле все теснее примыкают друг к другу. С другой стороны, невозможно отрицать, что раньше участие в научных открытиях было более *всеобщим*. Некоторые из нас помнят еще то время, когда впервые стал известен гальванизм, и то живое участие не только естествоиспытателей, но и ученых, вообще людей всех сословий, которое вызвало это открытие; его ощущали как некое общее счастье, его приветствовали как предвестника, возвещающего неопределенное разъяснение глубочайших тайн природы.

Что заняло теперь место этой невинной радости по поводу расширения человеческого знания, нам всем известно. Тем в большей степени все те, кому настроение настоящего времени не представляется достаточно благоприятным, должны испытывать радость по поводу каждого увеличения человеческого познания, которое позволяет на-

деяться на то, что науки обретут вновь более общую и глубокую силу притяжения ставших им чуждых духов.

О немцах в целом можно — в *похвалу* или в *порицание* в зависимости от убеждения — сказать, что они всегда значительно чаще отстают в области рассудочного мышления и силы суждения, чем воли и убеждений. И поэтому можно утверждать, что по крайней мере в той степени, в какой речь идет о *Германии*, подлинное бедствие времени заключается значительно меньше в глубокой нравственной испорченности, что охотно допускают, чем в широко распространенном, к сожалению, с разных сторон поддерживаемом фантазировании, которое всё заражает, всё фальсифицирует и, не оставляя ничего достоверного, прочного, необходимо ведет к чувству всеобщей неуверенности.

При таких обстоятельствах люди громадного опыта, непоколебимо здравого разума и возвышающейся над всеми сомнениями чистотой воли уже самим фактом своего существования способствуют укреплению и прочности нравов. В такое время не только немецкая литература, но и вся Германия понесла самую тяжелую утрату, которую она могла понести. Ушел *тот*, кто во всех внутренних и внешних смутах возвышался, как могущественная колонна, многим помогавшая устоять, кто освещал, как маяк, все пути духа и, по самой своей природе чуждый всякой анархии и всякому беззаконию, видел в той власти, которую он осуществлял над духом людей, всегда лишь действие истины и найденной в самом себе меры; Германия всегда могла быть уверена в том, что в его духе и, могу прибавить, в его сердце она найдет мудрое отеческое суждение, последнее примиряющее решение по поводу всего, что ее волновало в искусстве или в науке, в поэзии или в жизни. При всей ее слабости и внутренней разорванности Германия не была ни осиротевшей, ни обедневшей, она была полна величия, чистоты и могущества духа, пока — *жил — Гёте*.

Если, как, вероятно, никто обладающий пониманием и опытом не сомневается, что единственное средство, способное содействовать восстановлению, заключено в истинной науке, то тем большей благодарности заслуживают мудрые правители, занятые тем, чтобы вернуть времени потерявшему меру и границы ту *внутреннюю* меру, которая защищает вернее всякого внешнего предела, и, познавая *подлинное* зло, считают своей священной обязанностью по отношению к своему народу, к нынешнему и будущему поколениям противопоставить пустому фантазированию

*серьезную, глубокую и сильную науку. Чем больше ощущается такое всеобщее беспокойство, которое, если оно будет продолжаться, вскоре положит конец всем высшим устремлениям человеческого духа, тем сильнее чувство благодарности, высказываемое академией своему высокому покровителю за поддержку и поощрение, милостиво оказанные им в текущем году ее существования; тем больше оснований для надежды на получение средств, которые ей необходимы, чтобы *достойно* и соответственно требованиям *времени* выполнять свое назначение, для доверия, с которым она вручает свое будущее королевскому благорасположению.*

ПРИМЕЧАНИЯ

Во второй том «Сочинений» Шеллинга включены работы философа, ранее не издававшиеся на русском языке, за небольшим исключением («Иммануил Кант», «Философские исследования о сущности человеческой свободы», «Об отношении изобразительного искусства к природе»). Публикуемые произведения охватывают лишь малую часть богатейшего наследия философа, оно и поныне представляет огромный интерес, тем более что освоение интеллектуального фонда идей Шеллинга, особенно позднего периода его творчества, сейчас по сути дела только разворачивается и, заметно интенсифицируясь, вступает в новую стадию (речь идет о нашей и о мировой науке) — начинает складываться новый взгляд на Шеллинга, на сущность его мировоззрения. 14-томное посмертное издание сочинений Шеллинга, вышедшее под редакцией его сына, — *Samtliche Werke. Bd 1 — 14. Stuttgart, 1856—1861* — по-прежнему остается единственным практически доступным источником текстов философа. Чрезвычайно осложняет работу переводчиков и толкователей Шеллинга почти полное отсутствие комментированных изданий его текстов — это относится как к смысловому комментированию, так и к комментированию исторических реалий. В последнем отношении до сих пор не сделано в этом плане ничего, и комментаторы настоящего тома могли взять на себя лишь самую скромную и первоначальную задачу — дать некоторые элементарные пояснения, какие могут быть важны для читателей. В посмертном издании была сделана попытка подойти к задачам комментирования путем отсылки читателя к параллельным местам в работах Шеллинга. Эти существенные отсылки, разумеется, предполагают, что в руках читателя находится все издание; тем не менее и в рамках нашего подбора текстов было нежелательным отказываться от подсказок первого издателя, и они сохранены (и только унифицированы — первое издание цитируется с указанием томов (Bd), последовательно просчитанных, римскими цифрами и страниц (S)). Эти отсылки, равно как и иные добавления, принадлежащие первому редактору, вынесены в примечания и снабжены указанием — «прим. изд.»; в ряде случаев, однако, затруднительно решать, принадлежит ли подстрочное примечание Шеллингу или редактору первого издания.

Краткие преамбулы и примечания к «Введению в философию мифологии» составлены А. В. Михайловым. Толкование связанных с древнееврейским языком мест принадлежит С. С. Аверинцеву, которому составители примечаний выражают свою особую благодарность.

Перевод выполнен по указанному изданию.

О конструкции в философии

Über die Konstruktion in der Philosophie

Рецензия на книгу шведского философа Бенъямина Хойера (1767—1812) написана Шеллингом в 1803 г. Книга вышла на шведском языке в 1799 г., в переводе на немецкий — в 1801 г. Б. Хойер, будучи профессором в Упсале, придерживался кантовского направления в философии, воспринял ранние идеи Фихте, Шеллинга, Гегеля. Он познакомился

с Шеллингом во время поездки в Германию в 1798 г. Рецензия Шеллинга была помещена в издававшемся им вместе с Гегелем «Критическом журнале философии» (Т. I. 1802—1803. № 3; журнал доступен в переиздании С. Дича: *Kritisches Journal der Philosophie*. Leipzig, 1981).

Ср. диалог «Бруно» (Bd V. S. 290) (прим. изд.). См. наст. изд. Т. I. С. 554. — 5.

² См.: Критика чистого разума // *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 600. — 6.

³ См.: *Платон.* Государство VI 511 а. — 8.

⁴ См.: *Кант И.* Указ. соч. С. 600 - 601. — 8.

⁵ *Schelling F. W. /.* Methode des akademischen Studiums. Stuttgart; Tubingen, 1803. S. 97. (прим. изд.). — 9.

Шеллинг отсылает к § 4 своей работы «*Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie*», 1802 (Дальнейшие изложения, почерпнутые из системы философии). Здесь говорится: «Идея всегда необходимо абсолютна, так как в ней всеобщее и особенное отождествлены... Поэтому и нельзя сказать, что в идеях мы постигаем лишь возможность вещей, а не реальную вещь...». — 9.

⁷ *Кант И.* Указ. соч. С. 602. — 10.

⁸ Ср. «Бруно» //Bd V. S. 246-247, 249-250 (прим. изд.). См. наст. изд. Т. I. С. 518. — 11.

⁹ В оригинале — «проник»; однако отрицание требуется по смыслу высказывания. — 12.

¹⁰ Абсолютные начала (лат.). — 22.

¹¹ *Fichtes und Schellings Briefwechsel*. Stuttgart; Augsburg, 1856. S. 59 (прим. изд.). — 24.

Иммануил Кант Immanuel Kant

¹ Некролог впервые напечатан во «*Frankische Staats — und Gelehrtenzeitung*», 1804. Marz. № 49—50 (прим. изд.). — 27.

² *Гиппель (Хиппель) Т. Г.* (1741—1796) — немецкий писатель, жил в Кенигсберге и учился в Кёнигсбергском университете, как и Кант. — 29.

³ Философ против воли (франц.). — 30.

⁴ *Ламберт И. Г.* (1728—1777) — немецкий математик, физик и астроном, написал «*Космологические письма...*», изданные в Аугсбурге в 1761 г. — 30.

⁵ См.: Введение в философию мифологии (Bd XL S. 495) (прим. изд.). — 31.

⁶ Т. е. в «*Критике способности суждения*» (*Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 5. М., 1966). — 31.

⁷ Шеллинг, очевидно, имеет в виду выдержанные в духе рококо поэмы *К. М. Виланда* 1760—1770 гг. Ниже приводится цитата из § 47 «*Критики способности суждения*» (см.: *Кант И.* Указ. соч. С. 325). — 32.

⁸ Рецензию на труды *Виллера* см.: Bd V. S. 184 (прим. изд.). *Ш. Виллер* (1775—1815) — французский писатель, долгие годы жил и преподавал в Германии; он способствовал ознакомлению французской публики с некоторыми важными тенденциями немецкой литературы. — 33.

⁹ Возможно, Шеллинг имеет в виду следующую эпиграмму *А. Попа*:

К Познанию мира ключ лежал во мраке много лет.

«Да будет Ньютон!» — Бог сказал. И вспыхнул яркий свет.

(Цит. по: *Кирсанов В. С.* Научная революция XVII века. М., 1987. С. 330). — 33.

¹⁰ *Жоффруа* — вероятно, Жоффруа Этьен Франсуа (1672—1731), член Академии наук в Париже. — 33.

¹¹ *Прощай, святая душа* (лат.). — 33.

Об отношении реального и идеального в природе

Über das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur

Работа была написана Шеллингом для второго издания его сочинения «О мировой душе» (1806; см. наст. изд. Т. 1. С. 594), где она предваряет основной текст сочинения. Жанр работы, свойственный раннему Шеллингу, — система научных афоризмов, т. е. кратких определений, выстроенных в логической последовательности и в своей лаконичности, конспективности дающих ясный образ движения мысли; такая форма изложения была чрезвычайно удобна для мысли, которая движется в оппозициях и все свое содержание наглядно раскладывает на две стороны — левое и правое, «плюс» и «минус», положительное и отрицательное, мужское и женское и т. д.

¹ бытие субстанции (лат.). — 36.

² бытие формы (лат.). — 36.

Об отношении изобразительных искусств к природе

Über das Verhältniß der bildenden Kunst zu der Natur

Речь Шеллинга, прочитанная 12 октября 1807 г., в том же году вышла отдельным изданием в Мюнхене. Примечания добавлены автором позже, при переиздании речи в первом томе философских трудов Шеллинга (*Schellings philosophische Schriften. Landshut, 1809*). Значение этого текста чрезвычайно велико: в нем обобщен эстетический опыт немецкой культуры, складывавшийся во вторую половину XVIII в. и на рубеже веков во все более интенсивном общении с античным, прежде всего греческим, искусством и видением мира. Постигание искусства у Шеллинга по духу своему — неогуманистическое; романтические импульсы мысли с характерным для них дуализмом входят в классический уравновешенно понятую форму и как бы гасятся в ней. Для своей эпохи этот текст Шеллинга был тем более значителен, что он отказывался публиковать свою систематическую «Философию искусства».

¹ Речь была произнесена в Мюнхенской Академии наук в день тезоименитства баварского короля 12 октября 1807 г. — 52.

² *Плутарх. De gloria Athen.* 3. — 53.

