



**Ф**ИЛОСОФСКОЕ **Н**АСЛЕДИЕ

**АНТОЛОГИЯ  
МИРОВОЙ  
ФИЛОСОФИИ**

**В ЧЕТЫРЕХ ТОМАХ**

**ТОМ 3**

**БУРЖУАЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ КОНЦА  
XVIII в. — ПЕРВЫХ ДВУХ ТРЕТЕЙ XIX в.**

**АКАДЕМИЯ НАУК СССР**

**ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ**

**ИЗДАТЕЛЬСТВО**

**СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ**

**ЛИТЕРАТУРЫ**

**« МЫСЛЬ »**

**МОСКВА — 1971**

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ  
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Редакционная коллегия:

*И. С. Нарский* (редактор-составитель третьего тома  
и автор вступительной статьи), *В. Ф. Асмус*,  
*В. В. Богатов*, *М. А. Дынин*, *Ш. Ф. Мамедов*,  
*Т. И. Ойзерман* и *В. В. Соколов*

**Антология мировой философии.** В 4-х т. Т. 3. М.,  
А 72 «Мысль», 1971. (АН СССР. Ин-т философии. Фило-  
соф. наследие).

Т. 3. Буржуазная философия конца XVIII в. —  
первых двух третей XIX в. [Ред. коллегия: И. С. Нар-  
ский (ред.-сост. третьего тома и авт. вступит. статьи)  
и др.]. 1971. 760 с. с илл.

Третий том «Антологии мировой философии» содержит извлече-  
ния из произведений наиболее значительных европейских фило-  
софов конца XVIII — первых двух третей XIX в., учения кото-  
рых по своему характеру либо находятся на домарксистском  
этапе эволюции, либо знаменуют начало кризиса буржуазной  
философии. Часть текстов впервые публикуется на русском языке.  
Издание снабжено примечаниями, предметным и именной указа-  
телями

---

## ОТ РЕДАКЦИИ

Третий том «Антологии мировой философии» включает в себя тексты европейских философов конца XVIII — первых двух третей XIX в. Часть этих философов находится на домарксистской по своему характеру стадии развития, другая часть в своих учениях отразила начало кризиса буржуазной философии. Они распределены по следующим разделам: немецкая философия Просвещения, классический немецкий идеализм, философы кантовского и гегелевского направлений, немецкие материалисты 40—60-х годов XIX в., утопический социализм, позитивизм, «эмпирические метафизики», иррационализм. Наибольшее место уделено выдержкам из произведений самых значительных философов указанного периода, в особенности тех, которые сыграли важную роль в теоретической подготовке философии марксизма. Тексты представителей философской мысли народов СССР XIX в. будут помещены в четвертом томе «Антологии». Некоторые тексты, помещенные здесь, публикуются на русском языке впервые. Во вступительной статье к этому тому дается общий обзор и анализ развития европейской философии в период, охваченный рамками данного тома. При чтении статьи следует учитывать, что краткие биографические сведения о философах, а также ряд сведений об их произведениях, источниках, из которых заимствованы

материалы для настоящего издания, содержатся во вступительных текстах к отрывкам из этих произведений, как это было сделано и в предшествующих томах. В этих текстах названы фамилии составителей и переводчиков, а также авторов самих вступительных текстов. В тех случаях, когда фамилия не указана, авторство принадлежит редактору-составителю тома И. С. Нарскому. Страницы источников указаны непосредственно после публикуемых отрывков; в тех случаях, когда даются фрагменты из нескольких изданий, перед указанием страниц в скобках арабской цифрой обозначен порядковый номер, соответствующий номеру во вступительном тексте, где дается описание источника; римская цифра означает номер тома источника.

В тех случаях, когда редакция распределила фрагменты из произведений мыслителей по тематическому принципу, названия тематических рубрик и подрубрик, не принадлежащие автору, даны в квадратных скобках.

В данном томе, как и во втором, ряд текстов по техническим причинам набран петитом.

---

## ЕВРОПЕЙСКАЯ ДОМАРКСИСТСКАЯ ФИЛОСОФИЯ КОНЦА XVIII в. — ПЕРВЫХ ДВУХ ТРЕТЕЙ XIX в. И НАЧАЛО КРИЗИСА БУРЖУАЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

Третий том «Антологии мировой философии» охватывает сложный и во многом переломный период в развитии философской мысли. Он открывается разделом о немецком Просвещении, а классическая немецкая философия конца XVIII в. — первых четырех десятилетий XIX в. вместе с течениями, вытекавшими из нее, близкими ей и испытывавшими на себе непосредственное ее влияние, составляют ядро содержания тома. Эта его особенность определяется тем, что диалектика Гегеля и материализм Фейербаха наряду с утопическим социализмом начала XIX в. и английской классической буржуазной политэкономией составили существенный шаг вперед в развитии теоретической мысли и сыграли всемирно-историческую роль в теоретической подготовке философии марксизма.

Первоисточники, публикуемые в завершающих разделах тома, освещают историю буржуазной философии середины и отчасти второй половины XIX в., отличающейся очень противоречивым характером: если, с одной стороны, по мере исчерпания резервов развития домонополистического капитализма в эволюции буржуазной культуры все более проявляются симптомы упадка, то с другой — в частных отраслях философского знания и в отдельных сложившихся в это время течениях продолжается некоторое движение вперед. В то же время в ряде стран Центральной и Юго-Восточной Европы философская мысль решала теоретические вопросы антифеодальной буржуазно-демократической борьбы, была прогрес-

сивной и по своему характеру находилась еще на домарксистском этапе эволюции. В еще большей степени это должно быть сказано о передовой русской философии XIX в., выделенной в составе «Апологии» в особый, четвертый том.

## 1. СТАНОВЛЕНИЕ КЛАССИЧЕСКОГО НЕМЕЦКОГО ИДЕАЛИЗМА. КАНТ

Классическая буржуазная философия в Германии конца XVIII — начала XIX в. была наследницей многих идей французского и немецкого Просвещения, и именно на волне последнего поднялся мощный интеллект И. Канта. Правда, эта философия сложилась в виде идеалистических систем, но, в максимальной степени извлекая из идеализма прогрессивные возможности, она привела к тому, что выкованное ею в ходе критики метафизического материализма XVIII в. оружие диалектики было использовано затем в интересах развития материализма же и послужило отнюдь не в пользу феодально-аристократической реакции. Немецкая диалектика начала XIX в. унаследовала рационализм просветителей. Лидеры французского Просвещения в условиях нарастающей революционной ситуации резко противопоставляли идеализируемое ими буржуазное будущее настоящему, но полагали, что «царство разума» может в любое время воплотиться в жизнь, коль скоро будет осуществлено возвращение людей к «естественным» взглядам на вещи и дела.

Что же касается немецкого Просвещения, то социальный компромисс наложил на него общий отпечаток. Крупнейшие представители этого движения считали путь к торжеству разума в жизни людей долгим и трудным. Кроме того, они не были ни материалистами, ни атеистами: самое большее, до чего они доходили в собственном философском отношении, были воспринятые от Спинозизма пантеистические мотивы у Г. Лессинга, И. Гердера, И. В. Гёте и склонность к моральному перетолкованию религиозных проблем. В начале XIX в. эти мотивы были продолжены Ф. Шлейермахером. Твердую веру в великие возможности научного познания сохранил от Лейбница Х. Вольф, хотя в сухих рубриках систематизаций он и его ученики заглушили диалектический пульс философии своего великого предшественника. Но идеи диа-



лектики пробивали себе путь в исследованиях Гердера по истории культуры, в поэтическом творчестве Шиллера и в натурфилософских изысканиях Гёте. Были среди немецких просветителей материалисты и атеисты (Кнутцен, Шульц, Форстер, Кнебель и др.), но их достижения и влияние не стали определяющими.

Весьма значительными были достижения «докритического» Канта, в воззрениях которого были рядоположены вольфианство и естественнонаучный материализм. Из традиций Лейбница он воспринял веру в науку и прогресс и подхватил девиз Просвещения: «Имей мужество пользоваться собственным умом!»<sup>1</sup>. Выдвинув знаменитую космогоническую гипотезу, обладавшую стихийно-диалектическими чертами, Кант выставил затем на суд разума не только построения разума, но и сам разум. Он развил критику рационалистического отождествления законов бытия с законами мышления, однако в критике разума перешел границу истинного: наметилась изоляция сознания от бытия, а сфера приложения методов материалистического естествознания его времени стала им все более сужаться. Его глубокая мысль о том, что отрицание формальнологических противоречий не означает запрещения противоречий действительности, начала постепенно превращаться в агностическую доктрину, согласно которой реальные связи недоступны логическому анализу. Бег «горячего коня» Просвещения все более сдерживался, из «докритического» Канта возник Кант «критический».

Но и после 1770 г. Кант не перечеркнул просветительских идей, а лишь снизил их звучание. Он отнес успехи в разработке естественнонаучной картины мира к регулятивному конструированию общеобязательной структуры явлений, а этику «разумного эгоизма» — к обоснованию «легальных», допустимых поступков, которые рангом ниже поступков, рекомендуемых «торжественным величием» Долга. Но очень близкой идеям Просвещения оставалась трактовка категорического императива как требования видеть в людях не средства, а «самоцель».

Творчество «критического» Канта исходило из идей о том, что философия должна начинать всегда с критики, что вещи внешнего мира существуют, но они непозна-

---

<sup>1</sup> *И. Кант.* Соч., в шести томах, т. 6. М., 1966, стр. 27.

ваемы, а самое надежное знание не носит содержательного характера. Творчество Канта выпукло показывает противоречивость историко-философского прогресса. Попытное движение к агностицизму и идеализму выявило слабости старого, метафизического материализма и поставило, хотя и в искаженном виде, вопрос о создании анти-метафизического метода познания. «Главный недостаток всего предшествующего материализма — включая и фейербаховский — заключается в том, что предмет, действительность, чувственность берется только в форме *объекта*, или в форме *созерцания*... Отсюда и произошло, что *дейтельная* сторона, в противоположность материализму, развивалась идеализмом, но только абстрактно...»<sup>1</sup> и превратно, ибо немецкий идеализм начиная с Канта видел в объекте гносеологическое или же и онтологическое порождение субъекта. Тем не менее диалектика противоречий познания, сознания и всей действительности — главное завоевание немецкого идеализма на грани XVIII и XIX вв., обеспечившее ему место одного из теоретических источников диалектического материализма.

Классики немецкого идеализма, действуя в обстановке феодально раздробленной Германии, буржуазия которой еще не консолидировалась в самостоятельный класс, решали вопрос о противоположности того, что есть, и того, что еще должно быть достигнуто, иначе, чем просветители. Они либо доводили эту противоположность до раскола мира на два различных мира — эмпирических явлений и потусторонней сущности (Кант), либо относили претворение идеала в жизнь к невообразимо далекому будущему (Фихте и Шеллинг), либо, наконец, ценой снижения идеала стали утверждать, что он постепенно осуществляется уже на наших глазах (Гегель). В немецких государствах еще не созрели условия для политической реализации задач буржуазных преобразований, и задачи эти отразились в головах этих идеологов в умоглядном виде. Но именно в зависимости от социально-политических симпатий философов в их учениях по-разному преодолевалась традиционная для всего этого движения поляризация «сущего» и «должного», а в зависимости от характера социального компромисса в их программах изменялась трактовка познания действительности, высту-

---

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 1.

ная то как способ оправдания последней, то как средство ее преодоления.

Главным источником диалектики немецких философов был социальный опыт развития ведущих в то время европейских стран. События Французской революции 1789 г., ее послереволюционное развитие, революционные изменения в Англии — все это давало огромную пищу для размышлений над судьбами своей родины. В то же время идеалистически понятая диалектика использовалась для оправдания реформистского пути. Обобщая в высшем единстве реальный исторический процесс, она его вместе с тем мистифицировала и проделывала с отраженными в сознании противоречиями жизни такие метаморфозы, которые снимали необходимость их революционного разрешения. В немалой мере диалектика классиков немецкого идеализма черпалась из достижений социологической мысли предшествующих периодов (Вико, Вольней, Гердер). Были и другие источники немецкой диалектики начала XIX в.: ими были анализ закономерностей человеческой истории, мышления и слабостей старого материализма, а на Шеллинга и через него отчасти на Гегеля повлияли естественнонаучные открытия, приоткрывшие завесу над связями электрических, магнитных, химических и физиологических процессов.

Диалектические подходы к проблемам, хотя еще отнюдь не диалектические их решения, наметились у Канта в связи с унаследованной от XVII—XVIII вв. острой постановкой вопроса о соотношении и связи между чувственной и мыслительной ступенями познания. Перед лицом гносеологических трудностей, которые подрывали как старый рационализм, так и эмпиризм, Кант занял своеобразную позицию. Он защищает сенсуализм против крайнего рационализма, усматривавшего в ощущениях лишь мнимое, имагинативное знание. Но он становится и на защиту рационализма против одностороннего сенсуализма, толковавшего мышление как прямое продолжение чувственности по качеству или хотя бы по функциям прямого выражения свойств и структуры внешнего мира. С другой стороны, Кант также и нападает как на сенсуализм, видевший в разуме своего преемника на путь познания сущности вещей, так и на старый рационализм, претендовавший на непосредственное решение им этой задачи. Через резкое размежевание этих двух

познавательных способностей мыслитель надеется обрести их синтез. Через взаимоограничение их возможностей Кант рассчитывал соединить пассивную содержательность ощущений и формальную активность рассудка, достигающую кульминации в продуктивной силе воображения.

В поисках решения Кант выдвинул принцип синтетических суждений *a priori*, которым отмежевался и от теории врожденных идей, и от гносеологического произвола. Априорные интуиции представляют собой по его замыслу как форму содержательного знания, так и формальное знание. В гносеологическом смысле они предшествуют материалу опыта. В хронологическом же отношении они одновременны ему, ибо в качестве врожденной ему предшествует только трансцендентальная способность к этим интуициям. Априоризм был идеалистическим заблуждением Канта. Впоследствии сильный удар по этому заблуждению нанесло открытие Лобачевским неевклидовой геометрии. Оно указало на зависимость вывода о неравноправности различных вариантов геометрической структуры опыта от их объективной интерпретации. В то же время это открытие показало, как глубоко провидел Кант творческую силу теоретического мышления и необходимость аксиоматических построений для наук. Свой априоризм, сам по себе представляющий идеалистическое заблуждение, он стремился обосновать соображениями о существовании абстрактного созерцания и о действительно имевшемся несовершенстве тогдашней математической дедукции, поскольку в нее (например, в аксиомы и постулаты Эвклида) влетены были наглядные представления. Примеры вроде: «Золото есть желтый металл» вопреки проводимой им резкой границе между априорными и апостериорными суждениями намекали на отсутствие в действительности непреходимой грани между *a priori* и *a posteriori*: то, что считается априорным (характеристика золота), есть в действительности результат длительного апостериорного изучения этого предмета (золота)<sup>1</sup>.

Изучая помещенные в настоящем томе фрагменты из произведений Канта, читатель обнаружит, что Кантова трансцендентальная логика, исследующая происхождение

---

<sup>1</sup> Ср. в этой связи соображения Энгельса о том, что представляющееся нам априорным в действительности есть продукт долгого усвоения из опыта в филогенезе (см. *К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч.*, т. 20, стр. 572).

и функции категорий и тем самым предваряющая замысел диалектической логики Гегеля, вовсе не есть антипод логики формальной. Она сама строится средствами «общей», т. е. формальной, логики, а последняя, по Канту, происходит опять же из трансцендентальных глубин. С. Маймон писал даже, что «общая» логика Канта — это «частный случай» его логики трансцендентальной. Рассудочность действует во всем поле гносеологических исследований. В результате этого трансцендентальная логика как учение об априоризме есть теория познания, а как логика она есть логика формальная, но именно к этой теории познания примененная. «Общая» логика «есть канон для рассудка и разума вообще, однако лишь со стороны формы...»<sup>1</sup>.

Формальная логика действует в области не только аналитики, но и диалектики Канта. Здесь в отличие от ложного ее применения при попытках познать потусторонний мир диалектическая логика находит истишное метаприменение, когда Кант, исходя из своих гносеологических посылок, вскрывает тупики знаменитых антиномий чистого разума, подобно тому как до этого он вскрыл ошибки так называемых амфиболий рефлексивных понятий рассудка. Диалектику в виде метода обретения конструктивных результатов он отверг как ложную, но он принял ее как истинную в виде способа рассуждения, подводящего к раскрытию заблуждений трансцендентно применяемого разума. Взаимопротивопоставление созидательных и критических функций диалектики, вытекавшее из дуализма Канта, было метафизически ошибочным, как и разрешение им антиномий путем полного «развсдепия» тезисов и аптитезисов в разные стороны. Тем не менее Кант был прав, считая, что диалектическая логика не может «из себя» порождать содержательные истины о мире (Фихте предал забвению это верное положение). Кант был прав и в том, что диалектика — это гораздо большее, чем только искусство субъективного спора (Гегель развернул эту мысль в учение о диалектическом методе познания).

Если одним полюсом философии Канта была проблема условий научного познания мира явлений, то другим ее полюсом была проблема обретения нравственной свободы. Учение о вещах в себе как потусторонних сущностях и

---

<sup>1</sup> И. Кант. Соч., в шести томах, т. 3, стр. 655.

направляющих идеалах призвано было по замыслу Канта привести к единству ту действительность, которая его учением о вещах в себе как о пределах познавательных усилий людей была расторгнута на два мира.

Кант не смог ни найти путей к подлинно объективному применению категорий в науке, свободному от произвола, ни отыскать каналов, по которым свобода из мира вещей в себе проникала бы в мир явлений. Не удалось ни конструкция природы, ни обоснование свободы. Необходимость и свобода остались у Канта двумя совершенно разными типами поведения и ориентации субъекта. Вместо соединения двух миров посредством времени, морали и веры, а затем и целесообразности природы и искусства, закрепились новые расчленения. Человек был разорван Кантом на эмпирический индивид, трансцендентальный субъект и трансцендентальную личность, а свобода — на практическую «свободу выбора», гносеологическую спонтанность и потустороннюю свободу воли. Телеология же и учение об искусстве не только не смогли навести мостов между этими расчленениями, но еще более углубили выработанную ими пропасть.

Но Кант указал новые философские горизонты — прежде всего тем, что сформировал принцип активности сознания в виде деятельности творца произведений искусства, практической реализации моральной воли личности и в виде функции субъекта, преобразующего явления в гносеологический конструкт. Процесс этого конструирования, восходящий от чувственной «материи» опыта через суждения эмпирического созерцания, восприятия и опыта, приводит к совпадению понятий «природа», «наука» и «совокупность действительного и возможного опыта». На этой основе возникает соблазн увидеть в учении Канта о науке предвосхищение отождествления неопозитивистами познания с упорядочением явлений, а объектов познания — с теоретическими конструктами, т. е. с теорией этих объектов. Но исторически более верным будет признать, что Кант здесь поставил реальные проблемы. Он указал на то, что субъект в познании есть не пассивный созерцатель, а активный преобразователь, причем в каждом гносеологическом опосредовании есть нечто непосредственное (Гегель в дальнейшем показал, наоборот, что все непосредственное опосредовано). Мало того, Кант смутно уловил диалектику движения относи-

тельной истины к абсолютной. То, что Кант называл трансцендентальной иллюзией, оказывается отождествлением относительной истины с абсолютной, ошибочность чего раскрывается через бесплодность конститутивного применения научных категорий и философских идей, применения, которое превращает эти понятия в неподвластные познанию «ноумены».

Своим интенсивным анализом Кант поставил целую серию глубоких проблем: об источнике логической необходимости и о взаимодействии теоретического и эмпирического в науке, о познаваемости мира и происхождении структур научного знания, о соотношении сущего и должного, о совмещении счастья и обязанности. Концепция идеальных объектов науки, субъективистски истолковывая тезис о недостижимости абсолютной истины, направла тем не менее гносеологическую мысль на исследование теоретических идеализации, которые стали важным средством развития науки XX в. Учение об амфиболиях и антиномиях, переплавив в себе многие уроки истории философии, указало на противоречивость процесса познания. В столкновениях тезисов и антитезисов антиномий появилось дыхание объективной диалектики реального мира. В них намечился тот гносеологический аппарат, который был развит Гегелем в универсальный способ разрешения противоречий познания. «Двойственный, противоречивый интерес разума»<sup>1</sup> вскрывает противоположности не только в четырех антиномиях, но всюду, куда устремляется его пытливое око, обнаруживающее постоянное в изменчивом и разнообразное в однородном, а в «недоброжелательной общительности» людей — стимул движения общества через конфликты к единству.

Остро поставив вопрос об условиях научности философии, Кант своеобразно указал на роль практики как критерия истинности философских знаний и бесспорности моральных принципов. Ведь именно практические соображения заставляют нас, по Канту, принять постулаты, на которых зиждется категорический императив. Правда, выдвинутое Кантом регулятивное истолкование понятий, суждений и принципов вело к негативному перевоплощению практики и подрывало его же усилия избежать субъективизма в науке и утвердить автономность морали.

---

<sup>1</sup> *И Кант*, Соч., в шести томах, т. 3, стр. 560.

Открывался путь к истолкованию как «фикций» законов науки, а не только положений религии: «фикционализм» Г. Фейхингера был подготовлен кантианскими идеями не менее, чем прагматическая оценка религиозных вероучений. Что касается последних, то нередко упрекают Канта в использовании им моральных аргументов для оправдания религии, но не учитывают двойственности Кантова регулятивного начала. Это начало указывало действовать так, как *если бы* существовал высший гарант морального миропорядка и *если бы* категорический императив был в состоянии вытеснить императивы гипотетические из всей области житейской эмпирии. Кант постулировал не существование бога, а лишь веру в его бытие ради осуществления нравственной задачи, подобно тому как Гоббс утверждал необходимость веры ради поддержания авторитета политической власти. Но в таком случае не нравственность служит оправданию религии, а, наоборот, религия нужна только для укрепления нравственности, и распад морального сознания сразу же влечет за собой упразднение веры в бога. Регулятивность теологической идеи у Канта, пожалуй, более «далека» от конститутивности соответствующего ей объекта, чем у конструирующих природу категорий.

Кант еще не преодолел многих метафизических моментов просветительской трактовки познания: его одинаковый для всех людей абстрактный гносеологический субъект оказывается вариантом старой робинзонады. Несмотря на активность своих трансцендентальных способностей, этот субъект остается в роли созерцателя своих собственных состояний. Выход в реальную предметную практику был мистифицирован вещами в себе, и уже только следствием разрыва между вещами в себе и явлениями оказался тот разрыв между содержанием и формой, который столь характерен для Канта.

Противоречия раздирали философию Канта. Он отстаивал авторитет фактов, логики и науки, но им же отказал в возможности познавать подлинный объективный мир, — в ощущениях он видит не связь с подлинно внешним миром, а как бы преграду, отделяющую от него. Он «умаляет силу разума... принижает знание, чтобы очистить место вере»<sup>1</sup>. Кант признавал, что человек

---

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 152, 153.



как член эмпирического универсума должен стремиться к живому счастью, но обязывал его как члена мира ноуменов подчинять себе жестким требованиям Долга. В новом виде Кант воспроизвел Декартов разрыв человека па животное и на носителя идеальных начал. Разрешить эти противоречия и преодолеть раздвоенность человека — такова была задача, стоявшая перед последующей мыслью, и прав был Гегель, считая Канта основой и исходным пунктом немецкой философии нового времени.

## 2. ОТ СУБЪЕКТА К ОБЪЕКТУ. ФИХТЕ И ШЕЛЛИНГ

К. Рейнгольд и другие современные «исправители» и критики философии Канта прошли мимо главных не решенных им проблем. Следующий существенный шаг в немецкой философии был сделан И. Г. Фихте, страстно искавшим пути теоретического обоснования активности и свободы человека. Он видел в философии, во-первых, великую путеводительницу, своего рода факел Прометея, и, во-вторых, всеобъемлющее наукоучение, как бы науку о всех науках. В субъективном идеализме Фихте нашел выражение его буржуазно-демократический порыв к утверждению национального самосознания, а в абсолютизации роли философии в научном познании проявились его просветительские устремления. Но он же сам опасался чрезмерной абсолютизации: философия, по Фихте, не есть абсолютная истина и она не сливается со своим предметом, но лишь более или менее приблизительно отображает сущностное развитие духовного первоначала.

Учение Фихте складывалось в ходе глубоких преобразований им Кантовой системы. Он придал онтологический характер трансцендентальной апперцепции и бессознательно действующей продуктивной силе воображения. Затем он слил их воедино с практическим разумом, так что познающий рассудок совпал с моральным действием и с волей, созидающей объективные вещи. У абстрактных формул Фихте был близкий к жизни подтекст. Когда он писал о том, что окончательным назначением человека является «абсолютное тождество его с самим собой», то он имел в виду, что человек обязан жить в общество и участвовать в исторически бесконечном коллективном творческом процессе, дабы по возможности «достигнуть

неба уже на земле», т. е. морального совершенства, свободы и счастья. Эти положения по-прежнему довольно абстрактны, но когда Фихте превратил категорический императив в абстрактное требование человеческой активности и свободы, то оно довольно конкретно истолковывалось его слушателями и учениками в годы борьбы против наполеоновской агрессии.

По крайней мере в принципе Фихте преодолевал раскол действительности на два мира. Он отверг раздвоенность человека и провозгласил не только примат практики перед теорией, но и их полное единство. Утратило смысл противопоставление моральных и легальных поступков, получила первую обрисовку диалектика взаимодействия субъекта и объекта. Правда, она выступала в сугубо идеалистической трактовке: не-Я возникает, по Фихте, как продукт деятельности сверхсубъекта Я, природа трактуется им лишь как необходимое для реализации морали и преодолеваемое ею препятствие, а свобода эмпирических я, превращенная из условия морали в ее содержание и цель, оказывается бессильной перед лицом надэмпирического сверхсубъекта. Тот факт, что люди своим трудом создают «вторую» очеловеченную природу, получил в его философии превратное отражение.

Трансцендентальный метод Канта стал у Фихте собственно диалектическим. Фихте был первым сознательным теоретиком диалектики нового времени, и в его диалектических построениях было еще много слабых пунктов: не было разработано понятие синтеза, и последний подмнялся то суммированием тезиса и антитезиса (например, в третьем основоположении), то «вдвижением» нового тезиса внутрь противостояния двух прежних. Неясным было отношение Фихте к формальной логике, хотя его общая тенденция вывести ее законы из содержания философии и возвести формальнологический закон непротиворечия ко второму основоположению, т. е. к зародышу закона единства и борьбы противоположностей, было глубочайшим предвосхищением. Философия истории еще не была конкретно вписана в диалектический контур, хотя центральному в ней понятию свободы Фихте стремился придать активный социально-исторический смысл. В его учении в отличие от Спинозы свобода рассматривалась как развивающаяся во времени и как критерий всего общественного развития.

Фихте восстановил право человеческого разума на познание сущности мира и выдвинул идею развития всего существующего по законам диалектики. Уже это делает его роль в истории философии значительной и непреходящей, несмотря на то что в трактовке им духовного первоначала в конце концов возобладали религиозные мотивы. Они сблизили его с волюнтаристским учением Мен де Бирана (1766—1824), которое и сложилось не без его, Фихте, влияния. Поздний Фихте покинул магистраль философского прогресса.

Нечто подобное, но в гораздо большей степени произошло и с Ф. Шеллингом после 1803 г. Зато философия молодого Шеллинга оказалась необходимым посредствующим звеном на пути преобразования субъективной диалектики в объективную. Он увидел в природе не только орудие моральной деятельности, но и динамическое проявление Абсолюта. Природа — это непосредственная объективная манифестация бессознательного духовного первоначала, и она развивается как телеологически самоорганизующаяся целостность. Она вовсе не есть «потухший дух», как скажет потом Гегель, но дух, возгорающий ярким пламенем видимой жизни. Спящие потенции реальности пробудились, и изначальное тождество объекта и субъекта пришло в диалектическое движение, в котором сначала преобладает объективная, а затем, на стадии человеческой истории, субъективная сторона, так что *Я* оказывается не началом, а многообразным звеном завершающего этапа всемирно-исторического пути.

Натурфилософия Шеллинга, постулировавшая взаимосвязи всех явлений природы и их развитие через поляризацию внутренне раздвоенных сил, положительно повлияла на исследования Эрстеда, Фарадея и Р. Майера. Можно даже сказать, что его объективно-идеалистическое учение предвосхитило, по общей идее, электромагнитную концепцию материи, и это выглядит удивительным парадоксом на фоне таких явных провалов спекуляции Шеллинга, как отрицание им органической эволюции, но ведь своими успехами его философия природы была обязана именно тем специальным наукам, которым она, казалось, диктовала высшие истины.

Второй стороной «философии тождества» Шеллинга стала его система трансцендентального идеализма,

прослеживающая посредством интеллектуальной интуиции дальнейший путь развития Абсолюта и возвращения его к себе. Здесь мы вступаем в историю человеческого духа с ее принципом восхождения по ступеням свободы к регулятивной цели «идеального правового строя». Угадав в своей концепции истории некоторые действительные закономерности социального развития, Шеллинг во многом подготовил историософскую схему Гегеля. Но высшим этапом исторического развития у Шеллинга оказывается уже не моральная жизнь, как было у Фихте, и не философия, как будет у Гегеля, а художественное творчество. Утверждения, что искусство выше науки, а эстетическое созерцание выше теоретического познания, сделали Шеллинга философским вождем немецкого романтизма и определили превращение его интеллектуальной интуиции в интуицию алогическую, иррациональную.

Однако это превращение завершилось лишь в последний период эволюции взглядов Шеллинга, т. е. когда сложилась его мистическая «философия откровения». Став под знамя феодально-аристократической реакции, он изменил диалектике, заменил искусство в его роли высшего органа познания религией, а прежний свой пантеизм — мифологической теософией. Как блестяще показал молодой Энгельс в своих памфлетах, иезитизм погубил Шеллинга как философа: диалектическое учение о противоречиях, трактовка истории как восходящего процесса, мечтания о грядущем содружестве наций — все это было теперь либо извращено, либо полностью утрачено. Не пресеклась, однако, линия восходящего развития немецкой философии.

### 3. КУЛЬМИНАЦИЯ ИДЕАЛИСТИЧЕСКОЙ ДИАЛЕКТИКИ. ГЕГЕЛЬ

Громадную роль во всей домарксовской философской мысли сыграла система объективного идеализма Г. Гегеля. Он создал наиболее развитую идеалистическую диалектику и с энциклопедическим размахом набросал соответствующую панораму действительности. Он продолжил и завершил объективизацию диалектики мышления, и сделанный им труд стал основным теоретическим источником формирования метода Маркса и Энгельса. Если Кант исключил учение о бытии из своей гносеологии «крити-

ческого» периода, то Гегель отождествил учение о бытии с учением о познании. Оно от этого немало выиграло, хотя, с другой стороны, и оказалось связанным с еще более глубокими заблуждениями. Свой облик диалектика Гегеля и все его учение приобрели под воздействием философии истории Фихте, а также историософии и натур-философии Шеллинга, но наибольший стимул проистекал от уроков политической и культурной истории Германии и ее соседей, осмысленных им с позиций классового компромисса.

Социальный генезис гегелевской диалектики сказался на характере основных ее оперативных категорий — «снятие», «отчуждение» и «синтез противоречия». «Снятие», т. е. гегелевское диалектическое отрицание, включает в себя момент сохранения снимаемого, а «отчуждение», т. е. отрицание, которое связано с обратным угнетающим воздействием порожденного на порождающее, преодолевается у Гегеля посредством познавательной работы мысли. Для «синтеза» же характерно примирение сторон противоречия, перед этим диаметрально друг другу противопоставленных.

Тенденция к примирению противоположностей была присуща диалектике Гегеля в трех отношениях. Во-первых, постольку, поскольку она была идеалистической и в принципе ориентировалась на опосредствование и славяние понятий. Во-вторых, поскольку Гегель иногда вразрез со своей же в общем верной оценкой «синтеза» как продукта движения к качественно новой позиции истолковывает его как соединение тезиса и антитезиса, т. е. двух сторон еще не разрешенного противоречия. В-третьих, примирение противоположностей происходит при конкретном приложении Гегелем его диалектических схем к явлениям социальной жизни. Стремление завершить борьбу противоположностей их примирением — это специфически гегелевская черта. Недаром В. И. Ленин об отличительной особенности марксистской диалектики писал так: «Единство (совпадение, тождество, равнодействие) противоположностей условно, временно, преходяще, относительно. Борьба взаимоисключающих противоположностей абсолютна, как абсолютно развитие, движение»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 317.

Диаметральная противоположность между гегелевской и материалистической трактовкой противоречий видна на примере проблемы отчуждения. Для Гегеля отчуждение выступает в трех основных видах: как переход Понятия в Природу, Духа в его объективированные порождения, в том числе в социальные институты и продукты труда, а Истины в заблуждения и «несчастное сознание». Таким образом, гегелевское отчуждение совпадает либо с опредмечиванием, либо с подчинением мысли предметности. Значит, в отношении к Мировому духу отчуждение окончательно преодолевается высшим, мыслительным философским познанием, в отношении же к людям, которые суть орудия вечных целей Абсолюта, оно неистребимо, ибо без опредмечивания человеческая жизнь немислима. Люди способны «смягчить» иго отчуждения, но у них нет для этого иного средства, кроме познания, примиряющего их с необходимостью.

Принципиально иначе поставил и разрешил проблему К. Маркс. Под различными феноменами духовного отчуждения он вскрыл их материальную сущность — отчуждение труда в условиях классово антагонистических социальных формаций — и указал на способ радикальной ликвидации отчуждения — социалистическую революцию и построение коммунистического общества.

Сказанное не перечеркивает великих заслуг Гегеля. Он исследовал и упорядочил более 100 логико-диалектических понятий и проследил действие ряда из них во всеобщей истории человечества, а отчасти и природы. Мало таких крупных явлений в истории философии и в особенности в истории диалектики, которые не привлекли бы к себе его внимания и которые он не осмыслил бы со своей точки зрения. Буржуазные историки философии нередко изображают Гегеля врагом Просвещения, но это неверно. Он был критиком Просвещения, но видел в нем исторически необходимый этап, хотя, как и всякий другой этап, переходящий. С просветителями Гегеля связывали общие для них вера в разум, знание, прогресс. Философия, по Гегелю, есть строгая наука, и в ней нет места ни одному положению, которое не было бы доказано, логически обосновано. Разделяло же Гегеля с просветителями то, что он был враждебен и несправедлив к материализму, считая его учением «формальным», агностическим, неспособным к диалектике и вообще отчуж-

денным. И хотя в критике метафизического материализма XVII—XVIII вв. Гегель был во многом прав, он воспринимал свои открытия в диалектике как доказательства превосходства ее будто бы над материалистическим мировоззрением вообще.

В учении об абсолютной идее Гегель синтезировал Гераклита, Платона и Аристотеля, Спинозу и Лейбница, Фихте и Шеллинга. В итоге он придал абсолюту черты и субстанции, и субъекта, и субстрата и вселенской силы, а своему генеральному принципу «тождества» бытия и мышления — диалектический характер. В полном, т. е. свободном от «различия», виде он постулировал этот принцип виртуально только для начального пункта системы, а актуально только для ее конца. От этого, однако, не исчезает ни идеализм Гегеля, ни вызванный идеализмом разлад между методом и системой, который ярко обнаруживается в замыкании системы в «кольцо». Это замыкание прекращает дальнейшее развитие системы, а на метод налагает деформирующие его оковы.

Разлад в рассуждениях Гегеля проявляется и в вопросах познавательной оценки формальной логики и высказываний вида «есть и не есть». Все дело здесь в двойственной трактовке Гегелем рассудочного мышления, которое выступало у него то как парафраза метафизики (и тогда он пишет о «рассудочности» материализма), то как начальный момент диалектического отношения мысли к объективности (и в этом случае оно оказывается «конечной» диалектикой специальных наук и природы). Характеристику «рассудочного» получает у Гегеля поверхностное, субъективное, обыденное и вообще отчужденное сознание. Полной определенности в трактовке рассудка у Гегеля нет, а значит, нет и однозначности в истолковании формальной логики, поскольку «формальное» и «рассудочное» для Гегеля — синонимы.

Проблема осложняется тем, что начальный момент диалектического метода подлежит снятию более высокими его моментами, а категория «снятие» не менее многопланова, — в ней гнездятся и отрицание, родственное формально-логической негации, и сохранение рационального ядра в снимаемом, и переход на более высокий уровень развития. Формальная логика снимается диалектикой, но понимает это Гегель далеко не всегда одинаково. Явно не соответствует «душе» диалектического метода третирова-

ние ее как противника разумному мышлению, однако иногда Гегель отрицает формальную логику именно таким образом. Но в других случаях он допускает ее применение в домашнем обиходе и начальном обучении и при подготовке к занятиям специальными науками. Диалектика низшего и высшего раскрывается Гегелем и с иной стороны, когда он признает, что «как в теоретической, так и в практической области нельзя достигнуть твердости и определенности без помощи рассудка»<sup>1</sup>. Иными словами, рациональность формальной логики сохраняется в диалектике. И сам Гегель, как правило, соблюдает формальную логику, хотя его логический язык; как показывают новейшие исследования, был богаче языка ее классических двузначных исчислений.

Отличием диалектического «снятия» от формальнологической негации определяется тот факт, что на деле столкновения между диалектическим законом всеобщей противоречивости и формальнологическим законом непротиворечия нет, ибо они вырастают из разных сторон действительности. Все вещи обладают относительно устойчивым бытием, хотя они и изменяются, так что «понимаемый в таком смысле рассудок обнаруживает свое присутствие во всех вообще областях предметного мира»<sup>2</sup>. Высказывания вида «есть и не есть», если входящее в них отрицание диалектическое, являются записью диалектического противоречия (а не его разрешения!), но тогда они не нарушают формальной логики. Если же они содержат в себе формальнологическое отрицание, то они нарушают формальную логику, диалектики же просто не затрагивают, хотя в лучшем случае могут на нее намекать.

Однако Гегель иногда ошибочно понимал подобные высказывания как разрешение диалектического противоречия, т. е. отождествлял диалектический синтез с логической суммой, конъюнкцией его сторон. В этих случаях Гегель отходил от своих же диалектических принципов, поскольку противоречие вместо разрешающего (синтезирующего) движения «вперед» как бы застывало на месте. Это происходило и тогда, когда Гегель склонялся к тезису о «бессодержательности» формальной логики и противопоставлял ей понятия, которые настолько содержательны,

---

<sup>1</sup> Г Гегель Соч., т I М — Л, 1929, стр 132.

<sup>2</sup> Там же, стр 133.



что содержание их будто бы поглотило собственную форму. Между тем нигде не существует ни содержания без формы, ни формы без содержания, что глубоко осветил сам же Гегель, хотя и не везде это точно реализовал.

Идеалистический принцип тождества бытия и мышления, противоположный материалистической теории отражения, помешал Гегелю последовательно реализовать диалектику формы и содержания, формальной и диалектической логики, рассудка и разума. Но общие его соображения об этой диалектике были плодотворны, и его методологический идеал «рассудочный разум или разумный рассудок»<sup>1</sup> должен лечь в основу современного научного познания, как и принципы единства логического и исторического и восхождения от абстрактного к конкретному.

Гегель выдвинул плодотворный, но односторонний принцип диалектического тождества теории познания, диалектики и логики. Глубокая его вера в философскую науку и признание им «рассудочной» диалектики в науках о природе вели к исследованию на основе этого принципа взаимодействия между философией, методом и специальными дисциплинами. Идеализм не позволил «науке наук» пойти далеко по этому пути и превратил взаимодействие в тождество, далеко не всегда диалектическое. Из всех специальных наук только на материале математики Гегель вскрыл действительно тонкие диалектические соотношения. Впрочем, он проделал то же самое и с формальной логикой, по отнеся к своему труду неноследовательно: с одной стороны, он, как и Кант, использовал все ее основные классификации и включил их в рубрики своего учения о субъективном Понятии, а с другой — противопоставил эти результаты той науке, которой он был ими обязан. И все же диалектические догадки, постановки проблем и просто затронутые им вопросы открывали двери в будущее теории познания, и этим Гегель был обязан своему великому учению о противоречиях.

Многоликая роль противоречий была глубоко почувствована Гегелем. Они и движущая сила развития, и испытания на его пути, и огненная купель познания. Наука движется вперед через противоречия и благодаря им, но она утверждает себя и завоевывает следующий этап прогресса только тогда, когда преодолевает их барьер, т. е.

<sup>1</sup> Г. Гегель. Соч., т. V, стр. 4.

разрешает их. Но они появляются вновь и вновь, обретая новый облик и новую внутреннюю структуру. Они обречены на судьбу своих предшественниц, но ничто не может помешать им быть бродилом пытливого разума. Противоречия неповторимы и неповторимы разрешающие их синтезы, но у всех них есть общий диалектический закон их образования и сгустка. Раздвоение на противоположности и снятие их новым единством образуют триадическую схему, всепроникающий ритм исчезновения и образования которой не прекращается никогда. Противоречия можно и нужно разрешать, но невозможно их истребить. Познание борется против них и «живет» ими, но если оно покоряется им и дух борения гаснет, то науку ждут застой и гибель. Если же ученые вообразят, что они покончили с противоречиями навсегда, его самодовольство приведет его к столь же полному краху. Все эти мотивы и идеи были высказаны великим философом в абстрактно-спекулятивной форме, но под этой формой были схвачены существенные черты процесса познания всех времен.

Интерпретируя познание как самораскрытие идеи, Гегель разворачивает тождество мышления и бытия как исторически восходящий процесс, в котором сливаются теория и история индивидуального и родового сознания и самосознания. Познание — это нелегкий духовный труд, ведущий к преодолению рабского и разорванного состояния духа к светлым вершинам свободы. Путь лежит через триадические ступени категорий, из которых в особенности значительны «становление», «мера», «явление», «сущность», «тождество», «противоречие», «форма», «закон», «взаимодействие», «понятие», «истина», «идея». Всякая непосредственность опосредуется, всякое отрицание отрицается снова, ни одна из категорий не составляет вполне адекватно выраженной сущности Мирового духа, и каждая из них «гопит» свое внутреннее противоречие вперед, в новые категории, в свою очередь «ускользающие» от самих себя. Способом разрешения всякого противоречия оказывается образование нового противоречия, но его ждет подобная же судьба.

Не менее глубоки мысли Гегеля из области социальной диалектики, но они двойственны, как и его учение о структуре противоречия. Недаром различные истолкования его знаменитого положения о том, что разумное действительно, а действительное разумно, делили гегельянцев

на партии более существенно, чем спор по вопросу, был ли Гегель, призывавший к философскому перетолкованию религии, христианином или же атеистом. Проникновение в диалектику случайности и необходимости, исторических личностей и народных масс, а также критика морализирующих концепций и учение об объективном характере «хитрости мирового разума» — все это дало В. И. Ленину основание сказать, что в принципах философии истории есть «у Гегеля зачатки исторического материализма»<sup>1</sup>. Но Ленин превосходно видел и слабости, и пороки гегелевой «Философии духа», например, в трактовке политических революций, в апологии войн и немецкого национализма, в учении о государстве. Читая Стюарта и Смита и признавая экономический «либерализм» велением времени, Гегель был далек от идеализации общества Фритреда и капиталистической конкуренции. Он заметил вызванную капитализмом социальную деструкцию, но все же обходит молчанием факт эксплуатации, порождаемой частнособственническими отношениями, и «снимает» все конфликты «гражданского общества» государством как надклассовым инструментом мирового разума, а затем философским отношением к миру как квинтэссенцией абсолютного духа.

И опять из-под спекуляций идеализма выходит на явь гегелевское глубокомыслие. Абсолютный дух, «сова Минервы», не только ретроспективно осознает уже пройденный миром путь. Диалектикой идеологических форм он стремится преодолеть ограниченность существующей государственно-правовой жизни и достигнуть более адекватного понимания истины. От имени этого духа философ выдвинул грандиозную задачу раскрыть движущие силы и смысл всемирно-исторического процесса. «...Гегель не разрешил этой задачи. Его историческая заслуга состояла в том, что он поставил ее. Задача же эта такова, что она никогда не может быть разрешена отдельным человеком»<sup>2</sup>.

При подготовке для настоящего издания фрагментов из учения Гегеля об абсолютном духе пришлось пожертвовать страницами из его «Лекций по эстетике», с которыми читатель может ознакомиться по изданию «История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли», не говоря уже о полных их переводах. Но главнейшие мысли

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 286.

<sup>2</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 23.

Гегеля о философии и истории философии представлены в настоящем томе «Антологии». Гегель рассматривает философию как абстрактное мышление в понятиях, познание самого общего, универсальный метод и как «науку наук», которая в то же время есть вершина самой действительности. При этом Гегель обратил внимание и на то, что философия есть теоретически выраженное сознание своей эпохи, а потребность в ней появляется у людей в особенности в конфликтные периоды истории, когда возникает «дисгармония (Entzweiung) духа». Перед нами пучок многообразных дефиниций, и делались попытки применить отдельные его составляющие к определению диалектического материализма. Эти попытки приводили к рецидивам односторонней гносеологизации предмета философии, к возрождению натурфилософских построений и т. д. Критика подобных искажений предполагает, в частности, изучение того, как обстояло дело у самого Гегеля.

Гегель был глубоко прав, считая философию наиболее общей наукой, хотя сильно ошибался, противопоставляя ее наукам частным, «рассудочным». Но даже в этом противопоставлении было некоторое рациональное зерно, ибо философия есть специфическая наука, отличающаяся от других специальных наук своим собственно мировоззренческим, идеологическим содержанием. Главный стержень этого содержания фиксируется основным философским вопросом об онтологическом и гносеологическом отношении сознания к объективной реальности, который был классически сформулирован Энгельсом.

Гегель был прав и в том, что философия не может быть верно понята вне своей собственной истории. Недостатки и слабости гегелевской концепции историко-философского процесса хорошо ныне изучены, но следует помнить и о другом. Классики марксизма-ленинизма дали высокую оценку впечатляющей картине великой эстафеты идей, ярко начертанной гениальным философом. Они воздали должное таким принципам его историко-философского анализа, как единство и восходящий характер процесса, его закономерность и познавательная содержательность, тенденция к превращению философии в строгую науку. Правда, эта тенденция была Гегелем гипертрофирована и превращена в идеалистическую противоположность: на стадии его, гегелевской, философии будто бы достигнута абсолютная истина в последней инстанции, и

эта истина противостоит крохоборству специальных естественных и социальных наук.

Так Гегель от диалектики завершил поворот к метафизике, замкнув свою систему. Но если он не был вполне последовательным диалектиком, то, конечно, не был и законченным метафизиком: ведь он сам признавал, что абсолютное знание бесконечно и никакой отдельный философ не в состоянии выразить его полноты. В таком случае философия Гегеля в известной мере оказывается программой для дальнейших исследований, хотя автор ее заблуждался, считая эту программу безупречной и заданной вперед на все времена. Слова Гегеля о том, что философия есть «дочь своего времени», вполне уместно приложить к его собственному творению. Оно было порождением своей эпохи и страдало классовой и гносеологической ограниченностью не меньше его предшественников. Гегель заблуждался, считая свою философию вершиной познания, но он верно угадал великую судьбу диалектики как науки и не ошибся также и в том, что его философия стала последним звеном в цепи рационалистических и оптимистических систем европейского и мирового идеализма.

Новое слово было за философией Маркса и Энгельса — диалектическим и историческим материализмом, в котором было в преобразованном виде сохранено рациональное зерно философии Гегеля — ее диалектика. Но для того чтобы это осуществить, надо было преодолеть идеализм Гегеля. Маркс и Энгельс самостоятельно вступили на этот путь, но он был сокращен той предварительной работой, которую проделал Фейербах.

#### 4. ФЕЙЕРБАХ И МЛАДОГЕГЕЛЬЯНСТВО. УТОПИЧЕСКИЙ СОЦИАЛИЗМ

Л. Фейербах вырос из младогегельянского движения, проникнутого стремлением гуманизировать философию и освободить человека от подчинения Абсолюту. Это движение возникло в условиях первых ростков буржуазного демократизма в Германии и приближения общеевропейской революционной ситуации. В этой обстановке гегелевская диалектика стимулировала передовую мысль немецкого, русского, польского, венгерского, итальянского и других народов. Неизбежен был в этой обстановке и раскол среди последователей Гегеля по вопросу об основной

тенденции дальнейшего исторического развития. Выступление в 1835 г. Д. Штрауса, а спустя три года А. Руге положило начало деятельности младогегельянской группы, наиболее выдающимися представителями которой стали Б. Бауэр и Л. Фейербах, против нее выступил Шеллинг.

Немецкие младогегельянцы начали с обсуждения религиозных проблем. Развивая экзегетическую критику Библии, продолженную после вслед за Б. Спинозой Ф. Шлейермахером и другими, Д. Штраус сорвал религиозную оболочку с Евангелия. Б. Бауэр открыто провозгласил принцип атеизма. Позднее младогегельянцы перешли к политике. Сначала Руге и Б. Бауэр искали союза с прусским государством Фридриха-Вильгельма IV против религии и церкви. Разочарование в этих поисках обратило их к либерально-республиканским идеалам, но их ориентация осталась малоопределенной и затуманенной их идеализмом, так что успеха не принесла. Младогегельянцы остались оторванной от массовых движений бессильной кучкой. Начиная с 1843 г. заметно вырождение немецкого младогегельянства, и в работах его лидеров появилось то реакционное противопоставление философов «толпе», т. е. народу, которое Маркс и Энгельс подвергли острой критике.

Гегелевская философия в интерпретации ее братьями Бауэр утратила свои главные диалектические достижения. Развиваясь к субъективному идеализму, Б. Бауэр сделал главными его категориями «самосознание», «отрицание» и «критику», но «самосознание» стало означать волюнтаристский произвол, «отрицание» — абстрактную ликвидацию, а «критика» — совершенно не самокритичную позицию в отношении всего окружающего, отвергать которое у философа будто бы имеется универсальное, безысключительное право. Но нельзя забывать, что немецкое младогегельянство было все же заметным шагом вперед и не потому только, что оно послужило отправным пунктом для Фейербаха, но и потому, что его основатели выступили против метафизической замкнутости гегелевской системы, вновь указали на дистанцию между «сущим» и «должным» и провозгласили бесконечность социального развития в будущем. Недаром главной частью их философии стала не логика, но историософия.

Из младогегельянства вышел М. Штирнер (К. Шмидт), который обрушился на концепцию человека как Самосо-

знания и пришел к идеям мелкобуржуазного нигилизма и анархизма. Из этого же течения вышел и М. Гесс, развивший критику существующих социально-экономических отношений как порождения «денежного отчуждения» с неустойчивых позиций абстрактного радикализма. Гесс призвал к созданию «философии действия», но не он был первым автором буквально носившейся в воздухе идеи о теории действия, творчества, будущего.

Призыв к философии практического действия означал начало более глубокой ревизии гегелевской совокупности взглядов, но в своем первоначальном абстрактно-фиктеанском виде был сформулирован мыслителем далеко не прогрессивным. Им был находившийся в центре гегельянского движения А. Цешковский (1814—1894), основатель националистической концепции мессианизма. Однако этот принцип был переосмыслен польскими буржуазными демократами, которые придали ему иную социально-классовую направленность.

В Польше начала 40-х годов от философии ожидали многого. Страна находилась на пороге антифеодальной революции, сливающейся с национально-освободительной борьбой, а страдания несправедливого польского народа были резчайшим диссонансом олимпийской безмятежности Гегелевой системы. Польские левогегельянцы попытались применить диалектику Гегеля к насущным проблемам своей родины: К. Либельт занялся вопросами социального реформаторства и культуры, Г. Каменьский стал диалектически переосмысливать политическую экономию, а атеист Э. Дембовский (1822—1846) поднял знамя народной революции. Основные категории его «философии будущего» — это «прогресс», «народность», «действие (czyn)» и «дерзание (dziarkość)». В главном произведении этого выдающегося революционного демократа и социалиста-утописта «Несколько мыслей об эклектизме» (1843) нашли яркое выражение критика им Гегеля за примирение противоречий и пропаганда бескомпромиссной революционной борьбы.

Апалогичные идеи левогегельянского характера, хотя и в менее отчетливой форме, выразил чешский философ Августин Сметана (1814—1851), ратовавший за соединение натурфилософии Шеллинга с философией Гегеля, Гербарта и Фейербаха и убежденный в миссии славянства. Левогегельянскую эстетику стал разрабатывать и

венгерский мыслитель Янош Эрдейн (1814—1868). Мы встретим аналогичные идеи и у некоторых других прогрессивных общественных деятелей стран Центральной Европы этого периода. Они сказались и в деятельности так называемых неаполитанских гегельянцев, в особенности Ф. де Санктиса (1817—1883).

Если братья Бауэр отождествили абсолюта Гегеля с самосознанием бесконечной цепи человеческих поколений, а Дембовский пытался найти средоточие его неиссякаемой активности в польском крестьянстве, то Фейербах отбросил абсолюта вообще. Он перешел на позиции материализма, соединенного с эмоциональным возвеличением человечества. В идеализме Гегеля, как и в религии, он увидел отчужденный продукт сущностных сил человека и задачу освобождения людей от заклятья отчуждения поставил в центр своих философских исследований. Человек в понимании Фейербаха — это уже не послушное орудие абсолюта, фатально включенное в систему этапов подъема к конечной цели, и не конгломерат косных атомов, пассивно воспринимающий раздражения извне. Человек — это не только сын природы, но и ее повелитель, призванный положить ее к своим ногам. Эти идеи существенно способствовали изменению философского климата в Германии 40—50-х годов, ориентировали на изучение естественных наук и промышленную деятельность.

Фейербах гуманизировал онтологию и активизировал материю, хотя и не вышел все же за принципиальные рамки домарксовской созерцательности: социально-историческая практика человечества для него остается не более как культурным фоном антропологии и не влияет в принципе на трактовку им человека как биопсихического существа. В качестве средства объяснения и истолкования активно-деятельных свойств человека немецкий материалист использует такую сугубо натуралистическую категорию, как «любовь». Она стала у него не только этико-социальным фактором в роли способа укрепления межчеловеческих связей, но и гносеологическим принципом, указывающим на абсолютную будто бы конкретность ощущений и на эмоциональную страстность познания в целом. Она стала и категорией онтологии, выражающей беспредельность творческих сил природы.

Фейербахова антропологизация материализма затушевывала грань между философским мировоззрением, есте-



ственна научным его обоснованием и абстрактно-психологической этикой. Это и дало впоследствии возможность эпигонам переиначить его учение либо в духе вульгарного материализма, либо в смысле позитивизма или даже пресловутой «философской антропологии» XX в. Буржуазно-просветительская трактовка религии как главного вида самоотчуждения родовой сущности человека вела не только к верному соображению, что люди долгое время истолковывали и развивали свои сущностные силы именно в религиозно-отчужденной форме, но и к неверному выводу, будто человек в принципе нуждается в религиозной структуре сознания и задача состоит лишь в том, чтобы эту структуру из религиозной превратить в реальную, «религию неба» заменить «религией земли». Фейербах превосходно показал, что религия ведет к моральному опустошению, но он сам же занялся отысканием в ней нравственного ядра. Фейербах замечательно раскрыл ложность всякого обожествляющего культа, но сам же стал создавать культ человека.

Фейербах поставил вопросы, ответы на которые могли дать только марксизм, — об источниках и сферах действия всех видов отчуждения, о земных корнях человеческих заблуждений, о путях переделки той земной основы, от которой зависит освобождение людей от отчуждения и обретение ими счастья. Продемонстрировав огромную роль иллюзий в структуре сознания человека, Фейербах сделал лишь первый шаг на пути ее исследования: им была поставлена проблема причин этих иллюзий и механика их устранения. Тем самым, не говоря уже о критике им идеализма Гегеля, Фейербах сыграл важную роль в процессе формирования взглядов молодых Маркса и Энгельса, ускорив их размежевание с младогегельядцами и способствуя концентрации их теоретических интересов на тех вопросах, ответы на которые вели к созданию исторического материализма.

Но сама же философия Фейербаха, стирая отличие общества от природы, закрывала к историческому материализму дальнейший путь. Идеалистическое превращение им истории человечества всего лишь в историю религиозных заблуждений, его сентиментальная программа «религии любви», которая вскоре была использована «петлиными социалистами» в их утонченных lamentациях, узорность и абстрактность его надклассового принципа

«разумного эгоизма» и метафизическая односторонность теоретико-познавательного сенсуализма — все это требовало своей критики. Создавая революционную теорию «реального гуманизма», Маркс должен был преодолеть не только «раздвоенного человека» Канта, «духовного человека» Гегеля и абстрактное «самосознание» младогегельянцев, но и не менее абстрактного Фейербахова «человека естественного», homo naturalis. От описания психологического механизма одной из производных форм отчуждения Маркс и Энгельс перешли к научному выяснению социального механизма возникновения всякого отчуждения вообще, от исследования принципа идеализма — к анализу базиса идеологии, от «критики неба» — к «критике земли», т. е. политики и политической экономии. Иными словами, произошел переход от разоблачения религиозного отчуждения к раскрытию противоречивых последствий отчуждения труда. Это был великий перелом в истории философской мысли.

Фейербах не создал «философии будущего», о которой так пылко мечтал, но им была завершена прежняя, домарксистская, эпоха философского развития, и он сыграл роль провозвестника подлинной философии всего последующего времени — научного, диалектического материализма.

Вполне определенным было отношение основоположников марксизма к *утопическому социализму*. Они критиковали его склонность к морализаторству и прожектерству, но высоко оценивали его теоретический подвиг и всемирно-историческое предвидение. Заслугой утопического социализма были выдвижение идеи грядущего социального устройства и попытки — пусть незрелые и подчас весьма наивные — их разработки и обоснования. Классики утопического социализма (Сен-Симон, Фурье, Оуэн) в своих учениях обрисовали идеальный строй, основанный на коллективном производстве и общественной собственности на средства производства. Они развили критику капитализма и классовой эксплуатации вообще. Но обоснованием их учений служили идеалистические представления об общественной жизни, если не философский идеализм вообще, а концепции их эпигонов прямо вели в реакционный тупик. Однако в ряде стран Центральной и Юго-Восточной Европы утопический социализм середины и начала второй половины XIX в. (Х. Ботев, С. Маркович,

Ж. Жуевич и др.) был связан с революционно-демократическими общественными движениями. Он обладал прогрессивными чертами, которые роднили его с воззрениями великих русских революционных демократов.

Философские предпосылки, содержание и выводы утопического социализма во Франции, Англии и Германии были подчас не очень определенными, но бесспорна общая логическая связь между учениями Гельвеция и других просветителей XVIII в. «о природной склонности людей к добру и равенству их умственных способностей, о всемогуществе опыта, привычки, воспитания, о влиянии внешних обстоятельств на человека, о высоком значении промышленности, о правомерности наслаждений и т. д. — и коммунизмом и социализмом»<sup>1</sup>. Мотивы общепросветительского рационализма в отношении общественных процессов обнаруживаются у Р. Оуэна и В. Вейтлинга, а отзвуки руссоистских взглядов на историю чувствуются у А. Сеп-Симона, Ст. Ворцеля и даже у Ш. Фурье в его учении о страстях, хотя его философская схема полна произвольных фантазий. Зато значительны идеи социально-исторической диалектики в трудах Сеп-Симона и в особенности Фурье, а тем более в статьях Дембовского, на которого сильное влияние оказал гегелевский историзм. Что касается социалистов-утопистов Болгарии и Сербии, то в их революционно-демократическом мировоззрении переплетались влияния Гегеля и Фейербаха, Чернышевского и Писарева, а иногда и Маркса. Но только за научным социализмом, полностью и безраздельно опиравшимся на теоретический фундамент материалистической диалектики, было подлинное будущее.

## 5. БУРЖУАЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ СЕРЕДИНЫ XIX В.

Фейербах был последним крупным и оригинальным буржуазным материалистом на Западе. Буржуазная философская мысль поворачивает к позитивизму и идеализму, и дальнейшие судьбы прогрессивной философии связаны с развитием антикапиталистического мировоззрения — диалектического и исторического материализма. После Гегеля, Фейербаха, Сеп-Симона и Фурье немарксистские философские и социальные теории никогда уже не могли

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 145.

обрести ранее достигнутых высот, а тем более превзойти их. Но противоречивость историко-философского процесса сказалась уже в том, что все более убыстряющийся прогресс естествознания и техники и развитие социально-классовых противоречий вели к постановке в лоне некоторых течений теоретической мысли этого периода новых гносеологических и логических проблем. Они вели к размышлениям над новыми фактами истории, так что и в этот период спорадически появляются глубокие и содержательные исследования. Опасность старому строю со стороны пролетарского революционного движения и развивающегося марксизма далеко не всеми представителями буржуазной мысли даже после 1848 г. была осознана как сигнал, заставляющий перейти к апологетике любой ценой.

Начало второй половины XIX в. представлено в завершающих разделах третьего тома антологии рядом наиболее существенных философских первоисточников, интересных с точки зрения как прослеживания постепенно иссякавших прогрессивных традиций буржуазной мысли, так и понимания существа ее дальнейших трансформаций в канун империализма.

Западноевропейский идеализм после распада гегелевской школы приобрел новые черты. Поступательный характер философской мысли в целом реализуется теперь через развитие философии диалектического материализма. Буржуазная же философия вступила в нисходящую ветвь своего цикла. В ней нарастают симптомы эпигонского перерождения и эклектизма, а вследствие реакции на марксизм защитники буржуазного мирозерцания либо выхолащивают из диалектики ее революционное ядро и превращают ее в орудие критики науки, либо вообще ополчаются на нее еще более решительно, чем после Локка в Англии и Гольбаха во Франции они ополчились на материализм. Изменяется само понятие идеализма: все чаще под ним стали понимать лишь откровенные его разновидности, тяготеющие к спиритуализму. Еще молодой Шеллинг утверждал, что в абсолюте должны исчезнуть все системы, поскольку противоположные философские направления сливаются в нем в неразличимое целое, а тяготеющие к религии мыслители предпочитали изображать борьбу философских лагерей как всего лишь мышпечную возню. Основатели позитивизма О. Конт и Д. С. Милль прокламировали, что «чистое» описание явлений и само-

ограничивающий себя анализ сознания делают вполне возможной «третью» линию в философии и будто только последняя приемлема для новейшей мысли. У колыбели мнимой философской нейтральности находились феноменализм и первые наброски той позиции, которую впоследствии назвали неореалистической. Вообще говоря, промежуточные концепции в истории философии бывали очень различными по своей тенденции, — они представляют собой не только продукт декаданса, но и болезнь роста. Однако претендующие на «возвышение» над материализмом и идеализмом течения второй половины XIX в. объективно были нацелены на деформацию реальной перспективы соотношения противоположных друг другу мировоззрений.

Распространение позитивизма — один из самых характерных фактов послегегелевской философии. Реакция на спекулятивное системосозидание приобрела извращенный вид реакции на всякую будто бы философию вообще. Переходным к позитивизму образом мыслей оказался «вульгарный» (популярный) материализм, который растворял философию в естествознании и был чужд диалектике, хотя бы даже в той ее стихийной форме, в которой она была у Ж. Робинэ и А. Гумбольдта. Вульгарный материализм компрометировал своими грубыми упрощениями материалистическую теорию познания. Впрочем, в 50—60-х годах и позднее своей пропагандой атеизма он сыграл некоторую положительную роль, в особенности сказавшуюся, как и в случае собственно позитивизма, в России, Польше, на Балканах и в некоторых странах Азии и Америки. Вульгарный материализм наметился еще в начале века как продукт распада французского Просвещения (П. Кабанис, К. Вольней), но развит он был в обстановке разложения фейербахианства в Германии и распространен сочинениями Л. Бюхнера, К. Фохта, Я. Молешотта.

Формировавшийся в 20—40-х годах позитивизм использовал и другие источники, восходившие к Юму, а как выяснилось позднее — и к Беркли. Он жадно впитывал в себя любые скептические настроения, какую бы объективную роль они ни играли в свое время, почему элементы позитивизма стали приписывать таким просветителям, как Ж. Даламбер, А. Тюрго, Я. Снядецкий (1756—1830) и Э. Кондильяк. В некоторой степени агностическая редакция сенсуализма Локка, содержащаяся в

«Трактате об ощущениях» Кондильяка, была использована впоследствии позитивизмом, что не дает, однако, достаточных оснований считать Кондильяка, как и других просветителей, предтечей позитивизма.

От традиционного агностицизма позитивизм отличался концепцией принципиальной невозможности философии в прежнем смысле слова, т. е. философии, включающей в свой состав определенную теорию бытия. Антиматериалистическое острие позитивизма было прикрыто нападениями на всякую онтологию и спекулятивные конструкции догматиков-идеалистов, призывами к освобождению науки из-под гнета натурфилософского догматизма и религиозных фантазий. Однако позитивизм вовсе не был столь решительным противником религии, как это казалось многим ученым (Т. Гексли и др.), принявшим на веру «научность» позитивистской программы и соединявшим ее со своим естественнонаучным материализмом. Наоборот, за декларациями об отказе от абсолютного знания и о ценности только «положительных фактов» обнаруживалась готовность к оправданию религиозных настроений, коль скоро они не помеха узкоутилитарной практике и помогают решению охранительных задач стабилизации буржуазного общества и сдерживания тенденций его динамики. После революции 1848 г. О. Копт создал церковный культ, своего рода пародийный дубликат фейербаховского обожествления человеческих потребностей. У Г. Спенсера же отиравным пунктом его исканий было желание обрести способ примирения науки, занятой описанием и упорядочением явлений ради вероятного их предвидения, с религией, пытающейся проникнуть в сферу неведомых и непознаваемых существей. Позитивизм принимал научное объяснение фактов только в той мере, в какой оно соответствовало интересам промышленного производства и технического прогресса, и отсекал все те выводы из науки, которые вели к разрушению конформистского буржуазного мировоззрения, т. е. вели к материализму, атеизму и радикальной критике капитализма. Недаром Копт понимал под «позитивным» не только «реальное» и «трезвое», доказательно утверждаемое, точное и практически полезное, но и все то, что враждебно революционным преобразованиям.

Как бы ни утверждали позитивисты, что наука заменяет собой философию, они сами были философами-агно-

стиками, смыкаясь в большинстве случаев с идеализмом. Их учение претерпело определенную историко-философскую эволюцию, этапы которой отличаются вариациями отношения к основному вопросу философии и неодинаковым пониманием предмета их повои, «нефилософской» философии. Годы наибольшей популярности позитивизма были еще впереди, но и прежде и потом он оставался в принципе противоположной диалектическому материализму реакцией на гегелевскую концепцию предмета философии как «науки наук». Позитивизму XIX в. («первый позитивизм»), представленному в данном томе фрагментами из сочинений Конта, Милля и Спенсера, свойственны были бо́льшая, чем впоследствии, прямота в изложении своих агностических взглядов. Выбрасывая основной вопрос философии за борт, они сводили предмет философии либо к классификации наук, либо к феноменалистской методологии познания, либо, наконец, к объединению знаний, доставляемых частными дисциплинами. Г. Спенсер отождествлял понятия «специфическое», «специальное» и «частное» знание, усматривая отличие философии от такового только в чисто количественном отношении.

В странах, которые не были родиной этого «первого» позитивизма, он, как мы уже отмечали, оказал положительное воздействие на духовную атмосферу, отравленную туманом религиозного мистицизма, и содействовал ее очищению. Но и в самих Франции и Англии психологический историзм Конта (заимствованный им, правда, от Сен-Симона) и механистический эволюционизм Спенсера (дававший плоский пересказ великих открытий в науках) при всех их значительных философских изъянах были для некоторой части историков культуры и естествоиспытателей как бы переходным мостиком к более верным и здравым воззрениям. То значение, в котором они принимали девиз Конта «знать, чтобы предвидеть, и предвидеть, чтобы мочь», далеко выходило за узкие рамки позитивистской, контовской трактовки познания, предвидения и практики.

Определенную пользу исследованиям в отдельных областях философского знания и в примыкающих к ней научных дисциплинах принесли также логико-психологические изыскания Б. Больцано (1781—1848), Ф. Тренденбурга, В. Вундта и Ф. Brentano при всем эклектицизме, возведенном В. Кузенoм в принцип, а подчас и при

спиритуализме их общих установок. Сочинениями И. Гербарта и Г. Лотце были даны стимулы к специальному развитию психологии, эстетики и аксиологии, а в противоречивой деятельности автора «культы героев» Т. Карлейля в Англии и «трансценденталиста» Р. Эмерсона в США пробивались пантеистические тенденции. В середине XIX в. параллельно позитивизму и как некоторая ему антитеза обрисовались разновидности так называемой эмпирической метафизики, которая пыталась найти определенные решения онтологических проблем индуктивным путем. Тенденции к этой метафизике обнаружались у некоторых из перечисленных выше философов. Но это была метафизика агностическая и полуинтуитивистская в отношении трактовки сущности, тогда как в отношении понимания явления ее представители скальвались обычно к спиритуализму, истолковывая, например, на разные лады монадические принципы Лейбница.

Картина философской жизни во второй трети XIX в. становилась все более пестрой и многообразной, пришедшие на смену эпигонскому творчеству такие формы обмена мыслями, как философские журналы, а позднее симпозиумы и съезды, в условиях общего развития коммуникации и средств информации вели к интенсификации творчества, к нарастающей скупудезности логического анализа у тех философов, которым было не по пути с иррационалистами, и к расчленению прежних категорий и понятий на новые.

Но под внешней оболочкой философского «благополучия» шли тревожные для буржуазного самодовольства процессы. Раздроблению философии на узкоспециальные исследования сопутствовали лихорадочные поиски нового единства культуры взамен прежнего, которое распадалось на глазах. Утрата буржуазным обществом стратегических перспектив сказалась на его идеологии вообще, а на философии в особенности в том, что в постгегелевском идеализме нарастают мотивы открытой вражды к разуму, перебрасывающие мосты к далекому прошлому и гальванизующие настроения Августина и Паскаля. В начале XIX в. еще до Гегеля, их возродили «Санкт-Петербургские вечера» эмигранта-аристократа Ж. де Местра (1753—1821) и сочинение Мен де Брана «О разложении мысли» (1805 г.). Ненависть этих авторов к веку Просвещения с его упованиями на прогресс не имела границ. Ж. де Местр



прямо связал просветительские идеалы и веру в науку с идеями эпохи Возрождения, проклиная не только Гольбаха, но и Бэкона и Коперника. Теперь же аристократически-феодальный иррационализм стал перерастать в иррационализм воинствующей буржуазной реакции, и переходным звеном от поношения науки у Ж. де Местра к обвинению мысли в ее «злодействе» у Л. Клагеса послужили в XIX столетии учения Шопенгауэра и Э. Гартмана в Германии, Кьеркегора в Дании, Равессона и Лашелье во Франции, Карлейля и Ньюмена в Англии. Уже в это время сложилась обманчивая схема, по которой чуждому жизни «сциентизму», как окрестил приверженность к науке Ш. Ренувье, отождествив ее с позитивистски извращенным материализмом, противопоставит «гуманистическое» и «интимное» иррациональное жизненное отношение.

Постепенно стало складываться убеждение в иррациональности не только прошлой истории, свидетельство чему видели в крахе надежд, связанных с Великой французской революцией, но и самой основы послереволюционных общественных отношений. Эти отношения были пронизаны феноменами отчуждения и неадекватны плоскому буржуазному сознанию, но нуждались в апологетической лжи, продуцируемой средствами этого же сознания. На все это наложилось осознание неспособности позитивистского мышления преодолеть свое скольжение по поверхности явлений. Наложилось и растущее недоверие к подлинной науке об обществе и прямая ненависть к материализму и диалектике, вырвавшим с помощью своего союза разум из идеалистической темницы и направившему его на познание действительной сущности вещей.

Для иррационализма середины XIX в. уже было мало нападок на разум, которые предприняли в свое время Гаман и Якоби, возвышая религиозную веру и игнорируя над знанием и мыслью и ссылаясь при этом на «белые пятна» научного знания и на растущую непонятность его для обывателя. Теперь перестали верить не в способности разума, а в факт его существования вообще. Его стали редуцировать к слепым инстинктам, лишь обманчивой видимостью которых он будто бы является. От Мен де Бирана (1766—1824) и ряда его последователей к Бутру и Бергсону во Франции, от раннего, а затем позднего Шеллинга, от Гамана и Шопенгауэра к Э. Гартману, а затем «респектабельному» Дильтею и шокирующему Ницше в

Германии может быть прослежена эта эволюция иррационализма XIX в. Она идет от романтического неприятия разума и атак на гегелевский рационализм к полному их отрицанию и культу бессознательных импульсов и порывов — сначала в виде «воли к жизни», затем «воли к власти», а впоследствии в экзистенциализме XX в. — «воли к смерти». Истине противопоставили иронию, ложь, пустоту. Уже творчество С. Кьеркегора как автора «Или — или» и Д. Ньюмена (1801—1890) с его «Очерком о грамматике убежденности» (1870 г.), определяемое далеко не одной лишь трагедией личной судьбы первого и мистическими инспирациями второго, но ощущением общего кризиса буржуазного общества, предвосхитило экзистенциализм. Оно предначертало будущую экзистенциалистскую схему «бессмысленности» человеческого существования и движения к религиозному финалу всех философских парадоксов. Это красноречивое выражение банкротства буржуазной философии как духовного порождения позднекапиталистического общества, запутавшегося в своих противоречиях. Это жалкий финал — философия Кьеркегора против теории Маркса, нищий духом индивидуализм против научного коммунизма.

Декаданс буржуазной философии этого периода выражается, в частности, в усиливающемся эклектизме. Так, Шопенгауэр создал свою систему, соединив в ней кантовский дуализм действительности, учение Платона о мире идей и буддистские мотивы, в то время как подобно Трепеленбургу и Кьеркегору он ополчился на гегелевскую диалектику. Э. Гартман, наоборот, попытался соединить учение Гегеля в искаженном его виде с воззрениями Шопенгауэра, тогда как Ницше в равной мере опирался на представления и Шопенгауэра, и Гартмана. Эклектизм пронизывал и французскую философию XIX в., где В. Кузен придал ему даже характер программы, и философию итальянскую, где спиритуалист А. Розмини (1797—1855) надолго сделал его «судьбой» отечественной мысли. Эти примеры могут быть умножены, но это не значит, что буржуазная философия уже в это время лишилась всякого нового содержания, которое заслуживало бы рассмотрения. Но в эволюции таких ее течений, как иррационализм и «философия жизни» или же религиозная философия, ее самоопустошение уже тогда стало бесспорным фактом.

При определении рамок содержания настоящего тома «Антологии мировой философии» приходилось исходить из нескольких соображений. Естественным рубежом, замыкавшим ее второй том и отделявшим его от третьего, явился поздний период Просвещения во Франции и других странах. Вполне понятное исключение было сделано для немецкого Просвещения, которым целесообразно было начинать третий том, в значительной мере посвященный философии в Германии. При этом в данный раздел было нежелательно включать наиболее ранних представителей просветительства, группировавшихся вокруг Х. Вольфа (1679—1754) и тесно связанных с предшествовавшей лейбницеанской традицией.

Гораздо сложнее обстоит дело с «верхней» границей третьего тома, поскольку в собственно хронологическом виде она не может быть проведена достаточно однозначно. Разумеется, коренные изменения стали намечаться в буржуазной философии XIX в. после того, как миновала «Весна народов», т. е. произошло поражение буржуазно-демократической революции 1847—1848 гг., а в особенности после Парижской коммуны: в буржуазной идеологии в целом, а в том числе и в философии, обнаруживается поворот вправо, в сторону нарастающей реакции. В самой Франции книга Э. Бутру «О случайности законов природы» (1874 г.) именно теперь положила начало скептическому походу против науки.

Однако в философии в силу ее относительной самостоятельности дело обстоит сложнее и для всех течений такой четкий рубеж не вырисовывается. Это касается и датировки начала и конца более крупных в ней течений.

Так, первоначально имелось намерение избрать в качестве такой грани 1865 г., когда вышли в свет книги «Тайна Гегеля» Д. Стирлинга и «Кант и эпигоны» О. Либмана, датирующие появление неогегельянства и неокантанства, с которых начинается предимпериалистический период в западноевропейской буржуазной философии, противостоящей уже вполне сложившемуся и зрелому марксизму (в 1867 г. появился из печати первый том «Капитала» Маркса). Это намерение не было, однако, реализовано, поскольку выбор одинакового для всех течений, а тем более для всех стран хронологического рубежа

привел бы во многих случаях в силу социально-экономически обусловленной неравномерности историко-философского процесса к разрыву естественных линий преемственности. В 60—70-х годах как в Германии, так и в других европейских странах подвизались мыслители, творчество которых было отмечено печатью переходного периода и не утратило некоторых положительных черт. И только после 1883 г., когда почти одновременно появились философские манифесты «Так сказал Заратустра» Ницше и «Введение в науки о духе» Дильтея, начался разгул философской реакции в широких масштабах. В Англии позитивизм стимулировал до некоторой степени интерес к наукам, и распад его произошел гораздо позднее, чем на континенте. Тем более следует иметь в виду, что во второй половине XIX в. в странах Центральной и Юго-Восточной Европы развивалась прогрессивная антифеодалная социальная мысль. Таким образом, провести разграничивающий рубеж, исходя при этом из чисто хронологических расчетов, было нецелесообразно.

Сказанным определяется решение завершить данный том фрагментами из первоисточников, освещающих наиболее типичные для конца второй трети XIX в. течения буржуазной философии на всем их протяжении, хотя поэтому граница тома не одна и та же в смысле хронологии для разных стран и колеблется между 60-ми и 80-ми годами.

Последующий период в истории буржуазной философии связан с предимпериалистическим и империалистическим этапами гражданской истории, которые были ознаменованы новыми классовыми битвами между буржуазией и пролетариатом и затем всемирно-исторической победой социалистической революции в России. Воздействие Великой Октябрьской революции на духовную жизнь общества было огромным, и оно придало дальнейшему философскому развитию стран Запада качественно иной, но еще более противоречивый характер.

*И. С. Нарский*

## НЕМЕЦКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ

Учения, относимые к этому периоду истории немецкой философско-социальной мысли, охватываются хронологическими рамками полутора веков, — от выступлений Спинозистов В. Чирнгауза, Ф. Штоша, Т. Лау и П. Х. Эдельмана в конце XVII — начале XVIII в. и лейбнице-вольфианской школы XVIII в. до революционного демократизма Г. Форстера в конце XVIII в. и утопического социализма А. Эйзиделя и К. Фрелиха начала XIX в. Во второй половине этого периода параллельно просветительскому движению развивалась немецкая классическая философия, черпавшая из него инспирации («докритический» Кант), а затем подвергшая его критике (Шеллинг и Гегель), причем критика обратилась не только против эпигонов, вроде «берлинских просветителей» Х. Ф. Николаи и М. Мендельсона, но и против общей мировоззренческой основы этого течения.

Характерными особенностями в общем довольно пестрого и противоречивого философского движения немецких просветителей были деизм (Штош, Г. С. Реймарус), склонность к пантеистическим построениям (Чирнгауз, Лессинг, Гердер, Гете), историзм и стихийная диалектика (Винкельман, Лессинг, Гердер, Эйзидель, Гете), распространение естественнонаучных идей (К. Ф. Вольф, М. Вейкард, Х. Вольф, «докритический» Кант). Следует подчеркнуть повышенный интерес к моральной проблематике и нравственному истолкованию религии (Лессинг и др.), а также значительную роль просветителей в развитии немецкой литературы и эстетики (А. Баумгартен, Винкельман, Лессинг, Гете, Шиллер), причем разбуженные ими литературно-художественные потенции влияли затем в движение «Бури и натиска».

Собственно материалистические учения в немецком просветительстве не доминировали, но были представлены в нем воззрениями ряда мыслителей — К. Л. Кнебеля, Г. Форстера, а также проповедниками атеизма М. Кинтценоу, П. Г. Шульцем и К. Кноблаухом. Из среды просветителей выделились, с другой стороны, его противники интуитивисты Гамаи и Якоби, ратовавшие за «непосредственное познание» (см. раздел «Иррационализм»).

В данный раздел не включены работы ранних немецких Спинозистов, а равно и Х. Вольфа (1679—1754), произведения

которого в значительной мере тяготят к метафизическим построениям предшествовавшей эпохи, соединяя в рамках своеобразной конструкции протестантской неосхоластики Декартов рационализм с логической стороною онтологии Лейбница.

Раздел составил А. В. Гулыга. Пояснительные тексты И. С. Нарского. Фамилии переводчиков указаны в кратких справках об отдельных мыслителях.

## КНУТЦЕН

О жизни Маттиаса Кнутцена (Knutzen, род около 1645 г.) известно мало. Он изучал теологию, затем выступал с проповедями и поучениями, много путешествовал и менял местожительство, возможно, из соображений безопасности. Вышедший из народной среды, он выразил настроения социального протеста, зрелище в широких низах, став провозвестником Просвещения. В одной из своих листовок Кнутцен назван вожаком организации «совестливых», но о последней не сохранилось никаких определенных сведений.

Листовка Кнутцена «Дружеские пожелания друзьям от друга» («Amicus Amicus Amica!», 1674) впервые публикуется на русском языке в переводе с латинского Е. Г. Вайсберг по ее воспроизведению в кн.: М. К н у т ц е н. Flugschriften und andere zeitgenossische sozialistische Schriften. Berlin, 1965.

### ДРУЖЕСКИЕ ПОЖЕЛАНИЯ ДРУЗЬЯМ ОТ ДРУГА!

Нередко я весьма удивлялся, как это происходит, что [помазан-ные] христиане, словно смазанные<sup>1</sup> колеса, спорят друг с другом и ссорятся вновь и вновь; теперь же я этому больше не удивляюсь, ибо сам удостоверился в том, что каноны и основы, изложенные в Библии, глубоко противоречивы и шатки. Ведь я могу привести этому бесчисленное множество примеров как из книг Ветхого завета, так и из книг Нового завета, однако я опасаясь, как бы чрезмерным количеством аргументов не вызвать у читателей тошноту, поэтому я приведу их немного, чтобы читатели могли их лучше оценить. Я здесь ничего не скажу о *числах*, приводимых в 1<sup>2</sup> кн. Царств, VII, 26, и во 2 кн. Паралипоменон, IV, 5, которые (насколько я могу судить) противоречат друг другу; ничего не скажу и о героях Библии; если, например, сравнить кн. Бытия, XXVI, ст. 34, с кн. Бытия, XXXIV, ст. 2, то там Васамафа, жена Исава, названа дочерью Илона Хетянина, а здесь — дочерью Исмаила. Умолчу я и о том, что в разных местах Библии одно и то же разрешается и запрещается; так в Евангелии от Матфея, XIX, ст. 5, сказано, что человек прилепится к жене своей, а в книге пророка Малахии, II, ст. 16, сказано, что человек должен отпустить жену свою. О подобных и о других вещах я ничего не скажу, однако я не могу устоять, чтобы не сказать следующее: эти поистине лесбийские каноны христианской веры звучат точно расстроенные струнные инструменты. Так, многократно повторяется утверждение, что *мертвые воскреснут*, каковое мы охотно оставляем христианам *tojn amphoin*<sup>2</sup>; так, им придется

согласиться с нами в том, в чем их собственные каноны согласны с нами, а именно: *мертвые не воскреснут*; это отчасти *sata reton*<sup>4</sup>, отчасти *sata dianojan*<sup>5</sup>, что совпадает с *töi retoi*<sup>6</sup>, выражено в следующих местах: кн. пророка Исайи, XXVI, ст. 14; Псалтирь, LXXXVIII, ст. 11, и LXXVIII, ст. 40; кн. Экклезиаста III, ст. 19; кн. Иова, 14, ст. 12, и в других местах. Поистине то, что некогда этот помазанный Брейденбах, помазанный по своему желанию<sup>7</sup>, сказал в своих путевых заметках об истории турецкого корана, мы можем без ущерба для справедливости применить и к священному, т. е. достойному хулы, писанию христиан. «Все это писание, — говорит он, — до такой степени запутано и противоречиво, что кажется, будто оно написано бессвязно, нескладно, беспорядочно, плохим стилем, наконец, бессмысленно и неразумно». Так говорит он. Я же о коране христиан (опуская это «кажется» Брейденбаха) скажу короче, ибо недостаток места меня ограничивает. Однако кто станет отрицать, что Священное писание христиан запутано и противоречиво, когда заглянет в Притчи Соломоновы, где зачастую в одной и той же главе разнородные вещи перецутаны и перемешаны, точно какое-то поило для скота? Да, это Писание бессвязно, например в книге Аввакума, II, ст. 1, и там же — гл. 3, ст. 18, слово «ю»<sup>8</sup> ни с чем не связано, если бы мы попытались разобраться, в чем там дело. Да, оно составлено без всякой заботы о порядке в суждениях [...]. В Евангелии от Луки, 20, ст. 35, воскресшим из мертвых предлагается вечная жизнь, каковой порядок отвергают сами христиане. Если они хотят сказать, что *hysteron*<sup>9</sup> есть *proteron*<sup>10</sup>, то это *sophon pharماسон*<sup>11</sup> послужит и для корана турецкого. Столь же бессмысленны и слова из Послания к Ефессянам, II, ст. 1, и вся речь [первосвященника] из Деяний апостолов, 7, ст. 1, и последующее. То же самое и в Евангелии от Иоанна, 8, ст. 26<sup>12</sup>: «От начала сущий, как и говорю вам» — и т. д. И наконец, бессмысленны слова из кн. Исход, 20, ст. 18: «...народ видел... звук трубный». А также: «... с нагих снимали одежду», — в кн. Иова, 22, ст. 6, и многое другое, что по отдельности можно было бы перечислять до бесконечности, а же здесь довольствуюсь лишь упоминанием. В Писании мы читаем и о чудесах, которым не следует удивляться, например, что Исав вышел из чрева матери красным телом, кн. Бытия, 25, ст. 25, каковое чудо является обычным делом для всех новорожденных младенцев, вернее, для их повивальных бабок, наблюдающих его как свидетели-очевидцы. О чем тут говорить? Ведь другие могут приписывать самим христианам те чудеса, которые покоятся на песчаном фундаменте их Библии, например такие: *так называемые четвероногие и пресмыкающиеся вместе очутились на небе* (Деяния апостолов, X, ст. 12 и 16); и еще: *принести в жертву волов — непростительный грех*, как сказано в пророчестве из кн. Исайи, 22, ст. 23<sup>13</sup>, а также гл. 66, [ст.] 3, и тому подобное. Добавь к этому также и то, что в Священном Писании одинаково звучащие слова могут иметь не два, что было бы не удивительно, а девять и даже *десять значений*, например *закон, дух, мир* и т. д., что вовсе не способствует необходимой точности в подлинном смысле, какие бы толкования канонов на основании канонов ни измышляли эти Шарпиус, Вальтер и другие помазанные. Как бы то ни было, не помазанный друг-читатель, никто не поставит мне в вину, если я с моими единомышленниками (которых бесчисленное

множество в Париже, Амстердаме, Лондоне, Гамбурге, Копенгагене, как в Стокгольме, так и в Риме полностью согласно со мной) буду считать всю Библию целиком прекрасной сказкой, которой восхищаются эти животные, т. е. христиане, пленившие разум и намеренно остающиеся безумными. Кроме того, мы отрицаем бога, смотрим свысока на власти и отвергаем храмы вместе со священниками. Нам и нашим единомышленникам достаточно ЗНАНИЯ, и не одного, но МНОГИХ, согласно Евангелию от Луки, 24, ст. 39, «посмотрите...» и т. д. (ибо *eis apog ou pant' hoga*<sup>14</sup>) и СОЗНАНИЕ, *слитые воедино*. Ведь это СОЗНАНИЕ, которое щедрая мать-природа подарила всем людям, заменяет нам Библию, сравни Послание к римлянам, II, ст. 14 и 15, власти («Ибо есть праведный суд», — как говорит Григорий Назанзин<sup>15</sup>, т. 2, речь 15 в своем «Разорении от градобития», стр. 447 В) и священников, ибо этот учитель учит нас никому не причинять зла, жить добродетельно и воздавать каждому по заслугам. Если мы будем творить зло, говорю я, то наша единственная жизнь будет точно тысяча пыток, более того — точно преисподняя, если же мы будем творить добро, то она будет точно рай небсный. Это сознание рождается вместе с нами и умирает вместе с нами. Таковы присущие нам принципы, и кто же их отвергнет! Я надеюсь в будущем сказать об этом более подробно. Пока же обо всех основах христианской веры я вместе со своими братьями день и ночь твержу:

ПУСТЬ ВЕРЯТ ВО ВСЕ ЭТО ПОМАЗАННЫЙ И  
ПОМАЗАННАЯ,  
только не я,  
Маттиас Кнутцен Гольштейнский.  
Написано в Риме 24 февраля.

P. S Это письмо переписано более тысячи раз, и, если о нем должны будут судить власти и священники, то есть христиане, произойдет то же самое, когда у художника спрашивают, какую картину в доме, а у органиста, какую органную музыку в храме надлежит допускать. Как те, так и эти судьи имеют обыкновение руководствоваться лишь своими суждениями.

Будь здоров (стр. 85—87).

## ЛЕССИНГ

В широком диапазоне творчества Готтольда Эфраима Лессинга (*Lessing, 1729—1781*) философия выдвинулась на первый план только в более поздние годы жизни, но его размышления и искания в этой области, равно как и эстетические построения, сильно повлияли на облик немецкого Просвещения.

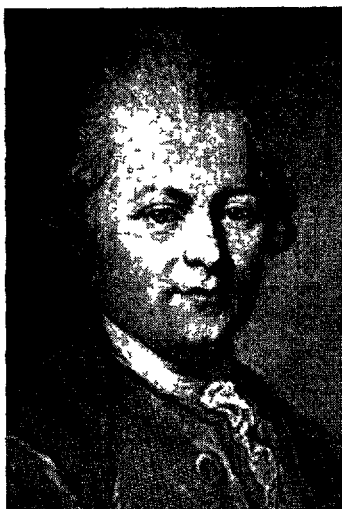
Еще студентом Лейпцигского университета он стал писать для сцены, а в 50-х годах сотрудничает с берлинскими просветителями, основав вместе с Николаи и Мендельсоном критический журнал «Письма о новейшей литературе». На его страницах он выступил против эстетики классицизма, и эта критическая линия получила свое продолжение в «Гамбургской драматургии» (1767—1769 гг.), т. е. в серии статей о постановках Национального театра



в Гамбурге. Лессинг развивает в этих статьях новую теорию драмы, а в трактате «Лаокоон, или О границах живописи и поэзии» (1766 г.) сопоставляет особенности разных родов искусства. При этом он использует Аристотелев принцип «подражания», но перерабатывает его в духе требований реалистического воспроизведения жизни и обобщенного познания ее существенных сторон. Искусство должно содействовать нравственному воспитанию и усовершенствованию. Эстетические принципы Лессинга были реализованы в его пьесах «Минна фон Барнхельм», «Эмилия Галотти» и других, а в особенности в философской драме «Наган Мудрый», которая дышит ненавистью к деспотизму и отстаивает буржуазно-демократические идеи гуманизма и просвещения.

Последние годы жизни Лессинга прошли в борьбе с лютеранскими богословами. Их яростные нападки были вызваны его призывами к веротерпимости, светским перетолкованием религиозных текстов и его симпатиями к материалистической философии. Через спинозизм и теорию познания Лейбница он пришел к пантеистической версии материализма, что нашло выражение, например, в его фрагменте «О действительности вещей вне бога» (1763 г.) и в сочинении «Воспитание человеческого рода» (1780), проникнутом духом глубокого историзма. Опубликованная уже после его смерти запись беседы его с Якоби вызвала шумный «спор о Спинозе» (1785—1787 гг.), размежевавший Гете и Гердера с берлинскими эпигонами Просвещения.

В переводе В. А. Рубина с немецкого ниже публикуются два философских фрагмента Лессинга «О происхождении языка» («Ueber den Ursprung der Sprache») и «У человека может быть больше, чем пять чувств» («Dass mehr als fünf Sinne für den Menschen sein können»). Фрагменты взяты из кн.: G. Lessing. Auswahl in drei Bänden. Bd. 3. Leipzig, 1952.