³ *Гаман И. Г.* (1730—1788) своими многочисленными небольшими текстами (приведенный текст — из работы, помещенной в сборнике «*Kreuzzuge des Philologen*» (Крестовые походы филолога). [Konigsberg], 1762), написанными в нарочито «темной» манере, оплодотворил интеллектуальную жизнь Германии 2-й пол. XVIII в. Первое собрание сочинений Гамана было впервые осуществлено Ф. Роуом: *Hamann's Schriften. Berlin, 1821-1825.* — 54.

⁴ *Винкельман И. И.* (1717—1768) — выдающийся немецкий историк античного искусства, основоположник эстетики немецкого классицизма — неогуманизма («История искусства древности» 1764). — 57.

⁵ Lessings Gedanken und Meinungen aus dessen Schriften... von F. Schlegel. Th. 1. Leipzig, 1804. S. 292. — 57.

⁶ Monumenti antichi inediti... . Vol. 1—2. Roma, 1767, содержит ранее не изданные памятники античного искусства. — 58.

⁷ «Winkelmans Briefe an seine Freunde» (Собрание писем Винкельмана)/H[^]. von K. W. Dafidorf. T. 1—2. Dresden, 1777—1780.

⁸ См.: Гомер. Илиада II 212—242. *Терсит* как имя нарицательное употребляется для обозначения безобразного, подлого и склочного человека. — 67.

⁹ *Творец Ниобы* — Шеллинг имеет в виду скульптурную группу Ниобы (римская копия греческого оригинала, Флоренция), которая вместе с некоторыми другими произведениями (Аполлон Бельведерский — см. прим. 12; в эпоху Лессинга — позднеантичная группа Лаокоон) причислялась к абсолютным шедеврам искусства. — 72.

¹⁰ Ниоба похвалялась своими детьми, и в наказание Артемида и Аполлон поразили ее детей стрелами из лука (см.: Илиада XXV 602—617; Овидий. Метаморфозы XI 116—312). — 72.

¹¹ «В искусстве также существуют различные ступени для изображения души: первая, где она присутствует еще как различимый элемент, скорее сама по себе, чем в полном осуществлении; вторая, где она зримо сочетается с прелестью и грацией» (прим. изд. к первому изданию). — 73.

¹² *Аполлон Бельведерский* — найденная в конце XV в. римская копия греческого оригинала IV в. до н. э. (Ватикан). — 74.

¹³ *Корреджо* (наст. имя Аллегри Антонио) (ок. 1489—1534) — итальянский живописец, почитался в эпоху Шеллинга наравне с Рафаэлем. — 76.

¹⁴ *Уран* — в греческой мифологии бог Неба, муж Геи (Земли), отец Титанов, свергнутый своим сыном Кроносом. Титанов, пытавшихся штурмовать небо, Кронос сбросил в Тартар. — 76.

¹⁵ Отсюда «паника», «панический ужас». — 76.

¹⁶ *Рени Тейдо* (1575—1642) — итальянский живописец болонской школы, чрезвычайно высоко ценился в XVIII и в начале XIX в. — 78.

¹⁷ Мягкость, нежность (итал.). — 78.

¹⁸ Имеется в виду «Сикстинская мадонна» Рафаэля: Мадонна является папе Сиксту и св. Варваре. — 78.

¹⁹ *Фиорильо И. Д.* (1748—1821) — немецкий историк искусства, профессор Гёттингенского университета (*Geschichte der zeichnenden Künste*. Bd 1—5. Göttingen, 1798—1808). — 81.

²⁰ *Менне А. Р.* (1728—1779) — немецкий живописец и теоретик классицизма. — 82.

²¹ *Перикл* (ок. 490—429 до н. э.) — государственный деятель, с которым связан расцвет Афин в V в. до н. э., знаменитый оратор. Речи его известны по Фукидиду и другим авторам. — 83.

²² Т. е. Баварии. — 85.

Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах

Philosophische Untersuchungen iiber das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhangenden Gegenstande

Книга Шеллинга увидела свет в первом томе его «Философских сочинений» (Ландсхут, 1809). Это значительный шаг к поздней философии

фии Шеллинга, соединившей в себе различные мотивы и линии его мысли. Ввиду того что Шеллинг все более осознавал существенную историческую природу идей, а история рисовалась ему как космических масштабов свершение, разыгрывавшееся между творцом мира и сотворенным, между богом и миром, богом и человеком, вопрос о свободе воли, о свободе человека зависит для него от постижения природы бога и от того, как будет понято «основание» бытия. Размышляя над этим, Шеллинг должен был опереться и на Спинозу (круг идей которого так или иначе присутствовал и осмыслялся в немецкой философии рубежа веков), и на Я. Бёме (поначалу чуждого кантовско-фихтеанской традиции философии) — у последнего бог мыслится так, что предполагается известное историческое разворачивание его сущности. В так или иначе понимаемой истории бытия Шеллинг стремился соединить необходимость и свободу, а также равным образом соединить наследие Бёме и Спинозы с новой идеалистической диалектикой. В осмыслении Бёме Шеллинг мог воспользоваться опытом Франца Баадера, католического мыслителя мистико-натурфилософского склада, который в целом рассматривал себя как толкователя Бёме и точно так преодолевал все пантеистическое в нем, как Шеллинг должен был преодолеть и переосмыслить пантеистическое и в Спинозе (а пантеизм Спинозы влек за собой принцип строжайшей детерминации совершающегося). Синтез, достигаемый Шеллингом, неожиданно открывает возможность для признания автономности человеческого бытия, человеческой свободы, зато, как и у Ф. Баадера, в его мыслях появляются некоторые экзистенциально-онтологические мотивы, и сама свобода есть основанное на извечной решимости человека быть самим собою онтологическое свойство человека, свойство его бытия.

¹ Эти замечания составляли первоначально часть предисловия к тому I «Философских трудов» Шеллинга (Schelling's Philosophische Schriften. Bd 1. Laudshut, 1809), где впервые была напечатана эта работа (прим. изд.). — 86.

² «Изложение системы философии» (1801) с продолжением «Дальнейшие изложения...» (см. прим. 6 к работе «О конструировании в философии»). Журнал выходил только два года. — 86.

³ Вышла отдельным изданием: Philosophie und Religion. Tübingen, 1804. — 86.

⁴ См.: *Секст Эмпирик*. Против ученых I 302—303. — 89.

⁵ Schlegel F. Über die Sprache und Weisheit der Inder. Heidelberg, 1808. — 90.

⁶ Полностью (лат.). — 92.

⁷ Рейнгольд К. Л. (1758—1823) — профессор философии в Йене и Киле, был одним из первых толкователей системы Канта (Briefe über die Kantische Philosophie. Bd 1-2. Leipzig, 1790-1792). — 94.

⁸ Вишоватый, или Виссоватий, Андрей (1608—1678) был главой изгнанных из Польши сочинин. Лейбниц опровергал силлогизмы Виссоватия, доказывавшего несостоятельность учения о Троице («Responsio ad objectiones Wissowatii contra trinitatem et incarnationem Dei altissimi»). Шеллинг цитирует Лейбница по женеvскому изданию 1768 г. — 94.

⁹ Как во всех подобных случаях, Шеллинг уверенно переводит представления философов-досократиков на язык немецкого идеализма начала XIX в. — 94.

¹⁰ лекарство для ума (лат.). — 94.

¹¹ вне Бога, кроме Бога (лат.). — 94.

¹² по преимуществу (др.—греч.). — 98.

¹³ Ф. Шлегель рецензировал в «Гейдельбергских ежегодниках» (Heidelbergsche Jahrbücher der Literatur. 1808. Hf. 6. S. 139) три вышед-

шие в 1806 г. книги Фихте — «О сущности ученого», «Основные черты современной эпохи», «Учение о религии». — 99.

¹⁴ содействие (лат.). — 103.

¹⁵ чистейший акт (лат.). — 105.

¹⁶ Zeitschrift für Spekulative. Physik, Bd 11. Hf. 2. S. 54. Отсылка к «Изложению системы философии» Шеллинга. — 107.

¹⁷ актуально (лат.). — 107.

¹⁸ первое, первичное (лат.). — 108.

¹⁹ дым из молнии (лат.). — 109.

²⁰ *Архей* (понятие мистической натурфилософии) — животворящая сила, имманентная всякому природному телу. — 114.

²¹ Натурфилософские работы Ф. Баадера оказались существенными для Шеллинга, отчасти и для Гегеля. Шеллинг ссылается на статьи Баадера «Об утверждении, будто невозможно дурное употребление разума», «О косном и текущем». Последняя была опубликована самим же Шеллингом в «Ежегодниках медицины как науки» (1805—1800). — 77.5.

²² тем самым (лат.). — 115.

²³ метафизическое зло (лат.). — 115.

²⁴ Ссылки на «Теодицею» Лейбница (впервые — 1710) по латинскому изданию Л. Дютана (*Opera omnia*. Geneva, 1768). — 116.

²⁵ «Нас спрашивают, откуда зло? Отвечаем: из добра, но не из высшего; следовательно, из добра происходит зло. Таким образом, все зло причастно добру; однако чистое и полное добро отказывается перейти в зло. И тому, кто сразу же правильно представит зло и *свяжет его с некоторым, недостатком*, нетрудно будет все объяснить; полным же совершенством неизменно обладает Бог; и создать неограниченную и независимую тварь столь же невозможно, как невозможно создать другого Бога». — 117.

²⁶ *атакия* — беспорядок, беспорядочность. — 118.

²⁷ *Ариане* — последователи священника Ария из Александрии, отрицавшие один из основных догматов официальной христианской церкви — догмат о единосущности Бога-Отца и Бога-Сына. В 325 г. на Никейском вселенском соборе и на Константинопольском соборе в 381 г. арианство было осуждено и объявлено ересью. — 119.

²⁸ *Монофелиты* — сторонники осужденного Латеранским (649) и VI Вселенским соборами (608—681) учения, согласно которому Христос обладает двумя природами, но одной волей и одной «энергией» (богочеловеческой). — 119.

²⁹ Шеллинг цитирует сочинение «О свободе воли» Августина. — 120.

³⁰ Из несуществующего (м е о н). — 120.

³¹ *Тонкий знаток Платона*, по-видимому, Ф. Шлейермахер, автор классического перевода Платона на немецкий язык. — 121.

³² *Бёк Август* (1785—1867) — выдающийся немецкий филолог и историк, издал «Тимея» Платона и представил это издание в качестве диссертации Гейдельбергскому университету. — 121.

Теургия — вид магии, направленной на подчинение действий богов и духов своей воле. — 126.

³⁴ Смешение языков (лат.) после вавилонского столпотворения. — 126.

³⁵ Шеллинг ссылается на свои «Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums» (Stuttgart; Tübingen, 1803). — 127.

³⁶ «Буриданов осел» — парадокс абсолютного детерминизма в учении о воле. Осел, помещенный на равном расстоянии от двух одинаковых связок сена, умрет с голода, ибо его воля не обретет импульса, побуждающего его обратиться к той или иной связке (парадокс приписывается

французскому философу XIV в. Жану Буридану, однако в его работах этот образ не встречается). — 128.

³⁷ определение есть отрицание (лат.). — 130.

³³ «о рабстве воли» (лат.) — теологическое произведение Лютера, в котором он, полемизируя с Эразмом Роттердамским, излагает свое учение о даруемой богом вере как единственном пути к спасению. — 132.

³⁹ Учение о предопределении, о детерминированности богом поведения человека и его спасения или осуждения было сформулировано Августином и впоследствии играло большую роль в Реформации, особенно в кальвинизме. — 133.

⁴⁰ свобода выбора (лат.). — 137.

⁴¹ Речь идет о Катоне Старшем (234—149 до н. э.). — 138.

⁴² общительность (лат.). — 141.

⁴³ Альфонс (Мудрый) — король Кастилии и Леона (1252—1282); в «О предопределенности» и «Теодицее» Лейбниц упоминает о его замечании: будь он советником бога, сотворенный мир получился бы лучше. — 142.

⁴⁴ Ср.: «С милостивым Ты поступаешь милостиво, с мужем искренним — искренно, с чистым — чисто, а с лукавым — по лукавству его...» (Пс. 17, 26 - 27). — 144.