## ФРАГМЕНТЫ

### [О ПРОИСХОЖДЕНИИ ЯЗЫКА]

Предмет этих статей часто был предметом наших бесед. Вспоминая сейчас то, что было об этом сказано, я мог бы внести некоторые, как мне кажется, существенные

добавления. Добавления, которые принадлежали бы не какому-нибудь одному из собеседников, но им обоим, как это и бывает с результатами дружеских беседований, никаким Сократом не сотканных и никем тайно не направлявшихся. Кое-что приходит мне в голову.

Первая статья посвящена вопросу о происхождении языка, поставленному тогда Берлинской академией; я думаю, что она убедительно доказывает то, что должна доказать. Язык не мог быть сообщен первому человеку при помощи чуда. Следовательно? Не надо думать, что автор сразу же придет к выводу: следовательно, человек сам изобрел язык. Это значило бы перепрыгнуть через третью возможность, не связанную с чудом. Ее-то, без сомнения, главным образом и имеют в виду те, кто указывает человеку в самостоятельном изобретении языка. Первый человек мог быть научен языку: он мог к этому прийти так же, как сейчас к этому приходят все дети. Спрашивается, каким образом? При помощи кого? Сторонники этого взгляда могут ответить: при помощи общения с высшими существами, при помощи нисхождения самого создателя. Возможно, могут они сказать, что это общение и это нисхождение было чудом; но то, что было достигнуто благодаря этому чуду, таким не было, и все происходило столь же естественно, как это происходит, когда дети начинают говорить. С такой возможностью по справедливости нужно считаться. Дело только в том, что в силу этого вся проблема происхождения языка не может найти чисто философского разрешения; упомянутая возможность должна быть либо подтверждена, либо опровергнута историческими данными. Философ может в лучшем случае высказать лишь следующее соображение: если согласиться с тем, что люди могут сами изобрести язык, и если представить себе, что на изобретение его должно было потребоваться длительное время, измеряемое множеством столетий, то не следует ли признать, что доброте создателя более соответствовало то, что он для блага людей прибег к обучению, не предоставив вещи своему естественному медленному ходу и не дав людям долго влачить в эти безязычные времена существование, которое едва ли может быть названо жизнью. В какой мере эта возможность подтверждается традицией, сохраненной древнейшими историками, какие намеки или указания на нее

имеются в книге, остающейся столь ценной для любого сознания,— все это может стать предметом весьма интересного исследования. Но это не дело философа; его ничто не может заставить им заняться. Поскольку философ доказал, что язык не может быть сообщен человеку чудом, и поскольку он теперь показывает, как и при помощи чего люди должны были прийти к изобретению языка, и добавляет соображения, относящиеся к облегчению и ускорению этого изобретения, постольку он сделал уже не только то, что можно было от него ожидать, но и извлек следствия, которые могут быть использованы при проверке некоторых гипотез, относящихся к высшему образованию (стр. 245—247).

#### У ЧЕЛОВЕКА МОЖЕТ БЫТЬ БОЛЬШЕ, ЧЕМ ПЯТЬ ЧУВСТВ

1) Душа — простая сущность, способная на бесконечное количество представлений.

2) Поскольку, однако, она конечная сущность, она способна на это бесконечное количество представлений не сразу, а постепенно, в бесконечной последовательности времени.

3) Если она получает свои представления постепенно, то должен существовать порядок, в соответствии с которым она их получает, и мера этих представлений.

4) Этот порядок и эта мера — чувства.

5) Таких чувств в настоящее время у нее пять. Но ничто не может заставить нас поверить, что она сразу начала получать представления при помощи этих пяти чувств.

6) Если природа никогда не совершает скачков, то и душа должна была пройти через все низшие ступени, прежде чем она достигла уровня, на котором находится сейчас. Каждое из этих чувств сначала, должно быть, выступало поодиночке, и прежде чем она получила все пять сразу, десятки раз они действовали по двое, по трое и по четыре.

7) Таков путь, который она уже прошла, и на этом пути у нее могло быть лишь небольшое число остановок, если верно, что она и в будущем останется в своем теперешнем состоянии. Иначе говоря, если верно, что, кроме этих пяти чувств, невозможны никакие другие чувства,

что навечно у нее останутся только эти пять чувств, и богатство ее представлений будет расти исключительно при помощи их совершенствования.

8) Но как раздвигается этот проделанный уже ею путь, если мы подойдем к тому, что ей еще предстоит проделать так, как это достойно творца. Иначе говоря, если мы будем исходить из того, что возможно существование гораздо большего числа чувств и что душа имела эти чувства поодиночке в простых комплексах по два, по три и по четыре, прежде чем она достигла нынешнего соединения пяти чувств.

9) То, что ограничивает, называется материей.

10) Чувства устанавливают границы представлениям души [...]; следовательно, чувства — это материя.

11) Когда душа начала получать представления, она обладала уже чувством и, следовательно, была связана с материей.

12) Но не сразу она была связана с органическим телом. Ибо органическое тело есть соединение многих чувств.

13) Любая малейшая частица материи может быть использована душой в качестве объекта одного из чувств. Следовательно, весь материальный мир вплоть до своих мельчайших частиц одушевлен.

14) Частицы, служащие душе в качестве объекта одного из чувств, образуют однородное вещество.

15) Если бы можно было знать, сколько однородных масс содержит материальный мир, то можно было бы выяснить, сколько может быть чувств.

16) Но для чего? Достаточно и того, что мы наверняка знаем, что есть больше пяти таких однородных масс, соответствующих нашим теперешним пяти чувствам.

17) Так, например, подобно тому как чувство зрения соответствует однородной массе, при помощи которой тела делаются зримыми [свету], особые чувства могут и будут соответствовать электрической и магнитной материи; при помощи этих чувств мы сможем непосредственно узнать, находятся ли тела в электрическом или магнитном состоянии. В настоящее время мы можем это выяснить лишь при помощи специально поставленных опытов. Все, что мы сейчас знаем или в этом человеческом состоянии можем знать об электричестве или о магнетизме, не превышает того, что слепой математик Саундерсон<sup>1</sup> знал

об оптике. — Но как только у нас появится чувство электричества или чувство магнетизма, с нами произойдет то, что произошло бы с Саундерсоном, если бы он обрел зрение. Нам откроется сразу же целый мир удивительнейших феноменов, о котором мы сейчас столь же мало можем составить себе представление, как он мог составить себе представление о цвете и свете.

18) И подобно тому как мы сейчас можем быть уверены в существовании магнитной и электрической силы и однородных веществ, в которых эти силы действуют, независимо от того, знают о них мало или совсем ничего не знают, так же мы можем быть уверены в существовании сотни, тысячи других сил и их веществ [масс], хотя мы о них еще ничего не знаем; каждому из них соответствует особое чувство.

19) Ничего нельзя сказать о числе этих еще нам неизвестных чувств. Оно не может быть бесконечным и оно должно быть определенным, хотя мы и не в состоянии его определить.

20) Ибо если бы оно было бесконечным, душа никогда не могла бы прийти к обладанию двумя чувствами сразу.

21) Таким же образом ничего нельзя сказать и о феноменах, сопутствовавших приобретению душой каждого отдельного чувства.

22) Если бы у нас было только четыре чувства и чувства зрения не было бы, мы так же не могли бы составить себе о нем представления, как и о шестом чувстве. И подобно тому как в этом состоянии мы не должны были бы сомневаться в возможности пятого чувства, не следует сомневаться в возможности шестого чувства и многих других чувств. Чувство зрения служит нам для того, чтобы воспринимать материю света и все ее взаимоотношения с другими телами. Сколько еще может быть других подобных же материй, столь же широко распространенных по всему сотворенному миру!

Эта моя система, несомненно, старейшая из всех философских систем. Ибо это по сути дела не что иное, как система метемпсихоза, которую исповедовали не только Пифагор и Платон, но уже и до них египтяне, халдеи и персы, короче говоря, все мудрецы Востока.

И уже это само по себе должно быть для нее хорошим предзнаменованием. Первый и древнейший взгляд в

спекулятивных предметах всегда наивероятнейший взгляд, ибо к нему сразу пришел здравый смысл.

Но эта древнейшая и, на мой взгляд, единственно вероятная система была искажена двумя моментами. Во-первых<sup>2</sup>... (стр. 255—258).

## ГЕРДЕР

*Иоганн Готфрид Гердер (Herder, 1744—1803)—центральная фигура немецкого Просвещения. Он сыграл большую роль в становлении национального самосознания своего народа, со многими просветителями был связан, на многих, в том числе на Гете, Кнебеля, Форстера и Фрелиха, так или иначе влиял. Воздействие его сказалось и позднее — вплоть до Гегеля и Фейербаха.*



Как мыслитель он складывался под влиянием Лейбница и «докритического» Канта, которого он слушал в Кенигсбергском университете. Гердер 60-х годов был близок к материализму, а в работе «Исследование о происхождении языка» (1772 г.) высказала идею о единстве языка и мышления, вытекающем из их естественного происхождения.

В первой половине 70-х годов, когда Гердер был придворным проповедником в Бюкенбурге, в его творчестве оживились религиозные настроения, но в то же время он принял участие в антифеодално-республиканском движении «Бури и натиска» и исследовал эстетические проблемы, всегда интересовавшие его и в дальнейшем.

В 1776 г. он переселился в Веймар, где возглавил протестантскую церковь герцогства. Гердер вошел в круг друзей Гете. Все более он склоняется к спинозизму в пантеистической его трактовке, а после выхода в свет книги Якоби с нападками на апологию Спинозы Лессингом направил в ответ изложение своей философской позиции, исходящей из взглядов Лессинга. Это была работа «Бог. Несколько диалогов» («*Got! Einige Gespräche*», 1787 г.), в которой рассуждения о совместимости спинозизма с христианством сочетались с раскрытием материалистической сущности первого. Гердер отрицает акт божественного творения, принимает

учение о материальной субстанции и дополняет его взятым от Лейбница принципом органической деятельности и развития природы (впрочем, признается и существование «мировой души»)

Разгоревшийся «спор о Спинозе» стал по существу спором не об аутентичном понимании его учения, а о разных направлениях в развитии пантеистического принципа. Направление Гердера было в своей тенденции материалистическим. Очень близким к материализму он продолжал оставаться и в последующие годы, критикуя философию Канта.

В «Идеях к философии истории человечества» (1784—1791 гг.) Гердер проводил ту мысль, что история общества — это продолжение естественного развития природы, в котором разные народы составляют единую цепь восхождения к принципам гуманности. Он подчеркнул значение культуры в национальном развитии. Важное место во всемирной истории отводил Гердер и славянству.

Фрагменты из работы Гердера «Бог. Несколько диалогов» даны ниже в переводе В. А. Рубина с немецкого издания *I G Herder Werke in fünf Bänden Bd 5 Weimar, 1957*

### БОГ. ПЯТАЯ БЕСЕДА

[..] Филолай: Прекраснейшая истина состоит в том, что в природе не существует такого понятия, как ничто, его никогда не было и никогда не будет, ибо оно немислимо. Лишь поэтический смысл имеют такие строки поэта<sup>1</sup>, как

«Оплодотворенное силой существенного слова,  
Древнее ничто рождает»

или

«Когда новая сущность еще боролась  
с невещественностью»

или

«Когда на ночь древнего ничто  
Излился первый поток света»

В выражении «создать что-то из ничего» столь же мало смысла, как мало мы можем представить себе, что в самом деле означает «что-то уничтожить», «что-то превратить в ничто». Это относится и к словам поэта:

«Когда второе ничто похоронит мир,  
Когда от него не останется ничего, кроме места»;

ибо если от этого мира останется место, следовательно, место для новых миров, оно никак не может быть названо ничем. Как претят мне теперь все эти иллюзорные выражения, пустые призраки схоластической фантазии!

Если некоторые метафизики попросту уничтожают всё мыслимое, мир и самого бога, и считают чистейшим объектом своего разума чудовищное ничто, то они, естественно, находят, что при всем разуме исходя из этого ничто нельзя продемонстрировать ничего, ни бога, ни мира...

Теано: Прошу вас, Филолай, покончите с этим ужасным ничто!

Филолай: Или же бытие, отрадное, необходимое, задушевнейшее бытие им кажется ужасным. Они говорят, что чистая необходимость в качестве последней опоры всех вещей представляет собой бездну для разума. Даже вечность Галлера оставляет далеко не такое головокружительное впечатление, как необходимое бытие бога. Невозможно вынести мысли, что какое-то существо, даже если мы считаем его высшим из всех возможных существ, говорит, как бы обращаясь само к себе: «Я существую из вечности в вечность; кроме меня не существует ничего, что не обусловлено моей волей; но откуда же появилось Я?» Они говорят, что здесь все рушится под нами, и наибольшее, как и наименьшее, совершенство, лишившись опоры, исчезает перед спекулятивным разумом, которому ничего не стоит совершенно беспрещетливо устранить как одно, так и другое.

Теано: Спасите меня, Теофрон, от пустых представлений, вызываемых Филолаем! Я женщина, и не хочу, услышав ваш последний разговор, представлять себе ни вечность Галлера, ни мудрейшую необходимость, ни высшее существо, которое как спекулятивный мыслитель самодовольно говорит с самим собой и глупо спрашивает, откуда оно появилось. Я не знаю также, предполагают ли у философов подобные иллюзии паличие или отсутствие ясных понятий и является ли в самом деле триумфом разума способность произвольно и беспрепятственно устранять как наибольшее, так и наименьшее совершенство. Но я знаю, что, на мой взгляд, не может быть более высокого и более блаженного бытия, чем то, благодаря которому все существует, наслаждается и живет. Ничего не приходится ему нести на себе с усилием, если бытие каждой вещи покоится на внутренней необходимости, на обуславливающей самое себя высшей мудрости и добре; все несет само себя, подобно тому как шар покоится на своем центре тяжести, ибо все бытие укорре-



нено в своем собственном вечном бытии, в своей силе, добре и мудрости. Вы, Теофрон, предостерегали нас, правда, от уподоблений; но разве, противопоставляя действительность фантому, вы не можете представить себе, что корень несет дерево? Он не был бы корнем, если бы ему не нужно было нести на себе прекрасное творение ствола с его ветвями, цветами и плодами и если бы он не делал этого с радостью. Так и вечный корень неизмеримого древа жизни, зеленеющего и обнимающего все мироздание своими бесчисленными переплетенными ветвями. Он — неиссякаемый источник бытия, величайшего дара, который мог исходить лишь от него.

Теофрон: И с этим даром, друзья мои, какой залог вечного продолжения нашей жизни мы получили! Бытие есть неделимое понятие, сущность. Оно настолько же не может быть превращено в ничто, насколько оно не является ничем. Это невозможно в той же мере, в какой невозможно уничтожение самого себя высшим бытием, божеством. Мы не имеем при этом в виду явления или сложные соединения в том, что мы называем пространством и временем. Все, что появляется, должно исчезнуть; каждое творение времени несет в себе зерно распада, действие которого сказывается в том, что в этой своей форме оно не длится вечно. Соединившееся распадется, ибо именно это соединение и распад называется мировым порядком и представляет собой непрерывно продолжающуюся жизнь мирового духа. Не предаваясь игре воображения, мы не говорим и о бессмертии человеческой души. Мы говорим о простом понятии, действительности, бытии, к которому причастно наряду с высшим существом и низшее. Ничто не может исчезнуть, ничто не может быть уничтожено, ибо иначе должен был бы уничтожить самого себя бог. И поскольку все, что может быть и что существует, находится в бесконечном бытии, каким беспредельным становится мир! Беспредельным в пространстве и времени и постоянным в себе самом. Бог придал сущность основе его блаженства, которое наряду с ним вкушают и малый, и великий и которое, пользуясь вашим, Теано, сравнением, черпает подобно ветвям жизненные соки из его корня. Мне кажется, Филолай, мы наметили, таким образом, первый естественный закон святой необходимости.

Филолай: С оговорками, касающимися поставленных мной вопросов:

1. Высшее бытие дало своим творениям высшее — действительность, бытие.

Теофрон: Но друзья мои, как ни просто понятие бытия, по своему состоянию одно бытие сильно отличается от другого. Чем, по-вашему, Филолай, отличаются различные ступени бытия?

Филолай: Не чем иным, как силами. В самом боге мы не находили более высокого понятия, раскрывающего действительность, нежели мощь; все его силы сводились к одному. Высшая мощь не могла быть не чем иным, как высшей мудростью и добром, вечно живым, вечно действующим.

Теофрон: Высшее или скорее все (ибо бог не является высшим на шкале себе подобных), как оно могло открыться в действии иначе, чем во всем? Он сам это все всего. В нем ничто не могло дремать, то, что выражал он, было им самим, неделимым, мудростью, добром, всемогуществом. Божий мир, следовательно, лучший; не потому, что он выбрал его из худших, а потому, что без него не было бы ни хорошего, ни дурного, и в соответствии с внутренней необходимостью своего бытия он не мог произвести ничего плохого. Итак, есть все, что могло быть; все силы — выражение его силы, всеведения, всеблагости, всеобъемлющей красоты. Он творит в мельчайшем и в величайшем, в любом пункте пространства и времени, т. е. в любой действительности Вселенной. Ибо пространство и время это лишь фантомы нашего воображения, масштабы ограниченного рассудка, который должен сделать для себя познаваемыми вещи в их последовательности и рядоположности; для бога нет ни пространства, ни времени, но лишь все в вечной взаимосвязи. Он прежде всего существует, и все существует в нем, мир есть выражение, изображение действительности его вечно живых и деятельных сил.

Теано: На сколь же высокой ступени стоим, следовательно, мы, человеческие существа, в которых при всей нашей ничтожности все же обитает с внутренней уверенностью живое выражение трех высших божественных и мировых сил — мощи, разума и добра! Мы не можем помыслить никаких более высоких качеств, ибо то, что мы видим божественного во всех творениях природы,

сводится именно к ним; каждое из них объясняет другое, а высшая совокупность и источник их представляются нам как божество. Значит, в нас обитает существенный закон бога, хотя наши возможности упорядочения в согласии с чистыми идеями истины и добра, как это делает всемогущий в соответствии со своей совершеннейшей природой, и весьма ограничены. Он тем самым сообщил нам от себя нечто существенное и сделал нас образом своего совершенства, причем в природе божественной силы лежит не слепое, ограниченное и злобное действие, но разумное и проникнутое не исключаящим никого добром. Любое удаляющее нас от этого правила произвольное, неразумное и недоброе употребление наших сил удаляет нас от самих себя, смущает нас и ослабляет.

Теофрон: Мне кажется, Филолай, мы можем теперь выдвинуть второе положение божественной необходимости:

II. Божество, в котором есть лишь одна существенная сила, называемая нами мощью, мудростью и добром, не могло создать ничего такого, что не было бы живым отпечатком его силы, мудрости и добра, столь же неотделимо образующих сущность каждого появляющегося в мире бытия.

Филолай: Я хотел бы, чтобы вы для Теано и для меня указали на примеры этого положения. Степени совершенства в мире так бесчисленно многообразны, что низшие из них кажутся нам несовершенством.

Теофрон: Но могло ли быть иначе, Филолай? Если все возможное существует и должно существовать в соответствии с принципом бесконечной божественной силы, то среди этого всего должно быть как высшее совершенство, так и низшее. Но мудрейшее добро связывает все, и ни в чем нет никакого ничто, т. е. ничего существенно злого. Простите, Теано, что я вновь должен назвать эту ужасную бессмыслицу, хотя это бессмыслица, снимающая самое себя. Вы знаете, Филолай, какие великие качества Лейбниц приписывал своим простым субстанциям: они являются зеркалом мироздания и наделены силой воображения, дающей им возможность каждой со своей точки зрения изображать и описывать Вселенную. Бесконечный видит в мельчайшем все и т. п. Эту возвышенную идею мы можем лишь приблизительно уяснить себе при помощи чисто числовых взаимоотношений; она необходима,

если только представлять себе мир как во всех своих частях взаимосвязанное действие высшего совершенства. Но некоторыми она была неправильно понята, и в особенности недостойно толковались простые бесконечно малые зеркала мироздания. Отказываясь от этого образа, мы говорим: «Каждая сила по своей сущности является выражением высшей мощи, мудрости и добра, как они могут раскрываться в этом месте Вселенной, т. е. в связи со всеми остальными силами». Чтобы осознать это, мы отмечаем, как действует в мире каждая из этих сил. Не правда ли, Филолай, она действует органически?

Филолай: Мне неизвестна сила, которая выказывала бы себя без тел, т. е. без органов; но я столь же мало знаю и о том, как эти силы и эти органы нашли друг друга.

Теофрон: Конечно, благодаря их взаиморасположенной природе, Филолай; во взаимосвязанном царстве совершеннейшей мощи и мудрости не могло быть иначе. Что в самом деле мы называем телами и органами? В человеческом теле, например, нет ничего, что не было бы оживлено; от кончиков волос до кончиков ногтей все проникнуто питающей и поддерживающей силой, и как только она покидает малейший орган, он отмирает и отделяется от живущего тела. Выйдя из области человеческих жизненных сил, он попадает в область других сил природы; из ее пределов он не выходит никогда. Выпавший волос или ноготь вступают теперь в другой регион мировых взаимоотношений, и здесь вновь они будут действовать или страдать не иначе как в соответствии со своим теперешним естественным положением. Вглядитесь в чудо, о котором нам рассказывает физиология человеческого или животного тела, и вы увидите не что иное, как царство жизненных сил, каждая из которых на своем месте способствует взаимодействию, форме и существованию целого при помощи действий, вытекающих из ее природы и из природы существа, к которому она принадлежит. Так сформировалось и так сохраняет себя тело, так оно ежедневно разлагается и так оно в конце концов разлагается совсем. Таким образом, то, что мы называем материей, само в большей или меньшей степени оживлено; это царство действующих сил, образующих целое не только как явление, доступное нашим чувствам, но и в соответствии со своей природой и взаимоотношениями друг с другом.

Одна сила управляет — иначе не было бы никакого единого, никакого целого; многие силы на различнейших ступенях служат. Но у всех этих различий, каждое из которых определено самым точным образом, есть нечто общее в их взаимодействии; иначе они не могли бы создать нечто единое, нечто целое. Поскольку же в царстве совершеннейшей мощи и мудрости все мудрейшим образом взаимосвязано и части могут взаимодействовать, помогать и способствовать формированию целого не иначе как в соответствии с необходимыми законами вещей, то мы везде в природе видим бесчисленные организации, каждая из которых не только в своем роде мудра, добра и прекрасна, но и совершенна. Иначе говоря, она является отпечатком самой мудрости, добра и красоты и показывает, как они могут проявить себя в данной связи. Ни в одном листке дерева, ни в одной песчинке, ни в одной клеточке нашего организма — нигде в мире, следовательно, не господствует произвол. Все определено, установлено и упорядочено силами, действующими в каждом пункте творения в соответствии с совершеннейшей мудростью и добром. Просмотрите, мой друг, историю уродств; создается впечатление, что здесь нарушен порядок законов данной органической природы; но на самом деле порядок законов всеобщей природы не мог быть нарушен и каждая сила действовала в соответствии со своей природой даже в том случае, когда другая ей мешала, ибо даже эта помеха не могла привести ни к чему иному, как к тому, что нарушенная органическая сила пыталась себя компенсировать другим путем. В отношении этих компенсаций в системе нарушенных сил был сделан ряд наблюдений, о которых мы можем поговорить в другой раз. Во всяком случае даже и в кажущемся хаосе господствует постоянная природа в соответствии с неизменными правилами действующих в каждой силе необходимости, добра и мудрости.

Филолай: С радостью вижу я, Теофрон, как темное понятие материи проясняется и упорядочивается передо мной; ибо хотя я охотно примкнул к системе Лейбница, в согласии с которой она является не чем иным, как доступным нашим чувствам явлением, агрегатом субстанциальных единиц, но для меня в этой системе оставалась загадкой так называемая «идеальная связь этих субстанций в такое и никакое иное явление целого». Лейбниц сравнивал материю с тучей, состоящей из дождевых ка-

пель и кажущейся нам тучей, с садом, полным деревьев и растений, с озером, полным рыб, и т. п.; но это не помогло мне уяснить постоянство этих явлений и взаимосвязь этих сил. Дождевые капли в туче, растения в саду и рыбы в воде чем-то связаны между собой; чем же может быть эта связь у сил, составляющих материю, как не силами самих так называемых субстанций, силами, при помощи которых они действуют друг на друга? Так, следовательно, создаются органы, ибо и орган есть система сил, служащих господствующей силе в тесном взаимодействии друг с другом. Теперь материя станет для меня не просто явлением в моем идейном мире; внутренняя связь в том целом, которое она собой представляет, будет осуществляться не одними идеями, но действующими силами, присущими ей в согласии с ее природой и с истиной. Ничто в природе не одиноко, ничто не лишено причины и ничто не остается без последствий; и поскольку все, что возможно, существует и связано друг с другом, в природе нет ничего неорганизованного, каждая сила находится в связи с остальными, служащими ей или над ней господствующими. Следовательно, если моя душа, являющаяся субстанциональной силой, утратит свою нынешнюю сферу действия, то не может быть, чтобы во Вселенной, где нет скачков, пробелов и островов, ей не был предоставлен новый орган. Новые силы, придя ей на помощь, создадут для нее новую сферу действия в новой связи с миром, в котором все взаимосвязано.

Теофрон: Тем более наш долг, Филолай, добиться того, чтобы душа, перед тем как уйти отсюда, привела в порядок свой внутренний мир, систему своих сил; ибо она может действовать лишь такой, какая она есть, и внешняя форма ее определяется лишь ее внутренними силами. Наше тело это не только орудие, но и зеркало души, и каждая организация является внешним отпечатком внутренних стремлений, придающих ей содержание.

Филолай: Мне вспоминаются в этой связи прекрасные замечания Спинозы относительно связи души и тела. Хотя он должен был рассматривать их, следуя картезианской системе, независимо друг от друга, как мысль и протяженность, все же — и это не могло быть иначе — его глубокий ум и здесь вырвался за пределы этой системы. Сделав понятие тела существенной формой человеческой

души, он приходит исходя из этого к выводам, касающимся структуры этого понятия, его изменений, его совершенства и несовершенства. Опираясь на свои основные положения, он набрасывает физиономику, приводящую в порядок и сводящую к определенной истине тот хаос, в котором обычно пахотятся наши физиономические грезы. В особенности было мне приятно то, что он придает такое значение образу жизни, т. е. изменениям в строении тела, и рассматривает образ мыслей, т. е. форму понятий души, как нечто с ним совершенно гомогенное. Он, правда, не пытается вывести из очертаний поги или кости тончайшие движущие силы души, ее способности и ее характер, хотя никто не станет отрицать, что каждое, пусть даже малейшее, очертание тела может быть аналогией целого. Вы молчите, Теано?

Теано: Я с удовольствием слушаю ваш разговор, друзья мои; но раз уж вы просили меня возвращать вас на дорожку, когда вы начинаете блуждать, то мне хотелось бы, чтобы вы, оставив в стороне физиономику, вернулись к важному общим размышлениям. Я всегда удовлетворялась малым, и мне довольно того, что каждая организация представляет собой проявление системы внутренних жизненных сил, образующих по законам мудрости и добра своего рода маленький мир, отдельное целое. Я хотела бы колдовством заставить дух розы рассказать мне, как он создал ее прекрасный образ, или, поскольку она — дочь розового куста, чтобы дриада этого куста разъяснила мне, как она оживляет деревцо от корня до мельчайших веточек. Ребенком я часто, стоя перед деревом или перед цветком, наблюдала удивительную гармонию, проявляющуюся в каждом живом существе. Долгие часы досуга проводила я за сравнением листьев, веток, цветов и стволов деревьев. Желание живо воспроизвести прекрасные и своеобразные формы заостряло мое внимание, и часто я вступала в такой интимный разговор с цветком, с деревом или с растением, что мне казалось, что сущность, схваченная мною, должна переключиться в мое творение. Увы, оно оставалось мертвой копией, а прекрасное и переходящее создание по-прежнему оставалось, полное удовлетворения самим собой, со своим как бы в самом себе завершением существованием. Говорите же об этой материи еще, помогите моему защищающемуся языку! (стр. 10—20).

## ГЁТЕ

Все творчество Иоганна Вольфганга Гёте (Goethe, 1749—1832), великого поэта и мыслителя, было проникнуто философскими исканиями и размышлениями, которые привели его к глубокому и оригинальному мировоззрению, ставшему кульминацией в духовном развитии немецкого Просвещения. Вместе с Гердером он был вдохновителем движения «Бури и натиска».

Философская эволюция Гёте была сложной и противоречивой. В нем сочетались трезвый и пылкий ум ученого-натуралиста,



многосторонность, способность к глубочайшему и вдохновенному прозрению и филистерская осторожность веймарского тайного советника, а одно время и министра, идущего на компромисс с господствующей идеологией, как только резкая критика идеализма и христианства становилась опасной. Гёте некоторое время считал себя единомышленником капитанца Шиллера, но ни одна из существовавших в это время в Германии идеалистических, порой откровенно мистических, школ не вовлекла все же его в число своих последователей. Основная линия его мыслей направлялась к материалистическому пантеизму, враждебному механицизму и близкому к гилозоистическим решениям. С 1773 г. он проявляет живейший интерес к Спинозе. Участие Гёте в споре о пантеизме еще более

отбавило его от мистики Якоби и Лафатера. Он поет гимн неисчерпаемой, активной и органически развивающейся природе и ее высшему порождению — человеку, способному проникнуть в ее тайны. Таким образом, как и Гердер, Гёте стремится соединить учение о субстанции с идеей развития.

В творчестве Гёте, и в особенности в его «Фаусте», складывалась стихийная диалектика «повышения и полярности» бытия, познания и искусства. Мир един и многообразен (мотив, повлиявший и на Л. Фейербаха), познание «целого» и общего возможно только через особенное и отдельное, «вразноименны», через схватывание диалектики явления и сущности, практики и теории, анализа и синтеза (мысли, созвучные философии Гегеля, с которым Гёте разделяла, однако, противоположность их взглядов на природу и религию). Гёте стремился освободить искусство от религиозных оков и в своих эстетических исследованиях глубоко проник в природу художественного обобщения.



*Афористический фрагмент «Природа» вместе с более поздними пояснениями к этой статье в переводе с немецкого П. П. Канаева взяты из кн.: И. В. Гётте. Избранные сочинения по естествознанию. М., 1957.*

## ПРИРОДА

Природа! Окруженные и охваченные ею, мы не можем ни выйти из нее, ни глубже в нее проникнуть. Непрошенная, неожиданная, захватывает она нас в вихрь своей пляски и несет с нами, пока, утомленные, мы не выпадем из рук ее.

Она творит вечно новые образы; что есть в ней, того еще не было; что было, не будет, все ново, а все только старое. Мы живем посреди нее, но чужды ей. Она вечно говорит с нами, но тайн своих не открывает. Мы постоянно действуем на нее, но нет у нас над ней никакой власти.

Кажется, все основывает она на личности, но ей дела нет до лиц. Она вечно творит и вечно разрушает, но мастерская ее недоступна. Она вся в своих чадах, а сама мать, где же она? — Она единственный художник: из простейшего вещества творит она противоположнейшие произведения, без малейшего усилия, с величайшим совершенством и на все кладет какое-то нежное покрывало. У каждого ее создания особенная сущность, у каждого явления отдельное понятие, а все едино.

Она дает дивное зрелище; видит ли она его сама, не знаем, но она дает для нас, а мы, незамеченные, смотрим из-за угла. В ней все живет, совершается, движется, но вперед она не идет. Она вечно меняется, и нет ей ни на мгновение покоя. Что такое остановка — она не вдает, она положила проклятие на всякий покой. Она тверда, шаги ее измерены, уклоны редки, законы непреложны. Она беспрерывно думала и мыслит постоянно, но не как человек, а как природа. У нее свой собственный всеобъемлющий смысл, но никто его не подметит.

Все люди в ней, и она во всех. Со всеми дружески ведет она игру, и, чем больше у нее выплывают, тем больше она радуется. Со многими так скрытно она играет, что незаметно для них копчается игра.

Даже в неестественном есть природа, на самом грубом флистерстве лежит печать ее гения. Кто не видит ее повсюду, тот нигде не видит ее лицом к лицу. Она любит себя бесчисленными сердцами и бесчис-

ленными очами глядит на себя. Она расчленилась для того, чтобы наслаждаться собой. Ненасытно стремясь передаться, осуществиться, она производит все новые и новые существа, способные к наслаждению.

Она радуется мечтам. Кто разбивает их в себе или в других, того наказывает она, как страшного злодея. Кто ей доверчиво следует, того она прижимает, как любимое дитя, к сердцу.

Нет числа ее детям. Ко всем она равно щедра, но у нее есть любимцы, которым много она расточает, много приносит в жертву. Великое она принимает под свой покров.

Из ничтожества выплескивает она свои создания и не говорит им, откуда они пришли и куда идут. Они должны идти: дорогу знает она.

У нее мало стремлений, но они вечно деятельны, вечно разнообразны.

Зрелище ее вечно ново, ибо она непрестанно творит новых созерцателей. Жизнь — ее лучшее изобретение; смерть для нее средство для большей жизни.

Она окружает человека мраком и тонит его вечно к свету. Она приковывает его к земле и отрывает его снова.

Она дает потребности, ибо любит движение, и с непонятной легкостью возбуждает его. Каждая потребность есть благодетель, быстро удовлетворяется и быстро опять возникает. Много новых источников наслаждения в лишних потребностях, которые дает она, но все опять приходит в равновесие. Каждое мгновение она употребляет на достижение далекой цели, и каждую минуту она у цели. Она — само тщеславие, но не для нас — для нас она святая.

Она позволяет всякому ребенку мудрить над собой; каждый глупец может судить о ней; тысячи проходят мимо нее и не видят; всеми она любуется и со всеми ведет свой расчет. Ее законам повинуются даже и тогда, когда им противоречат; даже и тогда действуют согласно с ней, когда хотят действовать против нее. Всякое ее деяние благо, ибо всякое необходимо; она медлит, чтобы к ней стремились; она спешит, чтобы ею не насытились.

У нее нет речей и языка, но она создает тысячи языков и сердец, которыми она говорит и чувствует.

Венец ее — любовь. Любовью только приближаются к ней. Бездны положила она между созданиями, и все со-

здания жаждут слиться в общем объятии. Она разбила их, чтобы опять соединить. Одним прикосновением уст к чаше любви искупает она целую жизнь страданий.

Она все. Она сама себя и награждает, и наказывает, и радуется, и мучит. Она сурова и кротка, любит и ужасает, немощна и всемогуща. Все в ней непрестанно. Она не ведает прошедшего и будущего; настоящее ее — вечность. Она добра. Я славословлю ее со всеми ее делами. Она премудра и тиха. Не вырвешь у нее признания в любви, не выманишь у нее подарка, разве добровольно подарит она. Она хитра, но только для доброй цели, и всего лучше не замечать ее хитрости. Она целостна и вечно недокончена. Как она творит, так можно творить вечно.

Каждому является она в особенном виде. Она скрывается под тысячью имен и названий, и все одна и та же.

Она ввела меня в жизнь, она и уведет. Я доверяю ей. Пусть она делает со мной, что хочет. Она не возненавидит своего творения. Я ничего не сказал о ней. Она уже сказала, что истинно и что ложно. Все ее виша и ее заслуга.

#### ПОЯСНЕНИЯ К АФОРИСТИЧЕСКОЙ СТАТЬЕ «ПРИРОДА»

Недавно эта статья была передана мне из письменного наследия вечно чтимой герцогини Анны Амалии; она написана хорошо знакомым мне почерком, который мне обычно был свойствен, когда я работал в восьмидесятые годы.

Фактически я, правда, не могу вспомнить, чтобы я сочинил эти размышления, однако они вполне согласуются с теми представлениями, которых достиг в своем развитии мой дух в то время. Я хочу назвать уровень моих тогдашних воззрений сравнительной степенью, стремящейся проявиться в еще не достигнутой превосходной степени. Видна склонность к своего рода пантеизму, причем в основе мировых явлений предполагается непостижимое, безусловное, юмористическое, себе противоречащее существо, и все может сойти за игру сугубо серьезную.

Однако завершение, ему недостающее, это созерцание двух маховых колес всей природы: понятие о полноте и повышении; первое принадлежит материи, поскольку мы мыслим ее материальной, второе, напротив, ей же, поскольку мы мыслим ее духовной; первое состоит в непрестанном притяжении и отталкивании, второе — в вечно стремящемся подъеме. Но так как материя без духа,

а дух без материи никогда не существует и не может действовать, то и материя способна возвышаться, так же как дух не в состоянии обойтись без притяжения и отталкивания; подобно тому как и думать может только тот, кто достаточно разъединял, чтобы соединять, достаточно соединял, чтобы иметь возможность снова разъединять.

В те годы, на которые приходится упомянутая статья, я был занят главным образом сравнительной анатомией и в 1786 г. прилагал невероятные усилия к тому, чтобы вызвать сочувствие других к моему убеждению, что у человека нельзя отрицать межчелюстную кость. Важность этого утверждения не желали усмотреть даже очень хорошие головы, правильность отрицали даже лучшие наблюдатели, и я должен был, как и во многих других случаях, в тиши продолжать одиноко свой путь.

Изменчивость природы в растительном царстве я наблюдал непрерывно, и мне повезло в 1788 г. в Сицилии постигнуть метаморфоз растений как в созерцании, так и в понятии. Отсюда было недалеко до метаморфоза животного царства, и в 1790 г. в Венеции мне открылось происхождение черепа из позвонков; я теперь усерднее исследовал конструкцию типа, продиктовал в 1795 г. схему Максу Якоби в Иене и вскоре, к моей радости, увидел себя смененным в этой области немецкими натуралистами.

Если представить себе современную высокую ступень развития науки, благодаря которой все природные явления мало-помалу оказались сцепленными перед умственным взором человека, и затем внимательно снова прочесть упомянутую статью, из которой мы исходили, то не без улыбки можно сопоставить ту сравнительную степень, как я ее назвал, с превосходной, которой мы здесь заканчиваем, и порадоваться пятидесятилетнему прогрессу (стр. 361—365).

## ФОРСТЕР

*Георга Форстера (Forster, 1754—1794) отличали способности пытливого ученого-натуралиста, блестящего литератора и георетика искусства, смело мыслящего философа и страстного политического борца. Еще мальчиком он сопровождал отца в его поездке в Россию, а позднее преподавал естественные науки в одном из английских колледжей. Затем события сменяли друг друга, словно в калейдоскопе. Форстер принимал участие в кругосветном плавании Кука, издавал принесшую ему славу книгу об этом*

путешествии, приглашался на профессорские кафедры в университетах Касселя и Вильнюса. Затем новая поездка в Англию, а на обратном пути посещение Франции. Когда осенью 1792 г. французская армия вступила в Майнц, молодой директор университетской библиотеки горячо приветствовал революционные знамена. Широко известный своими революционно-демократическими взглядами, он был избран вице-президентом Рейнско-немецкого национального конвента и провозгласил присоединение молодой Майнцской республики к французскому государству. Форстер привез известие об этом в Париж, где с трибуны Конвента как депутат Майнца выступает в поддержку конституции 1793 г. и отдает себя на службу якобинскому правительству.



Философское развитие Форстера шло от идеалистического пантеизма к материализму, и уже в одной из своих ранних работ «Взгляд на природу как целое» он высказал стихийно-диалектические идеи, подчеркивая моменты взаимосвязанности, историзма и динамизма. Значительную роль на пути Форстера к самостоятельному мировоззрению сыграло знакомство его с сочинениями Гердера, на стороне которого он выступил в полемике с Кантом. В работе «Еще раз о человеческих расах» Форстер подверг критике взгляды Канта на происхождение современных людей. Он не принял ни Канта агиогенизма, ни тезиса Якоби, ни противоречивой философской концепции Гердера и к концу 80-х годов полностью перешел на агенистические и материалистические позиции, что нашло выражение в его работах «О людях» (1788 г.) и «Руководящая нить будущей истории человечества» (1789 г.), а также в переписке.

Ниже публикуется последняя из названных работ Форстера, переведенная В. А. Рубининым по изданию: G. Forster, Philosophische Schriften, Berlin, 1958.

## РУКОВОДЯЩАЯ НИТЬ БУДУЩЕЙ ИСТОРИИ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

Недавно мне снова попали в руки «Альма» Прайора<sup>1</sup>. В точном стихотворении, высмеивающем мечты философов о местоположении души, Прайор высказывает забавную догадку, что душа попадает в тело только что родившегося младенца через кончики пальцев на ногах и в последующие жизненные возраста подни-

мается через ноги и бедра к поясице, затем к сердцу и, наконец, достигает головы.

Вместо доказательства он указывает на явления, характерные для каждого возраста. Душа младенца, например, может находиться только в ногах, ибо задолго до того, как он научается ползать или двигать другими частями тела, он уже двигает и дергает ногами. В этих конечностях она остается у мальчиков. Разве их прыжки, скакание на палочке, их неутомимость, не дающая им ни минуты просидеть спокойно, не указывают на то, что их воля определяется ногами? Но вот приходит время, когда душа поднимается выше; другие органы становятся тем треном, с которого она господствует над телом, все действия которого подчиняются их приказам и их силе. Детские игры и беготня уже больше не забавляют цветущего юношу; новое желание заполняет все его существо, направляет в одну точку все движения его духа и приковывает его к поясу любви. И так характеризуется дальше возрастание и последующие возрасты.

Эта фантазия, выполненная, правда, в несколько небрежной и грубоватой, свойственной Прайору манере, раскрывала и шутливо бичевала смешные стороны ныне забытого ученого диспута. Теперь начинают забывать и стихотворение, ибо у новой философии есть более важные дела, чем определение местоположения души. Она стоит на краю той критической бездны, через которую когда-то шел Сатана Мильтона<sup>2</sup>. Говорят, субстанции бегут от нее тем быстрее, чем усерднее она старается их уловить; она не только уже не видит души, но недавно потеряла из виду и тело. Если так пойдет дальше и если все вокруг все исчезнет, ей в самом деле будет угрожать опасность, что она утратит себя самое в великом идеалистическом ничто, если только древний *заос* не примет ее так же дружелюбно, как князя ада, и не научит ее *ориентироваться* в этой «беспредельности без границ, протяженности и предметов, где невозможны ни время, ни пространство»<sup>3</sup>. Но вернемся назад от этой бездонной ночи раздора и смятения, куда, может быть, ни один из моих читателей не захотел бы следовать ни за падшим ангелом, ни за экзальтированным мыслителем.

Стоило мне вновь прочесть это стихотворение, как в моей голове возникла целая система так называемой истории человечества. Связующим звеном было известное сравнение возрастов отдельного человека со ступенями культуры целых народов, сравнение, которым так часто злоупотребляли. Я знаю, на что иду, когда вновь выскрываю подобие общего с особенным. Разве трудно найти подобие во всем? Мудрость старой тетушки открывает в чертах лица каждой молодой супружеской пары сходство, притягательная сила которого и послужила, согласно ее физике, первопричиной взаимной склонности. Видя все увеличивающееся сходство и в чертах лица каждой стареющей супружеской пары, она удивляется, что, несмотря на это, притягательная сила с каждым годом заметно уменьшается. Если, несмотря на все меры предосторожности, результаты моих наблюдений будут напоминать фязпогномику этой почтенной матроны, мне придется вспомнить для утешения о неизбежной судьбе всех моих предшественников, с философской точки зрения изучавших события в гуманитарной области.

Не пользуясь поэтическим аппаратом Прайора и не споря ни с кем о том, что представляет собой и как называется действующий принцип в человеке, я придерживаюсь в первую очередь опыта и наблюдаю явления или действия, которые ежедневно раскрываются перед нашими глазами и о которых ежедневно можно сообщить.

Первые организующие силы независимо от того, назовем ли мы их, как древние авторы, пластическими, как Шталь<sup>4</sup> — душой, как Вольф<sup>5</sup> — существенной силой, как Блюменбах<sup>6</sup> — стремлением к формированию и т. д., проявляют себя в человеке в том, что он может утвердить себя самого и свое индивидуальное существование вопреки всем воздействиям извне. Важным условием для достижения этой цели является *рост* тела, крепость и сила членов, прежде всего необходимых для *движения* костей и мускулов. Наряду с этим с зачатия и до момента естественного распада наблюдается постепенный переход от жидкого состояния вначале к затвердению большей части органов и к сгущению соков. Эластичность органических тканей увеличивается до тех пор, пока продолжается рост, а может быть, и несколько дольше, причем совершенство всех частей тела состоит в том, что они занимают *среднее* положение между твердым и жидким состоянием. Итак, сначала круг действия сил, оживляющих человека, ограничивается их собственной материей и ее развитием. С уплотнением всего организма сфера его действия расширяется и при помощи произвольного *движения* выходит за пределы его телесных границ; но, если не говорить о самосохранении и связанном с ним уничтожении чуждых организмов, у него еще нет никакой определенной цели. Движение — это наслаждение детского возраста; в основе его чувство силы, и оно является следствием протекающего отсюда внутреннего возбуждения. Оно в свою очередь способствует росту, пропорциональному развитию и укреплению тела.

Но следствием общего роста является образование органа и выделение ткани, необходимой для порождения этой же формы жизни в других индивидуумах. Способность к *размножению* появляется в человеке еще до того, как он полностью сформируется, достигнет определенного роста и силы, и еще до того, как у него затвердеют все хрящи. С образованием этого органа и с выделением этого сока связано сильное возбуждение — признак того, что силы организма приобрели новое направление воле и что они теперь выполняют задачу не разрушения, но соединения и общения. Но юность, это счастливое время опяняющего наслаждения, протекающего от обмена ощущения, взаимной отдачи и преданности друг другу, как и всякое время цветения, представляет собой краткое и быстро преходящее мгновение.

После появления полового влечения тело достигает своего полного развития и высшей зрелости. Сопротивление частей приходит в равновесие с силой роста и расширения. Кости, сухожилия и мускулы доходят до наибольшей крепости, упругости и силы. Кровь, продолжающая свое обращение теперь уже не ради увеличения тела, а ради его завершения, не только появляется в большем количестве, но и делается более пламенной и оживляющей. Уже эта *остановка* в росте заставляет ожидать важной революции в человеке. Поскольку затвердение некоторых частей воздвигает границы перед формирующей силой и не допускает более ника-

кого расширения, то кровь вскоре стала бы застаиваться в сосудах, если бы не существовало средства перерабатывать ее в той мере, в какой она создается из продуктов питания. Это средство состоит в изнашивании органов, идущем теперь тем скорее, чем упорнее ощущение силы призывает к непрерывному движению, к напряжению и к деятельности вовне. Еще никогда до сих пор тело не выносило больших тяжестей, члены не испытывали меньшей усталости и мускулы не напрягались так сильно, как теперь, когда мощный поток крови так легко восполняет потерп. В самом деле, ощущение собственной силы достигает теперь в человеке высшей точки; более, чем когда-либо, он испытывает желание действовать за пределами самого себя, и благодаря этой могучей воле он мнит себя господном мира; благодаря этому страстному стремлению он, не понимая, какая опасность его поджидает, делается рабом существующих одновременно с ним вещей. Когда проходит мгновенное опьянение, к нему возвращается чувство свободной самости, свойственное внутренней силе. Но в эту долгую эпоху зрелости, ощущающей силу своего действия и в *сохранении*, наслаждение делается уже не таким острым.

Мозг, самый влажный, мягкий, нежный и способный к восприятию орган, орган ощущения, воспоминания и сознания, собирает с детства воздействия внешних предметов при помощи органов чувств и всей нервной системы. Масса его остается мягкой и приобретает лишь в позднем возрасте известную, хотя и очень значительную, твердость. Не удивительно поэтому, что высшего расцвета своей деятельности мозг достигает только тогда, когда останавливается рост организма; реакция мозга на внешние события способствует ясности сознания. Даже тогда, когда кости делаются ломкими, мускулы утрачивают подвижность, чувства притупляются и нервы становятся менее восприимчивыми, этот удивительный орган продолжает действовать по-прежнему. Тогда человек, лишенный широкого поля деятельности и обладающий лишь самим собой, находит в нежной ткани своего мозга всю Вселенную, уже для него почти не существующую за пределами мозга. Может быть, в этом повышенном сознании человека, наблюдающего в себе весь мир и таким образом достигающего вершин своего формирования, и состоит величайшее из всех наслаждений.

Итак, основные цели человека — самосохранение, размножение, деятельность вовне и обратное воздействие на себя самого — зависят от следующих друг за другом изменений различных органов и точно совпадают с периодами роста, возмужания, остановки и затвердения мозга.

Поскольку самосохранение и размножение имеют место как у человека, так и у животных, эти функции невозможно сравнивать с особыми и исключительными предназначениями человека. Жизнь каждого индивидуума и всего вида подвергалась бы слишком большой опасности, если бы период роста и полового влечения не предшествовал пикшему расцвету мыслительной силы и деятельности вовне. Прежде всего мы должны *существовать*; лишь при этом условии мы можем каким-то определенным образом выразить себя. Поскольку рост всех органов происходит одновременно (хотя самый нежный из них как будто развивается раньше всех) и различны лишь моменты *пика* их деятельности,



из зрелости, и поскольку уже в эпоху роста начинается действие и размышление, то в известном смысле можно утверждать, что никогда наша жизнь не сводится к чисто животной жизни.

Что может быть естественнее предположения, что хотя ни одно из предрасположений человека не остается неиспользованным, но и ни одно не должно развиваться и совершенствоваться за счет другого? И все же природа никогда не связывает себя этим правилом. Если бы оно всегда оставалось в силе, мы так никогда и не узнали бы, до чего может дойти совершенствование каждого отдельного органа и в какой мере в нем может найти выражение жизненная сила, стоит лишь природе сосредоточиться на нем одном и пренебречь остальными. Незначительные аномалии роста и приводящие внешние обстоятельства приводят к тому, что жизненная сила делает отдельные части тела как бы господствующими, все остальное же соотносится с ними и должно служить лишь к большему многообразию, улучшению и совершенствованию их функций. В одном человеке никак не могут ужиться необузданное ощущение силы, ненасытная похоть, горячая страсть и божественное глубокомыслие; одно из этих качеств, достигнув необычного развития, вытесняет остальные и берет у других органов необходимую энергию. Сластолюбец Сарданапал не мог бы исследовать законы природы подобно мыслителю Ньюто-ну; воздержанный последователь Корнаро<sup>7</sup> не сумел бы подобно борцу Милону Кротонскому<sup>8</sup> нести на себе быка и т. д. Равновесие этих качеств является, следовательно, признаком их заурядности и основано на том, что жизненная сила между ними распределяется поровну; разнообразие же зависит от частичной дисгармонии и эксцентricности.

От наших взглядов ускользают причины этих отклонений от единообразного развития. Неудержимо действующие переплетения судеб определяют в момент зарождения меру восприимчивости нового организма в каждой его части. Ничтожное, казалось бы, незначительное обстоятельство, подготовленное длинным рядом предшествующих условий, дает при помощи незаметного толчка всей машине направление, остающееся при ней всю ее жизнь; и такие толчки, следуя друг за другом каждое мгновение, сдвигают круги, которые рисуют себе в мыслях наши философы.

Мне кажется, что эти общеизвестные наблюдения находят себе подтверждение и в больших массах человеческого рода, и целые народы как будто проходят те ступени формирования, которые предначертаны отдельному человеку. Природа сначала, кажется, заботится лишь о сохранении этой массы; затем, когда открываются более богатые источники существования, наступает период ее разрастания, что приводит к возникновению великих движений и к жажде власти и наслаждения; наконец, развивается рассудок, совершенствуется ощущение и на трон вступает разум.

Танец и борьба — первые навыки дикая, возвышающегося лишь на ступень над потребностями животного. Свою силу он чувствует в разрушении; в упоении и радости победы он непроизвольно топает по земле ногами; все в нем — необузданный мальчишеский задор и внутреннее стремление, лишенное определенного направления.

Изобилие независимо от того, плод ли оно охоты, скотоводства или земледелия, дает приятное спокойствие, и тогда вкушаются обильные соки жизни приводит к тому, что сильнее разгорается половое влечение. Мягкий климат, плодородная земля, спокойные соседи и кто знает, какое еще сочетание организации и внешних обстоятельств, — все это ускорило рост как китайцев и индийцев, так и негров, раньше пробуждало у них половое влечение, приводило к полигамии и в конечном счете сделало их самыми многочисленными народами на земле. Но истощение — удел того, кто буйно растрачивает свою мужскую силу. Оживляющее начало было усыплено в сердце и в мозгу этих народов и лишь иногда конвульсивно вздрагивало. Рожденные для рабства, они нуждались и до сих пор нуждаются в мудрости деспота, который прививает им мирные искусства и механическую сноровку. Но даже если бич деспотизма находится в милостивой руке, он может гнать человека лишь по пути привычки и подражания; выявить в нем своеобразие и пробудить творческую энергию он не в состоянии. Чего же стоит изумительное, но безвкусное и не способное ни на какое движение вперед прилежание азиатских народов при их бессердечной и безнравственной религии, устремленной в мрачную мечтательность, при каменной неподвижности их обычаев и нравов, при их уме, детском и неуклюжем?

В то время как здесь спокойное обладание собственностью привело к росту населения, при ином стечении обстоятельств проходило развитие и вызревание зерна великих и возвышенных страстей, заложенного в грубых, дышавших разрушением варварах. Банды дерзких грабителей в Греции и Лапудуме создали для себя строй, при котором еще задолго до того, как засветил луч научного просвещения, двигателями великих дел стали смелость, патриотизм, свободолюбие, благородство, честолюбие и стремление к власти. Те, кто привык к изнеженности, не обладая полным сил львиным сердцем, не были способны ни на эти высокие чувства, ни на героические добродетели.

Лишь народы, удачно сумевшие избежать сладострастия на раннем этапе своего развития и в объятиях свободы достигшие мужественной силы, могут и должны прийти к тем высотам образования, на которых наша энергия находит свое деятельнейшее выражение в тонких орудиях восприятия и рассудка. Мир наслаждался зрелищем этих последних ступеней образования лишь трижды, лишь в Европе, и каждый раз в ином обличье. Сначала гордо подняли голову Афины, единственные и недоступные; там чистая любовь к красоте и цветущая фантазия произвели на свет первенцев науки и искусства. Рим не был уже свободен, и то, что его добычей стало полмира, привело к величайшему падению нравов и распущенности уже в тот момент, когда он переял обломки аттической культуры и сохранил их для своего будущего победителя не столько благодаря высокому полету гения, сколько благодаря изобилию и роскоши. Мягкое очарование весны с ее ароматами и цветением было уже позади, и период римского просвещения был подобен жаркому летнему дню, завершившемуся к вечеру грозой и бурей. Наконец, нам, потомкам нашего удачную форму организации варварского племени, у которого впоследствии вспыхнул таким великолепным пламенем романтический огонь рыцарского духа, нам остается осець

с ее обильными плодами; мы собираем урожай и наполняем наши амбары, для какой зимы — известно только небу!

Но на сегодня довольно мечтаний об этих четырех ступенях музыкальной, сперматической, героической и чувственной культуры. То, что между этими четырьмя основными категориями имеются некоторые промежуточные явления, меня здесь не беспокоит, — их легко классифицировать. Подробно изложить свою систему я собираюсь в толстой книге, для которой заготовлен уже океан цитат, грозящий затопить все наброски, как ненадежные дамбы. При помощи цитат борются против цитат, а также, как показывает опыт, нередко весьма удачно и против человеческого разума. От большинства старых делений человеческого рода и без того уже давно отказались. Сыновья Ноя, четыре части света, четыре цвета: белый, черный, желтый и медно-красный, — кто еще вспоминает об этих устаревших модах? С метафизическим делением делю обстоит иначе. Смелой попытке вывести все народы земли от одного *добраго* и одного *злого* принципа недостает одного — доказательства. Итак, моя гипотеза поднимает паруса, и ее автор должен почтять себя счастливым уже тем, что он не *прирожденный дьявол* (стр. 71—81).

## ЭЙНЗИДЕЛЬ

*При жизни Августа Эйнзиделя (Einsiedel, 1754—1837) не было издано ни одного из его произведений, да и едва ли ему и удалось бы осуществить их публикацию ввиду их радикального характера. С чувством глубокого внутреннего протеста против войны он оставил службу в армии, окончил в 1782 г. Фрейбергскую горную академию и занялся самостоятельным изучением наук, литературы и философии. Большой интерес представляет его переписка с П. Г. Гердером, с которым у него установились тесные дружеские отношения.*

*Долго Эйнзидель не мог найти применения своим знаниям и способностям. Глубоко разочаровала его и поездка в Париж в 1800 г.: во Франции консульства Бонапарта от бывшего революционного энтузиазма не осталось и следа и установился культ чистогана. В последующие годы Эйнзидель все более замыкается в себе и отходит от общественных связей, предпочитая жизнь мечтателя-одиночки.*

*До нас дошли выписки из его сочинений, сделанные его другом Гердером. Со страниц этих выписок перед нами предстает последовательный материалист и атеист, противник кантовского агностицизма и ханжеской религиозно-церковной морали. Эйнзидель стремился развить исторический взгляд на историю человеческого общества и мечтал о том, чтобы через науку и постепенные реформы оно пришло в будущем к счастливому состоянию, невозможному, пока господствует крупная частная собственность. Утопический социализм Эйнзиделя носит не вполне отчетливый и компромиссный характер, что позволило ему в равной мере сочувствовать программам и эбертистов, и их врагов якобинцев.*

*Извлечения из «Афоризмов» Эйнзиделя даны ниже впервые на русском языке в переводе В. А. Рубина по изданию: A. Einsiedel. Ideen. Berlin, 1957.*

## АФОРИЗМЫ

Наделена ли природа разумом? Правильный ответ в споре между Асклепиадом<sup>1</sup> и сторонниками Гиппократы состоит как будто в том, что, хотя природа является источником разума и разум из нее исходит, сама она разума лишена; ибо разум является отпечатком происходящих в мире явлений на мозговой ткани, под природой же понимают силы, вызывающие эти явления (аф. 128, стр. 115).

Для того чтобы мораль стала понятна, ее следует подвергнуть такой же реформе, как наши политические учреждения. Пока люди остаются столь разнообразными существами, не может быть общей морали; если же она представляет собой отпечаток обстоятельств или отношений на нашей мозговой ткани и нервах, то она должна быть распространена и на животных. При этом на исследовании никак не должен влиять страх, что если отпадет большая часть морали, то не сумеет удержаться и общество; ибо наши пожелания не имеют отношения к истине (аф. 154, стр. 128).

Хотя о морали писали столетиями, выясняется, что никто полностью в соответствии с ней не действует; следовательно, она уклоняется от истины. Это большой недостаток, ибо именно из-за этой недостижимости люди почти целиком забрасывают моральную культуру. Причина того, почему мораль всех теорий так далеко отходит от поведения человека, заключается в том, что в морали все люди рассматриваются как равные, в то время как на практике это не так. То, что мораль покоится на воле бога, которого мы не знаем, полнейшая нелепость. Мораль должна быть человеческой, ибо она относится к поведению человека по отношению к человеку; она должна примеряться к человеку и развиваться вместе с периодами его культуры; иначе наносится оскорбление культурному человеку, выполняющему долг, за что ему не воздается. Установленное отношение равных обязанностей — неистинное отношение, а каждое отклонение от истины в науке является признаком заблуждения. Полезным трудом было бы создание человеческой морали, в котором отсутствовало бы обычное положение о будущем воздаянии по божьей воле, предназначенное для того, чтобы это заблуждение прикрыть (аф. 155, стр. 129).

Нет сомнения в том, что никогда еще не был создан человек совершенной культуры, у которого все фибры идей были бы равно подвижны, возбудимы и способны на всевозможные комбинации. Нам неизвестно, до чего может дойти совершенство человека совершенной культуры и каково то изменение во всем состоянии человеческого рода, которое может быть следствием этой совершенной культуры. Мы даже не можем себе представить это изменение; все поэтические описания золотого века должны остаться далеко позади того состояния блаженства, которое будет тогда участью человека. Я не говорю уже о том, что позорные пятна нашей нынешней эпохи — война, несправедливость, навязывание собственных мнений и представлений, обман народа — все это исчезнет еще до того, как дойдет до всеобщей культуры; естественные науки достигнут такой степени совершенства, что искусство не утрачивать здоровья станет всеобщим достоянием. Любое неравенство прекратится, и любая работа будет вестись

лишь до тех пор, пока она способствует здоровью и доставляет удовольствие. Чувство справедливости будет таким тонким и правильным, а люди такими беспристрастными, что ни у одного не будет ни малейшей жалобы против другого; недостаток и нищета будут полностью упразднены; разумная беседа и правильное понятие о том, что является предметом забот каждого, распространятся и станут ежедневным наслаждением. Человек не будет страдать ни от чего, кроме смерти и несчастных случаев, смерть же станет лишь безболезненным прекращением жизни в старости, причем ни раскаяние, ни сомнение, ни страх не будут отвращать последних часов; не будет и глупого желания продолжить свою жизнь после смерти. Ужас смерти сам собой исчезнет благодаря тому, что с юных лет будет прививаться мысль о конечности нашей жизни и о том, что мы должны уступить место следующим поколениям. Но о том, когда начнется эта счастливая эпоха, нельзя еще сказать ничего; ибо мы находимся еще на слишком низкой ступени культуры, чтобы наши незначительные достижения могли служить вероятным масштабом. Но один век может принести с собой большие перемены, и возможно, что уже родились люди, которые будут жить тогда, когда можно будет определить вероятное начало этой эпохи (аф. 171, стр. 138—139).

Думают, что поскольку у древних народов были архитектура, скульптура, музыка, живопись, схоластическая философия, поэтическое искусство, история и т. д., они были культурными, и если эти культуры исчезли, то может исчезнуть и наша культура; но здесь есть большая разница... Настоящая культура представляет собой всеобщую восприимчивость и подвижность духовной организации. Древние жили лишь во мнениях; это чувствуется в работах представителей всех их наук, за исключением одного Гиппократ, обладавшего чистым чувством истины и благодаря этому представлявшего собой явление, чуждое своему столетию, ибо позднейшие врачи путались в схоластических дилеммах и дефинициях. У древних народов были прекрасные художники, ибо для искусства требуется возбудимость лишь некоторых из фибров идей, и может быть, именно это является доказательством отсутствия культуры; во всяком случае с ростом культуры вкус к искусству как будто уменьшается. Следовательно, искусство представляет собой, по-видимому, переходную ступень в развитии культуры, и когда она сильно развивается, то каждый человек, если только воспитание и условия ему не воспренебрегают, будет, проходя на протяжении своей жизни все ступени культуры, переживать время, когда он будет художником, пока другие впечатления этого состояния не вытеснят. Тогда не будет больше художников, но каждый человек будет переживать ступень художничества. О культуре древних более высокого мнения, чем она заслуживает, ибо строят свои заключения исходя из шедевров их искусства и распространяя их на все остальное. Но именно потому, что художник и поэт не обязательно должны быть культурными людьми, нельзя делать таких выводов. Культура — это восприимчивость и тонкое чутье к внешним явлениям, так и во внутренних чувствах.

В Италии до конца XV века были несравненно лучшие художники, чем сейчас, но не может быть сомнения в том, что настоящей культуры в Италии сейчас больше, чем тогда, когда сожжение

на костре ведьм и еретиков не считалось отвратительным. Нужно отвергнуть возражение, согласно которому, поскольку люди привыкли к аутодафе, оно их не возмущало и они могли быть культурными; культура и привычные понятия и мнения находятся в противоречии друг с другом. У человека по-настоящему культурного нет мнений; все его идеи являются следствием явлений природы, и его чувства представляют собой отпечатки чистой человеческой природы, а не выученные наизусть афоризмы. Поэтому то, что в Риме считалось вежливостью, а во Франции хорошим тоном, было не культурой; чувств, а простой условностью выражений и манер поведения; иначе это оказало бы свое воздействие на мораль, семейную жизнь, государственный строй и все личные отношения. Как может быть культура у народа, обладающего патринизмом, верящего в то, что другие народы существуют лишь для того, чтобы служить ему и обогащать его своим трудом, у народа, который ведет войны исходя из так называемого государственного искусства или стремления к экспансии и который считает рабское состояние действительным состоянием человечества, — как могла быть культура у народа, который устраивает игры гладиаторов и который был представлен Тиберием? Народ, где все это существует и где общественное мнение глубоким молчанием выражает свое одобрение всему этому, далек от культуры. И неужели могла бы иметь успех такая религия, как христианство, в центре которого стоит казненный бог, если бы люди не были крайне грубы и некультурны? Многие из этого и сейчас относятся к большинству, ибо и до сих пор еще масса не проникнута культурой. Но у нас существует по крайней мере меньшинство, овладевшее настоящей культурой и начавшее ее распространять. Скоро оно будет направлять общественное мнение. Разве религия не начинает уже делаться смешной и разве не падает непомерный авторитет князей? Разве не относятся с презрением к военной славе, как и к любому рабскому духу и к предрассудкам? (Аф. 181, стр. 144—146).

Большая часть людей, которых мы называем культурными, — это люди, обладающие воображением, но начисто лишенные понимания естественной правды, в чем, собственно, и состоит настоящая культура. Нынешнее время лишь сумерки культуры; она придет, но для меня слишком поздно (аф. 182, стр. 146).

Люди думают, что путь всеобщей культуры — это путь морали; но никакое философствование не принесет плодов до тех пор, пока не будут применены физические познания и не будет распространено все, что относится к практической жизни. Если познания, касающиеся света и теплоты, станут нашим достоянием, то на моральную культуру это окажет более глубокое влияние, нежели все философские системы, включая и кантовскую. Лишь благодаря расширению физических познаний большая часть людей может быть освобождена от изнурительного труда, закрывающего им в настоящее время путь к культуре. Как только мы познаем простейшие соединения субстанций, от нас будет зависеть многократное увеличение плодородия почвы и упрощение требующих много времени манипуляций; используя движущие силы природы, можно будет создать многое из того, что теперь делается человеческими руками. Я не говорю уже о том, что всеобщее распространение физических знаний препятствует зло-

употреблениям и угнетению, ибо тот, кто к ним прибегает, может сурово за это поплатиться. Как только один человек окажется в состоянии уничтожить целую армию, должна будет прекратиться война. Физика должна предшествовать морали. Путь восприятия — чувства, а не спекуляция; последняя рождает заблуждение и иллюзии (аф. 185, стр. 147).

Можно многое сказать против роскоши и против имущественного неравенства, и это верно в отношении нынешнего поколения, от них явно страдающего. Но в то же время это единственный путь ко всеобщей культуре, ибо род человеческий настолько туп и его мозг настолько неподвижен, что восприимчивым к впечатлениям от предметов его можно было сделать лишь при помощи звука слов. Лишь люди, полностью освободившиеся от домашнего труда, могли отдаться спекулятивным искусствам и наукам; чтобы обеспечить существование обладающих досугом людей, низшая часть народа должна принимать на себя все тяготы; следовательно, часть людей должна иметь больше, чем требуется, с тем чтобы за счет избытка содержать тех, кто занимается исключительно искусствами и науками. Но после того как мозг всех или большинства людей станет под благоприятным воздействием тех, кто отдается созерцанию, достаточно подвижным и восприимчивым к каждому явлению, всеобщее равенство будет сочетаться с культурой. Тогда, за исключением несчастных случаев, народ будет совершенно счастливым. До этого нам еще достаточно далеко (аф. 192, стр. 154—155).

Поистине законодатель, заботящийся о благе человека, должен понизить ценность труда, ныне стоящую слишком высоко, и внушить людям, что размышление о наслаждении должно, если они хотят себя облагородить, быть их высшим стремлением. Труд подобно сну есть средство наслаждения и сохранения здоровья. Там же, где он делается целью жизни, человек еще не способен ни на какое возвышенное чувство собственной ценности (аф. 195, стр. 156).

[...] Противоестественное установление, по которому одни люди имеют больше земли, чем они вместе со своей семьей могут обработать, в то время как масса других людей лишена естественного права каждого на землю, приводит к тому, что возникают и удовлетворяются фривольные потребности. Те, у кого нет земли, оказываются вынужденными производить предметы, которых требует вкус тех, у кого отсутствие культуры соединяется с богатством. И поскольку цены фиксируются богатством, для тех, кто этим занят, они так низки, что даже при полном напряжении своих сил они влечат жалкое существование, отказываясь от всех духовных наслаждений. Конечно, когда-то накопление богатств приносило определенную пользу, ибо таким образом отдельные люди могли, освободившись от забот, отдаться исследованию истины; точно так же увеличение потребностей способствовало усовершенствованию искусств. Но даже если в определенное время это и приносило пользу, в другое время появляется необходимость упразднения неравенства (аф. 196, стр. 159).

Рост культуры, т. е. постоянный рост естественной истины и уменьшение заблуждения и мнений, как будто со временем должен привести к появлению своего рода золотого века, когда наши условия и наш образ жизни будут соответствовать чистой природе,

нас не будут беспокоить никакие искусственные чувства и вообще все будет соразмерно устройству природы и нашей сущности (аф. 198, стр. 161).

Звуки слов. Солдат отличают от бандитов, как будто это противоположности; на самом же деле различие между ними невелико. Да, бандит полезнее. Оба убивают ради денег, но у бандита то преимущество, что он не обязан убивать, если какие-то личные отношения связывают его с тем, кому его предназначают в убийцы, солдат же часто делается братоубийцей. Солдат помогает деспотам и исполнен рабского духа, в то время как бандиты являются одним из мощнейших препятствий для деспотической власти, ибо сам деспотизм дрожит перед ними. Бандит чувствует себя в государстве высшим судьей, тогда как солдат должен чувствовать себя самым низким рабом (аф. 235, стр. 173—174).

Если учесть огромное количество труда, которое поглощает сухопутная или морская война, и разрушения, которые она приносит, становится ясно, что война это самое неразумное, что можно себе представить. Каждый, кто содействует ей советом или делом, должен рассматриваться как преступник по отношению к человечеству (аф. 238, стр. 175).

Вся наша хваленая культура не что иное, как варварство... Иначе как могли бы наши поэты воспевать войны и сражения, представляющие собой отвратительные картины, внушающие презрение к человеку. Гомеровским временам можно простить Илиаду, но в настоящее время трудно вынести оды Семилетней войне. Часто по отношению к человечеству невозможно испытывать ничего, кроме презрения; в словах «*utinam una servum*»<sup>2</sup> выражается, может быть, глубочайшее чувство, испытывавшееся человеком. Если немного изменить оду Людовика Четырнадцатому или Фридриху Второму, из нее нетрудно сделать похвальное слово каннибалу — они в равной мере стоят похвалы. Убить человека ради того, чтобы его съесть, даже естественнее и разумнее, чем убить его на войне (аф. 241, стр. 176).

Есть надежда, что расширение физических познаний в конце концов приведет к упразднению войны, а следовательно, и к ликвидации солдатского сословия, ибо если без всякой опасности можно будет уничтожать целые армии, то каждому придется оставаться у себя в стране (аф. 242, стр. 176).

Отношение к религии является лучшим барометром народной культуры. Если религия в почете и о ней идут открытые споры, то в лучшем случае культура стоит на «переменно». Если она впала в ничтожество и никто о ней не думает и не говорит, то барометр культуры народа указывает на прекрасную погоду и счастливую революцию (аф. 256, стр. 183).

У большей части людей, за исключением редких индивидуумов, наблюдается стремление одновременно к деспотизму и к рабству. Люди, деспотически и тиранически обращающиеся с подчиненными, рабы по отношению к своему начальству. У военных часто подчинение непонятным приказам в то же время представляет собой раболепие по отношению к деспотическим людям. Если народ позволяет себя тиранить закону, то это ничем не лучше положения, при котором он позволяет поставить себя в зависимость от воли одного человека. Закон большей частью представляет собой не что иное, как голос мертвых людей, который, сле-



довательно, еще более смехотворен, чем воля живых. Воля ныне живущего народа ценнее, ибо это закон сильнейших, но он связывает меня лишь постольку, поскольку я слабейший. Он терпает для меня всякую обязательную силу, если я сумею противопоставить себя воле сильнейших при помощи хитрости, более высоких познаний и т. д.

Это настолько ясно, что уже с древности, чтобы заполнить этот пробел, и поставили богов. Но это довольно беспомощное приобретение, и действует оно лишь на того, кто дает себя обмануть (аф. 266, стр. 189).

[...] Придет время, когда непонятно будет, как могло произойти, что теория так называемых якобинцев не была принята с распростертыми объятиями (аф. 269, стр. 191).

Поскольку, вероятно, рано или поздно Германии предстоит революция подобная французской, было бы очень важно, чтобы искусство публично выступать экспромтом на политические темы стало достоянием достаточного числа порядочных людей (аф. 271, стр. 192).

[...] Северный взгляд, будто воля народа творит закон, был, возможно, причиной того, что французская революция запыталась себя господством демагогов. Истинные законы покоятся в человеческой природе; кто действует вопреки им, тот испытывает на себе последствия этого, как это происходит и с теми, кто идет против законов природы, хотя природа никого о последствиях и не предупреждает. Почему в отношениях между одними и другими людьми дело должно обстоять иначе, чем в отношениях между людьми и остальными явлениями природы; в последнем случае наказание за невежество ни у кого не вызывает воплей о тирании. Поскольку не все люди еще столь культурны, чтобы это понимать, законы должны поначалу исходить от культурного меньшинства (аф. 277, стр. 195).

В отношении сравнительной ценности различных форм правления дело обстоит, по-видимому, так же, как с религиями. где на вопрос о том, какая из них лучшая, самым разумным ответом является: никакая. Лучшая форма правления та, где меньше управляют; она приближается к совершеннейшей, где не управляют вовсе (аф. 279, стр. 196).

Капиталист является неестественным существом в государстве, если только его деятельность не служит для увеличения наших познаний; в этом случае он способствует наслаждению своих сограждан (аф. 302, стр. 206).

Принято считать, что торговля является лучшим средством для того, чтобы обеспечить процветание и счастье государства. При ближайшем рассмотрении выясняется не только, что это неверно, но и что на самом деле, напротив, торговля делает неторгующих индивидуумов в государстве (а их всегда большинство) несчастными, ибо она является главным средством увеличения неестественного преимущественного неравенства и уменьшения ценности деятельности, являющейся истинным и первоначальным богатством государства. Но поскольку торговля, несомненно, относится к удобствам, она должна принадлежать государству; прибыли от нее могут быть использованы для покрытия большей части государственных расходов, что приведет к уменьшению налогов (аф. 309, стр. 210).

Возможно, что понятие исключительной собственности — искусственное понятие, не соответствующее чистой сущности человеческой природы. Как и множество других понятий, например духа и бессмертия, оно кажется реальным лишь в тот момент, когда его вкушают. Моей собственностью является яблоко в моей руке, но не на дереве, с которого оно еще должно быть сорвано. Так же обстоит дело и с женщиной. Женщина, с которой я сплю, моя; но как только сам акт позади, и я не собираюсь повторять его, каждый может воспользоваться тем же самым правом владения. Но поскольку у женщины есть свобода воли, она не является слепой собственностью. Она зависит от себя самой и может свободно отдаться одному или нескольким; ибо нет никакой причины, по которой женщина, отдавшаяся одному, не могла бы отдаться многим. Законодательная бессмыслица — верить, что это важный предмет, которым должны заниматься все граждане.

Из-за того, что женщины придают такую моральную ценность этому незначительному животному акту, они делаются хуже, ибо как может быть ценным человек, ищущий свою высшую ценность не в своей духовной организации. Собственно обладание ограничивается моментом наслаждения, в чем никто не должен никому препятствовать; кроме этого не существует никакого истинного обладания (аф. 332, стр. 221—222).

Браки как одобренный законом союз представляют собой великое препятствие для совершенствования человека, ибо к тому времени, как они заключаются, уже пропадает первая юношеская жизненность, которая могла бы способствовать появлению совершенной организации. С развитием культуры наряду со многими другими неверными установлениями откажутся и от взгляда, будто женщина может быть собственностью мужчины (аф. 337, стр. 224).

Наказание за супружескую измену, может быть, является одним из признаков отсутствия культуры. Придавать такое значение животному акту! (аф. 338, стр. 224).

Когда человеческая деятельность приводилась в движение для того, чтобы поддержать людей или, как говорится, дать им заработать, это всегда одобряли. Но это морально хорошо лишь в том случае, если при этом производится нечто такое, что способствует экономии человеческого труда в будущем; и чем более отдалено от нас это будущее, тем лучшее поколение будет чувствовать за это благодарность. Это относится и к собственной деятельности, и в особенности к духовному производству в виде изобретений и политических учреждений, способствующих ускорению развития культуры и ее распространению (аф. 341, стр. 226).

## ФРЕЛИХ

*Карл Фрелих (Fröhlich, 1759—1829) родился в семье священника, окончил университет в Галле и вступил на стезю чиновничьей карьеры в Берлине. От его пронизательного взгляда не укрылись глубокие социальные противоречия, и впоследствии Фрелих оставил государственную службу. На формирование его мировоззрения повлияли и выдающиеся писатели эпохи Просвещения. От Виланда воспринял он ненависть к социальному змугу, Руссо на-*

учил его видеть пороки складывающегося буржуазного общества, а Гердер направил его мысли на счастливое будущее человечества.

Его первое и наиболее интересное сочинение — это утопически-философский и атеистический трактат «О человеке и условиях его существования», вышедший в свет анонимно в 1792 г. В этой работе Фрелих доказывал, что все беды людей происходят от частной собственности. Но он очень туманно представляет себе пути преодоления частной собственности в будущем. Спустя 10 лет появляется его «Картина природы», примыкающая к идеям первой книги.

Извлечение из первого трактата дано ниже в переводе В. А. Рубина по изданию: С. W. Frohlich. Ueber den Menschen und seine Verhältnisse. Berlin, 1960.

## О ЧЕЛОВЕКЕ И УСЛОВИЯХ ЕГО СУЩЕСТВОВАНИЯ

Ф [и л е м о н]: Поскольку значительное число людей видит свое счастье в вещах, подверженных случаю, то не удивительно, что лишь немногие довольны своей участью. Природа не может уделять равного внимания всем, и возникающая отсюда конкуренция, приводящая к недовольству, подводит нас к предположению, что мир в том виде, в каком он существует, мало приспособлен для всеобщего счастья. Каждый из этих почтенных работодателей снабжен действительнейшей распиской, и те требования, которые подчас способствуют сбору счастья, так увеличиваются из-за жадности, что вся его масса оказывается исчерпанной еще задолго до того, как большинство успеет предъявить свои претензии. Всеобщее недовольство достаточно обоснованно, ибо многим отказано даже в том, на что они имеют право в силу своих потребностей. С другой стороны, с увеличением нашего имущества мы все более стараемся расширить наши потребности. Слишком уж привлекательная внешность у изобилия, чтобы можно было ожидать добровольного отказа от него. Обеспечение безопасности имущества потребовало от людей объединения, и с тех пор началась непрерывная борьба между ними. За одними сторожами должны были следить другие, и недоверие привело к могиле верность. И если это напряжение и борьба привели к усилению человека, которому мы охотно удивляемся, то, с другой стороны, не менее верно и то, что вслед за этим стремлением к собственности идет бесчисленная толпа моральных несовершенств, приводящих в отчаяние князей и судей. Если бы только жадность спустилась со своего трона, если бы возможно было добиться того, чтобы *частная собственность* перестала быть единственным и чрезмерно заманчивым средством расширения своего Я, и если бы граждане подобно детям в отцовском доме насыщались за общим столом маленького государства, какое огромное количество преступлений, плодов роскоши, исчезло бы тогда! Неимущему сыну не пришлось бы тогда подавлять желание смерти для богатого отца; раздел наследства не возбуждал бы вражду между братьями; долговые тюрьмы остались бы стоять лишь как памятники несчастного прошлого; фанатизм не вел бы больше жертвы на костер, ибо мнения оставались бы мнениями, но не становились бы товаром благодаря *преимущественному праву*; никакое давление сверху не возмущало

бы наше самосознание; чрезмерный блеск не служил бы тогда к тому, чтобы еще более подчеркивать убожество бедности и возбуждать ее *зависть*; чувство превосходства над братьями не пыталось бы тогда нашего тщеславия и не приводило бы нас к тому, чтобы презрительно сверху вниз смотреть на своих ближних. Правда стала бы тогда всеобщим достоинством, и фальшивая политика не соблазняла бы тогда великих мира сего на то, чтобы рассматривать невежество народа как собственную казну, обеспечивающую им жизнь и процветание. Тогда милость государей — а ведь так народ называет даже дела деснотов, обеспечивающие ему трусливую жизнь или право на что-то, — не заставляла бы нас забывать о нашем собственном достоинстве и не воспитывала бы более аристократов-рабов, вымещающих на беззащитных утрату собственной независимости; своекорыстие не заключало бы более несчастных браков, и разум после долгой борьбы с дикими страстями пошел бы рука об руку со счастливыми людьми к мирной жизни. Но кто может перечислить грехи, которыми опозорил себя род человеческий па-за любви к золоту? Все силы, потраченные на это, теперь объединились бы для общего блага, которое заступило бы место собственности. Любовь к общему благу была бы тем чище, чем меньше она была бы замутнена стремлением к наживе, и тем больше, чем в меньшей степени ее могла бы прогнать другая, более спяная страсть; но всеобщее было в то же время не привело бы к тому, чтобы собственное было отдано к остальным индивидам. Лишь при этих обстоятельствах возможна настоящая любовь к родине. В то время как в большом государстве каждый гражданин *порознь* и в тесных пределах личности, обведенной вокруг него эгоизмом, заботится лишь о своей жизни и процветании, член меньшего общества всей душой примыкает к целому, охотно забывая о себе, и находит свое счастье в счастье государства. Лишь такое государство в состоянии, держа в одинаковом отдалении от себя роскошь и убожество, использовать горы золота, вырастающие благодаря прилежанию и трудолюбию граждан, как Альпы, защищающие эту мирную долину простоты правот от вторжения римского разврата и пьянства, тем самым непрерывный подъем и падение могут быть удалены от лествицы народной культуры. История Греции дает нам примеры того, как мудрые законы свободных государств обещали чарующее счастье, но это был слишком ранний рассвет, слепящий тех, кто еще не вполне пробудился от сна; их потомки были ослеплены им. Кто хочет впредь, должен прежде всего быть доступен свету.

Но я не хочу будить мечту, которая, кажется, предназначена к тому, чтобы спать еще столетия, дабы не услышать извещательного смеха, которым ее приветствовала бы при пробуждении толпа страстей. Но если правильно, что каждый отдельный человек является самоцелью и в то же время средством для высшего целого, причем разум не позволяет подразумевать под этим целым ничего иного, кроме всеобщего счастья человечества, то я убежден, что без такой революции в наших идеях и стремлениях невозможно достичь цели. Мы еще слишком далеки от того, чтобы иметь малейшее основание для утверждения, что мы на правильном пути. Попытка при нынешних условиях освободить человека от пороков и ошибок привела бы лишь к тому, что он был бы изувечен. Лишь в том случае, если он будет вырван из условий,

делающих необходимым его заблуждения, он может стать счастливым и добрым.

Э [р а с т]: Твоя мечта — ты сам так назвал ее — о человеческом счастье прекрасна, но это всего лишь мечта. Соответствует ли она человеческой природе? — вот вопрос, ответ на который едва ли сумеет преодолеть всевозможные сомнения. Для кого же будет сохранена промышленность, если собственность — творение ее рук — будет у нее отнята?

Ф [и л е м о н]: Ты прав, это важный вопрос, и твое недоверие по отношению к человеческому роду основано на его собственных ошибках. Ты знаешь человека в его слабостях, но знаешь ли ты его и в *их* причине? Верить ли ты всерьез, что из него может и должно получиться лишь это и ничто иное? Сделал ли ты попытку иначе обработать эту почву, с тем чтобы вместо сорняков она родила пшеницу.

Человеческая природа составлена таким образом и допускает такие бесконечно многочисленные модификации, что ее формирование от дьявола до ангела — и именно здесь заложена основа ее величия — позволяет ожидать появления всех ступеней совершенства; и мы, несомненно, ошибаемся, если хотим найти природу человека в нашей природе, сформированной временем и обстоятельствами. В самом деле, частная собственность является мощным стимулом для усилий, и если есть сильное стремление к ней, то человек способен не пожалеть пота и даже жизни для своей работы. Но я не хочу сейчас говорить об этом опасном переходе к сребролюбию, делающим нас глухими ко всему благородному и великому. Спрашивается, является ли собственность единичного человека *единственным средством* обеспечить деятельность народа? Опыт в той мере, в какой он может о чем-то свидетельствовать, как будто подтверждает это. Но лучшие наши надежды сразу же отцветут, если мы ограничим *бытие* тем, что *уже было*. То, что дело обстоит именно так, не доказывает еще того, что оно не может обстоять иначе.

Ты думаешь, что, если бы не было частной собственности, мы скоро возвратились бы к грубой природе. Собственность следовательно, подняла нас. Но как я могу убедиться в этом? Опираясь на то, что к такому выводу пришел там, где господствует промышленность? Но что только не сопутствует ей! Обман, моральные болезни — неужели все это следует провозгласить ее принципами? Посмотрим на грубую природу начиная с низших ее ступеней. Охотник отказывает себе в обществе, чтобы свою собственность и даже всего лишь возможность овладения ею не делить ни с кем. Это доказывают вместе со многими другими народами мяо, обитающие в горах в одной из частей Китая и в течение тысячелетия пребывающие на одном и том же уровне культуры.

Гренландские рыбаковы не дают никому претендовать на свой улов. Удовлетворяя свои первейшие потребности, эти народы с утра до вечера лежат под деревом, и собственность не пробуждает их к трудолюбию.

Пример филиппинцев, греков и египтян ясно показывает, что собственность не останавливает падения нации. Отсюда видно, что она не всегда способствует культуре, даже если следует признать за ней значительную роль среди сопутствующих причин, в особенности в сочетании с земледелием. Но возможность и вероят-

ность следует учитывать лишь в том случае, если нас покидает действительность. Разве пример герренгутов<sup>1</sup>, у которых единичному человеку доверяется лишь распоряжение общественным имуществом, не доказывает, что трудолюбие может существовать и без частной собственности? Разве мы не отстали от них в отношении механических искусств? У них никто не боится остаться без средств к существованию. Дети принадлежат государству, которое их воспитывает и заботится о них, и мысль об их пропитании не нарушает покой умирающего отца. От меня не ускользает озабоченное лицо моего читателя, когда он встречается среди ареллца человеческого счастья класс людей, в своей озабоченной серьезности почитающих за грех даже самую невинную улыбку. Но их серьезность не является результатом их экономии, о которой здесь только и речь. Мистическое представление о том, что в этой жизни необходимо во всем себе отказывать, с тем чтобы тем более богато быть награжденным в будущей; опасение, как бы не сплунуть весельем агнца божьего, к сродству с которым они стремятся и при помощи своего несчастного вида, и путем постоянного самоотречения; тайный страх, простекающий из сознания того, что кто-то неизвестный сверху наблюдает за ними и ими управляет,— вот причины, достаточные для того, чтобы надломить силу их духа. Огромная сумма печальных обязанностей, подавляющих всякую радость, не дает им возможности проявить себя в высших искусствах и науках. В смнении ползают они по земле, представляя для нас еще одно доказательство того, как тираннические религиозные предрассудки поработают человека. Но их пример доказывает также и то, что уничтожение частной собственности не только не приводит к нежеланию трудиться, но, напротив, облагораживает это желание. Их труд простекает не из заботы о пропитании, а кому не известно, что эта забота способна разрушить даже благороднейшую жизнь. Печально думать о том, что у бесчисленного количества людей нет как будто другого назначения, кроме того, чтобы с утра до вечера выискивать средство борьбы против голода и скудости. И эту-то жалкую деятельность мы так боимся уменьшить? Неужели она в самом деле мать, молоком которой насыщается и растет человечество?

И не является ли само трудолюбие, созерцая которое мы видим наше величие, не более чем блестящим заблуждением природы? Разве огромные массы сил не служат человеческим безумствам? А движущей пружиной всего этого служит страсть к наживе, которую стремятся получить независимо от того, как и какими средствами она добыта. Направляется эта великая школа искусств модой; без оружия, с флюгером на голове вместо короны она сумела заставить работать на себя полмира. Для дамских шляп искусственная флора должна всегда цвести весенним цветом. Для заполнения пустых голов незрелые гении неустанно строчат пошлые романы. Архитектура, этот красноречивый символ самовозвеличения нашего маленького Я, высоко возносит свою гордую голову над человеческой природой. Она как бы насмеяется над согбенным земледельцем в пропитанной потом рубахе, который, с трудом взглянув наверх, печально возвращается в свою хижину. Внешний блеск этих гордых дворцов нашего величия предназначен для того, чтобы прикрыть внутреннее убо-

жество. Неужели наши силы нельзя было применить для каких-то более благородных целей? Лишь изредка говорит трон полезному искусству что-нибудь, кроме того, что на это нет средств. Прекраснейшие цветы благородных искусств вянут от холода, с которым великие мира сего — а лишь они могут награждать — относятся к этим неподходящим для их вкусов плодам. Лишь здесь и там одинокий цветок, сохранившийся благодаря счастливой случайности, показывает нам, что мы могли бы сделать и чем могли бы стать. Педагогика, царица всех государств, от состояния которой зависит, управляет ли ангел, дьявол или брюхо, являет собой печальное зрелище. Она щелкает зубами от голода, и заброшенная старость завершает ее грудную жизнь. Хитрые иезуиты, заметив наши ошибки, завладели этой отраслью и воспитали для своей безграничной империи таких королей, князей и прелатов, которые соответствовали их интересам.

Равнодушие, с которым жизнерадостная молодость воспринимает предписания педагогики, противоречащие духу времени, в известной мере объясняется тем, каковы сами служители педагогики, этот класс людей, отделенный от остального мира особыми склонностями, собственными слабостями и убожеством. Тот идеал совершенства, который воплощают в себе учителя, слишком малопривлекателен, чтобы к нему стремиться. Молодежь, с утра до вечера предающаяся фривольным удовольствиям, предпочитает отказу от развлечений и радостей общения разрыв со школьной мудростью.

Но если даже это фальшивое трудолюбие не в состоянии внушить нам некоторые подозрения в отношении нашего кажущегося величия, то я все же убежден, что не собственность его причина.

В основе любой деятельности лежит чувство силы. Если с юности это чувство воспитывается и направляется работой, то тем самым возникает необходимость применения своих сил, но способ этого применения отчасти определяется сознательно выработанным направлением, отчасти же народным вкусом. Должно ли, следовательно, господствовать трудолюбие, и какой вид труда должен преобладать, — все это зависит от целенаправленного формирования сил, всегда склонных к тому, чтобы перерастать продукты собственной деятельности. За эти силы борются различные страсти, и в зависимости от того, высокое или низкое представление о своей жизни сложилось у человека — я говорю здесь о рядовом человеке, — побеждает честолюбие или корыстолюбие. Любовь к собственности подобно горняку с волшебным железом в руках показывает, где лежит золото, и человек вгрызается в землю, пока не выроет себе могилу. Следовательно, как частная собственность, так и честолюбие, не создав деятельность, направляют ее на свои цели. Если же силы человека так и остались несформированными — а это почти никогда не зависит от воли самого человека, — то даже и сильнейшее стремление к приобретению не в состоянии внушить ему трудолюбия. Без плана и без цели кружится он тогда не в силах выйти из-под воздействия обстоятельств. Его действия, диктуемые чувственностью, представляют собой отдельные, изолированные движения, причины которых он сам зачастую не понимает.

Тот несчастный, которому обычный путь к прибыли кажется слишком долгим и слишком трудным, ворует или просит мпlostыню.

Таковы причины, убедившие меня в том, что деятельность общества может осуществляться и без частной собственности, хотя я и признаю, что до тех пор, пока государство не осознало своей цели, состоящей в объединении государственного и человеческого блага, частная собственность при известных условиях является весьма удобным средством поддерживать пресловутое трудолюбие (стр. 84—92).