⁴⁵ Гинекей — женская половина дома в Древней Греции. — 145.

⁴⁶ непереносимое условие (лат.). — 146.

⁴⁷ «Отсюда надобно заключить, что Бог в себе *предварительно* волею желает добра, что *последующею* волею желает нам лучшего как цели, а безразличное и иногда физическое зло желает как средство; нравственное же зло только допускает под условием... или как гипотетическую необходимость, соединенную с наилучшим» (Теодицея § 25). «Что же касается порока, то я уже показал выше, что он не был предметом божественного определения как средство, но только как условие... и только поэтому порок был допущен» (§ 230). (Пер. К. Истомина). — 146.

⁴⁸ 1 Кор. 15, 25. — 149.

⁴⁹ 1 Кор. 15, 26 - 28. — 149.

⁵⁰ *Unground* — понятие мистической философии Я. Бёме: основа как абсолютная первоосновность и в то же время как бездна. Ничто. — 149.

⁵¹ Остаток, осадок, буквально «мертвая голова» (лат.) (алхимический термин). — 151.

⁵² Я всегда хотел быть в одиночестве и больше всего ненавижу связанных клятвой и властолюбием (лат.). — 153.

⁵³ Осторожнее, клянусь богами! Скрывается огонь под коварным пеплом (лат.). — 154.

⁵⁴ Английский переводчик Шеллинга Дж. Гутман полагает, что вместо *Heiligtum* (святилище) следует читать *Heidentum* (язычество). — 156.

⁵⁵ Пассивное первоначало (лат.). — 157.

Введение в философию мифологии

Einleitung in die Philosophie der Mythologie

Книга первая

Наряду с «Философией откровения» поздняя «Философия мифологии» завершает путь философского развития Шеллинга. Философ подводит свои итоги в монументальных работах. Курс философии мифологии, материалы которого заготавливались Шеллингом на протяжении полувека, — самый обширный из всех когда-либо читанных им.

Сохранившийся материал курса огромен — он занял тома XI и XII смертного Собрания сочинений. Уже «Историко-критическое введение в философию мифологии», относящееся к 1825 г., представляет собою самостоятельный курс из десяти лекций, впервые прочитанных в Эрлангене; весьма благоприятным для нас достоинством этого вводного курса является то, что все содержание основной части философии мифологии отражено в нем — через изложение того, как исторически мыслилась мифология, т. е. через предысторию шеллинговской идеи мифологии. Другим благоприятным достоинством курса является именно то, что шеллинговская идея мифологии раскрывается в нем через ее становление, через историю, — она рождается на наших глазах в изложении одновременно глубоко и не оставляющем ничего желать в смысле ясности. Шеллинг в этом своем труде обращается с массами весьма разнородного материала и располагает им с поразительным мастерством. Он с полной свободой пользуется теми знаниями, которые формально относятся к области богословия, он проявляет себя как превосходный библиист, вооруженный философскими методами (чего нельзя сказать об обычном, типичном богослове или библиисте), и, наконец, он, анализируя лингвистические данные, заявляет о себе как о солидном филологе, стоящем на уровне знаний своей эпохи (т. е., строго говоря, первых десятилетий XIX в., до подлинного расцвета сравнительного изучения языков). Курс философии мифологии столь широк по своему материалу, что в нем весьма отчетливо просматривается традиционно-филологическая основа всякого научного знания. В некотором смысле слова шеллинговская «Философия мифологии» — это книга, для которой собственно филологические, философские, богословские методы еще не разъединены в своем существе. Это показывает нам, в каких глубинах культуры коренится замысел Шеллинга, и, конечно, лишний раз объясняет нам, почему такой замысел не мог иметь сколько-нибудь большого и постоянного успеха в середине XIX в., когда все науки устремились к специализации, равно как и к подчеркнуто позитивному знанию.

Если во введении в философию мифологии мы имеем дело с историей мифологии как науки, то это историческое измерение курса накладывается на два других, тоже исторических измерения — это, во-первых, история мифологии как формы мысли и, во-вторых, история бытия, которая неразрывно связана с историей мифологии. Можно сказать так: бытию по Шеллингу присуща своя историчность, и бытие раскрывается в истории согласно тому, каково оно; ему как бы положено или суждено раскрываться исторически и *быть* в своей истории, быть своей историей. Но в этом раскрытии в бытие входит сознание, рожденное бытием (согласно тому, каково оно) и вместе с тем бытию противостоящее. Начинается взаимодействие этих двух разных начал и самопостижение бытия через сознание. Самое сознание как момент бытия имеет свою историю, а бытие имеет свою историю в сознании через него: человеческие представления о боге тоже, естественно, складываются в свою историю, и тут Шеллинг доказывает, как первоначальный монотеизм (а иным не могло быть, согласно его взглядам, первоначальное сознание о боге) должен разложиться на разные политеистические, собственно мифологические системы и т. д. (вопреки обычным представлениям того времени, да и не только XIX в., о развитии мифологических представлений). Эта история того, как создается и мыслится бог, для Шеллинга вовсе не относится к ведению лишь теологии, истории религии и т. п. Это все в конечном счете история бытия, а потому и философия; коль скоро бытию присуща историчность, от него неотъемлемая философия мифологии тем более есть философия вообще. Таким образом, два исторических измерения, по которым излагается материал в «Историко-крити-

ческом введении в философию мифологии», неразрывно связаны друг с другом и через более «поверхностное» просматривается наиболее глубокое, т. е. само бытие — бытие в неотъемлемой от него историчности, бытие в истории его совершения.

Остается сказать о композиции всего курса в целом: основная часть его состоит из двух книг — «Монотеизм» (шесть лекций) и «Мифология» (29 лекций). Этот курс, равно как и историко-критическое введение в него, Шеллинг, по-видимому, и читал — хотя текст представляется слишком большим даже для трех семестров. Но уже после того, как Шеллинг прекратил чтение лекций, он написал еще «Введение в философию мифологии, или Изложение чисто рациональной философии». Оно и составило вторую книгу «Введения в философию мифологии».

Первая лекция

¹ Бог не должен сходить для развязки узлов пустяковых (Пер. М. Л. Гаспарова). *Гораций*. Об искусстве поэзии 191—192. — 161.

² *Историческое* как синоним «ученого» — в соответствии со значением греческого слова. *Historia*, «историческое», «история» (*historisch*, *Historie*) означает знание, основанное на наблюдениях и свидетельствах; ср., напр., старинное название естествознания — «естественная история» («*Historia naturalis*» Плиния), где «история» подразумевает именно свод научных (полученных путем наблюдений) знаний о природе. «Историческое» в этом смысле необходимо и в дальнейшем четко отличать от истории (*Geschichte*) как событий, как развития. — 162.

³ Т. е. слово «мифология». — 163.

⁴ *История богов* — *Gottergeschichte*, т. е. последование, или генеалогия, богов; *естественный момент* в слове «*теогония*» выражен вторым его корнем, означающим рождение. — 164.

⁵ *Вымысел* здесь *Dichtung*, т. е., собственно, «поэзия»; однако для понимания этого слова важно учесть, что оно подразумевает у Шеллинга (весьма традиционно): 1) вымысел, «неправду» и всю сферу фантазии в противоположность истине (и «истории» как реальному сведению и свидетельству); 2) изобретение, нахождение — *Frfindung* (лат. *inventio*) как термин риторической теории искусства; притом оба значения неразрывно связаны. — 166.

⁶ «Учение о богах» (*Gotterlehre oder mythologische Dichtungen der Alten*. Berlin, 1791; изд. 2-е — 1795) выдающегося теоретика немецкого неогуманизма Карла Филиппа Морица (1756—1793). — 167.

⁷ «Сказка», заключающая «Беседы немецких эмигрантов» Гёте (1795). — 168.

⁸ См.: *Бэкон Ф.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1977. С. 179. — 170.

⁹ Во вторую половину XVIII в. европейцы идеализировали образ жизни людей, населявших новооткрытые тогда далекие острова, особенно о. Гаити. — 170.

¹⁰ В оригинале пропущен глагол последнего придаточного предложения. — 173.

¹¹ См.: *Геродот* I 5 2. — 173.

¹² После того как окончили труд свой блаженные боги
И в состязанье за власть и почет одолели Титанов,
Громогремящему Зевсу, совету Земли повинуюсь,
Стать предложили они над богами царем и владыкой;
Он же уделы им роздал, какой для кого полагался.

(Пер. В. В. Вересаева). — 174.

¹³ Пер. Г. А. Стратановского. — 174.

¹⁴ Пер. В. В. Вересаева. — 174.

¹⁵ *Формация* означала для Шеллинга не столько общность языков,

сколько общую для ряда языков ступень языкового (глотогонического) развития (что явствует из дальнейшего). Как можно видеть, связи родственных (в пределах индоевропейской семьи) языков (родство их только устанавливалось наукой с начала XIX в.) отнюдь не представляются Шеллингу более близкими и интенсивными, чем, например, связи между греческим и еврейским, относящимися к разным семьям. — 176.

¹⁶ Шеллинг цитирует статью Гёте по геологии «Различные признаки». — 176.

¹⁷ Работа «О божествах на острове Самофракия» (Über die Gottheiten von Samothrakien, 1815). — 177.

¹⁸ См. «Западно-восточный диван» (1819), главу «Махмуд Газневи». — 177.

¹⁹ В указанной главе Гёте, в частности, писал: «Индийское учение с самого начала ни на что не годилось, равно как и нынешние их боги, числом в несколько тысяч, притом не подчиненные друг другу, но одинаково абсолютно всемогущие, которые еще больше запутывают жизнь с ее случайностями, поощряют бессмысленные страсти и благоволят безумным порывам словно высшей степени святости и блаженства». — 178.

²⁰ *Реальное* — *reell*, с оттенком приземленности и корыстности, характеризующих дидактический смысл этих божеств. — 178.

Просветленность, *Verklartheit* — то же, что идеальность. — 178.

Вторая лекция

¹ *Гейне Кристиан Готлоб* (1729—1812) — филолог-классик, профессор в Гёттингене (с 1763 г.). — 180.

Герман Готфрид (1772—1848) — немецкий филолог, ученик Гейне, профессор в Йене (с 1803 г.). — 180.

³ *Собственный, буквальный* — *eigentlich*, настоящий, собственный, буквальный. — 180.

⁴ *Леклерк Жан* (латиниз. форма — Клерик, 1657—1736) — филолог, профессор в Амстердаме (с 1684 г.). — 180.

⁵ *Мосгейм Иоганн Лоренц* (1694—1755) — профессор в Хельмштадте и (с 1747 г.) канцлер и профессор в Гёттингене. Примечания к Кэвворту — в его латинском переводе книги Кэвворта (Йена, 1733). — 180.

⁶ *Кэвворт Ральф* (1617—1688) — философ, представитель кембриджского неоплатонизма, автор книги «Подлинная умственная система вселенной» (*The true intellectual system of the universe*, 1678). — 180.

⁷ *Хюльман Карл Дитрих* (1765—1846) — историк, профессор в Бонне (с 1818 г.); «Начала греческой истории» (*Anfänge der griechischen Geschichte*. Кенигсберг, 1814). — 181.

⁸ *Евгемер* (IV—III вв. до н. э.) — автор романа (или романа-утопии) «Священная надпись», сохранившегося в виде отдельных фрагментов. — 181.

⁹ См.: О мудрости древних // *Бэкон Ф.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1978. — 182.

¹⁰ «*El magico prodigioso*» (1637, 1663). — 182.

¹¹ Опровержение теории флогистона связано с именем А. Л. Лавуазье — с открытием им кислорода (1774), с созданием кислородной теории горения (1777), установлением состава воды (1783). — 183.

¹² *Дорнедден Карл Фридрих* (1770 — после 1802) — ученик Гейне, автор книги «Фаменофис, или Опыт новой теории происхождения искусства и мифологии» (*Phämenophis oder Versuch einer neuen Theorie über den Ursprung der Kunst und Mythologie*. Göttingen, 1797). — 183.