---

## КЛАССИЧЕСКИЙ НЕМЕЦКИЙ ИДЕАЛИЗМ

*Классический немецкий идеализм конца XVIII — начала XIX в., охарактеризованный во вступительной статье к настоящему тому, имеет огромное значение в истории домарксистской философии. Деятельность представителей этого течения существенно расширила круг философских проблем, повысила уровень теоретических исследований, привела к построению целостных философских систем и детально разработанных учений о диалектике природы, общества и познания. Впервые в истории мысли диалектика стала предметом сознательной разработки как теоретический метод, противоположный метафизическому методу. В этом состояло то главное, что позволило классическому немецкому идеализму сыграть роль одного из важнейших философских источников марксизма.*

*Данный раздел «Антологии» включает в себя извлечения из трудов Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля, которые в рамках каждой персоналии подобраны тематически, в зависимости от особенностей категориальной структуры данной философской системы.*

### КАНТ

*Иммануил Кант (Kant, 1724—1804), родоначальник немецкого классического идеализма. Родился, учился и работал в Кенигсберге, где в 1755—1770 гг. был доцентом, а в 1770—1796 гг. — профессором университета. Кант — основатель так называемого критического, или «трансцендентального», идеализма.*

*В «докритический» период (до 1770 г.) создал «небулярную» космогоническую гипотезу, в которой возникновение и эволюция планетной системы выводятся из первоначального диффузного «облака частиц». В это же время Кант высказал гипотезу о существовании Большой Вселенной галактик вне нашей галактики, развил учение о замедлении — в результате приливного трения — суточного вращения Земли и концепцию относительности движе-*

ния и покоя. Исследования эти, объединенные материалистической идеей естественного развития Вселенной и Земли, сыграли важную роль в истории диалектики. В философских работах докритического периода Кант наметил — под влиянием эмпиризма и скептицизма Юма — различие между реальным и логическим основаниями, ввел в философию понятие об отрицательных величинах и осмелел увлечение современников мистикой и «духовидением» (Сведенборг). Во всех этих работах ограничивалась роль дедуктивно-формальных методов мышления.

В диссертации «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира» («*De mundi sensibilis atque*

*intelligibilis forma et principis*», 1770) происходит переход к воззрениям «критического» периода с центральной для них идеей «критики» теоретического разума, т. е. наших познавательных способностей, и исследования границ его применения в учении о душе, о мире и о боге. В 1781 г. появилась «Критика чистого разума» («*Kritik der reinen Vernunft*»), за ней — «Критика практического разума» («*Kritik der praktischen Vernunft*», 1788) и «Критика способности суждения» («*Kritik der Urteilkraft*», 1790). В них последовательно излагались: теория познания, этика, эстетика и учение о целесообразности в природе. Исследования приводят Канта к агностицизму, т. е. к утверждению, будто природа вещей, как они существуют сами по себе («вещей в себе»), принципиально недоступна теоретическому познанию: последнее возможно только относительно «явлений», т. е. способа, посредством которого вещи обнаруживаются в нашем опыте. Достоверное теоретическое знание в математике и естествознании обусловлено, по Канту, тем, что в нашем сознании налично априорные формы чувственного созерцания («чистые» представления), рассудка («чистые» понятия, категории) и связи или синтеза чувственного многообразия и понятия рассудка. На этих связях основываются, например, законы постоянства и взаимодействия субстанций и закон причинности.

Однако, несмотря на границы, принципиально положенные теоретическому разуму и ограничивающие доступное ему познание область явлений, в разуме заложено неискоренимое стремление к безусловному знанию, вытекающее из высших этических запросов. В силу этого стремления наш рассудок стремится к решению вопросов о границах или беспредельности мира в про-



странстве и времени, о возможности или невозможности существования неделимых элементов мира, о необходимом или свободном характере процессов, протекающих в мире, и о боге как безусловном необходимом существе. Исследование этих вопросов привело Канта к выводу, будто с равной доказательностью могут быть обоснованы противоположные решения. Так обосновывается вывод, что разум по самой своей природе антиномичен, т. е. раздваивается в противоречиях. Однако противоречия эти, по Канту, все же лишь кажущиеся. Их разрешение — в различии «вещей в себе» и «явлений» и в ограничении знания в пользу веры. Так, человек одновременно и не свободен (как существо в мире явлений) и свободен (как субъект непознаваемого сверхчувственного мира); существование бога недоказуемо (для знания) и в то же время есть необходимый постулат веры, на котором единственно основывается наше убеждение в существовании нравственного порядка в мире, и т. д. )

Учение об антиномичности разума, служившее у Канта основанием для дуализма «вещей в себе» и «явлений», стало одним из стимулов для разработки положительной диалектики у Фихте, Шеллинга и Гегеля, но в понимании познания, поведения и творчества это учение осталось в плену дуализма, агностицизма и формализма. Так, основным законом этики Кант провозгласил безусловное повеление («категорический императив»), требующее руководствоваться таким правилом, которое независимо от нравственного содержания поступка могло бы стать правилом поведения для всех. В эстетике он сводит прекрасное к «незаинтересованному» удовольствию, не зависящему от того, существует или не существует предмет, изображенный в произведении искусства, и обусловленному только формой изображаемого. Впрочем, провести последовательно свой формализм Кант не смог: в этике — вразрез с формальным пониманием категорического императива — он выдвинул принцип самоценности каждой личности, которая не должна быть приносима в жертву даже во имя блага всего общества; в эстетике — в противоположность формализму в понимании прекрасного — объявил высшим видом искусства поэзию, ибо она возвышается до изображения идеала, и т. д. Прогрессивными были учения Канта о роли антагонизмов в исторической жизни общества и о необходимости вечного мира, к которому ведет развитие международной торговли и общения с их взаимными выгодами для различных государств.

Изобилующее противоречиями учение Канта оказало огромное влияние на последующее развитие научной и философской мысли, заметное уже в середине и во второй половине XIX в. Деградировавшая буржуазная мысль конца XIX — первой половины XX в. использовала непоследовательности Канта и заимствовала ряд его ошибочных взглядов для обоснования собственных реакционных построений. Так возникли неокантианство в обеих его главных школах — Марбургской и Баденской, учение так называемого этического социализма и др.

Извлечения из трудов Канта подобраны В. Ф. Асмусом. Им же написан этот вступительный текст. Подборка произведена по изданию: И. Кант. Сочинения в шести томах. М., 1963—1966. Переводы Ц. Г. Арзаканьяна, Н. О. Лосского, Н. М. Соколова, В. С. Соловьева, С. М. Роговина, Б. А. Фозга и др.

## І. СОЧИНЕНИЯ ДОКРИТИЧЕСКОГО ПЕРИОДА

### [КОСМОГОНИЧЕСКАЯ ГИПОТЕЗА]

#### [СХОДСТВО С ГИПОТЕЗАМИ ДРЕВНИХ АТОМИСТОВ]

Итак, я не буду отрицать, что теория Лукреция или его предшественника Эпикура, Левкиппа и Демокрита во многом сходна с моею. Так же как и эти философы, я полагаю, что первоначальным состоянием природы было всеобщее рассеяние первичного вещества всех бесспых тел или, как они их называют, атомов. Эпикур предполагал, что существует тяжесть, заставляющая падать эти первичные частицы материи; она, по-видимому, напоминает отлпчается от принимаемого мною Ньютонова притяжения. Эпикур приписывал этим частицам и некоторое отклонение от прямолинейного падения, хотя о причинах и следствиях этого отклонения у него были неленые представления; это отклонение до некоторой степени совпадает с тем наимелешем прямолинейного падения, которое, по нашему мнению, вызывается отталкивательной силой частиц. Наконец, вихри, возникавшие из беспорядочного движения атомов, составляли один из главных пунктов в системе Левкиппа и Демокрита, и эти вихри встречаются и в нашем учении (I, стр. 122—123).

#### [МАТЕРИЯ ПОДЧИНЕНА НЕОБХОДИМЫМ ЗАКОНАМ]

Названные выше сторонники учения о механическом происхождении микрoздания выводили всякий наблюдаемый в нем порядок из сленного случая, который столь удачно объединил атомы, что они составили одно стройное целое. Эпикур, несколько не смущаясь, утверждал даже, что атомы, дабы стала возможной их встреча, без всякой причины отклоняются от своего прямолинейного движения. Все эти философы доводили эту несуразность до того, что приписывали происхождение всех живых существ именно этому сленному случаю и поистине выводили разум из неразумия. Я считаю, наоборот, что материя подчинена некоторым необходимым законам. Я вижу, как из ее состояния полнейшего разложения и рассеяния вполне естественно развивается некое прекрасное и стройное целое. И происходит это не случайно и не велепую, а, как мы видим, необходимо вытекает из естественных свойств. Разве отсюда не возникает вопрос: почему

же материи должны были быть присущи как раз эти законы, приводящие к порядку и согласию? Возможно ли, чтобы множество вещей, из которых каждая имеет свою собственную, независимую от других природу, сами определяли друг друга именно так, чтобы отсюда возникло стройное целое, а если результат именно таков, то не служит ли это неоспоримым доказательством того, что у них общий источник, которым может быть только вседержительный, высший разум, замысливший природу вещей для достижения общих целей?

Итак, материя, составляющая первичное вещество всех вещей, подчинена известным законам и, будучи предоставлена их свободному воздействию, необходимо должна давать прекрасные сочетания. Она не может уклониться от этого стремления к совершенству. Поскольку, следовательно, она подчинена некоему мудрому замыслу, она необходимо была поставлена в такие благоприятные условия некоей господствующей над ней первопричиной. Этой причиной должен быть бог уже по одному тому, что *природа даже в состоянии хаоса может действовать только правильно и слаженно* (I, стр. 123—124).

**[ПРОСТОТА СТРОЕНИЯ И ДВИЖЕНИЯ НЕБЕСНЫХ ТЕЛ — ПРИЧИНА ИХ ДОСТУПНОСТИ ИССЛЕДОВАНИЮ]**

[...] Из всех естественных явлений, первопричину которых мы ищем, можно прежде всего надеяться основательно и надежно уразуметь именно происхождение системы мира, возникновение небесных тел и причины их движений. Легко понять, почему это так. Небесные тела представляют собой шарообразные массы и, следовательно, имеют самое простое строение, какое только может иметь тело, происхождение которого мы исследуем. Их движения также просты. Они представляют собой не что иное, как свободное продолжение однажды сообщенного им движения, которое, связанное с притяжением тела, расположенного в центре, становится круговым. Кроме того, пространство, в котором движутся небесные тела, пусто; расстояния, отделяющие их друг от друга, чрезвычайно велики, и, стало быть, надлежит все условия, необходимые как для стройного движения, так и для ясного обнаружения его. Мне думается, здесь можно было бы в некотором смысле сказать без всякой кичливости: *дайте*

*мне материю, и я построю из нее мир*, т. е. дайте мне материю, и я покажу вам, как из нее должен возникнуть мир. Ибо, раз дана материя, которая по природе своей одарена силой притяжения, нетрудно определить те причины, которые могли содействовать устройению системы мира, рассматриваемой в целом. Известно, что необходимо, чтобы тело приобрело шарообразную форму, и что требуется для того, чтобы свободно парящие тела совершали круговое движение вокруг центра, к которому они притягиваются. Взаимное расположение орбит, совпадение направления, эксцентриситет — все это может быть объяснено простейшими механическими причинами, и можно твердо рассчитывать найти эти причины, так как они покоятся на самых простых и ясных основаниях.

[ТРУДНОСТЬ ИССЛЕДОВАНИЯ ПРОИСХОЖДЕНИЯ ОРГАНИЗМОВ]

А можно ли похвастаться подобным успехом, когда речь идет о ничтожнейших растениях или о насекомых? Можно ли сказать: *дайте мне материю, и я покажу вам, как можно создать гусеницу?* Не споткнемся ли мы здесь с первого же шага, поскольку неизвестны истинные внутренние свойства объекта и поскольку заключающееся в нем многообразие столь сложно? Поэтому пусть не покажется странным, если я позволю себе сказать, что легче понять образование всех небесных тел и причину их движений, короче говоря, происхождение всего современного устройства мироздания, чем точно выяснить на основании механики возникновение одной только былинки или гусеницы (I, стр. 126—127).

[ФИЗИКА ВСЕЛЕННОЙ МОЖЕТ БЫТЬ ДОВЕДЕНА ДО ПОЛНОЙ ДОСТОВЕРНОСТИ]

[...] Физическая часть науки о Вселенной может быть в будущем доведена до такого же совершенства, до какого Ньютон довел ее математическую часть. Наряду с законами, на которых зиждется мироздание в его настоящем виде, во всем естествознании нет, пожалуй, других, способных к такому математическому выражению, как законы, согласно которым возникло мироздание, и рука искусного математика, без сомнения, найдет здесь благодатную почву для обработки (I, стр. 127).

[АНАЛОГИЯ РАЙТА МЕЖДУ ПЛАНЕТНОЙ СИСТЕМОЙ  
И СИСТЕМОЙ НЕПОДВИЖНЫХ ЗВЕЗД]

Господин Райт Дэрхем<sup>1</sup>, с трактатом которого я познакомился из «Hamburgische freie Urtheile» за 1751 г., впервые навел меня на мысль рассматривать неподвижные звезды не как рассеянную без видимого порядка кучу, а как систему, имеющую величайшее сходство с планетной; ибо, как в этой системе планеты находятся очень близко к одной общей плоскости, так и неподвижные звезды расположены максимально близко к определенной плоскости, которую следует представить себе проходящей через все небо; наибольшее скопление звезд около этой плоскости и образует ту светлую полосу, которая носит название Млечного Пути. Так как этот пояс, светящийся бесчисленными солнцами, имеет точно направление большого круга, то я убедился, что и наше Солнце также должно находиться очень близко к этой общей большой плоскости. Когда я начал исследовать причины этого явления, я счел весьма вероятным, что так называемые неподвижные звезды — это в сущности медленно движущиеся планеты высшего порядка (I, стр. 127—128).

[ЕДИНСТВЕННОЕ ДОПУЩЕНИЕ, ПОЛОЖЕННОЕ В ОСНОВУ  
КОСМОГОНИЧЕСКОЙ ГИПОТЕЗЫ — СИЛЫ ПРИТЯЖЕНИЯ  
И ОТТАЛКИВАНИЯ]

[...] Я с величайшей осмотрительностью старался избежать всяких произвольных измышлений. Представив мир в состоянии простейшего хаоса, я объяснил великий порядок природы только силой притяжения и силой отталкивания — двумя силами, которые одинаково достоверны, одинаково просты и вместе с тем одинаково первичны и всеобщы. Обе они заимствованы мной из философии Ньютона. Первая в настоящее время есть уже совершенно бесспорный закон природы. Вторая, которой физика Ньютона, быть может, не в состоянии сообщить такую же отчетливость, как первой, принимается здесь мной только в том смысле, в каком ее никто не оспаривает, а именно для материи в состоянии наибольшей разреженности, как, например, для паров. На столь простых основаниях я совершенно естественно строю всю свою последующую систему, не делая никаких выводов, которые не мог бы сделать каждый внимательный читатель (I, стр. 131).

Если система неподвижных звезд, расположенных около одной общей плоскости, как мы видим это в Млечном Пути, настолько удалена от нас, что даже в телескоп нельзя различить отдельные звезды, из которых она состоит, если расстояние ее от звезд Млечного Пути относительно такое же, как расстояние Солнца от нас, — словом, если такой мир неподвижных звезд рассматривается наблюдателем, находящимся вне его, с подобного неизмеримо далекого расстояния, то под малым углом зрения этот звездный мир представится глазу в виде слабо светящегося пятнышка совершенно круглой формы, когда его плоскость обращена прямо к глазу, и эллиптической, когда его рассматривают сбоку. Слабость света, форма и заметная величина диаметра будут резко отличать такое явление, если оно имеет место, от всех звезд, наблюдаемых порознь.

[...] Господин Мопертюж<sup>2</sup> считает их, принимая во внимание их форму и видимый диаметр, необычайно большими небесными телами, которые сбоку кажутся эллиптической формы вследствие большой сплюснутости, вызываемой силой вращения. [...]

Гораздо естественнее и понятнее предположение, что это не отдельные огромные звезды, а системы многих звезд, которые ввиду своей отдаленности кажутся расположенными на столь узком пространстве, что свет, незаметный от каждой звезды в отдельности, дает при бесчисленном множестве звезд однообразное бледное мерцание. Сходство с нашей Солнечной системой, их форма, которая как раз такова, какой она должна быть согласно нашей теории, слабость их света, указывающая на бесконечно большое расстояние, — все это заставляет нас считать эти эллиптические фигуры такими же системами миров и, так сказать, млечными путями, как те, устройство которых мы только что разбирали, и если сопоставления и наблюдения вполне согласуются между собой и друг друга подкрепляют, то основанное на них предположение имеет такую же силу, как строгие доказательства, и не может быть сомнений, что эти системы существуют (I, стр. 147—149).



[КРУГОВОРОТ ВОЗНИКНОВЕНИЯ И ГИБЕЛИ МИРОВ  
ВО ВСЕЛЕННОЙ]

В непреодолимой склонности каждого вполне сформировавшегося мироздания к постепенной гибели своей можно усмотреть один из доводов в доказательство того, что в противовес этому в других местах *Вселенная* будет создавать новые миры, дабы восполнить ущерб, нанесенный ей в каком-либо месте. Вся известная нам часть природы, хотя и составляет один только атом по сравнению с тем, что остается скрытым за пределами доступного нам кругозора, все же подтверждает эту плодородность природы, не имеющую предела, ибо она есть не что иное, как проявление божественного всемогущества. Бесчисленное множество животных и растений ежедневно погибает и становится жертвой брэнности; но не меньшее число их природа создает вновь в других местах неистощимой своей способностью воспроизведения и заполняет пустоты.

[...] Целые миры и системы миров сходят со сцены, после того как они сыграли свою роль. Бесконечность творения достаточно велика, чтобы по сравнению с ней какой-то мир или какой-нибудь млечный путь миров рассматривать так же, как цветок или насекомое по сравнению с Землей. В то время как природа украшает вечность разнообразием явлений, бог в неустанном творении создает материал для образования еще больших миров (I, стр. 211—213).

[...] Когда через всю бесконечность времен и пространств мы следим за этим фениксом природы, который лишь затем сжигает себя, чтобы вновь возродиться юным из своего пепла, когда мы видим, как природа даже там, где она распадается и дряхлеет, неисчерпаема в новых проявлениях, а на другой границе творения, в пространстве несформировавшейся первичной материи, она непрестанно расширяет сферу божественного откровения, дабы и вечность, и все пространства наполнить его чудесами, тогда наш дух, размышляя обо всем этом, приходит в глубокое изумление; но, еще не довольствуясь этим столь великим предметом, брэнность которого не может вполне удовлетворить душу, он желает ближе познать то существо, чей разум и величие — источник света, изливающегося как бы из одного центра на всю природу (I, стр. 216).

[КОСМОЛОГИЧЕСКИЙ ДОВОД КАК ОСНОВА ВЕРЫ  
В СЪЩЕСТВОВАНИЕ БОГА]

[...] Имеется сущность всех сущностей, бесконечный разум и самостоятельная мудрость, откуда природа со всеми своими возможностями и свойствами берет свое начало. С этой точки зрения уже нельзя оспаривать способность природы как нечто противное бытию высшего существа; чем совершеннее природа в своем развитии, чем лучше ее всеобщие законы ведут к стройности и согласию, тем вернее доказывает она существование божества, от которого она получает эти свойства. Ее порождения уже не дело случая, не результат стечения обстоятельств; все происходит из нее по неизменным законам, которые потому именно должны порождать одно лишь искусное, что они претворение премудрого замысла, исключаящего все беспорядочное. Не случайное стечение атомов, как думал Лукреций, образовало мир; присущие им силы, а также законы, имеющие своим источником мудрейший разум, были неизменным началом того порядка, который должен был возникнуть из них не случайно, а по необходимости (1, стр. 229).

[ОБ ОТКАЗЕ НЬЮТОНА ОТ ЕСТЕСТВЕННОЙ КОСМОГОНИИ]

[...] Ньютон, который имел основание доверять выводам своей философии не меньше, чем любой другой смертный, счел себя вынужденным оставить [...] всякую надежду объяснить законами природы и силами материи присущие планетам центробежные силы, несмотря на всю их согласованность, указывающую на их механическое происхождение. И хотя философу бывает грустно отказаться от исследования сложного явления, далекого от простых основных законов, и довольствоваться только ссылкой на непосредственную волю бога, тем не менее Ньютон усмотрел здесь рубеж, отделяющий друг от друга природу и перст божий, действие установленных законов природы и мановение бога. Если уж такой великий философ потерял здесь всякую надежду, то не может не казаться дерзостью рассчитывать на успех в таком трудном деле.

Однако именно эта трудность, лишившая Ньютона надежды объяснить силами природы сообщенную небесным телам центробежную силу, направление и действия которой показывают, что мироздание образует систе-

му, — эта трудность [...] обосновывает механическую теорию, весьма далекую от той, которую Ньютон признал недостаточной и из-за которой он отверг все скрытые причины, ошибочно (если позволительно мне так выразиться) считая ее единственной из всех возможных. Как раз затруднение, которое испытывал Ньютон, может действовать тому, чтобы очень легко и естественно на основании ряда строгих умозаключений убедиться в достоверности того механического способа объяснения, который мы применили в настоящем сочинении. Если предположить (а этого нельзя не признать), что приведенные выше аналоги с величайшей достоверностью устанавливают, что согласные и закономерно связанные друг с другом движения и орбиты небесных тел указывают на естественную причину как на свой источник, то этой причиной никак не может быть та самая материя, которая ныне наполняет небесное пространство. Стало быть, та материя, которая наполняла это пространство прежде и движение которой послужило основой существующих теперь обращений небесных тел, после того как она скопилась в этих телах и таким образом очистила пространство, оказавшееся ныне пустым, или (что непосредственно вытекает из сказанного) та материя, из которой состоят планеты, кометы да и само Солнце, первоначально должна была быть рассеяна по всему пространству планетной системы и в этом состоянии должна была быть приведена в движение, которое она сохранила и после того, как соединилась в отдельные сгустки и образовала небесные тела, содержащие в себе прежде рассеянное вещество мировой материи. При этом нетрудно найти и механизм, который мог привести в движение это вещество формирующейся природы. Тот импульс, который осуществил соединение масс, а именно сила притяжения, присутствующая материи и потому как нельзя лучше пригодная к тому, чтобы быть первопричиной движения при первом порыве природы, и был источником этого движения (I, стр. 234—235).

**НЕОБХОДИМОСТЬ ОБРАЩАТЬСЯ ПРИ ИССЛЕДОВАНИИ ПОДОБНЫХ ПРОБЛЕМ ТОЛЬКО К ЕСТЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ**

Цель этого рассуждения состоит главным образом в том, чтобы привести пример применения метода, на который нам дали право наши предшествующие доказа-

тельства, причем устраняется необоснованное опасение, будто всякое объяснение великого устройства мира из всеобщих законов природы открывает для нечестивых врагов религии возможность проникнуть в ее твердыни. По моему мнению, приведенная гипотеза имеет во всяком случае достаточно оснований побудить людей более широкого кругозора к более подробному рассмотрению представленного в ней плана, который есть лишь грубый очерк. Моя цель, поскольку она касается настоящего сочинения, будет достигнута, если читатель, подготовленный признанием правильности и порядка в мире, которые могут вытекать из всеобщих законов природы, будет [в решении таких проблем] обращаться единственно только к естественной философии и будет побужден к тому, чтобы наш способ объяснения или другой подобный ему рассматривать как возможный и вполне согласующийся с познанием мудрого бога (I, стр. 490—491).

## II. СОЧИНЕНИЯ КРИТИЧЕСКОГО ПЕРИОДА

### [А. ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ]

#### [ИСХОДНЫЕ ПРИНЦИПЫ КРИТИКИ ЧИСТОГО РАЗУМА]

##### [НАШ ВЕК — ВЕК КРИТИКИ]

Наш век есть подлинный век критики, которой должно подчиняться все. *Религия* на основе своей святости и *законодательство* на основе своего *величия* хотят поставить себя вне этой критики. Однако в таком случае они справедливо вызывают подозрение и теряют право на искреннее уважение, оказываемое разумом только тому, что может устоять перед его свободным и открытым испытанием. [...] Такой суд есть не что иное, как *критика самого чистого разума*.

Я разумею под этим не критику книг и систем, а критику способности разума вообще в отношении всех знаний, к которым он может стремиться независимо от всякого опыта, стало быть, решение вопроса о возможности или невозможности метафизики вообще и определение источников, а также объема и границ метафизики на основании принципов (III, стр. 75—76).

До сих пор считали, что всякие наши знания должны сообразоваться с предметами. При этом, однако, кончались неудачей все попытки через понятия что-то априорно установить относительно предметов, что расширяло бы наше знание о них. Поэтому следовало бы попытаться выяснить, не разрешим ли мы задачи метафизики более успешно, если будем исходить из предположения, что предметы должны сообразоваться с нашим познанием, а это лучше согласуется с требованием возможности априорного знания о них, которое должно установить нечто о предметах раньше, чем они нам даны. Здесь повторяется то же, что с первоначальной мыслью Коперника: когда оказалось, что гипотеза о вращении всех звезд вокруг наблюдателя недостаточно хорошо объясняет движения небесных тел, то он попытался установить, не достигнет ли он большего успеха, если предположить, что движется наблюдатель, а звезды находятся в состоянии покоя. Подобную же попытку можно предпринять в метафизике, когда речь идет о *созерцании* предметов. Если бы созерцания должны были согласоваться со свойствами предметов, то мне непонятно, каким образом можно было бы знать что либо а priori об этих свойствах; наоборот, если предметы (как объекты чувств) согласуются с нашей способностью к созерцанию, то я вполне представляю себе возможность априорного знания (III, стр. 87—88).

[ОГРАНИЧИТЬ ЗНАНИЕ, ЧТОБЫ ОСВОБОДИТЬ МЕСТО ВЕРЕ]

Я не могу, следовательно, даже *допустить* существование бога, свободы и бессмертия для целей необходимого практического применения разума, если не *отниму* у спекулятивного разума также его притязаний на трансцендентные знания, так как, добиваясь этих знаний, разум должен пользоваться такими основоположениями, которые, будучи в действительности приложимы только к предметам возможного опыта, все же применяются к тому, что не может быть предметом опыта, и в таком случае в самом деле превращают это в явления, таким образом объявляя невозможным всякое *практическое расширение* чистого разума. Поэтому мне пришлось ограничить (*aufheben*) знание, чтобы освободить место *вере*,

а догматизм метафизики, т. е. предрассудок, будто в ней можно преуспеть без критики чистого разума, есть истинный источник всякого противоречащего моральности неверия, которое всегда в высшей степени догматично (III, стр. 95—96).

Только такой критикой можно подрезать корни *материализма, фатализма, атеизма, неверия* свободомыслия, *фанатизма и суеверия*, которые могут приносить всеобщий вред, и, наконец, *идеализма и скептицизма*, которые больше опасны для школ и вряд ли могут распространяться среди широкой публики (III, стр. 98).

[...] Нельзя не признать скандалом для философии и общечеловеческого разума необходимость принимать лишь на *веру* существование вещей вне нас (от которых мы ведь получаем весь материал знания даже для нашего внутреннего чувства) и невозможность противопоставить какое бы то ни было удовлетворительное доказательство этого существования, если бы кто-нибудь вздумал подвергнуть его сомнению (III, стр. 101).

#### [ЗНАНИЯ АПРИОРНЫЕ И ЭМПИРИЧЕСКИЕ]

[...] Мы будем называть априорными знания, *безусловно* независимые от всякого опыта, а не независимые от того или иного опыта. Им противоположны эмпирические знания, или знания, возможные только *a posteriori*, т. е. посредством опыта. В свою очередь из априорных знаний *чистыми* называются те знания, к которым совершенно не примешивается ничто эмпирическое. Так, например, положение *всякое изменение имеет свою причину* есть положение априорное, но не чистое, так как понятие изменения может быть получено только из опыта (III, стр. 106).

#### [СУЩЕСТВОВАНИЕ И ПРИЗНАКИ АПРИОРНОГО ЗНАНИЯ: НЕОБХОДИМОСТЬ И ВСЕОБЩНОСТЬ]

II. Мы обладаем некоторыми априорными знаниями, и даже обыденный рассудок никогда не обходится без них.

Речь идет о признаке, по которому мы можем с уверенностью отличить чистое знание от эмпирического. Хотя мы из опыта и узнаем, что объект обладает теми или иными свойствами, но мы не узнаем при этом, что он не может быть иным. Поэтому, *во-первых*, если имеет-

ся положение, которое мыслится вместе с его *необходимостью*, то это априорное суждение; если к тому же это положение выведено исключительно из таких, которые сами в свою очередь необходимы, то оно, безусловно, априорное положение. *Во-вторых*, опыт никогда не дает своим суждениям истинной или строгой всеобщности, он сообщает им только условную и сравнительную всеобщность (посредством индукции), так что это должно, собственно, означать следующее: насколько нам до сих пор известно, исключений из того или иного правила не встречается. Следовательно, если какое-нибудь суждение мыслится как строго всеобщее, т. е. так, что не допускается возможность исключения, то оно не выведено из опыта, а есть безусловно априорное суждение. Стало быть, эмпирическая всеобщность есть лишь произвольное повышение значимости суждения с той степени, когда оно имеет силу для большинства случаев, на ту степень, когда оно имеет силу для всех случаев, как, например, в положении *все тела имеют тяжесть*. Наоборот, там где строгая всеобщность принадлежит суждению по существу, она указывает на особый познавательный источник суждения, а именно на способность к априорному знанию. Итак, необходимость и строгая всеобщность суть верные признаки априорного знания и неразрывно связаны друг с другом. [...]

Не трудно доказать, что человеческое знание действительно содержит такие необходимые и в строжайшем смысле всеобщие, стало быть, чистые априорные суждения. Если угодно найти пример из области наук, то стоит лишь указать на все положения математики; если угодно найти пример из применения самого обыденного рассудка, то этим может служить утверждение, что всякое изменение должно иметь причину (III, стр. 106—107).

[МЕТАФИЗИКА И ЕЕ ПРОБЛЕМЫ: БОГ, СВОБОДА, БЕССМЕРТИЕ]

[...] Неизбежные проблемы самого чистого разума суть *бог, свобода и бессмертие*. А наука, конечная цель которой с помощью всех своих средств добиться лишь решения этих проблем, называется *метафизикой*; ее метод вначале догматичен, т. е. она уверенно берется за решение [этой проблемы] без предварительной проверки способности или неспособности разума к такому великому начинанию (III, стр. 109).

Во всех суждениях, в которых мыслится отношение субъекта к предикату (я имею в виду только утвердительные суждения, так как вслед за ними применить сказанное к отрицательным суждениям нетрудно), это отношение может быть двояким. Или предикат *B* принадлежит субъекту *A* как нечто содержащееся (в скрытом виде) в этом понятии *A*, или же *B* целиком находится вне понятия *A*, хотя и связано с ним. В первом случае я называю суждение *аналитическим*, а во втором — *синтетическим*. Следовательно, аналитические — это те (утвердительные) суждения, в которых связь предиката с субъектом мыслится через тождество, а те суждения, в которых эта связь мыслится без тождества, должны называться синтетическими. Первые можно было бы назвать *поясняющими*, а вторые — *расширяющими* суждениями, так как первые через свой предикат ничего не добавляют к понятию субъекта, а только делят его путем расчленения на подчиненные ему понятия, которые уже мыслились в нем (хотя и смутно), между тем как синтетические суждения присоединяют к понятию субъекта предикат, который вовсе не мыслился в нем и не мог бы быть извлечен из него никаким расчленением. Например, если я говорю *все тела протяженны*, то это суждение аналитическое. В самом деле, мне незачем выходить за пределы понятия, которое я сочетаю со словом тело, чтобы признать, что протяжение связано с ним, мне нужно только расчленить это понятие, т. е. осознать всегда мыслимое в нем многообразное, чтобы найти в нем этот предикат. Следовательно, это — аналитическое суждение. Если же я говорю *все тела имеют тяжесть*, то этот предикат есть не что иное, чем то, что я мыслю в простом понятии тела вообще. Следовательно, присоединение такого предиката дает синтетическое суждение. [...]

Конечная цель всего нашего спекулятивного априорного знания зиждется именно на [...] синтетических, т. е. расширяющих [знание], основоположениях, тогда как аналитические суждения, хотя они и в высшей степени важны и необходимы, но лишь для того, чтобы приобрести отчетливость понятий, требующуюся для достоверного и широкого синтеза, а не для того, чтобы приобрести нечто действительно новое (III, стр. 111—113).



*Все математические суждения синтетические*<sup>3</sup>. Это положение до сих пор, по-видимому, ускользало от внимания аналитиков человеческого разума; более того, оно прямо противоположно всем их предположениям, хотя оно, бесспорно, достоверно и очень важно для дальнейшего исследования. [...]

На первый раз может показаться, что положение  $7+5=12$  чисто аналитическое [суждение], вытекающее по закону противоречия из понятия суммы семи и пяти. Однако, присматриваясь ближе, мы находим, что понятие суммы 7 и 5 содержит в себе только соединение этих двух чисел в одно и от этого вовсе не мыслится, каково то число, которое охватывает оба слагаемых. Понятие двенадцати отнюдь еще не мыслится от того, что я мыслю соединение семи и пяти; и сколько бы я ни расчленял свое понятие такой возможной суммы, я не найду в нем числа 12. Для этого необходимо выйти за пределы этих понятий, прибегая к помощи созерцания, соответствующего одному из них, например своих пяти пальцев или (как это делает Зегнер в своей арифметике) пяти точек, и присоединять постепенно единицы числа 5, данного в созерцании, к понятию семи. В самом деле, я беру сначала число семь и затем, для получения понятия пяти, прибегая к помощи созерцания пальцев своей руки, присоединяю постепенно к числу 7 с помощью этого образа единицы, ранее взятые для составления числа 5, и таким образом, вижу, как возникает число 12. То, что 5 *должно* было быть присоединено к 7, я, правда, мыслил в понятии суммы  $=7+5$ , но не мыслил того, что эта сумма равна двенадцати. Следовательно, приведенное арифметическое суждение всегда синтетическое. Это становится еще очевиднее, если взять несколько большие числа, так как в этом случае ясно, что, сколько бы мы ни манипулировали своими понятиями, мы никогда не могли бы найти сумму посредством одного лишь расчленения понятий, без помощи созерцаний.

Точно так же ни одно основоположение чистой геометрии не есть аналитическое суждение. Положение *прямая линия есть кратчайшее расстояние между двумя точками* — синтетическое положение. В самом деле, мое понятие *прямой* содержит только качество, но ничего не говорит о количестве. Следовательно, понятие кратчай-

шего [расстояния] целиком присоединяется к понятию прямой линии и никаким расчленением не может быть извлечено из него. Поэтому здесь необходимо прибегать к помощи созерцания, посредством которого только и возможен синтез (III, стр. 114—115).

[ИСТИННАЯ ЗАДАЧА ЧИСТОГО РАЗУМА — РЕШЕНИЕ ВОПРОСА:  
КАК ВОЗМОЖНЫ АПРИОРНЫЕ СИНТЕТИЧЕСКИЕ СУЖДЕНИЯ]

Истинная же задача чистого разума заключается в следующем вопросе: *как возможны априорные синтетические суждения?*

Метафизика оставалась до сих пор в шатком положении недоверности и противоречивости исключительно по той причине, что эта задача и, быть может, даже различие между *аналитическими* и *синтетическими* суждениями прежде никому не приходили в голову. Прочность или шаткость метафизики зависит от решения этой задачи или от удовлетворительного доказательства того, что в действительности вообще невозможно объяснить эту задачу (III, стр. 117).

[ВОПРОСЫ О НАУКАХ, СОДЕРЖАЩИХ АПРИОРНОЕ ТЕОРЕТИЧЕСКОЕ  
ЗНАНИЕ О ПРЕДМЕТАХ]

Решение поставленной выше задачи заключает в себе вместе с тем возможность чистого применения разума при создании и развитии всех наук, содержащих априорное теоретическое знание о предметах, т. е. ответ на вопросы:

*Как возможна чистая математика?*

*Как возможно чистое естествознание?*

Так как эти науки действительно существуют, то естественно ставить вопрос, *как* они возможны: ведь их существование\* доказывает, что они должны быть возможны. Что же касается *метафизики*, то всякий вправе усомниться в ее возможности, так как она до сих пор плохо развивалась, и ни одна из предложенных до сих пор систем, если речь идет об их основной цели, не за-

---

\* Быть может, кто-нибудь еще усомнится в существовании чистого естествознания. Однако стоит только рассмотреть различные положения, высказываемые в начале физики в собственном смысле слова (эмпирической физики), например о постоянности количества материи, об инерции, равенстве действия и противодействия и т. п., чтобы тотчас же убедиться, что они составляют *physica pura* (или *rationalis*), которая заслуживает того, чтобы ее ставили отдельно как особую науку в ее узком или широком, но непременно полном объеме.

служивает того, чтобы ее признали действительно существующей.

Однако и этот *вид знания* надо рассматривать в известном смысле как данный; метафизика существует если не как наука, то во всяком случае как природная склонность [человека] (*metaphysica naturalis*). [...] А потому и относительно нее следует поставить вопрос: *как возможна метафизика в качестве природной склонности*, т. е. как из природы общечеловеческого разума возникают вопросы, которые чистый разум задает себе и на которые, побуждаемый собственной потребностью, он пытается, насколько может, дать ответ?

Но так как во всех прежних попытках ответить на эти естественные вопросы, например на вопрос, имеет ли мир начало, или он существует вечно и т. п., всегда имелись неизбежные противоречия, то нельзя только ссылаться на природную склонность к метафизике, т. е. на самую способность чистого разума, из которой, правда, всегда возникает какая-нибудь метафизика (какая бы она ни была), а следует найти возможность удостовериться в том, знаем мы или не знаем ее предметы, т. е. решить вопрос о предметах, составляющих проблематику метафизики, или о том, способен или не способен разум судить об этих предметах, стало быть, о возможности или расширить с достоверностью наш чистый разум, или поставить ему определенные и твердые границы. Этот последний вопрос, вытекающий из поставленной выше общей задачи, можно с полным основанием выразить следующим образом: *как возможна метафизика как наука?*

Таким образом, критика разума необходимо приводит в конце концов к науке; наоборот, догматическое применение разума без критики приводит к ни на чем не основанным утверждениям, которым можно противопоставить столь же ложные утверждения, стало быть приводит к *скептицизму* (III, стр. 118—119).

[ИДЕЯ ПРОЦЕДУРКИ, ИЛИ КРИТИКИ ЧИСТОГО РАЗУМА]

Из всего сказанного вытекает идея особой науки, которую можно назвать *критикой чистого разума*. Разум есть способность, дающая нам *принципы* априорного знания. [...] *Органоном* чистого разума должна быть совокупность тех принципов, на основе которых можно при-

обрести и действительно осуществить все чистые априорные знания. Полное применение такого органа дало бы систему чистого разума. Но так как эта система крайне желательна и еще неизвестно, возможно ли и здесь вообще какое-нибудь расширение нашего знания и в каких случаях оно возможно, то мы можем назвать науку, лишь рассматривающую чистый разум, его источники и границы, *пропедевтикой* к системе чистого разума. Такая пропедевтика должна называться не *учением*, а только *критикой* чистого разума, и польза ее по отношению к спекуляции в самом деле может быть только негативной: она может служить не для расширения, а только для очищения нашего разума и освобождения его от заблуждений, что уже представляет собой значительную выгоду. Я называю *трансцендентальным* всякое познание, занимающееся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным a priori. Система таких понятий называлась бы *трансцендентальной философией* (III, стр. 120—121).

[...] Трансцендентальная философия есть наука одного лишь чистого спекулятивного разума, так как все практическое, поскольку оно содержит мотивы, связано с чувствами, которые принадлежат к эмпирическим источникам познания (III, стр. 123).

#### ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ЭСТЕТИКА

##### [СОЗЕРЦАНИЕ КАК СПОСОБ НЕПОСРЕДСТВЕННОГО ОТНОШЕНИЯ ПОЗНАНИЯ К ПРЕДМЕТАМ]

Каким бы образом и при помощи каких бы средств ни относилось познание к предметам, во всяком случае *созерцание* есть именно тот способ, каким познание непосредственно относится к ним и к которому как к средству стремится всякое мышление. Созерцание имеет место, только если нам дается предмет, а это в свою очередь возможно, по крайней мере для нас, людей, лишь благодаря тому, что предмет некоторым образом воздействует на нашу душу (*das Gemüt afficere*). Эта способность (восприимчивость) получать представления тем способом, каким предметы воздействуют на нас, называется *чувственностью*. Следовательно, посредством чувственности предметы нам *даются*, и только она доставляет нам

созерцания; *мыслятся* же предметы рассудком, и из рассудка возникают *понятия*. Всякое мышление, однако, должно в конце концов прямо (*directe*) или косвенно (*indirecte*) через те или иные признаки иметь отношение к созерцаниям, стало быть, у нас к чувственности, потому что ни один предмет не может быть нам дан иным способом.

Действие предмета на способность представления, поскольку мы подвергаемся воздействию его (*afficiert werden*), есть *ощущение*. Те созерцания, которые относятся к предмету посредством ощущения, называются *эмпирическими*. Неопределенный предмет эмпирического созерцания называется *явлением* (III, стр. 127).

[МАТЕРИЯ И ФОРМА ЯВЛЕНИЯ]

То в явлении, что соответствует ощущениям, я называю его *материей*, а то, благодаря чему многообразное в явлении (*das Mannigfaltige der Erscheinung*) может быть упорядочено определенным образом, я называю *формой* явления. Так как то, единственно в чем ощущения могут быть упорядочены и приведены в известную форму, само в свою очередь не может быть ощущением, то, хотя материя всех явлений дана нам только а *posteriori*, форма их целиком должна для них находиться готовой в нашей душе а *priori* и потому может рассматриваться отдельно от всякого ощущения.

[...] Когда я отделяю от представления о теле все, что рассудок мыслит о нем, как-то: субстанцию, силу, делимость и т. п., а также все, что принадлежит в нем к ощущению, как-то: непроницаемость, твердость, цвет и т. п., то у меня остается от этого эмпирического созерцания еще нечто, а именно протяжение и образ. Все это принадлежит к чистому созерцанию, которое находится в душе а *priori* также и без действительного предмета чувств или ощущения, как чистая форма чувственности.

[ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ЭСТЕТИКА И ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ЛОГИКА]

Науку о всех априорных принципах чувственности я называю *трансцендентальной эстетикой*\*. Следовательно,

\* Только одни немцы пользуются теперь словом *эстетика* для обозначения того, что другие называют критикой вкуса. Под этим названием кроется ошибочная надежда, которую питал превосход-

должна существовать наука, составляющая первую часть трансцендентального учения о началах, в противоположность науке, содержащей принципы чистого мышления и называемой трансцендентальной логикой (III, стр. 128—129).

[В ОСНОВЕ ВСЕХ ПОНЯТИЙ О ПРОСТРАНСТВЕ ЛЕЖИТ НЕ ПОНЯТИЕ, А АПРИОРНОЕ СОЗЕРЦАНИЕ]

[...] В основе всех понятий о пространстве лежит априорное (не эмпирическое) созерцание. Точно так же все геометрические основоположения, например что в треугольнике сумма двух сторон больше третьей стороны, всегда выводятся из созерцания, и притом а priori, с аподиктической достоверностью, а вовсе не из общих понятий о линии и треугольнике.

[...] Первоначальное представление о пространстве есть априорное *созерцание*, а не *понятие*.

[СОЗЕРЦАНИЕ, ПРЕДШЕСТВУЮЩЕЕ ОБЪЕКТАМ, НАХОДИТСЯ ТОЛЬКО В СУБЪЕКТЕ]

[...] Каким же образом может быть присуще нашей душе внешнее созерцание, которое предшествует самим объектам и в котором понятие их может быть определено а priori? Очевидно, это возможно лишь в том случае, если оно находится только в субъекте как формальное его свойство подвергаться воздействию объектов и таким образом получать *непосредственное представление* о них, т. е. созерцание, следовательно, лишь как форма внешнего *чувства* вообще (III, стр. 131—132).

---

ный аналитик Баумгартен<sup>4</sup>, — подвести критическую оценку прекрасного под принципы разума и возвысить правила ее до степени науки. Однако эти старания тщетны. Дело в том, что эти правила, или критерии, имеют своим главным источником только эмпирический характер и, следовательно, никогда не могут служить для установления определенных априорных законов, с которыми должны были согласоваться наши суждения, касающиеся вкуса, скорее эти последние составляют настоящий критерий правильности первых. Поэтому следовало бы или опять оставить это название и сохранить его для того учения, которое представляет собой настоящую науку (тем самым мы приблизились бы к языку и представлениям древних, у которых пользовалось большой известностью деление знания на *aisthēta kai noēta*), или же поделиться этим названием со спекулятивной философией и употреблять термин *эстетика* отчасти в трансцендентальном смысле, отчасти в психологическом значении.

[ГОВОРИТЬ О ПРОСТРАНСТВЕ МЫ МОЖЕМ ТОЛЬКО С ТОЧКИ  
ЗРЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА]

[...] Только с точки зрения человека можем мы говорить о пространстве, о протяженности и т. п. Если отвлечься от субъективного условия, единственно при котором мы можем получить внешнее созерцание, а именно поскольку мы способны подвергаться воздействию предметов, то представление о пространстве не означает ровно ничего. Этот предикат можно приписывать вещам лишь в том случае, если они нам являются, т. е. если они предметы чувственности. Постоянная форма этой восприимчивости, называемая нами чувственностью, есть необходимое условие всех отношений, в которых предметы созерцаются как находящиеся вне нас; эта форма, если отвлечься от этих предметов, есть чистое созерцание, называемое пространством. Так как частные условия чувственности мы можем сделать лишь условием возможности явлений вещей, но не условием возможности самих вещей, то имеем полное право сказать, что пространство охватывает все вещи, которые являются нам внешне, но мы не можем утверждать, что оно охватывает все вещи сами по себе независимо от того, созерцаются ли они или нет, а также независимо от того, каким субъектом они созерцаются (III, стр. 133—134).

[ВРЕМЯ ЕСТЬ ЛИШЬ СУБЪЕКТИВНОЕ УСЛОВИЕ СОЗЕРЦАНИЯ,  
НО ОНО ОБЪЕКТИВНО В ОТНОШЕНИИ ВЕЩЕЙ ОПЫТА]

[...] Время есть лишь субъективное условие нашего (человеческого) созерцания (которое всегда имеет чувственный характер, т. е. поскольку мы подвергаемся воздействию предметов) и само по себе, вне субъекта, есть ничто. Тем не менее в отношении всех явлений, стало быть и в отношении всех вещей, которые могут встретиться нам в опыте, оно необходимым образом объективно. Мы не можем сказать, что все вещи находятся во времени, потому что в понятии вещи вообще мы отвлекаемся от всех видов созерцания вещи, между тем как созерцание есть то именно условие, при котором время входит в представления о предметах. Но если это условие присоединено к понятию вещи и если мы скажем, что все вещи как явления (как предметы чувственного созерцания) находятся во времени, то это основоположение обладает объективной истинностью и априорной всеобщностью.

Таким образом, наши утверждения показывают эмпирическую реальность времени, т. е. объективную значимость его для всех предметов, которые когда-либо могут быть даны нашим чувствам. А так как наше созерцание всегда чувственное, то в опыте нам никогда не может быть дан предмет, не подчиненный условию времени. Наоборот, мы оспариваем у времени всякое притязание на абсолютную реальность, так как оно при этом было бы абсолютно присуще вещам как условие или свойство их даже независимо от формы нашего чувственного созерцания. Такие свойства, присущие вещам в себе, вообще никогда не могут быть даны нам посредством чувств. В этом, следовательно, состоит *трансцендентальная идеальность* времени, согласно которой оно, если отвлечься от субъективных условий чувственного созерцания, равно ничему не означает и не может быть причислено к предметам самим по себе (безотносительно к нашему созерцанию) ни как субстанция, ни как свойство.

[ВРЕМЯ ОБЛАДАЕТ НЕ АБСОЛЮТНОЙ РЕАЛЬНОСТЬЮ,  
НО ЭМПИРИЧЕСКОЙ]

[...] Время следует считать действительным не как объект, а как способ представлять меня самого как объект. Но если б я сам или какое-нибудь другое существо могло созерцать меня без этого условия чувственности, то те же определения, которые теперь представляются нам как изменения, дали бы знание, в котором вообще не было бы представления о времени и, стало быть, не было бы также представления об изменениях. Таким образом, у времени остается эмпирическая реальность как условие всякого нашего опыта, и на основании приведенных выше соображений нельзя за ним признать абсолютную реальность. Оно есть не что иное, как форма нашего внутреннего созерцания\*. Если устранить частное условие нашей чувственности, то исчезнет также понятие времени; оно присуще не самим предметам, а только субъекту, который их созерцает.

---

\* Я могу, правда, сказать, что мои представления следуют друг за другом, однако это значит лишь, что мы сознаем их как сменяющиеся во времени, т. е. согласно форме внутреннего чувства. Поэтому время не есть нечто само по себе существующее, оно не есть также определение, объективно присущее вещам.



[...] Пространство и время, вместе взятые, суть чистые формы всякого чувственного созерцания, и именно благодаря этому возможны априорные синтетические положения. Однако эти источники априорного познания как раз благодаря этому обстоятельству (благодаря тому, что они лишь условия чувственности) определяют свои границы, а именно касаются предметов, лишь поскольку они рассматриваются как явления, а не показывают вещей в себе (III, стр. 139—142).

[МЫ НЕ ЗНАЕМ, КАКОВЫ ПРЕДМЕТЫ В СЕБЕ]

Каковы предметы в себе и обособленно от этой восприимчивости нашей чувственности, нам совершенно неизвестно. Мы не знаем ничего, кроме свойственного нам способа воспринимать их, который к тому же необязателен для всякого существа, хотя и должен быть присущ каждому человеку. Мы имеем дело только с этим способом восприятия. Пространство и время суть чистые формы его, а ощущение вообще есть его материя. Пространство и время мы можем познавать только а priori, т. е. до всякого действительного восприятия, и потому они называются чистым созерцанием; ощущения же суть то в нашем познании, благодаря чему оно называется апостериорным познанием, т. е. эмпирическим созерцанием. Пространство и время, безусловно, необходимо принадлежат нашей чувственности, каковы бы ни были наши ощущения; ощущения же могут быть весьма различными.

[РАЗЛИЧИЕ МЕЖДУ ЧУВСТВЕННОСТЬЮ И ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫМ]

[...] Философия Лейбница и Вольфа указала всем исследованиям о природе и происхождении наших знаний совершенно неправильную точку зрения, признавая различие между чувственностью и интеллектуальным только логическим различием. На самом деле это различие трансцендентально и касается не просто формы отчетливости или неотчетливости, а происхождения и содержания знаний, так что с помощью чувственности мы не то что не ясно познаем свойства вещей в себе, а вообще не познаем их, и, как только мы устраним наши субъективные свойства, окажется, что представляемый объект с качествами, приписываемыми ему чувственным созерцанием, нигде

не встречается, да и не может встретиться, так как именно наши субъективные свойства определяют форму его как явления (III, стр. 144—146).

[НЕДОСТУПНОСТЬ ПОЗНАНИЮ ВЕЩЕЙ САМИХ ПО СЕБЕ]

[...] Не только возможно или вероятно, но и совершенно несомненно, что пространство и время как необходимые условия всякого (внешнего и внутреннего) опыта суть лишь субъективные условия всякого нашего созерцания, в отношении к которому поэтому все предметы суть только явления, а не данные таким образом вещи сами по себе (*für sich*); поэтому о том, что касается формы их, многое можно сказать а priori, но никогда ничего нельзя сказать о вещи в себе, которая могла бы лежать в основе этих явлений (III, стр. 148—149).

[ПРЕДМЕТЫ ОТНЮДЬ НЕ ЕСТЬ ТОЛЬКО ВИДИМОСТИ]

[...] Когда я говорю, что как созерцание внешних объектов, так и самосозерцание души в пространстве и времени представляет нам эти объекты так, как они действуют на наши чувства, т. е. так, как они являются, я этим вовсе не хочу сказать, будто эти предметы суть лишь *видимость*. В явлении объекты и даже свойства, которые мы им приписываем, всегда рассматриваются как нечто действительно данное, но поскольку эти свойства зависят только от способа созерцания субъекта в отношении к нему данного предмета, то мы отличаем предмет как *явление* от того же предмета как объекта *самого по себе*. Так, я вовсе не утверждаю, что тела только *кажутся* существующими вне меня или что душа только *кажется* данной в моем самосознании, когда я говорю, что качество пространства и времени, сообразно с которым как условием их существования я их полагаю, зависит от моего способа созерцания, а не от этих объектов самих по себе (III, стр. 150—151).

✓ ОБЩИЙ ВЫВОД ИЗ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ЭСТЕТИКИ

Мы имеем здесь один из необходимых моментов для решения общей задачи трансцендентальной философии — как возможны априорные синтетические положения, а именно мы нашли чистые априорные созерцания — пространство и время. В них, если мы хотим в априорном суждении выйти за пределы данного понятия, мы нахо-

дим то, что может быть а priori обнаружено не в понятии, а в соответствующем ему созерцании и может быть синтетически связано с понятием. Но именно поэтому такие суждения никогда не выходят за пределы предметов чувств и сохраняют свою силу только для объектов возможного опыта (III, стр. 153).

#### ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ЛОГИКА

[АНАЛИТИКА СОЗЕРЦАНИЯ И ПОНЯТИЯ КАК НАЧАЛА ВСЯКОГО ПОЗНАНИЯ]

[...] Созерцания и понятия суть начала всякого нашего познания, так что ни понятия без соответствующего им некоторым образом созерцания, ни созерцание без понятий не могут дать знание. Созерцание и понятие бывают или чистыми, или эмпирическими. *Эмпирическими* — когда в них содержится ощущение (которое предполагает действительное присутствие предмета); *чистыми* же — когда к представлению не примешиваются никакие ощущения. Ощущения можно назвать материей чувственного знания. Вот почему чистое созерцание заключает в себе только форму, при которой что-то созерцается, а чистое понятие — только форму мышления о предмете вообще. Только чистые созерцания или чистые понятия могут быть априорными, эмпирические же могут быть только апостериорными.

[ОТНОШЕНИЕ МЕЖДУ ОЩУЩЕНИЯМИ И ПОНЯТИЯМИ]

*Восприимчивость* нашей души, [т. е.] способность ее получать представления, поскольку она каким-то образом подвергается воздействию, мы будем называть *чувственностью*; рассудок же есть способность самостоятельно производить представления, т. е. *спонтанность* познания. Наша природа такова, что *созерцания* могут быть только чувственными, т. е. содержат в себе лишь способ, каким предметы воздействуют на нас. Способность же *мыслить* предмет чувственного созерцания есть *рассудок*. Ни одну из этих способностей нельзя предпочесть другой. Без чувственности ни один предмет не был бы нам дан, а без рассудка ни один нельзя было бы мыслить. Мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы. Поэтому в одинаковой мере необходимо свои понятия делать чувственными (т. е. присоединять к ним в созерца-

нии предмет), а свои созерцания постигать рассудком (*verständlich zu machen*) (т. е. подводить их под понятия). Эти две способности не могут выполнять функции друг друга. Рассудок ничего не может созерцать, а чувства ничего не могут мыслить. Только из соединения их может возникнуть знание. Однако это не дает нам права смешивать долю участия каждого из них; есть все основания тщательно обособлять и отличать одну от другой. Поэтому мы отличаем эстетику, т. е. науку о правилах чувственности вообще, от логики, т. е. науки о правилах рассудка вообще (III, стр. 154—155).

[ЧАСТЬ ОБЩЕЙ ЛОГИКИ, СОСТАВЛЯЮЩАЯ УЧЕНИЕ О ЧИСТОМ РАЗУМЕ]

[...] Та часть общей логики, которая составляет учение о чистом разуме, должна быть совершенно обособлена от прикладной логики (хотя все еще общей). Только первая часть есть настоящая наука, правда краткая и сухая, как этого и требует систематическое изложение учения о началах рассудка. В этой науке, следовательно, необходимо всегда иметь в виду два правила.

1. Как общая логика она отвлекается от всякого содержания рассудочного познания и от различий между его предметами, имея дело только с чистой формой мышления.

2. Как чистая логика она не имеет никаких эмпирических принципов, стало быть ничего не заимствует из психологии (как некоторые хотят этого), которая поэтому не имеет никакого влияния на канон рассудка. Она есть доказательная наука, и все для нее должно быть достоверным совершенно *a priori*.

[ОБЩАЯ ЛОГИКА РАССМАТРИВАЕТ ТОЛЬКО ЛОГИЧЕСКУЮ ФОРМУ В ОТНОШЕНИИ ЗНАНИЙ ДРУГ К ДРУГУ]

Общая логика отвлекается, как мы показали, от всякого содержания познания, т. е. от всякого отношения его к объекту, и рассматривает только логическую форму в отношении знаний друг к другу, т. е. форму мышления вообще. Но так как существуют и чистые, и эмпирические созерцания (как это доказывает трансцендентальная эстетика), то можно ожидать, что и мыслить предметы можно различно — чисто или эмпирически (III, стр. 156—157).

#### [ИДЕЯ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ЛОГИКИ]

[...] Должна существовать логика, отвлекающаяся не от всякого содержания познания; в самом деле, та логика, которая содержала бы только правила о том, как чисто мыслить предмет, должна была бы исключать все знания с эмпирическим содержанием; она должна была бы также исследовать происхождение наших знаний о предметах, если только оно не может быть приписано предметам. Общая же логика вообще не занимается этим происхождением познания, она рассматривает все представления, все равно, даны ли они первоначально а priori в нас самих или только эмпирически, согласно только тем законам, по которым рассудок пользуется ими в их отношении друг к другу в процессе мышления; поэтому в ней идет речь только о форме рассудка, которая может быть сообщена представлениям, каково бы ни было их происхождение.

[...] Мы уже заранее устанавливаем идею науки о чистом рассудке и основанных на разуме знаниях, благодаря которым мы мыслим предметы совершенно а priori. Такая наука, определяющая происхождение, объем и объективную значимость подобных знаний, должна называться *трансцендентальной логикой*, потому что она имеет дело только с законами рассудка и разума, но лишь постольку, поскольку она а priori относится к предметам в отличие от общей логики, которая рассматривает отношение их и к эмпирическим знаниям, и к основанным на чистом разуме знаниям без различия (III, стр. 157—159).

#### [ПОНЯТИЕ О ВСЕОБЩЕМ КРИТЕРИИ ИСТИНЫ]

[...] Всеобщим критерием истины был бы лишь такой критерий, который был бы правдив в отношении всех знаний, безразлично, каковы их предметы. Но так как, пользуясь таким критерием, мы отвлекаемся от всякого содержания знания (от отношения к его объекту), между тем как истина касается именно этого содержания, то отсюда ясно, что совершенно невозможно и нелепо спрашивать о признаке истинности этого содержания знаний и что достаточный и в то же время всеобщий признак истины не может быть дан. Так как выше мы уже назвали содержание знания его материей, то мы можем выразить эту мысль следующим образом: требовать всеоб-

щего признака истинности знания в отношении материи нельзя, так как это требование включает в себе противоречие.

[ВОЗМОЖНОСТЬ ВСЕОБЩИХ И НЕОБХОДИМЫХ ПРАВИЛ РАССУДКА  
В ОТНОШЕНИИ ОДНОЙ ЛИШЬ ФОРМЫ ЗНАНИЯ]

Что же касается познания в отношении одной лишь формы (оставляя в стороне всякое содержание), то в такой же мере ясно, что логика, поскольку она излагает всеобщие и необходимые правила рассудка, должна дать критерии истины именно в этих правилах. В самом деле, то, что противоречит им, есть ложь, так как рассудок при этом противоречит общим правилам мышления, стало быть самому себе. Однако эти критерии касаются только формы истины, т. е. мышления вообще, и постольку они недостаточны, хотя и совершенно правильны. В самом деле, знание, вполне соответствующее с логической формой, т. е. не противоречащее себе, тем не менее может противоречить предмету. Итак, один лишь логический критерий истины, а именно соответствие знания с всеобщими и формальными законами рассудка и разума, есть, правда, *conditio sine qua non*, стало быть негативное условие всякой истины, но дальше этого логика не может идти и никаким критерием она не в состоянии обнаружить заблуждение, касающееся не формы, а содержания (III, стр. 159—160).

[АНАЛИТИКА КАК ЧАСТЬ ОБЩЕЙ ЛОГИКИ]

Общая логика разлагает всю формальную деятельность рассудка и разума на элементы и показывает их как принципы всякой логической оценки нашего знания. Вот почему эту часть логики можно назвать аналитической, которая именно поэтому служит по крайней мере негативным критерием истины, так как проверять и оценивать всякое знание с точки зрения формы по этим правилам необходимо до того, как исследуют его с точки зрения содержания, с тем чтобы установить, включает ли оно в себе положительную истину относительно предмета.

[ОБЩАЯ ЛОГИКА ЕСТЬ КАНОН, А НЕ ОРГАНОН ДЛЯ СОЗДАНИЯ  
ОБЪЕКТИВНЫХ УТВЕРЖДЕНИЙ]

[...] Общая логика, которая есть лишь *канон* для оценки, нередко применяется как бы в качестве *органо*на для действительного создания по крайней мере видимости

объективных утверждений и таким образом на деле употребляется во зло. Общая логика, претендующая на название такого органа, называется *диалектикой*.

Хотя древние пользовались этим названием науки или искусства в весьма различных значениях, тем не менее из действительного применения его легко заключить, что она была у них не чем иным, как *логикой видимости*. Это было софистическое искусство придавать своему незнанию или даже преднамеренному обману вид истины, подражая основательному методу, предписываемому вообще логикой, и пользуясь ее тонкой для прикрытия всяких пустых утверждений. Здесь следует сделать правильное и полезное замечание, что общая логика, *рассматриваемая как органон*, всегда есть логика видимости, т. е. имеет диалектический характер.

[...] Диалектика причисляется к логике скорее в форме *критики диалектической видимости*; такой смысл мы и будем придавать ей здесь.

#### [ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ АНАЛИТИКА КАК ЛОГИКА ИСТИНЫ]

[...] Часть трансцендентальной логики, излагающая начала чистого рассудочного знания, и принципы, без которых нельзя мыслить ни один предмет, есть трансцендентальная аналитика и вместе с тем логика истины. В самом деле, никакое знание не может противоречить ей, не утрачивая вместе с тем всякого содержания, т. е. всякого отношения к какому бы то ни было объекту, стало быть всякой истины.

#### [ЛОЖНОЕ ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ АНАЛИТИКИ В КАЧЕСТВЕ ОРГАНОНА ЗНАНИЯ ДЕЛАЕТ ЕЕ ПРИМЕНЕНИЕ «ДИАЛЕКТИЧЕСКИМ»]

[...] Так как трансцендентальная аналитика должна быть, собственно, только каноном оценки эмпирического применения [рассудка], то ею злоупотребляют, если ее считают органом всеобщего и неограниченного применения [рассудка] и отваживаются с помощью одного лишь чистого рассудка синтетически судить, утверждать и выносить решения о предметах вообще. В таком случае применение чистого рассудка становится диалектическим.

[...] Вторая часть трансцендентальной логики должна быть критикой этой диалектической видимости и называется трансцендентальной диалектикой не как искусство

догматически создавать такую видимость (к сожалению, очень ходкое искусство разлообразного метафизического фиглярства), а как критика рассудка и разума в сверхфизическом применении разума, имеющая целью вскрыть ложный блеск его беспочвенных притязаний и низвести его претензии на изобретение и расширение [знаний], чего он надеется достигнуть исключительно с помощью трансцендентальных основоположений, на степень простой оценки чистого рассудка и предостережения его от софистического обмана (III, стр. 160—163).

[ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ РАССУДОК ПОЗНАЕТ НЕ В СОЗЕРЦАНИЯХ,  
А В ПОНЯТИЯХ]

Независимо от чувственности мы не можем иметь никаких созерцаний; следовательно, рассудок не есть способность созерцания. Помнимо же созерцания существуют лишь один способ познания, а именно познание через понятия; следовательно, познание всякого, по крайней мере человеческого, рассудка есть познание через понятия, не интуитивное, а дискурсивное. Все созерцания, будучи чувственными, зависят от внешнего воздействия, а понятия, стало быть, от функций. Под функцией же я разумею единство деятельности, подводящей различные представления под одно общее представление. Итак, понятия основываются на спонтанности мышления, а чувственные созерцания — на восприимчивости к впечатлениям. Возможно лишь одно применение этих понятий рассудком: посредством них он судит. Так как только созерцания направлены на предмет непосредственно, то понятие относится не к предмету непосредственно, а к какому-то другому представлению о нем (все равно, созерцание оно или само уже понятие). Итак, суждение есть опосредствованное знание о предмете, стало быть, представление об имеющемся у нас представлении о предмете.

[РАССУДОК КАК СПОСОБНОСТЬ СУЖДЕНИЯ]

Все действия рассудка мы можем свести к суждениям, следовательно, *рассудок* можно вообще представить как *способность составлять суждения*. В самом деле, согласно вышесказанному, рассудок есть способность мыслить. Мышление есть познание через понятия. Понятия же от-



носятся как предикаты возможных суждений к какому-нибудь представлению о не определенном еще предмете (III, стр. 166—167).

[СИНТЕЗ И ЕГО РОЛЬ В ПОЗНАНИИ]

Под *синтезом* в самом широком смысле я разумею присоединение различных представлений друг к другу и понимание их многообразия в едином акте познания. Такой синтез называется *чистым*, если многообразное дано а priori (подобно многообразному в пространстве и времени), а не эмпирически. Наши представления должны быть уже даны раньше всякого анализа их, и ни одно понятие не может *по содержанию* возникнуть аналитически. Синтез многообразного (будь оно дано эмпирически или а priori) порождает прежде всего знание, которое первоначально может быть еще грубым и неясным и потому нуждается в анализе; тем не менее именно синтез есть то, что, собственно, составляет из элементов знание и объединяет их в определенное содержание. Поэтому синтез есть первое, на что мы должны обратить внимание, если хотим судить о происхождении наших знаний.

[СИНТЕЗ — ИСКЛЮЧИТЕЛЬНО ДЕЙСТВИЕ СПОСОБНОСТИ  
ВООБРАЖЕНИЯ]

Синтез вообще, как мы увидим это дальше, есть исключительно действие способности воображения, слепой, хотя и необходимой, функции души; без этой функции мы не имели бы никакого знания, хотя мы и редко осознаем ее. Однако задача свести этот синтез к *понятиям* есть функция рассудка, лишь благодаря которой он доставляет нам знание в собственном смысле этого слова (III, стр. 173).

[КАТЕГОРИИ]

[...] Тот же самый рассудок, и притом теми же самыми действиями, которыми он посредством аналитического единства создает логическую форму суждения в понятиях, вносит также трансцендентальное содержание в свои представления посредством синтетического единства многообразного в созерцании вообще, благодаря чему они называются чистыми рассудочными понятиями и а priori относятся к объектам, чего не может дать общая логика.

Этим путем возникает ровно столько чистых рассудочных понятий, а priori относящихся к предметам созерцания вообще, сколько [...] было перечислено логических функций во всех возможных суждениях: рассудок совершенно исчерпывается этими функциями, и его способность вполне измеряется ими. Мы назовем эти понятия по примеру Аристотеля *категориями*, так как наша задача в своей основе вполне совпадает с его задачей, хотя в решении ее мы далеко расходимся с ним.

Таблица категорий

1.

Количества:

*Единство*  
*Множественность*  
*Целокупность*

2.

Качества:  
*Реальность*  
*Отрицание*  
*Ограничение*

3.

Отношения:  
*Присущность и самостоятельное существование* (substantia et accidens)  
*Причинность и зависимость* (причина и действие)  
*Общение* (взаимодействии между действующим и подвергающимся действию)

4.

Модальности:

*Возможность* — невозможность  
*Существование* — несуществование  
*Необходимость* — случайность

(III, стр. 174—175).

[...] Таблица категорий содержит все первоначальные понятия рассудка и даже формы системы их в человеческом рассудке, следовательно, она указывает *все моменты* спекулятивной науки, которую следует создать, и даже *порядок* ее.

[МАТЕМАТИЧЕСКИЕ И ДИНАМИЧЕСКИЕ КАТЕГОРИИ]

*Первое замечание:* эту таблицу, содержащую в себе четыре класса рассудочных понятий, можно прежде всего разделить на два раздела, из которых первый касается

предметов созерцания (как чистого, так и эмпирического), а второй — существования этих предметов (в отношении или друг к другу, или к рассудку).

Категории первого класса я бы назвал *математическими*, а категории второго — *динамическими*. Первый класс категорий не имеет никаких коррелятов, их можно найти только во втором. Но это различие должно иметь некоторое основание в природе рассудка.

[ТРОЙСТВЕННОСТЬ (ТРИАДИЧНОСТЬ) КАЖДОГО КЛАССА  
КАТЕГОРИЙ]

*Второе замечание:* каждый класс содержит одинаковое число категорий, а именно три, и это обстоятельство также побуждает к размышлениям, так как в других случаях всякое априорное деление с помощью понятий должно быть дихотомическим. Сюда надо, однако, прибавить, что третья категория возникает всегда из соединения второй и первой категории того же класса.

Так, *целокупность* (тотальность) есть не что иное, как множество, рассматриваемое как единство, *ограничение* — реальность, связанная с отрицанием, *общение* — причинность субстанций, определяющих друг друга, наконец, *необходимость* есть не что иное, как существование, данное уже самой своей возможностью. Не следует, однако, думать, будто третья категория есть только производное, а не основное понятие чистого рассудка. Это соединение первой и второй категорий, образующее третье понятие, требует особого акта рассудка, не тождественного с актом рассудка в первой и второй категории (III, стр. 177—178).

[ПРЕДМЕТЫ МОГУТ ЯВЛЯТЬСЯ БЕЗ НЕОБХОДИМОГО ОТНОШЕНИЯ  
К ФУНКЦИЯМ РАССУДКА]

Категории [...] рассудка вовсе не представляют нам условий, при которых предметы даются в созерцании; стало быть, предметы могут, несомненно, являться нам без необходимого отношения к функциям рассудка и, следовательно, рассудок а priori не содержит условий [их]. Поэтому здесь возникает затруднение, не встречающееся нам в области чувственности, а именно каким образом получается, что *субъективные условия мышления* имеют *объективную значимость*, т. е. становятся усло-

виями возможности всякого познания предметов; ведь без функции рассудка могут быть даны в созерцании явления.

[НИ НЕОБХОДИМОСТЬ, НИ ВСЕОБЩНОСТЬ НЕВЫВОДИМЫ  
ЭМПИРИЧЕСКИ]

Явления дают, конечно, много случаев для установления правила, согласно которому нечто обыкновенно происходит, однако они никогда не доказывают, что следствие вытекает с *необходимостью*; поэтому синтез причины и действия обладает таким достоинством, которого никак нельзя выразить эмпирически: оно состоит в том, что действие не просто присоединяется к причине, а полагается причиной и следует из нее. Строгая всеобщность правил также не может быть свойством эмпирических правил, которые приобретают с помощью индукции только сравнительную всеобщность, т. е. широкую применимость. Применение же частиц рассудочных понятий совершенно изменилось бы, если бы они рассматривались только как эмпирические порождения.

[В ОТНОШЕНИИ ФОРМЫ МЫШЛЕНИЯ ОПЫТ ВОЗМОЖЕН ТОЛЬКО  
ПОСРЕДСТВОМ АПРИОРНЫХ КАТЕГОРИИ]

[...] Всякий опыт содержит в себе кроме чувственного созерцания, посредством которого нечто дается, еще и *понятие* о предмете, который дан в созерцании или является в нем; поэтому в основе всякого опытного знания лежат понятия о предметах вообще как априорные условия; следовательно, объективная значимость категорий как априорных понятий должна основываться на том, что опыт возможен (что касается формы мышления) только посредством них. В таком случае они необходимо и а priori относятся к предметам опыта, так как только с их помощью можно мыслить какой-нибудь предмет опыта вообще (III, стр. 185—188).

[ЧИСТАЯ АППЕРЦЕПЦИЯ]

Должно быть *возможно*, чтобы я *мыслю* сопровождало все мои представления; в противном случае во мне представлялось бы нечто такое, что вовсе нельзя было бы мыслить, иными словами, представление или было бы невозможно, или по крайней мере для меня не существовало бы.

[...] Это представление есть акт *спонтанности*, т. е. оно не может рассматриваться как принадлежащее чувственности. Я называю его *чистой апперцепцией*, чтобы отличить его от *эмпирической* апперцепции; оно есть самосознание, порождающее представление *я мыслю*, которое должно иметь возможность сопровождать все остальные представления и быть одним и тем же во всяком сознании; следовательно, это самосознание не может сопровождаться никаким иным [представлением], и потому я называю его также *первоначальной апперцепцией*. Единство его я называю также *трансцендентальным* единством самосознания, чтобы обозначить возможность априорного познания на основе этого единства.

[ИСТОЧНИК СИНТЕТИЧЕСКОЙ СВЯЗИ НЕ В ПРЕДМЕТЕ,  
А В ФУНКЦИИ РАССУДКА]

[...] Синтетическое единство многообразного [содержания] созерцаний как данное а priori есть основание тождества самой апперцепции, которая а priori предшествует всему *моему* определенному мышлению. Однако не предмет заключает в себе связь, которую можно заимствовать из него путем восприятия, только благодаря чему она может быть усмотрена рассудком, а сама связь есть функция рассудка, и сам рассудок есть не что иное, как способность а priori связывать и подводить многообразное [содержание] данных представлений под единство апперцепции. Этот принцип есть высшее основоположение во всем человеческом знании (III, стр. 191—193).

[ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ ЕДИНСТВО АППЕРЦЕПЦИИ КАК ИСТОЧНИК  
ПОНЯТИЯ ОБ ОБЪЕКТЕ]

*Трансцендентальное единство* апперцепции есть то единство, благодаря которому все данное в созерцании многообразное объединяется в понятие об объекте. Поэтому оно называется *объективным*, и его следует отличать от *субъективного единства* сознания, представляющего собой *определение внутреннего чувства*, посредством которого упомянутое многообразное в созерцании эмпирически дается для такой связи (III, стр. 196).

ТОЛЬКО ОТНЕСЕНИЕ К ПРЕДМЕТАМ ЧУВСТВ ПРЕВРАЩАЕТ  
ПОНЯТИЕ О ПРЕДМЕРЕ В ЗНАНИЕ

*Мыслить* себе предмет и *познавать* предмет не есть [...] одно и то же. Для познания необходимо иметь, во-первых, понятие, посредством которого вообще мыслится предмет (категория), и, во-вторых, созерцание, посредством которого предмет дается; в самом деле, если бы понятие вовсе не могло быть дано соответствующее созерцание, то оно было бы мыслью по форме, но без всякого предмета и посредством него не было бы возможно никакое знание о какой бы то ни было вещи, потому что в таком случае, насколько мне известно, не было бы и не могло бы быть ничего, к чему моя мысль могла бы быть применена. Но всякое возможное для нас созерцание чувственно (эстетика), следовательно, мысль о предмете вообще посредством чистого рассудочного понятия может превратиться у нас в знание лишь тогда, когда это понятие относится к предметам чувств. Чувственное созерцание есть или чистое созерцание (пространство и время), или эмпирическое созерцание того, что через ощущение представляется в пространстве и времени непосредственно как действительное.

КАТЕГОРИИ ПРИМЕНИМЫ ДЛЯ ПОЗНАНИЯ ТОЛЬКО  
ПРЕДМЕТОВ ОПЫТА

Через определение чистого созерцания мы можем получить априорные знания о предметах (в математике), но только по их форме как о явлениях; могут ли существовать вещи, которые должны быть созерцаемы в этой форме, остается при этом еще неизвестным. Следовательно, все математические понятия сами по себе не знания, если только не предполагать, что существуют вещи, которые могут представляться нам только сообразно с формой этого чистого чувственного созерцания. Но *в пространстве и времени вещи* даются лишь постольку, поскольку они суть восприятия (представления, сопровождающиеся ощущениями); стало быть посредством эмпирических представлений. Следовательно, чистые рассудочные понятия, даже если они а priori применены к созерцаниям (как в математике), дают знание лишь постольку, поскольку эти созерцания и, значит, рассудочные понятия посредством них могут быть применены к эмпирическим созерцаниям. Следовательно, категории посредством созерцания доставляют

нам знание о вещах только через их возможное применение к *эмпирическому созерцанию*, т. е. служат только для возможности *эмпирического знания*, которое называется *опытом*. Следовательно, категории применяются для познания вещей, лишь поскольку эти вещи рассматриваются как предметы возможного опыта (III, стр. 201—202).

[НОУМЕН В ОТРИЦАТЕЛЬНОМ И ПОЛОЖИТЕЛЬНОМ СМЫСЛЕ]

Если под ноуменом мы разумеем вещь, *поскольку она не есть объект нашего чувственного созерцания*, так как мы отвлекаемся от нашего способа созерцания ее, то такой ноумен имеет *негативный* смысл. Если же под ноуменом мы разумеем *объект нечувственного созерцания*, то мы допускаем особый способ созерцания, а именно интеллектуальное созерцание, которое, однако, несвойственно нам и даже сама возможность которого не может быть усмотрена нами; такой ноумен имел бы *положительный* смысл. [...]

Возможность вещи можно доказать, только подкрепляя понятие этой вещи соответствующим ему созерцанием, но никогда ее нельзя доказать ссылкой на одно лишь отсутствие противоречия в понятии вещи. Следовательно, если бы мы захотели применить категории к предметам, рассматриваемым не как явления, то мы должны были бы положить в основу [такого познания] не чувственное, а иное созерцание, и тогда предмет был бы ноуменом в *положительном смысле*. Но так как подобный способ созерцания, а именно интеллектуальное созерцание, безусловно, лежит вне нашей познавательной способности, то и применение категорий никак не может выйти за пределы предметов опыта (III, стр. 308—309).

[НЕОБХОДИМОСТЬ НОУМЕНА КАК ПОНЯТИЯ О ПРЕДЕЛЕ ЧУВСТВЕННОСТИ]

Если отвлечься от чувств, то нельзя понять, каким образом наши категории (которые [в таком случае] остались бы единственными понятиями для ноуменов) имеют еще какое-то значение, так как для соотнесения их с каким-нибудь предметом требуется кроме единства мышления еще кое-что, а именно чтобы было еще дано возможное созерцание, к которому их можно было бы применить. Тем не менее понятие ноумена, взятое в чисто проблематическом значении, остается не только допустимым, но и

необходимым как понятие, указывающее пределы чувственности. [...]

*Только в связи друг с другом наш рассудок и наша чувственность могут определять предметы. Отделив их друг от друга, мы получаем созерцания без понятий или понятия без созерцаний; и в первом и во втором случае это такие представления, которые не могут быть соотнесены ни с каким определенным предметом (III, стр. 310—312).*

Наблюдение и анализ явлений проникают внутрь природы, и неизвестно, как далеко мы со временем продвинемся в этом. Но если даже вся природа раскрылась бы перед нами, мы никогда не были бы в состоянии ответить на трансцендентальные вопросы, выходящие за пределы природы, так как даже и свою собственную душу нам не дано наблюдать с помощью каких-либо иных созерцаний, кроме тех, которые доставляются нам нашим внутренним чувством, а между тем в ней заложена тайна происхождения нашей чувственности. Отношение чувственности к объекту и трансцендентальное основание этого единства, без сомнения, скрыты слишком глубоко, чтобы мы, познающие даже и самих себя только посредством внутреннего чувства, стало быть как явление, могли применить столь неподобающее орудие нашего исследования для чего-то иного, кроме того, чтобы все вновь и вновь находить лишь явления, нечувственную причину которых мы так страстно хотели бы исследовать (III, стр. 326).

[НЕВОЗМОЖНОСТЬ ВЕЩЕЙ, МЫСЛИМЫХ ПОСРЕДСТВОМ ОДИХ  
ЛИШЬ КАТЕГОРИЙ]

Если под чисто умопостигаемыми предметами мы будем разуметь вещи, мыслимые посредством одних лишь категорий, без всякой схемы чувственности, то такие вещи невозможны. В самом деле, способ нашего чувственного созерцания, каким нам даются предметы, есть условие объективного применения всех наших рассудочных понятий, и если мы отвлекаемся от этого созерцания, то наши рассудочные понятия не имеют никакого отношения к какому-нибудь объекту. Даже если бы мы и допустили какой-нибудь иной способ созерцания, кроме нашего чувственного, то все равно наши функции мышления не имели бы никакого значения для него. Если же под умопостигаемыми предметами мы подразумеваем только предметы нечувственного созерцания, к которым наши катего-



рии, конечно, неприменимы и о которых мы поэтому никогда не можем иметь какое-либо знание (ни созерцание, ни понятие), то в этом чисто негативном значении ноумены, разумеется, должны быть допущены: в этом случае ноумен означает лишь, что наш способ созерцания направлен не на все вещи, а только на предметы наших чувств и поэтому сфера его объективной значимости ограничена, так что остается еще место для какого-то иного способа созерцания и, следовательно, также для вещей как объектов этого способа созерцания.

[НЕДОПУСТИМОСТЬ РАСШИРЕНИЯ ПРЕДМЕТОВ МЫШЛЕНИЯ  
ЗА ПРЕДЕЛЫ УСЛОВИЙ ЧУВСТВЕННОСТИ]

[...] Понятие ноумена — проблематическое понятие: оно есть представление о вещи, о которой мы не можем сказать ни то, что она возможна, ни то, что она невозможна, так как мы не знаем иного способа созерцания, кроме своего чувственного созерцания, и не знаем иного вида понятий, кроме категорий; между тем ни наши категории, ни наши созерцания не подходят ни к какому вневещному предмету. Следовательно, мы еще не имеем права расширить в положительном смысле область предметов нашего мышления за пределы условий нашей чувственности и допускать кроме явлений еще предметы чистого мышления, т. е. ноумены, так как эти предметы не имеют никакого положительного значения, на которое можно было бы указать.

[...] Критика [...] чистого рассудка не позволяет нам создавать новую область предметов, кроме тех, которые могут предстать ему как явления, и запрещает уноситься в умопостигаемые миры, хотя бы даже только в понятие о них (III, стр. 331—333).

[СУЩЕСТВУЕТ ЕСТЕСТВЕННАЯ И НЕИЗБЕЖНАЯ ДИАЛЕКТИКА  
ЧИСТОГО РАЗУМА]

[...] Существует естественная и неизбежная диалектика чистого разума, не такая, в которой какой-нибудь простак запутывается сам по недостатку знаний или которую искусственно создает какой-нибудь софист, чтобы сбить с толку разумных людей, а такая, которая неотъемлемо присуща человеческому разуму и не перестает обольщать его даже после того, как мы раскрыли ее ложный блеск, и постоянно вводит его в минутные заблуждения, которые

необходимо все вновь и вновь устранять (III, стр. 336, 339—340).

[ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ДИАЛЕКТИКА]

[ЗАСЛУГА ПЛАТОНА В УЧЕНИИ О ПРОИСХОЖДЕНИИ ПРИРОДЫ И ПРАВСТВЕННОСТИ ИЗ ИДЕЙ]

[...] Не только в области нравственности, где человеческий разум обнаруживает истинную причинность и где идеи становятся действующими причинами (поступков и их объектов), но и в отношении самой природы Платон справедливо усматривает явные признаки происхождения ее из идей. Растение, животное, правильное устройство мироздания (и, вероятно, всего естественного порядка) ясно показывают, что они возможны лишь согласно идеям; и, хотя ни одно живое существо в условиях своего существования как особи не совпадает с идеей самого совершенного в его виде (точно так же человек не совпадает с идеей человечества, хотя и носит ее в своей собственной душе как прообраз своих поступков), тем не менее эти идеи определены в высшем разуме каждая в отдельности, неизменно и полностью и составляют первоначальные причины вещей, и единственно лишь совокупность связи вещей во Вселенной адекватна идее. Если устранить гиперболическое в способе выражения [Платона], то нельзя не признать, что полет мысли философа, возвысившегося от четкого наблюдения физического в миропорядке к архитектурной связи его согласно целям, т. е. идеям, заслуживает уважения и подражания; что же касается принципов нравственности, законодательства и религии, где только идея (добра) делает возможным опыт, хотя они и не могут быть полностью выражены в нем, то в этой области Платон имеет совершенно особую заслугу, которую не признают только потому, что его учение оценивают исходя из тех эмпирических правил, значимость которых как принципов именно и должен был отрицать опыт. В самом деле, что касается природы, то именно опыт дает нам правила и служит источником истины; в отношении же нравственных законов опыт (увы!) есть источник видимости, и, устанавливая законы того, что *должно делать*, было бы в высшей степени предсудительно заимствовать их из того, что *делается*, или ограничиваться этим (III, стр. 352—353).

[ИДЕЯ КАК ПОНЯТИЕ РАЗУМА, ДЛЯ КОТОРОГО В ЧУВСТВАХ НЕ МОЖЕТ БЫТЬ ДАН НИКАКОЙ АДЕКВАТНЫЙ ПРЕДМЕТ]

Под идеей я разумею такое необходимое понятие разума, для которого в чувствах не может быть дан никакой адекватный предмет. Следовательно, чистые понятия разума [...] суть *трансцендентальные* идеи. Это понятия чистого разума, так как в них всякое опытное знание рассматривается как определенное абсолютной целокупностью условий. Они не вымышлены произвольно, а даны природой самого разума и потому необходимо имеют отношение ко всему применению рассудка. Наконец, эти понятия трансцендентны и выходят за пределы всякого опыта, в котором, следовательно, никогда не бывает предмета, адекватного трансцендентальной идее (III, стр. 358—359).

[КАК ЛОГИЧЕСКАЯ ФОРМА РАЗУМ ЕСТЬ СПОСОБНОСТЬ УМОЗАКЛЮЧЕНИЯ]

Разум, рассматриваемый как способность определенной логической формы познания, есть способность умозаключать, т. е. строить суждение опосредствованно (через подведение условия возможного суждения под условие данного суждения). Данное суждение есть общее правило (большая посылка, *major*). Подведение условия другого возможного суждения под условие правила есть меньшая посылка (*minor*). Действительное суждение, высказывающее утверждение правила в *подведенном под него случае*, есть вывод (*conclusio*) (III, стр. 360).

[ТРИ КЛАССА ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫХ ИДЕЙ]

[...] Все трансцендентальные идеи можно разделить на *три класса*: из них *первый* содержит в себе абсолютное (безусловное) *единство мыслящего субъекта*, *второй* — абсолютное *единство ряда условий явлений*, а *третий* — абсолютное *единство условий всех предметов мышления вообще*.

Мыслящий субъект есть предмет *психологии*, совокупность всех явлений (мир) есть предмет *космологии*, а вещь, содержащая в себе высшее условие возможности всего, что можно мыслить (сущность всех сущностей), есть предмет *теологии*. Таким образом, чистый разум дает идею для трансцендентального учения о душе (*psychologia rationalis*), для трансцендентальной науки о

мире (*cosmologia rationalis*) и, наконец, также для трансцендентального познания бога (*theologia transcendentalis*) (III, стр. 363).

[РАЦИОНАЛЬНАЯ ПСИХОЛОГИЯ]

[...] Рациональная психология как *доктрина*, расширяющая наше самопознание, не существует; она возможна только как *дисциплина*, устанавливающая спекулятивному разуму в этой области ненарушение границы, с одной стороны, чтобы мы не бросились в объятия бездушного материализма, а с другой стороны, чтобы мы не заблудились в спиритуализме, лишенном основания в нашей жизни; она скорее напоминает нам, чтобы мы видели в этом отказе разума дать удовлетворительный ответ на вопросы любопытствующих, касающиеся того, что выходит за пределы земной жизни, его же указание обращать свое самопознание не на бесплодную чрезмерную спекуляцию, а на плодотворное практическое применение, которое, хотя всегда и направлено только на предметы опыта, тем не менее заимствует свои принципы из более высокого источника и определяет наше поведение так, как если бы наше назначение выходило бесконечно далеко за пределы опыта, стало быть за пределы земной жизни (III, стр. 382).

[КОСМОЛОГИЧЕСКАЯ ИДЕЯ]

Все трансцендентальные идеи, поскольку они касаются абсолютной целокупности в синтезе явлений, я называю *космологическими понятиями* отчасти ввиду именно этой безусловной целокупности, на которой основывается также понятие мироздания, само составляющее только идею, отчасти же потому, что они относятся исключительно к синтезу явлений, стало быть к эмпирическому синтезу (III, стр. 391).

[...] На стороне *догматизма* в определении космологических идей разума, или на стороне *тезиса*, обнаруживается:

*Во-первых*, определенный *практический интерес*, который близко касается всякого благомыслящего человека, если он знает свою истинную выгоду. Что мир имеет начало, что мое мыслящее *Я* обладает простой и потому неразрушимой природой, что оно в своих произвольных действиях свободно и стоит выше принуждения природы

и, наконец, что весь порядок вещей, образующих мир, происходит от одной первосущности, от которой все заимствует свое единство и целесообразную связь,— это краеугольные камни морали и религии (III, стр. 434—435).

[ОСОБЕННОСТЬ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ]

[...] Трансцендентальная философия обладает среди всех спекулятивных знаний той особенностью, что ни один вопрос, касающийся предметов, данных чистому разуму, не может быть неразрешимым для того же человеческого разума и никакое оправдание неизбежным незнанием и неизмеримой глубиной задачи не может освободить от обязанности дать основательный и полный ответ на них, так как то же самое понятие, благодаря которому мы в состоянии ставить вопрос, необходимо должно также делать нас способными ответить на него, потому что предмет [его] не встречается нигде, кроме как в понятии (как и в вопросах о справедливости и несправедливости) (III, стр. 442).

[РАЗРЕШЕНИЕ АНТИНОМИЙ В КОСМОЛОГИЧЕСКИХ ИДЕЯХ  
ЧИСТОГО РАЗУМА]

[...] Антиномия чистого разума в его космологических идеях устраняется указанием на то, что она чисто диалектическая антиномия и представляет собой противоречие, обусловленное видимостью, которая возникает из-за того, что идею абсолютной целокупности, имеющую силу только как условие вещей в себе, мы применяем к явлениям, которые существуют только в представлении; если они и образуют ряд, то лишь в последовательном регрессе, и более нигде. Но с другой стороны, мы можем извлечь из этой антиномии подлинную, правда не догматическую, но все же критическую и доктринальную, пользу, а именно посредством антиномии мы можем косвенно доказать трансцендентальную идеальность явлений, если бы кто-нибудь не удовлетворился прямым доказательством в трансцендентальной эстетике (III, стр. 461).

[ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ ПРИНЦИПА РАЗУМА КАК ПРАВИЛА  
ДЛЯ ПРОДОЛЖЕНИЯ И ОБЪЕМА ВОЗМОЖНОГО ОПЫТА]

После того как была в достаточной мере доказана недействительность принципа разума как конститутивного основоположения о вещах в себе, нам остается,

следовательно, лишь действительность принципа разума как правила для продолжения и объема возможного опыта. Если мы можем ясно установить эту значимость, то и спор разума с самим собой совсем заканчивается, так как критическим разрешением устраняется не только видимость, поспорившая разум с самим собой, но и раскрывается вместо нее тот смысл принципа, в котором разум согласуется с самим собой и лишь непонимание которого было поводом к спору; вообще-то диалектическое основоположение превращается в доктринальное (III, стр. 467).

[НЕВОЗМОЖНОСТЬ ВЫСКАЗЫВАНИЯ О ВЕЛИЧИНЕ МИРА  
САМОЙ ПО СЕБЕ]

[...] Мир (в своей целокупности) не дан мне никаким созерцанием, стало быть и величина его не дана до регресса. Поэтому о величине мира самой по себе нельзя ничего сказать и нельзя даже утверждать, что в ней имеет место regressus in infinitum, мы должны лишь искать понятие величины мира по правилу, определяющему эмпирический регресс в нем. Но это правило говорит лишь, что, сколько бы мы ни продвигались в ряду эмпирических условий, мы нигде не можем допускать абсолютной границы, а должны всякое явление как обусловленное подчинять другому явлению как условию и, следовательно, должны идти далее к этому условию: это — regressus in indefinitum, не определяющий никакой величины в объекте и в этом смысле достаточно ясно отличающийся от regressus in infinitum.