¹³ Не вполне верно такой способ философствования — через по-

средство мифов — называют *аллегорическим*, потому что люди не столько искали облачения для своих мыслей, стремясь быть изобретательными, сколько у них не было иных способов выразить заключенный в душе смысл. Трудность и бедность речи мучила и стесняла дух, который как бы стремился вырваться наружу, а потому дух, словно пораженный дыханием некоего божества и горя желанием самозабвенно изложить и явить очам все те вещи, прибегал — коль скоро недоставало ему прямых слов как своего, так и общего языка — ко всяким уловкам, чтобы наглядно представить все сделанное и выставить как бы на сцене все продуманное. — 184.

¹⁴ *Много труда, тяжелого и совсем бесполезного, затратили сперва Зенон, после него Клеанф, а затем Хрисипп, чтобы объяснить смысл выдуманных басен, чтобы объяснить причины, почему то или иное божество носит свое имя. Но, занимаясь этим, вы, конечно, сознаете, что дело обстоит совсем по-другому и что это только людские домыслы; в действительности то, что вы называете богами, — это естественное, а не божественное (Пер. М. И. Рижского). Цицерон. О природе богов. — 186.*

¹⁵ И еще из другого источника, а именно из наблюдений за *природой*, хлынуло великое множество богов, которые, будучи *наделены человеческой наружностью*, дали обильный материал поэтам для их вымыслов, а жизнь людей наполнили всяким суеверием. Этот вопрос рассматривал Зенон, а позже его обстоятельно разъяснили Клеанф и Хрисипп (Пер. М. И. Рижского). Там же. — 186.

¹⁶ Далее Шеллинг приводит несколько немецких примеров — широкая шпага называется Stecher, т. е. «колотель», рычаг — Heber, т. е. «подниматель», и т. д. — 189.

¹⁷ По ассоциации с blasen, т. е. «дуть». — 189.

¹⁸ «Изложение системы мира» (Exposition du systeme du monde. Paris, 1796) П. С. Лапласа (1749–1827). — 189.

¹⁹ Эти слова (pitnein, retannymi — распространяю, расстилаю и fundus — основа) восходят к разным корням. — 191.

²⁰ *Азара Феликс* (1746–1811) — испанский ученый, в 1781–1801 гг. жил в Америке, автор «Voyage dans l’Amerique meridionale» (Путешествие в Южную Америку). Vol. 4. Paris, 1809. — 192.

²¹ *Изобретатель* здесь — Герман. — 194.

²² *У него* — у Гесиода. — 195.

²³ Их зачала она в чреве, с Эребом в любви сочетавшись (Пер. Вересаева В. В.). *Гесиод. Теогония* 125. — 195.

²⁴ Господин и владыка, о Воздух святой, обступивший, объемяющий Землю,

О сверкающий, ясный Эфир...

(Пер. А. Пиотровского)

Аристофан. Облака 264–265. — 195.

²⁵ *Обел* — знак, введенный александрийскими филологами для обозначения неподлинного или испорченного стиха. — 195.

²⁶ См.: *Аристофан. Птицы* 700 и далее. — 196.

²⁷ См.: *Гесиод. Теогония* 116. — 196.

²⁸ *Хаос* по-гречески среднего рода. — 196.

²⁹ *Клянись Хаосом, Испареньем, Воздухом...* (Пер. А. Пиотровского). *Аристофан. Облака* 627. — 196.

Третья лекция

¹ *Erfindung* — за этим словом стоит inventio, термин риторической теории (см. прим. 5 к первой лекции). — 198.

² Т. е. глагола-связки. — 201.

³ Того, что лежит в основе (лат.). — 201.

⁴ Отец — ab; желать — c b h . — 201.

⁵ По-немецки *небо, пространство* мужского рода; *земля, время* — женского. — 202.

⁶ В буквальном виде этой мысли во фрагментах Эпикура нет; ср. Диоген Лаэртский X 139. — 205.

⁷ Эпизод с *Ио* — в центре «Прикованного Прометея» *Эсхила* 560 и далее. — 208.

⁸ Это предложение в оригинале попало не на место — находится после следующей фразы. — 213.

Четвертая лекция

¹ *Фосс Иоганн Генрих* (1751—1826) — поэт и переводчик Гомера и других античных авторов; его выдержанные в духе просветительского рационализма работы по мифологии («Мифологические письма», 1794; «Антисимволика», 1824—1826) были резко направлены против тенденций современной науки. — 215.

² Врожденное знание (лат.); см.: *Цицерон*. О природе богов I 17, 44. — 215.

³ *Кэдворт* — см. прим. 6 ко второй лекции. — 215.

⁴ *Джонс Уильям* (1746—1794) — предтеча научной индологии, переводчик и толкователь индийских текстов, основатель Бомбейского общества. — 215.

⁵ *Крейцер Фридрих* (1771—1858) — профессор в Гейдельберге, представитель романтической науки. — 215.

⁶ *Торго Анн Робер Жак* (1727—1781) — французский просветитель. — 217.

⁷ Первым на свете создал богов страх (лат.). *Стаций*. Фиваида III 661. — 217.

⁸ Первым диких людей от грызни и от пищи кровавой
Стал отвращать Орфей, святой богов толкователь;
Вот почему говорят, что львов укрощал он и тигров.
(Пер. М. Л. Гаспарова)

Гораций. Об искусстве поэзии 391—393. — 218.

«Essay upon the Original Genius and Writings of Homer» (1767) Роберта Вуда (1716—1771). — 219.

Теут — древнегерманский бог, с именем которого пытались связывать название немцев (Deutsche). — 219.

¹¹ *Гомер*. Одиссея IX 3—7, 11. Пер. В. А. Жуковского. — 219.

¹² *Цицерон*. О природе богов I 16, 43; см., однако, там же обратное суждение - I 23, 62. — 219.

¹³ *Робертсон Уильям* (1721—1793) — шотландский историк. — 220.

¹⁴ Оно состоялось в 1799—1804 гг. — 220.

¹⁵ врожденное знание бога (лат.). — 222.

¹⁶ в возможности (лат.) — в противоположность действительности, актуальности, а с т у . — 222.

¹⁷ *Вольней Константен Франсуа* (1757—1820) — французский мыслитель, автор книги «Руины, или Размышления о революциях империй» (Les Ruines on Meditations sur les Revolutions des Empires, 1791). — 223.

¹⁸ *Доттои Шарль Франсуа* (1742—1809) — автор книги «Origine de tous les Cultes, ou La religion universelle» (Paris, 1794). — 223.

¹⁹ Рациональный теизм (франц.). — 225.

²⁰ «Ты полагаешь, она могла побудить к такому злу?» — переиначенный стих Лукреция (см.: *Тит Лукреций Кар*. О природе вещей I 101). — 228.

²¹ Работа опубликована в 1780 г. — 229.

²² Письмо Карлу Лессингу от 25 февраля 1780 г. См.: *Lessing G. E. Gesammelte Werke in 10 Banden*. Bd 9. Berlin, 1957. S. 855. — 229.

²³ *Фосс Герхард Иоганн* (1577—1649) — филолог, профессор в Амстердаме. Полное название его труда — «О языческом богословии и христианском учении о природе, или О происхождении и успехах идолопоклонства» (Амстердам, 1641). — 231.

²⁴ *Бошар Самюэль* (1599—1667) — французский богослов, автор «Священной географии» (1646). — 231.

²⁵ *Юэ Пьер Даниэль* (1630—1721) — французский богослов и ученый-полигистор; его «Евангелическое доказательство» вышло в 1672 г — 231.

²⁶ Суждения, ранее отвергнутые (лат.). — 231.

²⁷ *Байи Жан Сильвен* (1736—1793) — франц. астроном; «История древней астрономии...» (*Histoire de l'astronomie ancienne*. Paris, 1781); «История современной астрономии» (*Histoire de l'astronomie moderne*. Paris, 1785); «Письма о происхождении наук» (*Lettres sur l'origine des sciences*. Paris, 1777). — 232.

²⁸ *Schelling. Samtliche Werke*. Bd 9. Stuttgart; Augsburg, 1861. S. 416-417 (далее: S W.). — 233.

Пятая лекция

¹ Пользы нет, что премудрый бог
Свет на части рассек, их разобшил водой,
Раз безбожных людей ладьи
Смеют все ж бороздить воды заветные.
(Пер. А. Семенова-Тян-Шанского)

См.: *Гораций*. Оды I 3, 2 1 - 2 4. — 239.

² Земля *Вандимена* — на севере Австралии; была открыта в 1642 г. — 241.

³ *Нибур Карстен* (1733—1815) — исследователь Арабского Востока, путешественник. — 242.

⁴ См.: *Бонгард-Левин Г. М., Ильин Г. Ф.* Индия в древности. М., 1985. С. 162-164 и др. — 242.

⁵ *Шнуррер Фридрих* (1784—1833) — немецкий врач, автор книг по носологии (теории болезней): Географическая носология. Штуттгарт, 1811; Общее учение о болезни. Тюбинген, 1831, и многих других. — 243.

⁶ Читаем *Zerstreuung* вместо *Zertrennung*. — 247.

⁷ То, что Шеллинг пишет об этимологии слова «barbaros», в целом соответствует и современным представлениям (см., напр.: *Frisk H. Griechisches etymologisches Wörterbuch* I 219—220). — 248.

⁸ Сам я за варвара здесь: понять меня люди не могут... (Пер. С. В. Шервинского). *Овидий*. Скорби Овидия (*Tristia*) V 10, 3 7. — 248.

⁹ См.: *Страбон* XIV 2, 2 8. — 248.

¹⁰ *Глоссология* — «говорение языками», экзальтированное проповедование (см. I Кор. 1 4). — 249.

¹¹ Гезениус Вильгельм (1786—1842) — библиист, профессор в Галле (с 1810 г.). Под «галльской» энциклопедией Шеллинг имеет в виду выходившую в 1818—1889 гг. в Лейпциге Энциклопедию Эрша и Грубера (не доведена до конца): *Allgemeine Enzyklopadie der Wissenschaften und Kunste/ hrsg. von J. S. Ersch und J. G. Gruber*. — 250.

¹² См.: Деян. 2, 4 и 2, 6. — 251.

¹³ Заменяет все (лат.). — 251.

¹⁴ Питье (греч.), казаться, но не быть пригодным для питья (греч., лат.). — 251.

¹⁵ Жалкий, пошлый, скаредный (франц.). — 252.

¹⁶ Пер. Шейнман-Топштейн С. Я. — 252.

¹⁷ Быт. 11, 4; выделенное курсивом дано Шеллингом в пересказе. — 256.

¹⁸ Статья «О возрасте циклопических построек в Греции» (SW 9, 336-352). — 257.

¹⁹ Пер. В. А. Жуковского. — 257.

Шестая лекция

¹ без божества (лат.). — 268.

² Слово это означает «расширяющийся», «распространяющийся»; см.: Быт. 9, 27: «Да распространит Бог Иафета...». — 270.

³ Быт. 11, 1. — 271.

⁴ *Ремюза Ж. П. Абель* (1788—1832) — французский синолог. Его статья «Utrum Lingua Synica sit vere monosyllabica?» (Действительно ли китайский язык моносиллабичен?) опубликована в собрании «Сокровищницы Востока» Йозефа фон Хаммера (Frundgruben des Oriens. Bd 4. Wien, 1813. S. 279-287). — 272.

⁵ *Лёшер Валентин Эрнст* (1673—1749) — теолог-ортодокс, с 1709 г. в Дрездене. — 273.

⁶ Этимология этого слова не ясна. Возможно, под влиянием еврейского *chb* греческое *агарао* (любить) приобрело в христианстве значение духовной любви. — 273.

Седьмая лекция

¹ См. статью «Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte» (Предполагаемое начало человеческой истории) (1786), в которой грехопадение знаменует первый шаг «выхода из-под опеки природы и перехода в состояние свободы». — 281.

² Неразлично (лат.). — 282.