Поэтому я не могу сказать, что мир в отношении прошедшего времени или пространственно бесконечен. Такое понятие величины как данной бесконечности эмпирически ведь невозможно, стало быть оно безусловно в отношении мира как предмета чувств. Я не могу также сказать, что регресс от данного восприятия ко всему тому, чем оно ограничивается в ряду в пространстве и в прошедшем времени, идет в бесконечность: такое утверждение предполагает бесконечную величину мира. Я не могу также утверждать, что этот регресс конечен, так как абсолютная граница также эмпирически невозможна. Таким образом, я ничего не могу сказать обо всем предмете опыта в целом (о чувственно воспринимаемом мире),

а могу говорить только о правиле, по которому следует приобретать и продолжать опыт соответственно его предмету (III, стр. 469—470).

[СВОБОДА В КОСМОЛОГИЧЕСКОМ СМЫСЛЕ КАК ЧИСТАЯ  
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ИДЕЯ]

[...] Под свободой в космологическом смысле я разумею способность самопроизвольно начинать состояние; следовательно, причинность свободы со своей стороны не подчинена по закону природы другой причине, которая определяла бы ее во времени. Свобода в этом значении есть чистая трансцендентальная идея; она, во-первых, не содержит в себе ничего заимствованного из опыта, и, во-вторых, предмет ее не может быть дан определенным ни в каком опыте, так как общий закон самой возможности всякого опыта состоит в том, что все происходящее имеет причину, стало быть каузальность причины, которая *сама происходит* или возникает, также должна в свою очередь иметь причину; благодаря этому вся область опыта, как бы далеко она ни простиралась, становится совокупностью одной лишь природы. Но так как этим путем нельзя получить абсолютной целокупности условий в причинной связи, то разум создает себе идею спонтанности, способной само собой начинать действовать без предшествующей другой причины, которая в свою очередь определяла бы ее к действию по закону причинной связи.

В высшей степени примечательно, что практическое понятие свободы основывается на этой *трансцендентальной идее свободы*, которая и составляет настоящий источник затруднений в вопросе о возможности свободы (III, стр. 478).

[ВОЗМОЖНА ЛИ СВОБОДА ВООБЩЕ И СОВМЕСТИМА ЛИ ОНА  
СО ВСЕОБЩНОСТЬЮ ЕСТЕСТВЕННОГО ЗАКОНА ПРИЧИННОСТИ]

[...] В вопросе о природе и свободе мы наталкиваемся уже на затруднение, возможна ли свобода вообще, и, если она возможна, совместима ли она со всеобщностью естественного закона причинности; иными словами, можно ли считать действительно разделительным суждением то, что всякое действие в мире должно возникать *либо* из природы, *либо* из свободы, или более верно, что *и то и другое* может одновременно быть в одном и том же событии в различных отношениях. Правильность осново-

положения о сплошной связи всех событий чувственно воспринимаемого мира по неизменным законам природы уже установлена как основоположение трансцендентальной аналитики и не допускает никакого исключения. Следовательно, вопрос состоит лишь в том, не может ли в отношении того же действия, которое определено согласно природе, существовать, несмотря на это, также и свобода, или же свобода совершенно исключена вышеупомянутым ненарушимым правилом. И здесь общераспространенное, но неправильное предположение об *абсолютной реальности* явления тотчас же обнаруживает свое вредное влияние, сбивая разум с толку.

[ЕСЛИ ЯВЛЕНИЯ — ВЕЩИ В СЕБЕ, ТО СВОБОДУ НЕЛЬЗЯ СПАСТИ]

[...] Если явления суть вещи в себе, то свободу нельзя спасти. Природа в таком случае составляет полную и само по себе достаточно определяющую причину каждого события, а условие события всегда содержится только в ряду явлений, которые вместе со своим результатом необходимо подчинены закону природы. Если же считать явления лишь тем, что они суть на самом деле, а именно не вещами в себе, а только представлениями, связанными друг с другом по эмпирическим законам, то они сами должны иметь еще основания, не относящиеся к числу явлений. Однако такая умопостигаемая причина в отношении своей каузальности не определяется явлениями, хотя действия ее являются и таким образом могут быть определяемы другими явлениями. Следовательно, она вместе со своей каузальностью находится вне ряда, тогда как действие ее находится в ряду эмпирических условий. Поэтому действие в отношении его умопостигаемой причины можно рассматривать как свободное и тем не менее в отношении явлений также как их результат, основанный на естественной необходимости.

[ТАК КАК ЯВЛЕНИЯ НЕ ВЕЩИ В СЕБЕ, ТО ВОЗМОЖНА СВОБОДНАЯ ПРИЧИННОСТЬ]

[...] Так как явления не вещи в себе, то в основе их должен лежать трансцендентальный предмет, определяющий их как одни лишь представления, и потому ничто не мешает нам приписывать этому трансцендентальному предмету кроме свойства, благодаря которому он явля-



ется, также *причинность*, которая не есть явление, хотя *результат* ее находится тем не менее в явлении. Но всякая действующая причина должна иметь какой-то *характер*, т. е. закон своей каузальности, без которого она вообще не была бы причиной.

#### ЭМПИРИЧЕСКИЙ И УМОПОСТИГАЕМЫЙ ХАРАКТЕР СУБЪЕКТА

[...] В субъекте чувственно воспринимаемого мира мы должны были бы, во-первых, находить *эмпирический характер*, благодаря которому его поступки как явления стояли бы, согласно постоянным законам природы, в сплошной связи с другими явлениями и могли бы быть выведены из них как их условия и, следовательно, вместе с ними были бы членами единого ряда естественного порядка. Во-вторых, мы должны были бы приписывать этому субъекту еще *умопостигаемый характер*, который, правда, составляет причину этих поступков как явлений, но сам не подчинен никаким условиям чувственности и не относится к числу явлений. Первый можно было бы назвать также характером такой вещи в явлении, а второй — характером вещи в себе.

Этот действующий субъект по своему умопостигаемому характеру не был бы подчинен никаким временным условиям, так как время есть условие только явлений, а не вещей в себе. В нем бы не *возникал* и не *исчезал* никакой *поступок*, стало быть он также не был бы подчинен тому закону всякого временного определения и всего изменчивого, согласно которому все *происходящее* имеет свою причину *в явлениях* (предшествующего состояния). Одним словом, его причинность, поскольку она рассудочна, вовсе не находилась бы в ряду эмпирических условий, которые делают необходимым событие в чувственно воспринимаемом мире. Правда, этот умопостигаемый характер никогда нельзя было бы познать непосредственно, так как мы можем воспринимать нечто, лишь поскольку оно является; но все же мы должны были бы *мыслить* его сообразно с эмпирическим характером, как мы вообще должны мысленно полагать в основу явлений трансцендентальный предмет, хотя мы вовсе не знаем, что такое он сам по себе.

Следовательно, этот субъект как явление был бы по своему эмпирическому характеру подчинен всем законам определения согласно причинной связи и постольку был

бы лишь частью чувственно воспринимаемого мира, действия которой подобно всем другим явлениям неизбежно вытекали бы из природы. Поскольку он подвергался бы влиянию внешних явлений, поскольку его эмпирический характер, т. е. закон его причинности, был бы познан опытом, все его поступки должны были бы допускать объяснение из законов природы и все данные для совершенного и необходимого определения их должны были бы находиться в возможном опыте.

[СОВМЕЩЕНИЕ НЕОБХОДИМОСТИ И СВОБОДЫ В ЭМПИРИЧЕСКОМ  
И УМОПОСТИГАЕМОМ СУБЪЕКТЕ]

Но по своему умопостигаемому характеру (хотя мы можем иметь только общее понятие о нем) этот же субъект должен был бы тем не менее рассматриваться как свободный от всех явлений чувственности и определения посредством явлений; и так как в нем, поскольку он *мужен*, ничего не *происходит* и нет никакого изменения, которое бы требовало динамических временных определений, стало быть нет связи с явлениями как причинами, то постольку такая деятельная сущность была бы в своих поступках свободна и независима от всякой естественной необходимости как встречающейся исключительно в чувственности. О ней совершенно правильно можно было бы сказать, что она *самопроизвольно* начинает свои действия в чувственно воспринимаемом мире, хотя сама деятельность (*die Handlung*) начинается не *в ней* самой; и такое утверждение было бы правильным, хотя это не означало бы, что действия должны начинаться в чувственно воспринимаемом мире *самопроизвольно*, так как в этом мире они всегда заранее определены эмпирическими условиями предшествующего времени, однако лишь при посредстве эмпирического характера (который составляет лишь явление умопостигаемого характера) и возможны только как продолжение [данного] ряда естественных причин. Таким образом, в одном и том же действии, смотря по тому, относим ли мы его к его умопостигаемой или к его чувственно воспринимаемой причине, имелись бы в одно и то же время без всякого противоречия свобода и природа, каждая в своем полном значении.

[...] Разве необходимо, если результаты суть явления, чтобы каузальность их причины, которая (а именно причина) сама также есть явление, была только эмпири-

ческой? Не возможно ли скорее то, что, хотя для всякого результата в явлении непременно требуется связь с его причиной по законам эмпирической причинности, тем не менее сама эта эмпирическая причинность, несколько не нарушая своей связи с естественными причинами, может быть результатом не эмпирической, а умопостигаемой причинности, т. е. первоначального по отношению к явлениям действия причины, которая, следовательно, не есть явление, а умопостигаема по этой своей способности, хотя во всех остальных отношениях она целиком должна причисляться к чувственно воспринимаемому миру как звено в цепи природы?

[...] Человек есть одно из явлений чувственно воспринимаемого мира и постольку также одна из естественных причин, каузальность которой необходимо подчинена эмпирическим законам. Как такая причина, он должен также обладать эмпирическим характером подобно всем другим вещам в природе. Мы наблюдаем этот характер благодаря тем силам и способностям, которые он обнаруживает в своих результатах. В неодушевленной, а также чисто животной природе мы не находим никакого основания мыслить какую-нибудь способность чувственно не обусловленной. Но человек, познающий всю остальную природу единственно лишь посредством чувств, познает себя также посредством одной только апперцепции, и притом в действиях и внутренних определениях, которые он вовсе не может причислить к впечатлениям чувств; с одной стороны, он для себя есть, конечно, феномен, но, с другой стороны, а именно в отношении некоторых способностей, он для себя чисто умопостигаемый предмет, так как деятельность его вовсе нельзя причислить к восприимчивости чувственности. Мы называем эти способности рассудком и разумом; главным образом последний совершенно особо и существенно отличается от всех эмпирически обусловленных способностей, так как рассматривает свои предметы только исходя из идей и по ним определяет рассудок, который затем дает эмпирическое применение своим (правда, также чистым) понятиям.

Что этот разум имеет причинность, по крайней мере мы можем себе представить его имеющим причинность, это ясно из *императивов*, которые мы предписываем как правила действующим силам во всем практическом.

*Долженствование* служит выраженным особым рода необходимости и связи с основаниями, нигде больше во всей природе не встречающейся. Рассудок может познать о природе только то, что в ней есть, было или будет.

[ПРИЧИННОСТЬ ПРИРОДЫ ИСКЛЮЧАЕТ ДОЛЖЕНСТВОВАНИЕ]

Невозможно, чтобы в природе нечто *должно было существовать* иначе, чем оно действительно существует во всех этих временных отношениях; более того, если иметь в виду только естественный ход событий, то долженствование не имеет никакого смысла. Мы не можем даже спрашивать, что должно происходить в природе, точно так же как нельзя спрашивать, какими свойствами должен обладать круг; мы можем лишь спрашивать, что происходит в природе или какими свойствами обладает круг.

[ДЕТЕРМИНИЗМ, ВЛАСТВУЮЩИЙ НАД ЭМПИРИЧЕСКИМ ХАРАКТЕРОМ]

[...] Если бы мы могли исследовать до конца все явления воли человека, мы не нашли бы ни одного человеческого поступка, которого нельзя было бы предсказать с достоверностью и познать как необходимый на основании предшествующих ему условий. Следовательно, в отношении этого эмпирического характера нет свободы, а ведь только исходя из этого эмпирического характера можем мы рассматривать человека, если занимаемся исключительно *наблюдением* и хотим исследовать движущие причины его поступков физиологически, как это делается в антропологии.

[ВОЗМОЖНОСТЬ ПОСТУПКОВ, ОПРЕДЕЛЯЕМЫХ ОСНОВАНИЯМИ РАЗУМА, А НЕ ДЕТЕРМИНИЗМОМ ЯВЛЕНИЙ]

Но если мы рассматриваем эти же поступки в отношении к разуму, и притом не к спекулятивному разуму для *объяснения* поступков по их происхождению, а лишь поскольку разум есть *порождающая* их причина,— одним словом, если мы сопоставляем эти поступки с разумом в *практическом* отношении, то мы находим совершенно иное правило и иной порядок, чем естественный порядок. В самом деле, в таком случае возможно, что всему, что *произошло* согласно естественному ходу вещей и неизменно должно было (*musste*) произойти по своим эмпи-

рическим основаниям, *не следовало* (sollte) *произойти*. Но иногда мы находим или по крайней мере так нам кажется, что идеи разума действительно доказали свою причинность в отношении человеческих поступков как явлений и что эти поступки совершены не потому, что были определены эмпирическими причинами, а потому, что были определены основаниями разума.

[ВОЗМОЖНОСТЬ ЭМПИРИЧЕСКИ НЕ ОБУСЛОВЛЕННОГО РЯДА  
СОБЫТИЙ, ОПРЕДЕЛЯЕМОГО УСЛОВИЕМ В РАЗУМЕ]

[...] Условие, заключающееся в разуме, нечувственное и, следовательно, само не возникает [во времени]. Поэтому здесь имеет место то, чего мы не находили ни в одном эмпирическом ряду, а именно *условие* последовательного ряда событий само может быть эмпирически не обусловленным, так как здесь это условие находится *вне* ряда явлений (в умопостигаемом) и, стало быть, не подчинено никакому чувственному условию и никакому временному определению предшествующей причиной (III, стр. 480—491).

[ПРИЧИННОСТЬ РАЗУМА, ОПРЕДЕЛЯЮЩЕГО ПОВЕДЕНИЕ  
НЕЗАВИСИМО ОТ ЭМПИРИЧЕСКИХ УСЛОВИЙ]

[...] Можно совершенно не касаться того, какими свойствами обладал человек, и рассматривать прошедший ряд условий как не случившийся, а исследуемый поступок — как совершенно не обусловленный предыдущим состоянием, как будто бы этот человек начал им некоторый ряд следствий совершенно самопроизвольно. Упрек за поступок основывается на законе разума, причем разум рассматривается как причина, которая могла и должна была определить поведение человека иначе, независимо от всех [...] эмпирических условий. При этом мы рассматриваем причинность разума не как нечто сопутствующее только, а как полное основание само по себе, хотя бы чувственные мотивы говорили не в пользу, а против него. Поступок приписывается умопостигаемому характеру человека (III, стр. 492—493).

[АНТИНОМИЧЕСКИЕ ПОЛОЖЕНИЯ МОГУТ БЫТЬ ИСТИННЫМИ  
В РАЗЛИЧНЫХ ОТНОШЕНИЯХ]

[...] Из кажущейся антиномии, лежащей перед нами, есть еще какой-то выход: оба противоречащие друг другу положения могут быть истинными в различных отноше-

ниях, а именно все вещи чувственно воспринимаемого мира совершенно случайны, стало быть имеют всегда лишь эмпирически обусловленное существование, но для всего ряда существует также неэмпирическое условие, т. е. безусловно необходимая сущность (III, стр. 496).

[ИДЕЯ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ТЕОЛОГИИ]

[...] Мы можем определить первосущность одним лишь понятием высшей реальности как сущность единую, простую, вседвлеющую, вечную и т. д. — одним словом, мы можем определить ее в ее безусловной полноте всеми предикатами. Понятие такой сущности есть понятие бога в трансцендентальном смысле; таким образом, идеал чистого разума есть предмет трансцендентальной теологии (III, стр. 509).

[ВОЗМОЖНЫ ТОЛЬКО ТРИ СПОСОБА ДОКАЗАТЕЛЬСТВА  
БЫТИЯ БОГА ИСХОДЯ ИЗ СПЕКУЛЯТИВНОГО РАЗУМА]

Все пути, по которым можно следовать с этой целью, или начинаются с определенного опыта и познанной им особой природы нашего чувственно воспринимаемого мира, восходя от нее по законам причинности до высшей причины, находящейся вне мира, или эмпирически полагают в основу лишь неопределенный опыт, т. е. какое-нибудь существование [вообще], или, наконец, отвлекаются от всякого опыта и исходя из одних лишь понятий заключают совершенно а priori к существованию высшей причины. Первое доказательство называется *физикотеологическим*, второе — *космологическим*, а третье — *онтологическим*. Других доказательств нет и не может быть (III, стр. 516).

[БЫТИЕ НЕ ЕСТЬ РЕАЛЬНЫЙ ПРЕДИКАТ]

[...] *Бытие* не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи. Оно есть только полагание вещи или некоторых определений само по себе. В логическом применении оно есть лишь связка в суждении. Положение *бог есть всемогущее* [существо] содержит в себе два понятия, имеющие свои объекты: бог и всемогущество; словечко *есть* не составляет здесь дополнительного предиката, а есть лишь то, что предикат полагает по отношению к субъекту. Если я беру субъект (бог)

вместе со всеми его предикатами (к числу которых принадлежит и всемогущество) и говорю *бог есть* или *есть бог*, то я не прибавляю никакого нового предиката к понятию бога, а только полагаю субъект сам по себе вместе со всеми его предикатами, и притом как *предмет* в отношении к моему *понятию*. Оба они должны иметь совершенно одинаковое содержание, и потому к понятию, выражающему только возможность, ничего не может быть прибавлено, потому что я мыслю его предмет просто как данный (посредством выражения *он есть*). Таким образом, в действительном содержится не больше, чем в только возможном. Сто действительных талеров не содержат в себе ни на йоту больше, чем сто возможных талеров. В самом деле, так как возможные талеры означают понятие, а действительные талеры — предмет и его полагание само по себе, то в случае, если бы предмет содержал в себе больше, чем понятие, мое понятие не выражало бы всего предмета и, следовательно, не было бы адекватным ему.

[ДАЖЕ О МЫСЛИМОЙ ВЫСШЕЙ РЕАЛЬНОСТИ ОСТАЕТСЯ ВОПРОС, СУЩЕСТВУЕТ ОНА ИЛИ НЕТ]

Если [...] я мыслю некую сущность как высшую реальность (без недостатка), то все же еще остается вопрос, существует оно или нет. Действительно, хотя в моем понятии о возможном реальном содержании вещи вообще ничего не упущено, тем не менее в отношении ко всему моему состоянию мышления чего-то еще недостает, а именно что знание этого объекта возможно также а posteriori.

[ТОЛЬКО ПУТЕМ ВЫХОДА ЗА ПРЕДЕЛЫ ПОНЯТИЯ О ПРЕДМЕТЕ МЫ МОЖЕМ ПРИПИСАТЬ ЕМУ СУЩЕСТВОВАНИЕ]

[...] Что бы и сколько бы ни содержало наше понятие предмета, мы во всяком случае должны выйти за его пределы, чтобы приписать предмету существование. Для предметов чувств это достигается посредством связи с каким-нибудь из моих восприятий по эмпирическим законам; но что касается объектов чистого мышления, то у нас нет никакого средства познать их существование [...].

[ИДЕЯ ВЫСШЕЙ СУЩНОСТИ НЕ МОЖЕТ РАСШИРИТЬ ЗНАНИЕ  
В ОТНОШЕНИИ ТОГО, ЧТО СУЩЕСТВУЕТ]

Понятие высшей сущности есть в некоторых отношениях чрезвычайно полезная идея; но эта идея именно потому, что она есть только идея, совершенно не годится для того, чтобы только с ее помощью расширять наше знание в отношении того, что существует.

[...] Все старания и труды, затраченные на столь знаменитое онтологическое (картезианское) доказательство бытия высшей сущности из понятий, потеряны даром, и человек столь же мало может обогатиться знаниями с помощью одних лишь идей, как мало обогатился бы купец, который, желая улучшить свое имущественное положение, приписал бы несколько нулей к своей кассовой наличности (III, стр. 521—524).

[ВСЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВА СУЩЕСТВОВАНИЯ БОГА СВОДЯТСЯ  
К ОНТОЛОГИЧЕСКОМУ]

[...] В основе физикотеологического доказательства лежит космологическое доказательство, а в основе космологического — онтологическое доказательство существования единой первосущности как высшей сущности, и так как для спекулятивного разума нет более путей, кроме этих трех, то онтологическое доказательство, исходящее из одних лишь чистых понятий разума, есть единственно возможное доказательство, если только вообще возможно доказательство положения, столь превосходящего всякое эмпирическое применение рассудка (III, стр. 543—544).

[НЕВОЗМОЖНОСТЬ СПЕКУЛЯТИВНОГО ЗНАНИЯ В ТЕОЛОГИИ]

[...] Я утверждаю, что все попытки чисто спекулятивного применения разума в теологии совершенно бесплодны и по своему внутреннему характеру ничемны, а принципы его применения к природе вовсе не ведут ни к какой теологии; следовательно, если не положить в основу моральные законы или не руководствоваться ими, то вообще не может быть никакой рациональной теологии. В самом деле, все синтетические основоположения рассудка имеют имманентное применение, а для познания высшей сущности требуется трансцендентное применение их, к чему наш рассудок вовсе не приспособлен (III, стр. 547—548).



[ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ РАЗУМ ИМЕЕТ ЕСТЕСТВЕННУЮ СКЛОННОСТЬ  
ПЕРЕХОДИТЬ ГРАНИЦУ ОПЫТА]

Результат всех диалектических попыток чистого разума не только подтверждает то, что мы доказали уже в трансцендентальной аналитике, а именно что все наши заключения, желающие вывести нас за пределы возможного опыта, обманчивы и неосновательны, но и показывает нам, в частности, что человеческий разум имеет при этом естественную склонность переходить эту границу и что трансцендентальные идеи для него так же естественны, как категории для рассудка, однако с той разницей, что последние ведут к истине, т. е. к соответствию наших понятий с объектом, а первые производят только видимость, но непреодолимую видимость, против которой вряд ли можно устоять, даже прибегая к самой острой критике.

[СТРЕМЛЕНИЕ РАЗУМА К СИСТЕМАТИЧНОСТИ ПОЗНАНИЯ]

Рассматривая все наши рассудочные знания во всем их объеме, мы находим, что то, чем разум совершенно особо располагает и что он стремится осуществить, — это *систематичность* познания, т. е. связь знаний согласно одному принципу. Это единство разума всегда предполагает идею, а именно идею о форме знания как целого, которое предшествует определенному знанию частей и содержит в себе условия для априорного определения места всякой части и отношения ее к другим частям. Таким образом, эта идея постулирует полное единство рассудочных знаний, благодаря которому эти знания составляют не случайный агрегат, а связную по необходимым законам систему. Эту идею, собственно, нельзя назвать понятием объекта, она есть понятие полного единства этих понятий, поскольку это единство служит правилом для рассудка. Такие понятия разума не черпаются из природы; скорее наоборот, мы задаем вопросы природе сообразно этим идеям и считаем наше знание недостаточным, пока оно не адекватно им (III, стр. 551—554).

[ПРОТИВОПОЛОЖНЫЕ ПРИНЦИПЫ: ТОЖДЕСТВА — В РОДЕ  
И РАЗЛИЧИЯ — В ВИДАХ]

Логическому принципу родов, постулирующему тождество, противоположен другой принцип, а именно прин-

ции *видов*, для которого требуется многообразие и различие между вещами, несмотря на принадлежность их к одному и тому же роду, и который предписывает рассудку обращать внимание на различия не меньше, чем на согласия.

[ПРИНЦИП РОДОВ — ИЗ ИНТЕРЕСА К ОБЪЕМУ. ПРИНЦИП СПЕЦИФИЧНОСТИ ВИДОВ — ИЗ ИНТЕРЕСА К СОДЕРЖАНИЮ]

[...] Разум обнаруживает здесь двойственный, противоречивый интерес: с одной стороны, интерес к *объему* (ко всеобщности) в отношении родов, а с другой стороны, интерес к *содержанию* (к определенности) в отношении многообразия видов, так как рассудок в первом случае мыслит многое *под* своими понятиями, а во втором случае он мыслит многое в *этих* понятиях.

[ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ ЗАКОН СПЕЦИФИКАЦИИ]

[...] Для каждого *рода* требуются различные *виды*, а для видов — различные *подвиды*; а так как и последние всегда в свою очередь имеют объем (объем как *conceptus communis*), то разум при своем расширении требует, чтобы ни один вид не рассматривался сам по себе как самый низший, потому что, будучи все еще понятием, которое содержит в себе только то, что обще различным вещам, оно не определено целиком, стало быть не может быть отнесено прямо к единичному и, следовательно, всегда должно содержать в себе другие понятия, т. е. подвиды [...].

Но легко понять, что и этот логический закон не имел бы смысла и применения, если бы в его основе не лежал трансцендентальный *закон спецификации*. Этот закон, конечно, не требует от вещей, которые могут стать предметами для нас, действительной *бесконечности* в отношении различий, так как логический принцип, утверждающий только *неопределенность* логического объема в отношении возможной классификации, не дает никакого повода к этому; но тем не менее он возлагает на рассудок обязанность искать для всякого встречающегося нам вида подвиды и для всякого различия — более мелкие различия.

[ПРИНЦИПЫ РАЗУМА, ПОДГОТАВЛИВАЮЩИЕ ПОЛЕ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ РАССУДКУ]

[...] Разум подготавливает рассудку его поле деятельности: 1) посредством принципа *однородности* многооб-

разного в рамках высших родов; 2) посредством основоположения о *разнообразии* однородного в рамках низших видов, а для завершения систематического единства он присоединяет 3) еще закон *сродства* всех понятий, требующий непрерывности перехода от одного вида ко всякому другому виду путем постепенного нарастания различий. Эти принципы мы можем назвать принципами *однородности, спецификации и непрерывности* форм (III, стр. 560—562).

[ИДЕИ ЧИСТОГО РАЗУМА САМИ ПО СЕБЕ НЕ МОГУТ БЫТЬ  
ДИАЛЕКТИЧЕСКИМИ]

Идеи чистого разума сами по себе никогда не могут быть диалектическими, только злоупотребление ими приводит к тому, что они вызывают иллюзии, вводящие в заблуждение; в самом деле, эти идеи заданы нам природой нашего разума; и это высшее судилище всех прав и притязаний нашей спекуляции само никак не может быть источником первоначальных заблуждений и фикций. Следовательно, надо предполагать, что идеи имеют полезное и целесообразное назначение в естественном складе нашего разума.

[ДЕЙСТВОВАНИЕ СОГЛАСНО ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫМ ИДЕЯМ  
ЕСТЬ НЕОБХОДИМАЯ МАКСИМА РАЗУМА]

[...] Если можно показать, что троякого рода трансцендентальные идеи (*психологическая, космологическая и геологическая*), хотя и не относятся прямо ни к какому соответствующему им предмету или *определению* предмета, тем не менее при допущении такого *предмета в идее* приводят все правила эмпирического применения разума к систематическому единству и всегда расширяют опытное знание, никогда не противореча ему, то действовать согласно таким идеям есть необходимая *максима* разума. В этом и состоит трансцендентальная дедукция всех идей спекулятивного разума не как *конститутивных* принципов распространения нашего знания на большее число предметов, чем может дать опыт, а как *регулятивных* принципов систематического единства многообразного [содержания] эмпирического познания вообще, которое благодаря этому становится в своих собственных границах более разработанным и уточненным, чем этого можно

было бы достигнуто без таких идей посредством одного лишь применения основоположений рассудка (III, стр. 569—571).

[ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ ПОНЯТИЕ О БОГЕ ЕСТЬ  
ДЕИСТИЧЕСКОЕ ПОНЯТИЕ]

[...] Трансцендентальное и единственно определенное понятие о божестве, которое дает нам чисто спекулятивный разум, есть в самом точном смысле слова *действительное* понятие, т. е. разум не утверждает даже объективной значимости такого понятия, он только дает идею чего-то, на чем основывается высшее и необходимое единство всей эмпирической реальности и что мы можем мыслить не иначе как по аналогии с действительной субстанцией — сообразной с законами разума причиной всех вещей [...] (III, стр. 573—574).

[НЕОБХОДИМОСТЬ ДИСЦИПЛИНЫ ДЛЯ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО  
РАЗУМА]

Разум в своем эмпирическом применении не нуждается в критике, потому что его основоположения постоянно проверяются критерием опыта; точно так же не нужна критика его и в математике, где понятия должны тотчас же быть показаны *in concreto* в чистом созерцании и тем самым все необоснованное и произвольное сразу обнаруживается. Но там, где ни эмпирическое, ни чистое созерцание не держат разум в видимых рамках, а именно в случае трансцендентального применения разума по одним лишь понятиям, он крайне нуждается в дисциплине, которая укрощала бы его склонность к расширению за узкие границы возможного опыта и удерживала бы его от крайностей и заблуждений, так что вся философия чистого разума имеет дело только с этой негативной пользой (III, стр. 598—599).

[ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ РАЗУМА И ПРОБЛЕМЫ МАТЕМАТИКИ]

[...] Существуют два способа применения разума, которые, несмотря на всеобщность познания и его априорное происхождение, общие и тому и другому, весьма различны в своем развитии именно потому, что в явлении, посредством которого нам даются все предметы, есть два элемента: форма созерцания (пространство и время), которая может быть познана и определена совершенно

а priori, и материя (физическое), или содержание, которое означает нечто находящееся в пространстве и времени, стало быть то, что содержит в себе существование и соответствует ощущению. Что касается содержания, которое может быть дано определенным образом только эмпирически, мы можем иметь о нем а priori лишь неопределенное понятие синтеза возможных ощущений, поскольку они принадлежат к единству апперцепции (в возможном опыте). Что же касается формы, мы можем свои понятия определить а priori в созерцании, создавая себе в пространстве и времени посредством однородного синтеза самые предметы и рассматривая их только как *quanta*. Первое применение разума называется применением согласно понятиям; в нем мы можем достигнуть лишь того, что подводим явления по их реальному содержанию под понятия, тем самым явления могут быть определены не иначе как эмпирически, т. е. а posteriori (однако сообразно упомянутым понятиям как правилам эмпирического синтеза). Второе применение разума есть применение его посредством конструирования понятий, причем эти понятия, уже а priori направленные на созерцание, могут быть благодаря этому даны в определенной форме в чистом созерцании а priori и без всяких эмпирических данных. Рассмотрение всего существующего (вещи в пространстве или времени), есть ли оно количество или нет и в какой мере оно есть количество, должно ли в нем представлять существование или отсутствие [существования], насколько это нечто (наполняющее пространство или время) есть первый субстрат или только определение, относится ли его существование к какой-нибудь другой вещи как причина или действие, изолировано ли оно от других вещей или находится во взаимной зависимости с ними, наконец, вопрос о возможности, действительности и необходимости этого существования или их противоположности — все это вопросы *познания разумом* посредством понятий, которое называется *философским*. Определить же а priori созерцание в пространстве (фигуру), делить время (продолжительность) или просто познать общее в синтезе одного и того же во времени и пространстве и возникающую отсюда величину созерцания вообще (число) — все это *задачи разума*, решаемые посредством конструирования понятий и называемые *математическими* (III, стр. 606—607).

[...] Хотя геометрия и философия подают друг другу руку в естествознании, тем не менее они совершенно отличны друг от друга и потому не могут копировать методы друг у друга (III, стр. 609).

[НЕОБХОДИМОСТЬ КРИТИКИ РАЗУМА]

Во всех своих начинаниях разум должен подвергать себя критике и никакими запретами не может нарушать ее свободы, не нанося вреда самому себе и не навлекая на себя нехороших подозрений. Здесь нет ничего столь важного по своей полезности и столь священного, что имело бы право уклоняться от этого испытующего и ревизиующего исследования, не признающего никаких авторитетов. На этой свободе основывается само существование разума, не имеющего никакой диктаторской власти, и его приговоры всегда есть не что иное, как согласие свободных граждан, из которых каждый должен иметь возможность выражать свои сомнения и даже без стеснения налагать свое veto.

[АНТИТЕТИКА ЧИСТОГО РАЗУМА — УДРУЧАЮЩИЙ ФАКТ]

Есть нечто печальное и удручающее в том, что вообще существует антитетика чистого разума и что разум, высшее судилище для [решения] всех споров, вынужден вступать в спор с самим собой. Выше мы имели, правда, перед собой такую мнимую антитетику, но оказалось, что она основывается на недоразумении, возникшем от того, что, согласно распространенному предрассудку, явления принимались за вещи в себе и затем выставлялось требование абсолютной полноты их синтеза в той или другой форме (III, стр. 617—618).

[НЕТ НИКАКОЙ АНТИТЕТИКИ ЧИСТОГО РАЗУМА]

[...] Собственно, никакой антитетике чистого разума нет. Действительно, единственной ареной борьбы могла бы быть для него чистая теология и чистая психология; но эта почва не удерживает ни одного ратника в полной амуниции и с оружием, которого следовало бы бояться. Он может выступать только с насмешками и хвастовством, которые можно осмеять как детскую забаву (III, стр. 620).

[КРИТИКА ЧИСТОГО РАЗУМА НЕ ОТКРЫВАЕТ ИСТИНУ,  
А ТОЛЬКО ПРЕДОХРАНЯЕТ ОТ ЗАБЛУЖДЕНИЙ]

Если [...] вы хватаетесь за другие средства, кроме средств не принужденного разума, если вы кричите о государственной измене, если вы созываете, как будто для тушения пожара, простых людей, ничего не понимающих в столь тонких вопросах, то вы ставите себя в смешное положение (III, стр. 622).

[...] Величайшая и, быть может, единственная польза всякой философии чистого разума только негативна: эта философия служит не органом для расширения, а дисциплиной для определения границ, и, вместо того чтобы открывать истину, у нее скромная заслуга: она предохраняет от заблуждений.

[СПЕКУЛЯТИВНОЕ ПРИМЕНЕНИЕ ЧИСТОГО РАЗУМА НЕ МОЖЕТ  
ДАТЬ НИКАКОГО СИНТЕТИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ]

[...] Всякое синтетическое познание чистого разума в его спекулятивном применении совершенно невозможно. Следовательно, нет никакого канона спекулятивного применения чистого разума (так как это применение целиком диалектично) и вся трансцендентальная логика есть в этом смысле только дисциплина. Следовательно, если вообще существует правильное применение чистого разума — а в таком случае должен существовать и его канон, — то этот канон будет касаться не спекулятивного, а *практического применения разума* [...].

Конечная цель, на которую в последнем счете направлена спекуляция разума в трансцендентальном применении, касается трех предметов: свободы воли, бессмертия души и бытия бога. В отношении этих трех предметов чисто спекулятивный интерес разума очень незначителен, и ради этого интереса вряд ли он взял бы на себя утомительный, непрестанно наталкивающийся на препятствия труд трансцендентального исследования [...].

Практическое есть все то, что возможно благодаря свободе. Но если условия осуществления нашей свободной воли эмпиричны, то разум может иметь при этом только регулятивное применение и служит лишь для того, чтобы вносить единство в эмпирические законы (III, стр. 655—658).

[ТОЛЬКО МОРАЛЬНЫЕ ЗАКОНЫ ОТНОСЯТСЯ К ПРАКТИЧЕСКОМУ ПРИМЕНЕНИЮ ЧИСТОГО РАЗУМА]

Чистые же практические законы, цель которых дается разумом совершенно a priori и которые предписываются не эмпирически обусловленно, а безусловно, были бы продуктом чистого разума. Таковы *моральные* законы; стало быть, только эти законы относятся к практическому применению чистого разума, и для них возможен канон.

[...] Воля, которая может определяться независимо от чувственных побуждений, стало быть мотивами, представляемыми только разумом, называется *свободной волей* (*arbitrium liberum*), и все, что стоит с ней в связи как основание или как следствие, называется *практическим*. Практическая свобода может быть доказана опытом. Действительно, человеческую волю определяет не только то, что возбуждает, т. е. непосредственно воздействует на чувства; мы обладаем способностью посредством представлений о том, что полезно или вредно даже весьма отдаленно, преодолевать впечатления, производимые на наши чувственные склонности; но эти соображения о том, что желательно для всего нашего состояния, т. е. что приносит добро или пользу, основываются на разуме. Поэтому разум дает также законы, которые суть императивы, т. е. объективные *законы свободы*, и указывают, *что должно происходить*, хотя, быть может, никогда и не происходит; этим они отличаются от *законов природы*, в которых речь идет лишь о том, *что происходит*; поэтому законы свободы называются также практическими законами (III, стр. 658—660).

[ПОСТУПКИ ОБЯЗАТЕЛЬНЫ НЕ ПОТОМУ, ЧТО ОНИ ЗАПОВЕДИ БОГА, А ПОТОМУ, ЧТО МЫ ВНУТРЕННЕ ОБЯЗАНЫ СОВЕРШАТЬ ИХ]

До тех пор пока практический разум имеет право направлять нас, мы будем считать поступки обязательными не потому, что они суть заповеди бога, а будем считать их божественными заповедями потому, что мы внутренне обязаны совершать их. Мы будем изучать свободу при целесообразном единстве согласно принципам разума и лишь постольку будем считать себя сообразующимися с божественной волей, поскольку признаем священным нравственный закон, которому нас учит разум на основа-



нии природы самих [наших] поступков, и полагаем, что мы служим этому закону лишь тем, что содействуем вышшему в мире добру в себе и в других (III, стр. 671).

ПИЗ АПРИОРНЫХ НАУК МОЖНО ОБУЧИТЬ ТОЛЬКО МАТЕМАТИКЕ!

[...] Из всех наук разума (априорных наук) можно научить только математике, но не философии (за исключением исторического познания философии), а что касается разума, можно в лучшем случае научить только *философствованию*.

[...] Нельзя обучать философии; в самом деле, где она, кто обладает ею и по какому признаку можно ее узнать? [Теперь] можно обучать только философованию, т. е. упражнять талант разума на некоторых имеющихся примерах в следовании общим принципам его, однако всегда сохраняя право разума исследовать самые источники этих принципов и подтвердить эти принципы или отвергнуть их (III, стр. 683—684).

**ПРОЛЕГОМЕНЫ КО ВСЯКОЙ БУДУЩЕЙ МЕТАФИЗИКЕ,  
МОГУЩЕЙ ПОЯВИТЬСЯ КАК НАУКА**

**[НЕОБХОДИМОСТЬ МЫСЛИТЬ УМОПОСТИГАЕМЫЙ МИР  
НЕПОЗНАВАЕМЫХ ВЕЩЕЙ В СЕБЕ]**

[...] Мы должны мыслить нематериальную сущность, умопостигаемый мир и высшую из всех сущностей (чистые ноумены), потому что только в них как в вещах самих по себе разум находит полноту и удовлетворение, на которые он никогда не может надеяться при выведении явлений из их однородных оснований, и еще потому, что сами эти явления действительно относятся к чему-то от них отличному (стало быть, совершенно неоднородному), так как явления всегда предполагают вещь в себе и, следовательно, указывают на нее, будет ли она больше познана или нет.

Так как мы никогда не можем познать эти умопостигаемые сущности, каковы они сами по себе, т. е. определенно, и, однако же, должны их признавать по отношению к чувственно воспринимаемому миру и связывать с ним с помощью разума, то мы в состоянии будем по крайней мере мыслить эту связь посредством понятий, выражающих отношение этих умопостигаемых сущностей к чувственно воспринимаемому миру (IV, ч. 1, стр. 67, 178).

[ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЕ ИДЕИ СЛУЖАТ ДЛЯ ТОГО, ЧТОБЫ  
ОТКЛОНИТЬ МАТЕРИАЛИЗМ, НАТУРАЛИЗМ И ФАТАЛИЗМ]

[...] *Психологическая* идея если и не позволяет мне проникнуть в чистую и возвышающуюся над эмпирическими понятиями природу человеческой души, то по крайней мере довольно ясно показывает неудовлетворительность этих понятий и тем самым отвращает меня от материализма как психологического понятия, которое не годится ни для какого объяснения природы и, кроме того, ограничивает разум в практическом отношении. Точно так же и *космологические* идеи, показывая, что всякое возможное познание природы явно недостаточно для удовлетворения законных запросов разума, удерживают нас от натурализма, стремящегося выдавать природу за нечто самодовлеющее. Наконец, так как всякая естественная необходимость в чувственно воспринимаемом мире всегда обусловлена, предполагая зависимость одних вещей от других, и так как безусловную необходимость следует искать только в единстве причины, которая отлична от чувственно воспринимаемого мира и каузальность которой опять-таки, если бы она была только природой, никак не объясняла бы существование случайного как своего следствия, то разум посредством *теологической* идеи избавляется и от фатализма слепой естественной необходимости в контексте самой природы без первого начала, и от фатализма в причинности самого этого начала и ведет к понятию свободной причины, стало быть высшего умопостижения. Таким образом, трансцендентальные идеи хотя и не дают нам положительного знания, однако служат для того, чтобы отвергнуть дерзкие и суживающие сферу разума утверждения материализма, натурализма и фатализма и тем самым дать простор нравственным идеям вне сферы спекуляции; это, мне кажется, в некоторой степени объясняет упомянутую природную склонность (IV, ч. 1, стр. 187—188).

[НЕВОЗМОЖНОСТЬ ПОЛНОГО ОТКАЗА ОТ МЕТАФИЗИКИ]

[...] Чтобы дух человека когда-нибудь совершенно отказался от метафизических исследований, это так же невероятно, как и то, чтобы мы когда-нибудь совершенно перестали дышать из опасения вдыхать нечистый воздух. Всегда, более того, у каждого человека, в особенности у мыслящего, будет метафизика и при отсутствии общего мерила у каждого на свой лад. То, что до сих пор считалось

метафизикой, не может удовлетворить никакой пытливый ум, а совсем отказаться от метафизики невозможно, поэтому должен быть наконец сделан *опыт* критики чистого разума, а если такая критика уже имеется, то она должна быть *исследована* и подвергнута всеобщей проверке, так как нет других средств удовлетворить эту настоятельную потребность, которая есть нечто большее, чем простая любознательность (IV, ч. 1, стр. 192).

[ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ КАК УСЛОВИЕ ВОЗМОЖНОСТИ  
ОПЫТНОГО ПОЗНАНИЯ]

[...] Многократно указанное мной слово *трансцендентальное* [...] означает не то, что выходит за пределы всякого опыта, а то, что опыту (а priori) хотя и предшествует, но предназначено лишь для того, чтобы сделать возможным опытное познание. Когда эти понятия выходят за пределы опыта, тогда их применение называется трансцендентным и отличается от имманентного применения, т. е. ограничивающегося опытом.

[КАНТ О ПРОТИВОПОЛОЖНОСТИ СВОЕЙ ФИЛОСОФИИ  
ИДЕАЛИЗМУ]

Тезис всякого настоящего идеалиста — от элеатской школы до епископа Беркли — содержится в следующей формуле: «Всякое познание из чувств и опыта есть одна лишь видимость, и истина только в идеях чистого рассудка и разума»<sup>5</sup>.

Основоположение, всецело направляющее и определяющее мой идеализм, напротив, гласит: «Всякое познание вещей из одного лишь чистого рассудка или чистого разума есть одна лишь видимость, и истина только в опыте» (IV, ч. 1, стр. 199—200).

[В. ЭТИКА]

[1.] ОСНОВЫ МЕТАФИЗИКИ ПРАВСТВЕННОСТИ

[НЕОБХОДИМОСТЬ РАЗРАБОТКИ ЧИСТОЙ МОРАЛЬНОЙ  
ФИЛОСОФИИ, Т. Е. СВОБОДНОЙ ОТ ВСЕГО ЭМПИРИЧЕСКОГО]

[...] Крайне необходимо разработать наконец чистую моральную философию, которая была бы полностью очищена от всего эмпирического и принадлежащего к антропологии: ведь то, что такая моральная философия должна существовать, явствует само собой из общей идеи долга и

нравственных законов. Каждому необходимо согласиться с тем, что закон, если он должен иметь силу морального закона, т. е. быть основой обязательности, непременно содержит в себе абсолютную необходимость; что заповедь *не лги* действительно не только для людей, как будто другие разумные существа не должны обращать на нее внимание, и что так дело обстоит со всеми другими нравственными законами в собственном смысле; что, стало быть, основу обязательности должно искать не в природе человека или в тех обстоятельствах в мире, в какие он поставлен, а а priori исключительно в понятиях чистого разума [...].

[ВСЯ МОРАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ ПОКОИТСЯ НА СВОЕЙ  
ЧИСТОЙ ЧАСТИ]

[...] Из всего практического познания моральные законы вместе с их принципами не только существенно отличаются от всего прочего, в чем заключается что-то эмпирическое, но вся моральная философия всецело покоится на своей чистой части. Будучи применима к человеку, она ничего не заимствует из знания о нем (из антропологии), а дает ему как разумному существу априорные законы, которые, конечно, еще требуют усиленной опытом способности суждения, для того чтобы, с одной стороны, распознать, в каких случаях они находят свое применение, с другой стороны, проложить им путь к воле человека и придать им силу для их исполнения [...].

[КРАЙНЯЯ НЕОБХОДИМОСТЬ МЕТАФИЗИКИ ПРАВСТВЕННОСТИ]

Метафизика нравственности, таким образом, крайне необходима не только потому, что существуют спекулятивные побуждения исследовать источник практических принципов, заложенных а priori в нашем разуме, но и потому, что сами нравы остаются подверженными всякой порче до тех пор, пока отсутствует эта путеводная нить и высшая норма их правильной оценки. В самом деле, для того, что должно быть морально добрым, недостаточно, чтобы оно было *сообразно* с нравственным законом; оно должно совершаться также и *ради него*; в противном случае эта сообразность будет лишь очень случайной и сомнительной, так как безнравственное основание хотя и может вызвать порой сообразные с законом поступки, но чаще будет приводить к поступкам, противным закону. Но нравственный закон в его чистоте и подлинности (что как раз

в сфере практического более всего важно) следует искать только в чистой философии, стало быть она (метафизика) должна быть впереди и без нее вообще не может быть никакой моральной философии. Та философия, которая перемешивает чистые принципы с эмпирическими, не заслуживает даже имени философии (ведь философия тем и отличается от обыденного познания разума, что излагает в обособленной науке то, что обыденное познание разума постигает только вперемишку), еще в меньшей степени называя моральной философии, так как именно этим смешением она вредит даже чистоте самих нравов и поступает против своей собственной цели (IV, ч. 1, стр. 219, 223—225).