³ Призову тебя во имя твое; призову во имя твое (др. — евр.). — 283.

⁴ Этимология древнегреческого слова не ясна. Древнееврейский глагол 'ns — болеть, 'anus — неисцелимый; Енос — 'e n d s. — 284.

⁵ Этимология имени *Дионис* не ясна; есть попытка предположительно толковать его на основе фракийского *Dios* — *пyсос* как сын бога. На эту тему статья Шеллинга «Об арабских именах Диониса» (SW 9, 328—355). — 285.

⁶ В переводе Лютера — «злоба человеческая велика». — 286.

⁷ *Михаэлис Иоганн Давид* (1717—1791) — знаменитый библиист, профессор в Гёттингене (с 1746 г.). — 287.

⁸ См.: Быт. 6, 9. — 287.

⁹ См.: *Лукиан*. О сирийской богине (De Dea Syria). Деркетто — грецизированная форма имени 'Atar 'at(t)a. — 288.

¹⁰ *Розенмюллер Эрнст Фридрих Карл* (1768—1835) — гебраист, профессор в Лейпциге. — 288.

¹¹ «История религии Иисуса Христа» (в 17 т.; 1806—1818) — создание позднего (после обращения в католицизм) периода творчества поэта Фридриха Леопольда фон Штольберга (1750—1819), в юности принадлежавшего к кружку И. Г. Фосса («Гёттингенская роща»). — 288.

¹² *Эйхгорн Иоганн Готфрид* (1752—1827) — историк, филолог, востоковед с универсальными интересами, профессор в Йене и Гёттингене. — 288.

¹³ См. прим. 3 к пятой лекции. — 289.

¹⁴ *Диодор Сицилийский* — древнегреческий историк. — 289.

¹⁵ Быт. 14, 14-16. — 291.

¹⁶ Фидал, царь Гоимский. — 291.

¹⁷ Ibrî — перешедший реку, т. е. Евфрат. См. в тексте ниже. — 291.

¹⁸ Слово «ibgi», возможно, восходит к слову «harigu», означавшему народ или социальную категорию бродяг, чужаков. — 292.

¹⁹ *Валь Самуэль Фридрих Гюнтер* (1760—1834) — востоковед, профессор в Галле (с 1788 г.). — 292.

¹ Шеллинг ссылается на «Историю падения Римской империи» (The History of Decline and Fall of the Roman Empire: В 6 т. 1776—1788) английского историка Эдварда Гиббона (1757—1794). — 292.

²¹ Имя «аламанов» в этимологии трактуется как «настоящий, дельный человек». «Марко-» в слове «маркоманы» означает «границу» (готское mark; индоевропейский корень). — 293.

²² Множественное величие, означающее нечто одно, но великое (лат.). — 296.

²³ *Шторр Готлиб Кристиан* (1746—1805) — теолог, профессор в Тюбингене (с 1775 г.). — 296.

²⁴ Змей, но большой; высота, но большая (лат.). — 296.

²⁵ *Фрагменты Санхониатона* — фрагменты древнего финикийского автора Санхунйатона, сохраненные Филоном Библским (I—II вв. н. э.) в сочинении, которое в свою очередь дошло до нас не полностью. — 299.

²⁶ Schaddai — от глагола sdd, означающего мощное, насильственное действие. — 301.

²⁷ *Тот, который будет* — значение имени Иегова. — 303.

²⁸ Диодор I 94, 2. — 303.

²⁹ *Макробий*. Сатурналии I 9,11: фрагмент грамматика Корнифиция, согласно которому «Цицерон называет бога не Янусом, а Занусом, от глагола «ходить» (ab eundo)»; этот бог знаменует мир, вращающийся и возвращающийся к своему началу; его символ — змея, заглатывающая свой хвост. — 303.

Восьмая лекция

¹ Рассуждение направлено против «теологии чувства»; в этом случае Шеллинг разделяет мнение Гегеля, для которого истинный бог есть «бог знаемый», сознаваемый. См. полемику Шеллинга с Ф. Г. Якоби (1812), где, в частности, Шеллинг пишет: «Задача человечества — чтобы вера, которая до сих пор была просто верой, просветлилась в научном познании. Человек должен не стоять на месте, но расти в совершенстве познания, пока не уподобится своему прообразу» (SW 8, 55; ср. 8, 82). — 308.

² В русском переводе: «На помощь Твою надеюсь, Господи!» (Быт. 49, 18). — 309.

³ Глагол js — помогать, спасать. — 309.

⁴ не действием, актом полагания, но по своей природе (лат.). — 316.

⁵ Буквально: «ударенный Богом, поврежденный Богом» (греч.). — 322.

⁶ словно ошеломлено и изумлено (лат.). — 322.

⁷ *Тавтологична*, т. е. говорит то же самое, в отличие от аллегии, которая «говорит иное». — 325.

⁸ *Колридж Самюэл Тейлор* (1772—1834) — английский поэт-романист. — 325.

⁹ См. прим. 17 к первой лекции. — 325.

¹⁰ каждому свое (лат.). — 325.

¹¹ *История* здесь событийное содержание мифов. — 327.

Девятая лекция

¹ *Мюллер Отфрид (Карл)* (1797—1840) — филолог, профессор в Гёттингене (с 1819 г.). — 328.

² воинство, мечущее молнии (лат.). — 330.

³ действующий субъект (лат.). — 330.

⁴ См. статью «Опыт как посредник между объектом и субъектом» Гёте (1792) (*Goethe. Werke. Hamburger Ausgabe. Bd 13. Munchen, 1982. S. 13*).

Скажи, почему? (лат.). — 331.

⁶ См. «Поэзию и правду» Гёте, кн. 14, — о Г. Л. Вагнере, который воспользовался рассказанным ему сюжетом (из «Фауста») в драме «Де-тоубийца» (1776). — 331.

⁷ так вы (строите), но не для себя (лат.; по Вергилию). — 332.

⁸ так возвращается к господину то, что прежде принадлежало ему (лат.). — 332.

Здесь — во всей реальности (лат.). — 337.

¹⁰ В оригинале не передаваемая по-русски связь слов: монотеизм «wirklicher, entstandener, und demnach zugleich verstandener, dem Bewußtsein selbst gegenständlicher». — 337.

¹¹ Латинские слова «superstitio» (от *supersisto* — становиться на что-либо) и «superstes» (от *supersto* — стоять на чем-либо наверху) семантически весьма близки: первое развивается от значения «чем-либо вызывающее почтение» до «суеверия», второе означает «остающееся, неумирающее», затем «свидетель», «присутствующий». — 340.

¹² «По какому свойству ларов, которых они особо называют *praestites*, рядом с ними ставится собака, а их самих одевают в собачьи шкуры? Потому ли, что *praestites* — это предстоящие, старшины, старшим же в доме надлежит сторожить дом и быть страшными для посторонних, как собака, а кроткими и мягкими для домочадцев? Или же, скорее, правда то, что говорят некоторые римляне, и, подобно тому как (это известно философам школы Хрисиппа) кругом бродят дурные духи, которыми боги пользуются как карателями неблагоприятных и несправедливых людей, так и лары видом своим подобны Эриниям, это тоже духи-каратели, надзиратели домов и всего имущества; поэтому и теперь их облачают в шкуры и рядом стоит собака, чтобы вынюхивать опасных и преследовать дурных» // *Плутарх. Римские вопросы* 51. — 340.

¹³ Однако именно такого содержания книга — «*Geist der Kochkunst*» (Дух поварского искусства) — была написана немецким искусствоведом Карлом Фридрихом фон Румором (1822). — 344.

¹⁴ В ведении князей Турн-унд-Таксис по традиции находилось немецкое почтовое дело. — 344.

¹⁵ *Фуркруа Антуан Франсуа* (1755—1808) — французский химик; точное название его книги — «*Philosophie chimique ou Verites fondamentales de la philosophie moderne*» (Химическая философия, или Основные истины современной философии), 1792. — 344.

¹⁶ мы не хотим быть свободными (франц.). — 345.

¹⁷ См.: *Платон. Тезет* 155 d; *Аристотель. Метафизика* I 2, 982 b 12—13. — 345.

¹⁸ *Fabellehre* — немецкое *Fabel* (латинское *fabula*) соединяет в себе заключенный в греческом *mythos* смысл мифа, фавулы, вымысла-неправды. — 346.

¹⁹ См.: Система трансцендентального идеализма // *Шеллинг Ф. В. Й.* Наст. изд. Т. 1. — 350.

²⁰ *Канне* (1773—1824) — романтический мифолог, писатель, был с 1809 г. в Нюрнберге, с 1818 г. — профессором восточной литературы в Эрлангене. — 350.

²¹ *Menzel W.* *Vob und die Symboliker.* Stuttgart, 1825. Предположение, что книжечка Вольфганга Менцеля (более известного не как мифолог-дилетант, но как литературный критик) заставила замолчать И. Г. Фосса, едва ли обоснованно — Фосс умер уже в марте 1826 г. и перед

смертью был занят именно изданием своей полемической «Антисимволики» (1824—1826), направленной против романтической школы Ф. Крэйцера. — 352.

Десятая лекция

¹ Имеются в виду «Идеи к философии истории человечества» (1784-1891). — 354.

² «Идеи философии природы» (1797) — работа Шеллинга; см. SW II 4: прикладная философия под названием философии природы выводит на основе принципов определенную систему знания; «что для теоретической философии физика, то для практической — история». — 354.

³ См. прим. 2 к первой лекции. Различие «vorgeschichtliche» и «vorhistorische Zeit» не может быть передано по-русски. Первое есть время *дособытийное*, предшествующее истории как совершению, развитию; второе предшествует всякому знанию; так как от него не сохранилось никаких свидетельств, никаких сведений, никаких знаний, то предполагается семантикой греческого слова historia (см. прим. 2 к первой лекции). См. ниже, где различие этих эпох передано у нас (условно) как «дособытийное» и «доисторическое» время. — 355.

⁴ *Hume D. Essays moral, political and literary. Vol. I. London, 1898. P. 414.* — 356.

⁵ Этот писатель — Гегель, которого Шеллинг много раз задевает в тексте лекций, не называя по имени. — 357.

⁶ Т. е. до самого раннего времени. — 359.

⁷ *Последние времена* — считая от настоящего к прошлому, — 360.

⁸ *Балленштедт Иоганн Георг Юстус* (1756—1840) — немецкий евангелический проповедник, теолог-рационалист, автор *книг*: «Die Urgwelt oder Beweis vom Dasein und Untergang von mehr als einer Welt» («Праисторический мир, или Доказательство существования и гибели более, нежели одного мира»), 1818; «Die Vorwelt und die Mitwelt» («Первобытный и современный мир»). 2 Bde. Braunschweig, 1824) и многих других. Споря с Кювье, Балленштедт доказывал, что возраст человечества значительно превышает отводимое ему Библией время. — 360.

⁹ *Кювье Жорж* (1769—1832) — французский естествоиспытатель, основатель научной палеонтологии (см.: *Рассуждение о переворотах на поверхности земного шара*. М.; Л., 1937, и др.). — 36*0.

Хеерен (Герен) Арнольд (1760—1842) — историк, с 1787 г. профессор в Гёттингене. Цитируемая книга («Идеи о политике, общении и торговле главных народов древнего мира») впервые вышла в 1793—1796 гг., затем в 1804-1805 и 1815 гг. — 362.

¹¹ без божества (лат.). — 363.

¹² врожденное знание (лат.). — 368.

¹³ См.: *Бэкон Ф.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1978. С. 109. — 373.

Первая лекция в Мюнхене Erste Vorlesung in Munchen

Со времени основания университета в Мюнхене Шеллинг стал его профессором. Его вступительная лекция, в очередной раз подчеркивавшая общественный смысл подлинной философии и подлинной науки, была опубликована лишь в томе IX посмертного Собрания сочинений.

¹ из полной чаши (лат.). — 377.

² ложное сходство (лат.). — 377.

³ неправильное умозаключение, возникающее из-за смешения нескольких значений слова (лат.). — 378.

⁴ Неведение довода. Логическая ошибка, при которой доказывается не то, что требовалось доказать, или опровергается не то, что может быть опровергнуто. — 378.

⁵ По всей видимости, Шеллинг имеет в виду влияние в Йенском университете философии Фихте. Шеллинг стал профессором в Йене в 1798 г.; Фихте был уволен отсюда в том же 1798 г. — 385.

К истории новой философии (Мюнхенские лекции)

Zur Geschichte der neueren Philosophie (Munchener Vorlesungen)

Шеллинг читал эти лекции в первом семестре, открывшем его преподавательскую деятельность в Мюнхене в 1827 г. Прочитанный для начинающих изучать философию, этот курс Шеллинга отличается особенной ясностью, подготовляя к систематическому изложению философии самого Шеллинга. Одновременно он знакомит с ходом мысли и постановкой вопросов философа. Это, по словам М. Бура, «изложение собственного философского учения или, лучше сказать, собственных философских намерений... (по случаю рассмотрения философских систем Декарта, Спинозы, Лейбница, Вольфа, Канта, Фихте, Гегеля...) Раздел о Лейбнице и сегодня принадлежит к числу классических изложений его философии. Напротив, освещение гегелевской философии ни по существу, ни со стороны исторической не соответствует фактам» (*Buhr M. Vorbemerkung // Schelling F. W. J. Zur Geschichte der neueren Philosophie. Aufl. 4. Leipzig, 1984. S. 26*). Благодаря удачному сочетанию различных качеств, в частности доступности изложения, этот курс лекций Шеллинга относился к числу наиболее читаемых его работ.

Картезий

¹ См. «Введение в философию мифологии», с. 270. (Прим. и з д.). — 392.

² мысль, следовательно, существую (лат.). — 392.

³ «Рассуждение о методе» (1637). — 393.

⁴ *Ticho de Brahe* (1546—1601) — датский астроном, определил с большой точностью положение светил. — 393.

⁵ *Курфюрст пфальцский Карл-Фридрих* (1596—1632) был избран чешским королем Фридрихом V протестантской унией (ввиду кратковременности его правления его именуют «зимним королем», «королем на зиму» — он был разбит при Белой горе в 1618 г.). Его старшей дочери Елизавете, отличавшейся особой образованностью, Декарт посвятил свои «Начала философии» (1644). — 393.

⁶ Брат Елизаветы Карл Людвиг (1617—1685). — 393.

⁷ все, что мыслит, существует (лат.). — 393.

⁸ а так как я мыслю (лат.). — 394.

⁹ я, следовательно, существую (лат.). — 394.

¹⁰ емь, мыслящий (лат.). — 394.

¹¹ я читаю (лат.). — 394.

¹² Философы // Шиллер Ф. Собр. соч.: В 7 т. Т. I. М., 1955. С. 242. — 394.

¹³ переход (греч.). — 397.

¹⁴ принцип познания (лат.). — 397.

¹⁵ *Ансельм Кентерберийский* (1033—1109) — теолог августиновского направления, с 1093 г. был архиепископом Кентерберийский. — 398.

¹⁶ *Фома Аквинский* (1225 или 1226—1274) — философ и теолог, сформулировал на основе христианского аристотелизма пять доказательств бытия Бога. Основные сочинения — «Сумма против язычников» и «Сумма теологии». — 398.

¹ в заключении содержится больше, чем было в предпосылке (лат.). — 399.

¹⁸ основания, доказывающие существование Бога и т. д., расположенные в геометрическом порядке (лат.). См.: *Метафизические размышления // Декарт Р.* Избр. произв. М., 1950. — 399.

¹⁹ не менее ясно и отчетливо я понимаю, что к его природе принадлежит то, что он всегда существует (лат.). См. там же. С. 383. — 400.

²⁰ Всегда (лат.). — 400.

²¹ предшествующее (лат.). — 401.

²² последующее (лат.). — 401.

²³ Буквально: подложенное (лат.). «Субъект» — буквально то же — подложенное или подброшенное подо что-то. — 402.

²⁴ первичное (лат.). — 402.

²⁵ не может не существовать (лат.). — 402.

²⁶ акт, который должен быть мыслем (лат.). — 406.

²⁷ бог из машины (лат.). — 406.

²⁸ в целокупности (лат.). — 406.

²⁹ Я — вещь, которая мыслит (мыслящая вещь) (франц.). См.: *Декарт Р.* Указ. соч. С. 344. — 408.

³⁰ *Мор Генри* (1614—1687) — английский философ, один из главных представителей школы кембриджских неоплатоников. — 409.

³¹ Предположив, что тело не способно мыслить, Вы пришли к выводу, что повсюду, где существует мысль, должна существовать и субстанция, действительно отличная от тела и, следовательно, бессмертная, из чего следует, что, если бы животные мыслили, они бы имели души, которые были бы бессмертной субстанцией (франц.). — 409.

Единство не природы, а построения (лат.). — 410.

³³ сообщение души с телом (лат.). — 410.

³⁴ самые общие и очевидные принципы (лат.). — 413.

Спиноза. Лейбниц. Вольф

¹ то, чьей природе присуще существование (лат.). См.: *Спиноза В.* *Этика* I Опр. 1. — 415.

² то, что может мыслиться только существующим (лат.). См.: *Этика* I теор. 1. — 415.

³ Действие которой есть существование (лат.). (...Представлять, что Бог не действует, для нас так же невозможно, как представлять, что он не существует.) (см.: *Этика* II теор. 3) . — 415.

⁴ причина самого себя (лат.). См.: *Этика* I опр. 1. — 416.

⁵ предопределенное существование (лат.). — 417.

⁶ Ср. «Философию мифологии». — 417.

⁷ модусы (лат.). — 422.

⁸ «Посмертные произведения» (лат.) Спинозы были изданы его друзьями в декабре 1677 г., но вскоре были запрещены правительством Голландии.

⁹ субстанция по своей божественной природе первее своих состояний (лат.). См.: *Этика* I теор. 1. — 426.

¹⁰ коренное различие (лат.). — 426.

¹¹ бесконечная субстанция, рассмотренная в себе и вне своих состояний (лат.) (см.: *Этика* I доказательство к теор. 5) . — 426.

- ¹² पहले состояний (лат.). — 426.
- ¹³ то, представление чего не нуждается в представлении другой вещи (лат.). См.: Этика I теор. 3. — 430.
- ¹⁴ «...Один только Бог есть первичное Единство, или изначальная простая субстанция (представление которой не нуждается и т. д. — А. М.). Все монады, сотворенные или производные, составляют Его создания и рождаются, так сказать, из непрерывных, от момента до момента, излучений (fulgurations) Божества, ограниченных воспринимающей способностью твари, ибо для последней существенно быть ограниченной» (лат.). Монадология 47 // *Лейбниц Г. В.* Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1982. — 430.
- ¹⁵ об отношении души к телу (лат.). — 432.
- ¹⁶ См.: Монадология 7. — 432.
- ¹⁷ Представляющая (репрезентирующая) сила; центр, представляющий (весь) универсум (лат.). См.: Монадология 57, №. — 432.
- ¹⁸ См.: Этика II теор. 1 3. — 433.
- ¹⁹ «Тезисы, написанные в честь принца Евгения» (лат.). Впервые напечатаны в 1721 г. в «Acta eruditiorum». Французский оригинал озаглавлен «Монадология» издателем И. Эрмманом и под этим названием получил широкое распространение в качестве сжатого изложения системы Лейбница. *Евгений Савойский* (1663—1736) — выдающийся австрийский полководец и государственный деятель, известен своими победами в войне с турками и в войне за Испанское наследство. — 434.
- ²⁰ *София* (1630—1714) — супруга курфюрста Эрнста Августа, при ганноверском дворе которого жил Лейбниц. Она и ее дочь София Шарлотта, с 1701 г. королева Пруссии, проявляли большой интерес к философии Лейбница. Памяти Софии Шарлотты посвящена «Теодицея». Старший сын курфюрстини Софии, Георг Людвиг, первый английский король ганноверской династии, правил под именем Георга I с 1714 по 1727 г. — 434.
- ²¹ игра духа (лат.). — 435.
- ²² См.: Vd XI. S. 278 (прим. изд.). — 435.
- ²³ по абсолютно положительному праву (лат.). — 437.
- ²⁴ См.: «Некролог Канта» (прим. изд.). Опубликован в наст. изд. — 438.
- ²⁵ От потенции к акту (лат.). — 443.
- ²⁶ Бог есть то, что не может мыслиться несуществующим (лат.). — 443.
- ²⁷ Уход в бесконечность (лат.). — 444.
- ²⁸ Перводвижущее неподвижно (греч.); см.: *Аристотель*. Метафизика XII 8, 1073 а; Физика VIII 6, 259 а - 260 а. — 445.

Кант. Фихте. Система трансцендентального идеализма

- ¹ После этого (лат.). — 453.
- ² По причине этого (лат.). — 453.
- ³ Быт. 3, 5. — 454.
- ⁴ Философ-самоучка (лат.). — 454.
- ⁶ См.: Vd XI. S. 263 (прим. изд.). — 454.
- ⁶ Действующая причина (лат.). — 459.
- ⁷ То, что лежит в основе вещей (лат.). См.: *Спиноза Б.* Этика I доказательство к теор. 3 6. — 463.
- ⁸ См.: Vd I (прим. изд.).

Натурфилософия

- ¹ Первосущее (лат.). — 474.
- ² В одном и том же акте (лат.). — 475.

³ Просто (лат.). — 475.

Стехиометрия — наука о количественных соотношениях масс веществ, вступивших в химическую реакцию. — 477.

Наименование по главному предмету (лат.). — 479.

⁶ Мюллер И. (1752—1809) — выдающийся швейцарский историк, моральный и литературный авторитет которого был в то время чрезвычайно высок. — 492.

Гегель

¹ См.: Гегель Г. В. Ф. Наука логики: В 2 т. Т. 3. М., 1972. С. 290-291. — 497.

² Первосущее (лат.). — 499.

³ Здесь — предел (лат.). — 501.

⁴ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. Т. 1. М., 1974. С. 224. — 503.

⁵ Там же. С. 102-103. — 505.

⁶ Нарушение принципа (лат.). — 510.

⁷ Гегель Г. В. Ф. Философия права. М., 1934. С. 32. — 510.

⁸ См.: Вд XI. S. 312 (прим. изд.). — 512.

⁹ Ссылка на работу Шеллинга «Изложение моей системы философии» (1801). — 515.

¹⁰ «Об истинном понятии натурфилософии» (1801). — 514.

¹¹ См.: Вд XIII. S. 85 (прим. изд.). — 517.

¹² Первоматерия (лат.). — 517.

¹³ Ср. Вд IV. S. 369 и «Метод академических занятий» V. S. 255 (прим. изд.). — 517.

¹⁴ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия... Т. 2. М., 1975. С. 30. — 518.

¹⁵ См. там же. Т. 1. С. 424. — 519.

¹⁶ Речь идет о предисловии Шеллинга к немецкому переводу работы Кузена «Elements philosophiques» (1834); здесь Шеллинг определяет свою философскую позицию и свое отношение к Гегелю. — 520.

¹⁷ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Т. 1. М., 1970. С. 128. — 522.

¹⁸ Zu Grunde gehen в обыденном языке значит «гибнуть»; на языке философии Шеллинга, воспринявшем мистическую традицию Я. Бёме, оно означает «идти к основанию», «обращаться в основание». — 523.

¹⁹ См.: Вд XIII. S. 106 (прим. изд.). — 525.

²⁰ См.: Введение в философию откровения XIII 18—19 (прим. изд.).

Якоби. Теософия

¹ Паскаль Б. (1623—1662) — французский религиозный философ, некоторые идеи которого были восприняты Ф. Г. Якоби. Основной труд Паскаля — «Мысли» (издан 1669). — 534.

² Они были впервые собраны Ф. Ротом (Берлин, 1821—1825). — 534.

³ Ραη (греч.) — целое, полнота, в сё. — 534.

⁴ См.: Цицерон. О природе богов I 60. — 535.

⁵ Здесь Шеллинг переосмысляет кантовские понятия разума (Vernunft) и рассудка (Verstand). — 537.

⁶ В тексте Шеллинга: «природа вошла в природу». — 540.

⁷ См.: Чис. 22-24. — 544.

⁸ Иоан. 20, 29. — 545.

⁹ Дальнейшее о Якобе Бёме см.: Вд XIII. S. 123. — 551.

¹⁰ Сен-Мартен Л. К. (1743—1803) — французский философ-мистик, хорошо известный в Германии в конце XVIII в. — 551.

¹¹ Кухня ведьмы // Гёте В. Фауст. СПб., 1890. С. 126.

«Познанья свет
Для всех, без исключенья!
Другой не ждет,
А вдруг поймет
Совсем без затруденья».

(Пер. Холодковского). — 551.

¹² Ср. Bd XIII. S. 124 (прим. и зд.). — 552.

О национальной противоположности в философии

¹ Ошибочный начальный тезис (греч.). — 557.

² Отклонение атомов (лат.). — 558.

³ Это написано за несколько лет до предисловия к работе Кузена (прим. и зд.). — 559.

О новейшем открытии Фарадея Uber Faradays neueste Entdeckung

Одна из речей, читанных Шеллингом в Мюнхенской академии наук; произнесена 28 марта 1832 г. «Шеллинг сообщал в ней о только что сделанном открытии Фарадея и показывал, каким образом учение о магнитном электричестве входит в качестве дополнения в ряд задач, вызванных открытием гальванизма и составляющих историю развития этого учения: как открытие Гальвани было установлено Вольтою, как затем были открыты химическое действие столба химиком Деви (электрохимия) и магнитные действия Эрстедтом (электромагнетизм), после чего оставалось лишь экспериментально показать электрические действия магнетизма, что и сделал теперь Фарадей. Шеллинг считает это открытие самым радостным событием в области науки за продолжительный период. Связь между магнетизмом, электричеством и химическими процессами, указанная им еще раньше Вольты в основах его философии природы, теперь, по его словам, доказана экспериментально. Здесь Шеллинг видит совпадение философии природы с экспериментальной физикою, согласие своих первых основных идей с выводами точного исследования» (Фишер К. Шеллинг, его жизнь, сочинения и учение. СПб., 1905. С. 205-206).

¹ *Гальвани Луиджи* (1737—1798) — знаменитый итальянский анатом и физиолог, один из основателей учения об электричестве, основоположник экспериментальной электрофизиологии. Первым исследовал электрические явления при мышечном сокращении («животное электричество»). — 561.

Вольта Алессандро (1745—1827) — итальянский физик и физиолог, один из основателей учения об электричестве. Создал первый химический источник тока (Вольтов столб). — 561.

³ Труд Гумбольдта «Опыты над раздражаемыми нервными и мышечными волокнами в купе с Предположениями относительно химического процесса жизни в животном и растительном мире» (1797. Т. 1—2). — 561.

⁴ *Эш Эдвард* (?—1829) — английский ученый, опыты которого по гальванике известны по книге А. фон Гумбольдта «О раздражении ткани, нервов и мышц» (1797). — 562.

⁵ *Риттер Иоганн Вильгельм* (1776—1810) — немецкий физик и натурфилософ. Ему принадлежит ряд важных открытий в области гальванизма и электрохимии. — 562.

⁶ *Дэви, Дейви Гемфри (Хамфри)* (1778—1829) — английский химик и физик, один из основателей электрохимии. С 1820 г. президент Лондонского королевского общества. — 562.

⁷ *Гелен Адольф Фердинанд* (1775—1815) — химик, член Мюнхенской Академии наук. — 563.

⁶ *Гильберт Л. В.* (1760—1824) — немецкий физик. Известен как редактор журнала «Annalen der Physik» (1798—1819). — 565.

⁹ *Эрстед Ханс Крестиан* (1777—1851) — известный датский физик, последователь Шеллинга. Открыл магнитное действие электрического поля. — 565.

¹⁰ *Мунке Г. В.* (1772—1847) — немецкий физик. С 1817 г. профессор в Гёттингене. — 565.

¹¹ *Фарадей Майкл* (1791—1867) — знаменитый английский физик, основоположник учения об электромагнитном поле. В 1831 г. открыл электромагнитную индукцию — явление, которое легло в основу электротехники. Установил законы электролиза, доказал тождественность различных видов электричества, высказал идею существования электромагнитных волн. — 567.

УКАЗАТЕЛЬ МИФОЛОГИЧЕСКИХ И БИБЛЕЙСКИХ ИМЕН

- Авель — в Библии второй сын Адама и Евы, убитый из зависти своим старшим братом Каином 283
- Авимелех (отец царя) — в Библии царь Герарский, который, испугавшись во сне предсказания бога, возвращает Аврааму его жену Сарру 296
- Авраам — избранник бога, заключивший с ним союз (завет), «отец», родоначальник евреев и, через Измаила, арабов 287, 288, 290-292, 294-304, 309
- Агамемнон — в греческой мифологии царь Микен, сын Атрея, верховный предводитель ахейских войск под Троей 329
- Агарь — в Библии служанка Сарры, по происхождению египтянка, наложница Авраама, прародительница (через сына Измаила) арабов (агарян) 300
- Адам — согласно библейским представлениям, сотворенный богом «по образу и подобию Божию» первый человек, от которого произошел род людской 279, 282-285, 295, 296
- Адонис — в греческой мифологии божество финикийско-сирийского происхождения, символизирующее вечный круговорот жизни. Согласно одной из распространенных версий, Адонис, возлюбленный Афродиты, был убит диким кабаном на охоте по наущению Артемиды 231
- Аполлон — в греческой мифологии олимпийский бог, сын Зевса и Лето, покровитель религии, морали и искусства, вестник воли Зевса, бог блага и порядка, предсказаний и орაკулов 329, 330
- Аргус — в греческой мифологии великан, «всевидящий», сын Геи, тело которого было усеяно глазами 208
- Ариман — в иранской мифологии (Авеста) злое космическое начало, противоборствующее началу доброму — Ормузду 251
- Афина Паллада — в греческой мифологии богиня мудрости и справедливой войны 182
- Афродита — в греческой мифологии богиня любви и красоты. По Гомеру, она — дочь Зевса и Дионы, согласно другому преданию, Афродита вышла из морской пены 183
- Валаам — в Библии пророк, собравшийся проклясть Израиль, но вопреки своей воле благословивший его 544
- Вишну — в индуистской мифологии наряду с Брахмой и Шивой высший бог, многоликий и «тысячеименный» 512
- Гелиос — в греческой мифологии бог Солнца, всюду проникающий и «всевидящий», сын титана Гипериона и Фейи, брат Селены и Эос (луны и утренней зари) 183
- Гемера — в греческой мифологии божество дня, противопоставляемое божеству ночи (Никте) 190, 195
- Гера (лат. Юнона) — в греческой мифологии старшая дочь Кроноса и Реи, сестра и супруга Зевса 182, 207, 208
- Геракл — в греческой мифологии герой, олицетворение необычайной силы и мужества, сын Зевса и Алкмены, совершивший 12 знаменитых подвигов 186
- Гея (Земля) — в греческой мифологии доолимпийское божество

- ство Мать-земля, породившая Уран-небо и взявшая его в супруги 76, 191, 194, 197
- Гиганты — в греческой мифологии исполинский народ, сыновья Геи, борющиеся с олимпийскими богами (гигантомания) и уничтоженные ими 76
- Гиперион — в греческой мифологии сын Геи и Урана, часто отождествляемый с Гелиосом 191
- Горы, Оры — в греческой мифологии богини правильно сменяющихся времен года, три дочери Зевса и Фемиды: Евномия (благозаконие), Дике (справедливость), Ирена (мир) 197
- Давид — в Библии царь Израильско-Иудейского государства (X в. до н. э.), доблестный воин, искусный музыкант. Традиция приписывает ему составление псалмов (Псалтирь) 286
- Деметра — в греческой мифологии олимпийское божество, дочь Кроноса и Реи, сестра и супруга Зевса, богиня растительного царства и хлебных злаков 211
- Деркетто (Атаргатис) в западно-семитской мифологии богиня плодородия и благополучия; отождествлялась с Афродитой. Дочь Деркетто (сирийской богини, по Лукиану) — знаменитая Семирамида 288
- Дике, Дика — в греческой мифологии божество справедливости, дочь Зевса и Фемиды 197
- Дионис (Вакх) — в греческой мифологии сын Зевса и Семелы, бог вина, виноделия и растительности. У Гомера он не входит в число олимпийских богов; становится одним из 12 олимпийских богов позже. В Греции ему были посвящены многочисленные мистерии 187, 285
- Дор, Дорос — в греческой мифологии сын эллина и нимфы Орсеиды, получивший от отца землю, жители которой стали именоваться дорийцами 291
- Дьявол, Сатана — в иудаизме и христианстве враг бога и человеческого рода, источник зла и предводитель бесов 116, 145
- Евер — в Библии сын Сима, отцом которого был Ной, спасшийся со своими сыновьями во время всемирного потопа 290
- Евномия — в греческой мифологии богиня мирной жизни, дочь Фемиды, одна из Гор 197
- Елена — в греческой мифологии дочь Зевса и Леды, жена лакедемонского царя Тиндариды, сестра Кастора и Полидевка. Выданная за спартанского царя Менелая и похищенная Парисом, она стала поводом к Троянской войне 183
- Енос — в Библии сын Сифа, отцом которого был сам Адам 282-285, 289
- Зевс (лат. Юпитер) — в греческой мифологии сын Кроноса и Реи, отец богов и людей. Низвергнув господство Кроноса и титанов, он поделил мир с братьями, взяв себе небо и уступив Аиду подземный мир, а Посейдону — море 174, 184, 197, 207, 208, 260, 262, 266, 269
- Зороастр, Заратуштра — в иранской мифологии пророк и основатель религии зороастризма, живший, по преданию, в VII—VI вв. до н. э., автор «Авесты» 231
- Иаков, Израиль (занимающий место хитростью) — в Библии патриарх, сын Исаака и Ревекки, внук Авраама, родоначальник «двенадцати колен Израиля» 286, 287, 292, 295, 301, 303, 309
- Иапет — в греческой мифологии божество, связанное с элевсинскими мистериями, с кругом Деметры, Персефоны и Диониса 191
- Иафет — в Библии сын Ноя, брат Сима и Хама; от трех братьев, спасшихся с женами в ковчеге

- во время всемирного потопа, «населилась вся земля» 270
- Иегова см. Яхве
- Иеремия — в Библии пророк, живший во второй половине VII в. до н. э., человек, «который спорит и ссорится со всей землей», провозвестник Нового завета 289
- Исида, Изиды — в египетской мифологии богиня плодородия, олицетворение семейной верности и преданности, женственности и материнства 211
- Израиль см. Иаков
- Иисус Навин — в Библии «служитель» и помощник Моисея, предводитель перехода израильтян из Египта через реку Иордан и пустыню 298
- Иисус Христос — в христианстве богочеловек, вторая ипостась св. Троицы (Отец, Сын и Св. Дух) 149, 308, 309, 320, 371, 372
- Иксион — в греческой мифологии царь лапифов и флегиев. У Гомера он в числе преступников, наказываемых в аду 169
- Имера см. Гемера
- Инах — в греческой мифологии сын Океана и Тефиды, бог реки Инах, аргосский царь 207
- Ио — в греческой мифологии дочь Инаха, внучка Океана, возлюбленная Зевса, преследуемая ревнивой Герой 207, 208
- Ион — в греческой мифологии афинский царь, сын Креусы. По одной из версий его отцом был Аполлон. Ионийцы свое название получили от имени царя 291
- Иоданав — в Библии сын Рехавы, который завещал своим детям «не пить вина, не строить дома», жить в шатрах странниками 289
- Исаак — в Библии сын Авраама и Сарры, отец Исава и Иакова; через последнего — прародитель «двенадцати колен Израиля» 287, 295, 301
- Исав — в Библии сын Исаака и Ревекки, старший брат-близнец Иакова, постоянно соперничающий с ним 292
- Иуда Искарriot — в Новом завете один из двенадцати апостолов Иисуса Христа, предавший его за 30 сребренников; впоследствии в отчаянии удавился 131
- Кадм — в греческой мифологии сын финикийского царя Агенора, основатель Фив. Традиция приписывает ему изобретение греческого алфавита 231
- Каин — в Библии сын Адама и Евы, убивший из зависти своего брата Авеля 283
- Кастор, Костор — в греческой мифологии вместе со своим братом-близнецом Полидевом они принадлежат к Диоскурам (сыновьям Зевса); в отличие от бессмертного Полидевка он смертен 186
- Кой, Койос — в греческой мифологии один из шести братьев-титанов, богов первого поколения, олицетворяющих стихийные силы природы 191
- Крий, Криос — в греческой мифологии один из шести братьев-титанов 191
- Кронос, Крон — в греческой мифологии сын Урана и Геи, принадлежит к богам первого поколения (титанам), низвергнут в тартар восставшими сыновьями во главе с Зевсом 77, 184, 191, 197, 230, 231, 260, 262, 263, 266, 269, 287, 326
- Лары — в римской мифологии покровители общин и принадлежащих им земель 340
- Лин — в греческой мифологии олицетворение трагической жизни и жалобной песни 188
- Мелхиседек — в Библии царь Салима, священник; встречает и благословляет Авраама после успешной войны 299, 300
- Мнемосина — в греческой мифологии богиня памяти, одна из титанид 191
- Моисей — в Библии первый пророк Яхве, основатель религии,

- чудотворец, вождь еврейских племен 231, 232, 234, 244, 247, 283, 286, 287, 302-305, 544
- Мухаммад, Мохаммед — в мусульманстве основатель ислама, религиозный проповедник 300
- Никта — в греческой мифологии божество ночи, дочь Хаоса, сестра Эреба (Мрака), мать Танатоса (Смерть) и Гипноса (Сон), символ таинственности жизни и смерти 190, 195
- Нил — в греческой мифологии сын Океана и Тефиды, божество реки в Египте 208
- Ниоба — в греческой мифологии дочь Танталя, жена Амфиона, трагически лишившаяся всех своих многочисленных сыновей и дочерей 72, 78
- Ной (покой, утешение) — в Библии праведник, строитель ковчега, спасенный во время всемирного потопа; отец Сима, Хама, Иафета 230, 270, 287, 290
- Одиссей (лат. Улисс) — в греческой мифологии царь острова Итаки, сын Лаэрты и Антиклеи, муж Пенелопы, герой Троянской войны, возвратившийся домой после десятилетних скитаний 168, 219
- Океан — в греческой мифологии божество реки, окружающей землю и море, прародитель богов, титанов и олимпийцев 191, 207
- Орфей — в греческой мифологии знаменитый певец и музыкант, волшебная игра которого покоряла богов, людей и силы природы 218
- Оры см. Горы
- Осирис — в египетской мифологии бог природы, царь и судья загробного мира 231
- Павел — один из главных апостолов Иисуса Христа (хотя и не входил в число первых двенадцати апостолов), крупнейший богослов и религиозный проповедник, автор 14 посланий, вошедших в канонический текст Нового завета 548
- Пан — в греческой мифологии божество стад, лесов и полей 76
- Персефона — в греческой мифологии дочь Зевса и Деметры, супруга Аида, богиня царства мертвых 232
- Пигмалион — в греческой мифологии царь Кипра, сделавший из слоновой кости статую прекрасной девушки и упросивший Афродиту вдохнуть в нее жизнь 100
- Плутос — в греческой мифологии сын Деметры и Иасиона, бог богатства, связанный с кругом Деметры и Персефоны 197
- Поллукс (греч. Полидевк) см. Кастор
- Посейдон — в греческой мифологии олимпийский бог, сын Кроноса и Реи, получивший при разделе мира море 197, 251, 252
- Психея — в греческой мифологии олицетворение души как живого, так и мертвого существа 77, 78
- Рея, Рейя — в греческой мифологии одна из шести дочерей титанид, жена Кроноса, мать Зевса, олицетворение сил природы 191
- Самуил — в Библии судья, проповедник и пророк, согласно иудаистической традиции, автор ряда книг Ветхого завета 292
- Сатурн — в римской мифологии бог, значение которого близко пониманию греческого Кроноса 186
- Семела — в греческой мифологии дочь фиванского царя Кадма, мать Диониса, разыскавшего ее в подземном царстве 189
- Сидон — в Библии сын Ханаана, проклятого Ноем, внук Хама 291
- Сим — в Библии сын Ноя, родной брат Хама и Иафета 270, 290
- Сиф — в Библии сын Адама и

- Евы, от которого произошли все народы, родившийся после убийства Авеля Каином 282—285
- Соломон — сын и преемник царя Давида, третий царь Израильско-Иудейского государства (ок. 965—928 до н. э.), прославившийся своей мудростью. Традиция приписывает ему авторство книги Притчей Соломоновых, Екклесиаста, Песни Песней и др. 286
- Таавт, Тааут — в западносемитской мифологии бог мудрости, создатель письменности 231
- Тевтат, Теут — в кельтской мифологии бог племени, покровитель военной и мирной деятельности 219, 293
- Терсит — в «Илиаде» Гомера самый безобразный и дерзкий воин греческого войска 67
- Титаны — в греческой мифологии боги первого поколения: шесть братьев (Океан, Кой, Крий, Гиперион, Иапет, Кронос) и шесть сестер (Тефида, Феба, Мнемосина, Тейя, Фемида, Рея), рожденных Геей и Ураном. Защищая Кроноса, были свергнуты младшими богами и заключены в тартар 191
- Уран — в греческой мифологии бог неба; рожденный Геей, он становится ее супругом; отец титанов и первый царь вселенной, был ниспровергнут и уступил свою власть сыну Кроносу 186, 191, 194, 230, 260, 262, 266, 269, 288, 326
- Фамира — в греческой мифологии прославленный певец и кифаред из Фракии, вызвавший муз на состязание и ослепленный ими 188
- Феб — в греческой мифологии культовое имя Аполлона 187
- Фемида — в греческой мифологии богиня правосудия, титанида, супруга Зевса 191
- Фетида — в греческой мифологии дочь морского старца Нерея (нереида), жена Пелея, мать Ахиллеса 191
- Фейя, Тейя 191 см. Титаны
- Хам — в Библии сын Ноя, проклятый отцом за непочтительность и обреченный со своими потомками на рабство 230, 270, 291
- Ханаан — в Библии: 1) сын Хама, проклятый Ноем; 2) имя Палестины 291
- Хаос — в греческой мифологии вместе с Геей, Эросом и Тартаром первоначально всего сущего, он рождает Эреб (Мрак) и Ночь 190, 196
- Хариты — в греческой мифологии три вечно юные богини красоты, грации и радости: Аглая (сияющая), Евфросина (благомыслящая), Талия (цветущая) 197
- Хронос — в греческой мифологии символ беспощадного и немолимого времени, отождествляемый часто с Кроносом 191
- Хуш, Хус — в Библии: 1) сын Хама, проклятый Ноем; 2) страна (Эфиопия) 291
- Элохим, Элогим — в Ветхом завете одно из обозначений (имен) монотеистического бога 295-297, 301
- Эпаф — в греческой мифологии сын Зевса и Ио, предок великих фиванских и аргосских героев 208
- Эон — персонификация времени в мифологии, в иудаизме и христианстве (гностицизм) 145
- Эреб — в греческой мифологии персонификация мрака; сын Хаоса и брат Ночи (по Гесиоду) 190, 195
- Эрот, Эрос — в греческой мифологии бог любви, первоначально (вместе с Хаосом, Геей и Тартаром) всего сущего 196
- Эскулап (греч. Асклепий) — бог врачевания; сын Аполлона, обученный мудрым Хироном. Асклепий был убит Зевсом за воскрешение мертвых 186

Эфир — в греческой мифологии сын Эреба и Ночи, персонификация воздушного пространства 190, 195

Юнона — в римской мифологии богиня материнства, женственности и счастливого брака 169

Юпитер — в римской мифологии бог неба, дневного света и грозы, супруг Юноны (отожде-

ствляется с греческим Зевсом) 42, 186

Яхве — в Ветхом завете неизреченное имя божие, бог как источник бытия и вечности. (Славяно-русский перевод — Господь; искаженная форма начиная с XVI в. — Иегова.) Яхве раскрывает свое **имя** Моисею 257, 282, 286, 295, 297-299, 301-303

СОДЕРЖАНИЕ

О КОНСТРУИРОВАНИИ В ФИЛОСОФИИ.	3
ИММАНУИЛ КАНТ.	27
ОБ ОТНОШЕНИИ РЕАЛЬНОГО К ИДЕАЛЬНОМУ В ПРИРОДЕ	34
ОБ ОТНОШЕНИИ ИЗОБРАЗИТЕЛЬНЫХ ИСКУССТВ К ПРИРОДЕ.	52
ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ О СУЩНОСТИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ СВОБОДЫ И СВЯЗАННЫХ С НЕЙ ПРЕДМЕТАХ	86
ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ МИФОЛОГИИ.	159
Историко-критическое введение в философию мифологии. Книга первая.	160
ПЕРВАЯ ЛЕКЦИЯ В МЮНХЕНЕ.	375
К ИСТОРИИ НОВОЙ ФИЛОСОФИИ (Мюнхенские лекции)	387
О НОВЕЙШЕМ ОТКРЫТИИ ФАРАДЕЯ.	561
Примечания.	573
УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН.	596
УКАЗАТЕЛЬ МИФОЛОГИЧЕСКИХ И БИБЛЕЙСКИХ ИМЕН	599
ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ.	605

Шеллинг Ф. В. Й.

Ш44 Сочинения в 2 т.: Пер. с нем. Т. 2/Сост., ред. А. В. Гулыга; Прим. М. И. Левиной и А. В. Михайлова. — М.: Мысль, 1989. — 636, [2] с. (Филос. наследие).

ISBN 5-244-00357-7

Во второй том входят работы с 1804 по 40-е годы. Они представляют собой реализацию диалектического метода: в сфере эстетики («Об отношении изобразительного искусства к природе» — дана в новом переводе); в области натурфилософии («Об отношении реального и идеального в природе» — на русском языке публикуется впервые); в метафизике («Философские исследования о сущности человеческой свободы...» — дана в новом переводе); в области истории философии («Мюнхенские лекции...» — на русском языке публикуются впервые); в сфере философии культуры («Историко-критическое введение в философию мифологии», кн. 1 — на русском языке публикуется впервые).

0301030000-018

Ш 004(01)-89 подписание

ББК 87.3

Научно-исследовательское издание

Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг

СОЧИНЕНИЯ В ДВУХ ТОМАХ

ТОМ 2

Редактор *Е. Д. Вьюник*

Младшие редакторы *И. Н. Пушкарь, К. К. Цатурова*

Оформление серии художника *В. В. Максина*

Художественный редактор *С. М. Полесицкая*

Технический редактор *О. А. Барабанова*

Корректор *Т. М. Шпиленко*

ИБ № 3844

Сдано в набор 30.08.88. Подписано в печать 30.05.89. Формат 84 X 108 1/32. Бумага тилографская № 1. Обыкн. новая гарнитура. Высокая печать. Усл. печатных листов 33,6. Усл. кр. —отт. 33,6. Учетно-издательских листов 40,11. Тираж 50 000 экз. Заказ № 1731. Цена 3 р.

Издательство «Мысль». 117071. Москва, В-71, Ленинский проспект, 15

Ордена Октябрьской Революции, ордена Трудового Красного Знамени Ленинградское производственно-техническое объединение «Печатный Двор» имени А. М. Горького при Госкомиздате СССР. 197136, Ленинград, П-136, Чкаловский пр., 15.