[ВСЕ ПРАВСТВЕННЫЕ ПОНЯТИЯ ВОЗНИКАЮТ А PRIORI  
В РАЗУМЕ]

[...] Все нравственные понятия имеют свое место и возникают совершенно а priori в разуме, и притом в самом обыденном человеческом разуме так же, как и в исключительно спекулятивном [...]; они не могут быть отвлечены ни от какого эмпирического и потому лишь случайного познания [...]; именно эта чистота их происхождения делает их достойными служить нам высшими практическими принципами [...]; насколько мы каждый раз привносим эмпирический [элемент], настолько лишаем их истинного влияния и безграничной ценности поступков [...]; не только величайшая необходимость в теоретических целях, когда дело идет только о спекуляции, требует, чтобы понятия и законы нравственности черпались из чистого разума и излагались во всей чистоте и, более того, чтобы был определен объем всего этого практического или чистого познания разума, т. е. вся способность чистого практического разума, но [...] все это имеет величайшее практическое значение (IV, ч. 1, стр. 249).

[ВЕЛЕНИЕ И ИМПЕРАТИВ РАЗУМА]

Представление об объективном принципе, поскольку он принудителен для воли, называется велением (разума), а формула веления называется *императивом*.

Все императивы выражены через *долженствование* и этим показывают отношение объективного закона разума к такой воле, которая по своему субъективному характеру не определяется этим с необходимостью (принуждение). Они говорят, что делать нечто или не делать этого хорошо,

но они говорят это такой воле, которая не всегда делает нечто потому, что ей дают представление о том, что делать это хорошо. Но практически *хорошо* то, что определяет волю посредством представлений разума, стало быть не из субъективных причин, а объективно, т. е. из оснований, значимых для всякого разумного существа, как такового. В этом состоит отличие практически хорошего от *приятного*; приятным мы называем то, что имеет влияние на волю только посредством ощущения из чисто субъективных причин, значимых только для того или иного из чувств данного человека, но не как принцип разума, имеющий силу для каждого (IV, ч. 1, стр. 251).

#### [ГИПОТЕТИЧЕСКИЙ И КАТЕГОРИЧЕСКИЙ ИМПЕРАТИВЫ]

Все *императивы*, далее, повелевают или *гипотетически*, или *категорически*. Первые представляют практическую необходимость возможного поступка как средство к чему-то другому, чего желают (или же возможно, что желают) достигнуть. Категорическим императивом был бы такой, который представлял бы какой-нибудь поступок как объективно необходимый сам по себе, безотносительно к какой-либо другой цели (IV, ч. 1, стр. 252).

[...] Существует императив, который, не полагая в основу как условие какую-нибудь другую цель, достижимую тем или иным поведением, непосредственно предписывает это поведение. Этот императив *категорический*. Он касается не содержания поступка и не того, что из него должно последовать, а формы и принципа, из которого следует сам поступок; существенно хорошее в этом поступке состоит в убеждении, последствия же могут быть какие угодно. Этот императив можно назвать императивом *нравственности* (IV, ч. 1, стр. 254—255).

[...] В отношении счастья невозможен никакой императив, который в строжайшем смысле слова предписывал бы совершать то, что делает счастливым, так как счастье есть идеал не разума, а воображения. Этот идеал покоится только на эмпирических основаниях, от которых напрасно ожидают, что они должны определить поступок, посредством которого была бы достигнута целокупность действительно бесконечного ряда последствий. [...]

Вопрос же о том, как возможен императив *нравственности*, есть, без сомнения, единственный нуждающийся в решении, так как этот императив не гипотетический и,

следовательно, объективно представляемая необходимость не может опереться ни на какое предположение, как при гипотетических императивах (IV, ч. 1, стр. 257—258).

Если я мыслю себе *гипотетический* императив вообще, то я не знаю заранее, что он будет содержать в себе, пока мне не дано условие. Но если я мыслю себе *категорический* императив, то я тотчас же знаю, что он в себе содержит.

[...] Существует только один категорический императив, а именно: *поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом.*

[ОТЛИЧИЕ МАКСИМЫ ОТ ОБЪЕКТИВНОГО ПРИНЦИПА ПОСТУПКОВ]

*Максима* есть субъективный принцип [совершеня] поступков, и ее должно отличать от *объективного* принципа, а именно от практического закона. Максима содержит практическое правило, которое разум определяет сообразно с условиями субъекта (чаще всего с его неведением или же его склонностями), и, следовательно, есть основоположение, согласно которому субъект *действует*; закон же есть объективный принцип, имеющий силу для каждого разумного существа, и основоположение, согласно которому такое существо *должно действовать*, т. е. императив (IV, ч. 1, стр. 260).

[ПРИНЦИП ПРАВСТВЕННОСТИ НЕ МОЖЕТ БЫТЬ ЭМПИРИЧЕСКИМ]

[...] Все эмпирическое не только совершенно непригодно как приправа к принципу нравственности, но в высшей степени вредно для чистоты самих нравов; ведь в нравах подлинная и неизмеримо высокая ценность безусловно доброй воли как раз в том и состоит, что принцип [совершеня] поступков свободен от всех влияний случайных причин, которые могут быть даны только опытом. Никогда не лишне предостерегать от этой небрежности или даже извращенного образа мыслей, при которых принцип ищут среди эмпирических побудительных причин и законов; ведь человеческий разум, когда устает, охотно отдыхает на этом мягком ложе и в сладких обманчивых грезах (которые заставляют его, однако, вместо Юноны обнимать облако) подсовывает нравственности какого-то ублюдка, состряпанного из членов совершенно разного происхождения,

который похож на все, что только в нем хотят видеть, но только не на добродетель для тех, кто хоть раз видел ее в ее истинном облике (IV, ч. 1, стр. 266—267).

[ЧЕЛОВЕК НЕ СРЕДСТВО, А ЦЕЛЬ САМА ПО СЕБЕ]

[...] Человек и вообще всякое разумное существо *существует* как цель сама по себе, а не только как средство для любого применения со стороны той или другой воли; во всех своих поступках, направленных как на самого себя, так и на другие разумные существа, он всегда должен рассматриваться *также как цель*.

[...] Если должен существовать высший практический принцип и по отношению к человеческой воле — категорический императив, то этот принцип должен быть таким, который исходя из представления о том, что для каждого необходимо есть цель, так как оно есть *цель сама по себе*, составляет *объективный* принцип воли, стало быть может служить всеобщим практическим законом. Основание этого принципа таково: *разумное естество существует как цель сама по себе*.

[НИКОГДА НЕ ОТНОСИТЬСЯ К ЧЕЛОВЕЧЕСТВУ КАК  
К СРЕДСТВУ]

[...] Практическим императивом, таким образом, будет следующий: *поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого также, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству* (IV, ч. 1, стр. 269—270).

Этот принцип человечества и каждого разумного естества вообще *как цели самой по себе* (которое составляет высшее ограничивающее условие свободы поступков каждого человека) взят не из опыта [...] (IV, ч. 1, стр. 272).

[ЧЕЛОВЕК ПОДЧИНЕН ТОЛЬКО СВОЕМУ СОБСТВЕННОМУ  
И ТЕМ НЕ МЕНЕЕ ВСЕОБЩЕМУ ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВУ]

Нас не удивит теперь, почему должны были оказаться неудачными решительно все предпринимавшиеся до сих пор попытки найти принцип нравственности. Все понимали, что человек своим долгом связан с законом, но не догадывались, что он подчинен *только своему собственному* и тем не менее *всеобщему законодательству* и что он обязан поступать, лишь сообразуясь со своей собственной



волей, устанавливающей, однако, всеобщие законы согласно цели природы.

[...] Я буду называть это основоположение принципом *автономии* воли в противоположность каждому другому принципу, который я причисляю поэтому к *гетерономии*.

[ПОНЯТИЕ ЦАРСТВА ЦЕЛЕЙ]

Понятие каждого разумного существа, обязанного смотреть на себя как на устанавливающее через все максимумы своей воли всеобщие законы, чтобы с этой точки зрения судить о самом себе и о своих поступках, приводит к другому связанному с ним очень плодотворному понятию, а именно к понятию *царства целей* (IV, ч. 1, стр. 274—275).

[АВТОНОМИЯ ВОЛИ]

Автономия воли есть такое свойство воли, благодаря которому она сама для себя закон (независимо от каких бы то ни было свойств предметов воления). Принцип автономии сводится, таким образом, к следующему: выбирать только так, чтобы максимумы, определяющие наш выбор, в то же время содержались в нашем волении как всеобщий закон.

[ГЕТЕРОНОМИЯ ВОЛИ ОБОСНОВЫВАЕТ ЛИШЬ ГИПОТЕТИЧЕСКИЙ ИМПЕРАТИВ]

Если воля ищет закон, который должен ее определять, не в пригодности ее максимум быть ее собственным всеобщим законодательством, а в *чем-то другом*, стало быть, если она, выходя за пределы самой себя, ищет этот закон в характере какого-нибудь из своих объектов, то отсюда всегда возникает *гетерономия*. Воля в этом случае не сама дает себе закон, а его дает ей объект через свое отношение к воле. Это отношение, покоится ли оно на склонности или на представлениях разума, делает возможными только гипотетические императивы: я должен сделать что-нибудь потому, что я хочу чего-то другого. Моральный же, стало быть категорический, императив говорит: я должен поступать так-то или так-то, хотя бы я и не хотел ничего другого (IV, ч. 1, стр. 283—284).

[«ВЕЩИ В СЕБЕ» И ЯВЛЕНИЯ]

[...] За явлениями мы должны допустить и признать еще нечто другое, что не есть явление, а именно вещи в

себе, хотя мы, конечно, знаем, что поскольку они могут стать нам известными только так, как они на нас воздействуют, то мы не можем приблизиться к ним и никогда не можем знать, что они такое сами по себе. Это должно привести нас к различению (хотя и грубому) *чувственно воспринимаемого мира* и *мира умопостигаемого*, из которых первый из-за различной чувственности у отдельных воспринимающих мир субъектов также может быть чрезвычайно различным, тогда как второй, лежащий в его основе, остается всегда одним и тем же (IV, ч. 1, стр. 295).

[РАЗУМНОЕ СУЩЕСТВО ПРИНАДЛЕЖИТ И К ЧУВСТВЕННО ВОСПРИНИМАЕМОМУ, И К УМОПОСТИГАЕМОМУ МИРАМ]

Разумное существо должно поэтому рассматривать себя как мыслящее существо (*Intelligenz*) (следовательно, не со стороны своих низших сил), как принадлежащее не к чувственно воспринимаемому, а к умопостигаемому миру; стало быть, у него две точки зрения, с которых оно может рассматривать себя и познавать приложения своих сил, т. е. законы всех своих действий: *во-первых*, поскольку оно принадлежит к чувственно воспринимаемому миру, оно может рассматривать себя как подчиненное законам природы (*гетерономия*), *во-вторых*, поскольку оно принадлежит к умопостигаемому миру, — как подчиненное законам, которые, будучи независимы от природы, основаны не эмпирически, а только в разуме.

[В ОСНОВЕ ВСЕХ ДЕЙСТВИЙ РАЗУМНЫХ СУЩЕСТВ ЛЕЖИТ ПРИНЦИП ПРАВСТВЕННОСТИ]

Как разумное, стало быть принадлежащее к умопостигаемому миру, существо человек может мыслить причинность своей собственной воли, только руководствуясь идеей свободы: ведь независимость от определяющих причин чувственно воспринимаемого мира (какую разум необходимо должен всегда приписывать самому себе) есть свобода. С идеей же свободы неразрывно связано понятие *автономии*, а с этим понятием — всеобщий принцип нравственности, который в идее точно так же лежит в основе всех действий *разумных* существ, как закон природы в основе всех явлений (IV, ч. 1, стр. 297).

[ОТСУТСТВИЕ ПРОТИВОРЕЧИЯ МЕЖДУ СВОБОДОЙ  
И ЕСТЕСТВЕННОЙ НЕОБХОДИМОСТЬЮ]

[...] В *практическом отношении* тропинка свободы есть единственная, на которой возможно при нашем поведении применение своего разума; вот почему самой утонченной философии, так же как и самому обыденному человеческому разуму, невозможно устранить свободу какими бы то ни было умствованиями (*wegzuvernünfteln*). Следовательно, философия должна предположить, что нет настоящего противоречия между свободой и естественной необходимостью одних и тех же человеческих поступков, ибо она так же не может отказаться от понятия природы, как и от понятия свободы.

[ЧЕЛОВЕК ПОДЧИНЕН НЕОБХОДИМОСТИ И СВОБОДЕ  
В РАЗНЫХ ОТНОШЕНИЯХ]

[...] Невозможно избежать [...] противоречия, если субъект, *мнящий себя свободным*, будет мыслить себя *в одном и том же смысле* или *в одном и том же отношении* и тогда, когда он называет себя свободным, и тогда, когда в отношении того же поступка он признает себя подчиненным закону природы. Поэтому неотложная задача спекулятивной философии — показать по крайней мере, что ее заблуждение относительно указанного противоречия объясняется тем, что мы мыслим человека в одном смысле и отношении, когда мы называем его свободным, и в другом, когда мы считаем его как часть природы подчиненным ее законам, и что оба эти смысла и отношения не только очень хорошо *могут* существовать рядом друг с другом, но и должны мыслиться *необходимо соединенными* в одном и том же субъекте; ведь иначе нельзя было бы указать, на каком основании мы должны были обременить разум идеей, которая, хотя ее можно, *не впадая в противоречие*, соединить с другой достаточно обоснованной идеей, тем не менее впутывает нас в дело, из-за которого разум в своем теоретическом применении быстро заходит в тупик (IV, ч. 1, стр. 301—302).

[ПОНЯТИЕ УМОПОСТИГАЕМОГО МИРА — УСЛОВИЕ, ЧТОБЫ  
РАЗУМ ЧЕЛОВЕКА МОГ МЫСЛИТЬ СЕБЯ ПРАКТИЧЕСКИМ]

Понятие умопостигаемого мира есть, следовательно, только *точка зрения*, которую разум вынужден принять вне явлений, для того *чтобы мыслить себя практическим*;

это было бы невозможно, если бы влияния чувственности были для человека определяющими; однако это необходимо, поскольку человеку не должно быть отказано в сознании самого себя как мыслящего существа, стало быть как разумной и деятельной благодаря разуму, т. е. свободно действующей, причины. Эта мысль приводит, конечно, к идее другого порядка и законодательства, чем те, какие присущи механизму природы, относящемуся к чувственно воспринимаемому миру, и делает необходимым понятие умопостигаемого мира (т. е. совокупности разумных существ как вещей самих по себе), однако без какого-либо притязания мыслить дальше, чем позволяет *формальное* условие этого мира, т. е. сообразно со всеобщностью максимы воли как закона, стало быть с автономией воли, которая может существовать только при наличии свободы воли; напротив, все законы, направленные на объект, дают гетерономию, которую можно найти только в законах природы и которая может относиться только к чувственно воспринимаемому миру (IV, ч. 1, стр. 304—305).

## [2.] КРИТИКА ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА

### § 7. ОСНОВНОЙ ЗАКОН ЧИСТОГО ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА

Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства (IV, ч. 1, стр. 329, 347).

#### [ПОЗНАВАЕМОСТЬ ЗАКОНА ЧИСТОГО УМОПОСТИГАЕМОГО МИРА]

Моральный [...] закон дает нам хотя и не *надежду*, но факт, безусловно необъяснимый из каких бы то ни было данных чувственно воспринимаемого мира и из всей сферы применения нашего теоретического разума; этот факт указывает нам на чистый умопостигаемый мир, более того, *положительно определяет* этот мир и позволяет нам нечто познать о нем, а именно некий закон.

Этот закон должен дать чувственно воспринимаемому миру как *чувственной природе* (что касается разумных существ) форму умопостигаемого мира, т. е. *сверхчувственной природы*, не нанося ущерба механизму чувственно воспринимаемого мира.

[СВЕРХЧУВСТВЕННАЯ ПРИРОДА ПОДЧИНЕНА АВТОНОМИИ  
ЧИСТОГО ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА]

[...] Сверхчувственная природа, насколько мы можем составить себе понятие о ней, есть не что иное, как *природа, подчиненная автономии чистого практического разума*. А закон этой автономии есть моральный закон, который, следовательно, есть основной закон сверхчувственной природы и чистого умопостигаемого мира, подобие которого должно существовать в чувственно воспринимаемом мире, но так, чтобы в то же время не наносить ущерба законам этого мира (IV, ч. 1, стр. 362—363).

[ОБЪЕКТИВНОСТЬ МОРАЛЬНОГО ЗАКОНА НЕ МОЖЕТ БЫТЬ  
ДОКАЗАНА, И ВСЕ ЖЕ ОНА НЕСОМНЕННА]

[...] Объективная реальность морального закона не может быть доказана никакой дедукцией и никакими усилиями теоретического, спекулятивного или эмпирически поддерживаемого разума; следовательно, если хотят отказаться и от аподиктической достоверности, эта реальность не может быть подтверждена опытом, значит, не может быть доказана *a posteriori*, и все же она сама по себе несомненна (IV, ч. 1, стр. 367).

[АПРИОРНЫМ ОСНОВАНИЕМ ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА  
МОЖЕТ БЫТЬ ТОЛЬКО ФОРМАЛЬНЫЙ ЗАКОН]

[...] Только *формальный закон*, т. е. не предписывающий разуму ничего, кроме *формы* его всеобщего законодательства в качестве высшего условия максим, может быть *a priori* определяющим основанием практического разума (IV, ч. 1, стр. 387).

[ЛЕГАЛЬНОСТЬ И МОРАЛЬНОСТЬ]

[...] Понятие долга *объективно* требует в поступке соответствия с законом в максиме поступка, а субъективно — уважения к закону как единственного способа определения воли этим законом. На этом основывается различие между сознанием поступать *сообразно с долгом* и сознанием поступать *из чувства долга*, т. е. из уважения к закону; причем первое (легальность) было бы возможно и в том случае, если бы определяющими основаниями воли были одни только склонности, а второе — (*моральность*), — моральную ценность должно усматривать только в том, что поступок совершают из чувства долга, т. е. только ради закона (IV, ч. 1, стр. 407).

*Долг!* Ты возвышенное, великое слово, в тебе нет ничего приятного, что льстило бы людям, ты требуешь подчинения, хотя, чтобы побудить волю, и не угрожаешь тем, что внушало бы естественное отвращение в душе и пугало бы; ты только устанавливаешь закон, который сам собой проникает в душу и даже против воли может снизить уважение к себе (хотя и не всегда исполнение); перед тобой замолкают все склонности, хотя бы они тебе втайне и противодействовали, — где же твой достойный тебя источник и где корни твоего благородного происхождения, гордо отвергающего всякое родство со склонностями, и откуда возникают необходимые условия того достоинства, которое только люди могут дать себе?

Это может быть только то, что возвышает человека над самим собой (как частью чувственно воспринимаемого мира), что связывает его с порядком вещей, единственно который рассудок может мыслить и которому вместе с тем подчинен весь чувственно воспринимаемый мир, а с ним эмпирически определяемое существование человека во времени и совокупность всех целей (что может соответствовать только такому безусловному практическому закону, как моральный). Это не что иное, как *личность*, т. е. свобода и независимость от механизма всей природы, рассматриваемая вместе с тем как способность существа, которое подчинено особым, а именно данным собственным разумом чистым практическим законам; следовательно, лицо как принадлежащее чувственно воспринимаемому миру подчинено собственной личности, поскольку оно принадлежит и к умопостигаемому миру; поэтому не следует удивляться, если человек как принадлежащий к обоим мирам должен смотреть на собственное существо по отношению к своему второму и высшему назначению только с почтением, а на законы его — с величайшим уважением.

## [ИДЕЯ ЛИЧНОСТИ]

Моральный закон *свят* (ненарушим). Человек, правда, не так уж свят, но *человечество* в его лице должно быть для него святым. Во всем сотворенном все что угодно и для чего угодно может быть употреблено *всего лишь как средство*; только человек, а с ним каждое разумное существо есть *цель сама по себе*. Именно он субъект мораль-

ного закона, который свят в силу автономии своей свободы. Именно поэтому каждая воля, даже собственная воля каждого лица, направленная на него самого, ограничена условием согласия ее с автономией разумного существа, а именно не подчиняться никакой цели, которая была бы невозможна по закону, какой мог бы возникнуть из воли самого подвергающегося действию субъекта; следовательно, обращаться с этим субъектом следует не только как с средством, но и как с целью. Это условие мы справедливо приписываем даже божественной воле по отношению к разумным существам в мире как его творениям, так как оно основывается на личности их, единственно из-за которой они и суть цели сами по себе.

Эта внушающая уважение идея личности, показывающая нам возвышенный характер нашей природы (по ее назначению), позволяет нам вместе с тем замечать отсутствие соразмерности нашего поведения с этой идеей и тем самым сокрушает самомнение; она естественна и легко понятна даже самому обыденному человеческому разуму. Не замечал ли иногда каждый даже умеренно честный человек, что он отказывался от вообще-то невинной лжи, благодаря которой он мог бы или сам выпутаться из трудного положения, или же принести пользу любимому и весьма достойному другу, только для того, чтобы не стать презренным в своих собственных глазах? Не поддерживает ли честного человека в огромном несчастье, которого он мог бы избежать, если бы только мог пренебречь своим долгом, сознание того, что в своем лице он сохранил достоинство человечества и оказал ему честь и что у него нет основания стыдиться себя и бояться внутреннего взора самоиспытания? Это утешение не счастье и даже не малейшая доля его. Действительно, никто не станет желать, чтобы представился случай для этого или чтобы жить при таких обстоятельствах. Но человек живет и не хочет стать в собственных глазах недостойным жизни. Следовательно, это внутреннее успокоение лишь негативно в отношении всего, что жизнь может сделать приятным; но именно оно удерживает человека от опасности потерять свое собственное достоинство, после того как он совсем отказался от достоинства своего положения. Оно результат уважения не к жизни, а к чему-то совершенно другому, в сравнении и сопоставлении с чем жизнь со всеми ее

удовольствиями не имеет никакого значения. Человек живет лишь из чувства долга, а не потому, что находит какое-то удовольствие в жизни.

[ЧИСТЫЙ МОРАЛЬНЫЙ ЗАКОН — ВОЗВЫШЕННОСТЬ НАШЕГО СВЕРХЧУВСТВЕННОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ]

Таков истинный мотив чистого практического разума. Он не что иное, как сам чистый моральный закон, поскольку он позволяет нам ощущать возвышенный характер нашего собственного сверхчувственного существования, и поскольку он в людях, сознающих также и свое чувственное существование и связанную с этим зависимость от их природы, на которую в этом отношении оказывается сильное патологическое воздействие, субъективно внушает уважение к их высшему назначению (IV, ч. 1, стр. 413—416).

[ЕСТЕСТВЕННАЯ НЕОБХОДИМОСТЬ ПРИСУЩА ТОЛЬКО ЯВЛЕНИЮ, А СВОБОДА ПРИСУЩА ВЕЩИ В СЕБЕ]

Если [...] хотят приписывать свободу существу, чье существование определено во времени, то по крайней мере в этом отношении нельзя исключать его существование, стало быть и его поступки, из закона естественной необходимости всех событий; это было бы равносильно представлению его слепой случайности. А так как этот закон неизбежно касается всякой причинности вещей, поскольку *их существование* определимо *во времени*, то если бы оно было тем способом, каким следовало бы представлять себе *и существование этих вещей в себе*, свободу следовало бы отбросить как никчемное и невозможное понятие. Следовательно, если хотят спасти ее, то не остается ничего другого, как приписывать существование вещи, поскольку оно определимо во времени, значит, и причинность по закону *естественной необходимости только явлению, а свободу — тому же самому существу как вещи в себе* (IV, ч. 1, стр. 423—424).

[ЕСЛИ БЫ ПОСТУПКИ БЫЛИ ЧЕРЕЗ ОПРЕДЕЛЕНИЯ ВО ВРЕМЕНИ ОПРЕДЕЛЕНИЯМИ ЧЕЛОВЕКА КАК ВЕЩИ САМОЙ ПО СЕБЕ, СПАСТИ СВОБОДУ БЫЛО БЫ НЕЛЬЗЯ]

[...] Если бы поступки человека, поскольку они принадлежат к его определениям во времени, были определениями человека не как явления, а как вещи самой по себе,



то свободу нельзя было бы спасти. Человек был бы марионеткой или автоматом Вокансона, сделанным и заведенным высшим мастером всех искусных произведений; и хотя самосознание делало бы его мыслящим автоматом, но сознание этой спонтанности в нем, если считать ее свободой, было бы лишь обманом, так как она может быть названа так только относительно, ибо хотя ближайšie причины, определяющие его движения, и длинный ряд этих причин, восходящих к своим определяющим причинам, внутренние, но последняя и высшая причина находится целиком в чужой власти (IV, ч. 1, стр. 430).

Если надо помочь науке, то следует *вскрывать* трудности и даже *искать* те, которые тайно ей мешают, ведь каждая из них вызывает к жизни средства, которые нельзя найти, не добиваясь приращения науки в объеме или в определенности, так что даже препятствия становятся средством, содействующим основательности науки. Если же трудности скрываются сознательно или устраняются только паллиативными средствами, то рано или поздно они превратятся в неизлечимый недуг, который разрушает науку, ввергая ее в полный скептицизм (IV, ч. 1, стр. 433).

[РЕАЛЬНОСТЬ ОБЪЕКТАМ ИДЕИ ДАЕТ ЧИСТЫЙ ПРАКТИЧЕСКИЙ РАЗУМ]

Для всякого применения разума к тому или другому предмету требуются чистые рассудочные понятия (*категории*), без которых нельзя мыслить ни один предмет. Эти понятия могут быть использованы для теоретического применения разума, т. е. для такого рода познания, лишь в том случае, если под них подведено также созерцание (которое всегда чувственно), и, следовательно, только для того, чтобы посредством них представлять объект возможного опыта. Но здесь именно идеи разума, которые не могут быть даны в опыте, должно мыслить посредством категорий, чтобы познать этот объект. Однако дело идет здесь не о теоретическом познании этих идей, а только о том, что они вообще имеют объекты. Эту реальность дает чистый практический разум, и теоретическому разуму ничего не остается при этом, как только мыслить эти объекты посредством категорий, что, как мы уже ясно доказали, вполне возможно и без созерцания (чувственного или сверхчувственного), так как категории имеют свое место и происхождение в чистом рассудке исключительно как

способности мыслить независимо и до всякого созерцания и всегда обозначают лишь объект вообще, каким бы способом он ни был нам дан (IV, ч. 1, стр. 470—471).

## [С. ТЕЛЕОЛОГИЯ В ИСКУССТВЕ И В ОРГАНИЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ]

### КРИТИКА СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ

О СИСТЕМЕ ВЫСШИХ ПОЗНАВАТЕЛЬНЫХ СПОСОБНОСТЕЙ,  
КОТОРАЯ ЛЕЖИТ В ОСНОВЕ ФИЛОСОФИИ

Если речь идет о делении не *философии*, а нашей способности *априорного познания посредством понятий* (высшей способности), т. е. о критике чистого разума, рассматриваемого, однако, только со стороны его способности мыслить (где чистый способ созерцания не принимается во внимание), то систематическое изложение способности мышления делится на три части, а именно: во-первых, способность познания общего (правил) — рассудок, во-вторых, способность подведения особенного под общее — способность суждения и, в-третьих, способность определения особенного через общее (способность выведения принципов), т. е. разум.

Критика чистого теоретического разума, которая была посвящена рассмотрению источников всякого априорного познания (стало быть, и того, что в нем относится к созерцанию), выявила законы природы, критика практического разума — закон свободы, и, таким образом, априорные принципы для всей философии теперь уже, кажется, полностью изложены.

### [ОСОБЕННОСТЬ СПОСОБНОСТИ МЫШЛЕНИЯ]

Но если рассудок дает а priori законы природы, а разум законы свободы, то по аналогии можно ожидать, что способность суждения, которая осуществляет связь между обеими способностями, дает для этого, так же как и они, свои отличительные априорные принципы и, возможно, заложит основу для особой части философии; и тем не менее последняя может как система состоять только из двух частей.

Однако способность суждения столь особая, вовсе не самостоятельная познавательная способность, что она в отличие от рассудка не дает понятий, а в отличие от разума не дает идей о каком-либо предмете, так как она пред-

ставляет собой способность только подводить под понятия, данные не ею (*anderweitig gegebene*). Следовательно, если должно существовать понятие или правило, первоначально возникшее из способности суждения, то оно должно быть понятием о вещах *природы в той мере, в какой природа соотнобразуется с нашей способностью суждения*, и, значит, о таком свойстве природы, о котором можно составить понятие лишь при условии, что ее устройство соотнобразуется с нашей способностью подводить данные частные законы под более общие, которые не даны. Иными словами, это должно было бы быть понятие о целесообразности природы для нашей способности познавать ее, поскольку для этого требуется, чтобы мы могли судить об особенном как о содержащемся в общем и подводить его под понятие некоей природы (V, стр. 107—108).

[РЕФЛЕКТИРУЮЩАЯ И ОПРЕДЕЛЯЮЩАЯ СПОСОБНОСТЬ СУЖДЕНИЯ]

Способность суждения можно рассматривать либо просто как способность *рефлектировать* согласно некоторому принципу о данном представлении ради понятия, возможного благодаря этому, либо как способность *определять* лежащее в основе понятие данным эмпирическим представлением. В первом случае она *рефлектирующая*, во втором — *определяющая способность суждения*. *Рефлектировать* же (размышлять) означает сравнивать и соединять данные представления либо с другими, либо со своей познавательной способностью по отношению к понятию, возможному благодаря этому. Рефлектирующую способность суждения называют также способностью рассуждения (*facultas dijudicandi*) (V, стр. 115).

[ПОНЯТИЕ ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТИ ПРИРОДЫ]

[...] Отличительный принцип способности суждения таков: *природа специфицирует для способности суждения свои всеобщие законы в эмпирические соотнобно с формой логической системы*.

Здесь возникает понятие некоторой *целесообразности* природы, и притом как специфическое понятие *рефлектирующей* способности суждения, а не разума: цель полагают вовсе не в объекте, а исключительно в субъекте, и притом лишь в его способности рефлектировать. — В самом деле, целесообразным мы называем то, существование чего, как нам кажется, предполагает представление

о той же вещи. Законы же природы, которые так устроены и соотносены друг с другом, как если бы их создала способность суждения для своих собственных нужд, имеют сходство с возможностью вещей, которая предполагает представление об этих вещах как их основание. Следовательно, с помощью своего принципа способность суждения мыслит себе целесообразность природы в спецификации ее форм посредством эмпирических законов.

Но тем самым мыслятся целесообразными не сами эти формы, а лишь их соотношение и пригодность, несмотря на их большое многообразие, для логической системы эмпирических понятий (V, стр. 120).

**ПРИНЦИП ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТИ ЕСТЬ ЛИШЬ СУБЪЕКТИВНЫЙ ПРИНЦИП ДЕЛЕНИЯ И СПЕЦИФИКАЦИИ ПРИРОДЫ**

Только способность суждения, как было показано выше, делает возможным, даже необходимым помимо механической необходимости природы мыслить в ней также и целесообразность, без предположения которой было бы невозможно систематическое единство в исчерпывающей классификации особенных форм по эмпирическим законам. Прежде всего было показано, что, поскольку данный принцип целесообразности есть лишь субъективный принцип деления и спецификации природы, он ничего не определяет в отношении форм продуктов природы. Следовательно, таким образом эта целесообразность осталась бы только в понятиях, и хотя для логического применения способности суждения в опыте устанавливается максима единства природы, согласно ее эмпирическим законам, ради применения разума к ее объектам, но в природе предметы этого особого вида систематического единства, а именно единства согласно представлению о цели, не даются как продукты, соответствующие этой форме природы (V, стр. 123).

**[ВСЕ СУЖДЕНИЯ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ЭСТЕТИКИ—ЛОГИЧЕСКИЕ, А НЕ ЭСТЕТИЧЕСКИЕ]**

[...] Наша трансцендентальная эстетика познавательной способности могла, конечно, говорить о чувственных созерцаниях, но никогда не говорит об эстетических суждениях, так как все ее суждения должны быть логическими, поскольку она имеет дело лишь с познавательными суждениями, определяющими объект. Следовательно, наимено-

вание эстетическое суждение об объекте сразу же указывает, что хотя данное представление соотносится с объектом, но в суждении имеется в виду определение не объекта, а субъекта и его чувства. В самом деле, в способности суждения рассудок и воображение рассматриваются в отношении друг с другом, и это соотношение можно принимать во внимание, во-первых, объективно, как принадлежащее к познанию (как это было в трансцендентальном схематизме способности суждения); но это же соотношение двух познавательных способностей можно, [во-вторых], рассматривать также и чисто субъективно, поскольку одна способность содействует или мешает другой в одном и том же представлении и тем самым оказывает воздействие на душевное состояние, а следовательно, [как] ощущаемое соотношение (чего не бывает при обособленном применении всякой другой познавательной способности).

[ОЩУЩАЕМОЕ СООТНОШЕНИЕ ЕСТЬ ЧУВСТВЕННОЕ  
ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О СОСТОЯНИИ СУБЪЕКТА,  
НО ПО СУБЪЕКТИВНОМУ ДЕЙСТВИЮ ОНО ЭСТЕТИЧЕСКОЕ]

Хотя это ощущение не есть чувственное представление об объекте, все же, поскольку оно субъективно связано с чувственным воплощением понятий рассудка через способность суждения, оно может быть причислено к чувственности как чувственное представление о состоянии субъекта, на которого оказывает воздействие акт указанной способности. И суждение может быть названо эстетическим, т. е. чувственным (по субъективному действию, а не по определяющему основанию), хотя судить [о чем-то] (а именно объективно) есть действие рассудка (как высшей познавательной способности вообще), а не чувственности (V, стр. 127—128).

[ПОНЯТИЕ ФОРМАЛЬНОЙ ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТИ ОБЪЕКТОВ]

[...] Анализ эстетического суждения рефлексии представит нам содержащееся в нем и основанное на априорном принципе понятие формальной, но субъективной целесообразности объектов, которое по сути дела тождественно чувству удовольствия, однако не может быть выведено из каких-либо понятий, с возможностью которых тем не менее вообще соотносится способность представления, когда она воздействует на душу в рефлексии о предмете (V, стр. 135).

[ПОНЯТИЕ КОНЕЧНЫХ ПРИЧИН В ПРИРОДЕ ПРИНАДЛЕЖИТ СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ, А НЕ РАССУДКУ ИЛИ РАЗУМУ]

[...] Понятие *конечных причин* в природе, которое отделяет телеологическое рассмотрение природы от рассмотрения ее по всеобщим механическим законам, принадлежит лишь способности суждения, а не рассудку или разуму, т. е., поскольку понятие целей природы можно было бы применять и в объективном смысле в качестве *намерения природы*, такое уже софистическое (*vernünftelnd*) применение вовсе не было бы основано в опыте, который хотя и может предлагать цели, но ничем не может доказать, что они в то же время намерения; стало быть, то, что встречается в опыте как принадлежащее к телеологии, содержит в себе исключительно лишь отношение предметов опыта к способности суждения, а именно основоположение последней, благодаря которому она устанавливает законы для самой себя (не для природы), т. е. содержит его как рефлектирующая способность суждения.

[СЛЕДУЕТ СТРЕМИТЬСЯ ИССЛЕДОВАТЬ ПРИРОДУ В ЕЕ ПРИЧИННЫХ СВЯЗЯХ ПО МЕХАНИЧЕСКИМ ЗАКОНАМ]

Мы можем и должны, насколько это в наших силах, стремиться исследовать природу в ее причинной связи по чисто механическим законам ее в опыте: в этих законах ведь заключаются истинные физические основания объяснения, цепь (*Zusammenhang*) которых составляет научное познание природы разумом.

[ОДНАКО СРЕДИ ПРОДУКТОВ ПРИРОДЫ ЕСТЬ ТАКИЕ, В ОСНОВУ СВЯЗИ КОТОРЫХ СЛЕДУЕТ ПОЛОЖИТЬ ПОНЯТИЕ ЦЕЛИ]

Однако среди продуктов природы мы находим особые и очень распространенные роды, в самих себе содержаще такую связь действующих причин, в основу которой мы должны положить понятие цели, если только хотим осуществить опыт, т. е. наблюдение согласно принципу, соответствующему внутренней возможности опыта.

[ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКОЕ СУЖДЕНИЕ НЕ ОПРЕДЕЛЯЮЩЕЕ, А ЧИСТО РЕФЛЕКТИРУЮЩЕЕ]

[...] Ясно, что в подобных случаях понятие объективной целесообразности природы служит только *для рефлексии* об объекте, а не *для определения* объекта понятием цели

и что телеологическое суждение о внутренней возможности продукта природы есть не определяющее, а чисто рефлектирующее суждение. Так, например, когда говорят, что хрусталик в глазу имеет *цель* посредством вторичного преломления световых лучей, исходящих из одной точки, вновь соединить их в одной точке на сетчатой оболочке глаза, это означает лишь, что представление о цели в каузальности природы при образовании глаза мыслится потому, что подобная идея служит принципом, который позволяет тем самым проводить исследование глаза, касающееся указанной части глаза, а также ради средств, которые можно было бы придумать, чтобы содействовать указанному действию. Этим природе еще не приписывается причина, действующая согласно представлению о целях, т. е. *преднамеренно*, что было бы определяющим телеологическим суждением и в качестве такового трансцендентным, поскольку оно предлагало бы каузальность, выходящую за пределы природы.

Следовательно, понятие целей природы есть понятие, которое образует исключительно лишь рефлектирующая способность суждения ради своих собственных нужд, для того, чтобы исследовать причинную связь в предметах опыта. При объяснении внутренней возможности тех или иных природных форм с помощью телеологического принципа остается неопределенным, *преднамеренна* ли их целесообразность или *непреднамеренна*. Суждение, которое утверждает то или другое, было бы уже не чисто рефлектирующим, а определяющим суждением, и понятие цели природы не было бы уже *понятием одной лишь способности суждения* для имманентного (эмпирического) применения, а было бы связано с некоторым *понятием разума* о преднамеренно действующей причине, поставленной над природой; применение же этого понятия было бы трансцендентным, как бы ни судили в данном случае — утвердительно или отрицательно (V, стр. 139—142).

[СИСТЕМА СПОСОБНОСТЕЙ ДУШИ И СУЖДЕНИЯ:  
ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ, ЭСТЕТИЧЕСКИЕ И ПРАКТИЧЕСКИЕ]

[...] *Природа* основывает свою *закономерность* на априорных принципах *рассудка* как *познавательной способности*; *искусство* а priori сообразуется в своей *целесообразности* со способностью суждения по отношению к

*чувству удовольствия и неудовольствия; наконец, нравственность* (как продукт свободы) подчиняется идее такой формы *целесообразности*, которая годна в качестве всеобщего закона как определяющего основания *разума* в отношении *способности желания*. Суждения, возникающие, таким образом, из априорных принципов, которые свойственны каждой основной способности души, — это *теоретические, эстетические и практические* суждения.

ПЕРЕХОД — ПОСРЕДСТВОМ СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ —  
ОТ ЧУВСТВЕННОГО СУБСТРАТА К УМОПОСТИГАЕМОМУ

Так выявляется система способностей души в их соотношении с природой и свободой, каждая из которых имеет отличительные *определяющие* априорные принципы, и потому они составляют две части (теоретическую и практическую) философии как доктринальной системы; в то же время [выявляется] переход посредством способности суждения, которая связывает отличительным принципом обе части, а именно переход от *чувственного субстрата* первой части к *умопостигаемому субстрату* второй части философии, [выявляется] благодаря критике той способности (способности суждения), которая служит лишь для связывания и потому сама по себе, правда, не может дать познание или внести какой-либо вклад в доктрину, но суждения которой, называемые *эстетическими* (их принципы чисто субъективны) и отличающиеся от всех тел [суждений], основоположения которых должны быть объективны (они могут быть теоретическими или практическими) и которые называются *логическими*, суть столь особого рода, что они соотносят чувственные созерцания с идеей природы, закономерность которой нельзя понять без отношения ее к некоему сверхчувственному субстрату (V, стр. 153—154).

[УДОВОЛЬСТВИЕ, СООТВЕТСТВУЮЩЕЕ ЭСТЕТИЧЕСКОЙ  
СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ, ПРИНАДЛЕЖИТ ЛИШЬ РЕФЛЕКСИИ  
И ЕЕ ФОРМЕ]

[...] Под эстетической способностью суждения как особой способностью необходимо следует понимать только *рефлектирующую способность суждения*, а чувство удовольствия (тождественное представление о *субъективной целесообразности*) должно рассматриваться как принадлежащее не ощущению в эмпирическом представлении об



объекте и не понятию последнего, а лишь рефлексии и ее форме (специфическое действие способности суждения), благодаря чему она вообще стремится от эмпирических созерцаний к понятиям, а также рассматриваться как связанное с ней согласно априорному принципу (V, стр. 156—157).

[ЗАДАЧА КРИТИКИ СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ]

Способность познания из априорных принципов можно назвать *чистым разумом*, а исследование возможности и границ подобного познания вообще — критикой чистого разума, хотя под этой способностью понимают только разум в его теоретическом применении, как это и сделано в первом сочинении под указанным названием, где еще не имелось в виду подвергнуть исследованию способность его как практического разума в соответствии с особыми принципами последнего. Первая критика в таком случае направлена только на нашу способность познавать вещи а priori и поэтому занимается лишь *познавательной способностью*, исключая чувство удовольствия и неудовольствия и способность желания; а из познавательных способностей она имеет дело лишь с *рассудком* в соответствии с его априорными принципами, исключая *способность суждения и разум* (как способности, которые также относятся к теоретическому познанию), так как в дальнейшем оказывается, что никакая другая познавательная способность, кроме рассудка, не может дать априорные конститутивные принципы познания. Следовательно, критике, разбирающей все эти способности сообразно той доле в несомненном итоге познания, которую каждая из них могла бы дать из собственного источника, остается лишь одно — то, что рассудок а priori предписывает в качестве закона природе как совокупности явлений (форма которых также дана а priori); а все остальные чистые понятия критика относит к идеям, за пределами для нашей теоретической познавательной способности, хотя они не совсем бесполезны или излишни, а служат регулятивными принципами — отчасти для того, чтобы сдерживать опасные притязания рассудка, как если бы он (будучи в состоянии а priori указать условия возможности всех вещей, доступных его познанию) тем самым заключил в такие границы также и возможность всех вещей вообще; отчасти для того, чтобы при рассмотрении природы

руководить самим рассудком согласно принципу полноты, хотя рассудок никогда не может достигнуть этой полноты, и этим способствовать конечной цели всякого познания.

Таким образом, с помощью критики чистого разума (названной так вообще) в надежное, исключительное владение в противовес всем другим соперникам должен был быть введен, собственно говоря, *рассудок*, имеющий свою собственную область, а именно в *познавательной способности*, поскольку он содержит априорные конститутивные принципы. Точно так же *разуму*, содержащему априорные конститутивные принципы только в отношении *способности желания*, его владение указано в критике практического разума.

Имеет ли также и *способность суждения*, составляющая в ряду наших познавательных способностей среднее звено между рассудком и разумом, свои априорные принципы, конститутивны ли эти принципы или только регулятивны (и, следовательно, обнаруживают, что у них нет собственной области) и дают ли они а priori правило чувству удовольствия и неудовольствия как среднему звену между познавательной способностью и способностью желания (точно так же, как рассудок а priori предписывает законы первой, а разум — последней), — вот чем занимается подлежащая критика способности суждения (V, стр. 163—164).

[НЕДОСТУПНОСТЬ СВЕРХЧУВСТВЕННОГО ТЕОРЕТИЧЕСКОМУ  
ПОЗНАНИЮ]

[...] Понятие природы может, правда, представить свои предметы в созерцании, но не как вещи в себе, а только как явления, понятие же свободы может в своем объекте представить некую вещь в себе, но не в созерцании; стало быть, ни одно из этих понятий не может дать теоретическое познание своего объекта (и даже мыслящего субъекта) как вещи в себе, которая была бы самым сверхчувственным; идею о нем хотя и следует положить в основу возможности всех этих предметов опыта, но сама она никогда не может быть возведена и расширена до степени познания.

Существует, следовательно, безграничная, но и недоступная всей нашей познавательной способности сфера, а именно сфера сверхчувственного, в которой мы не находим для себя никакой почвы и, значит, не можем иметь

в ней области теоретического познания ни для понятий рассудка, ни для понятий разума; хотя ради теоретического и практического применения разума мы должны заселять эту сферу идеями, однако этим идеям по отношению к законам из понятия свободы мы можем дать только практическую реальность, и никакую иную, и этим наше теоретическое познание ни в малейшей степени не расширяется до сверхчувственного.

ВОЗМОЖНОСТЬ ПЕРЕХОДА ОТ ОБРАЗА МЫСЛЕЙ СОГЛАСНО  
ПРИНЦИПАМ ПРИРОДЫ К ОБРАЗУ МЫСЛЕЙ СОГЛАСНО  
ПРИНЦИПАМ СВОБОДЫ

[...] Все же должно существовать основание *единства* сверхчувственного, лежащего в основе природы, с тем, что практически содержит в себе понятие свободы, и, хотя понятие об этом не достигает познания этого основания ни теоретически, ни практически, стало быть, не имеет своей собственной области, все же оно делает возможным переход от образа мыслей согласно принципам природы к образу мыслей согласно принципам свободы (V, стр. 173—174).

[...] Так как понятие об объекте, поскольку оно содержит в себе также основание действительности этого объекта, называется *целью*, а соответствие вещи с тем характером вещей, который возможен только согласно целям, — *целесообразностью* ее формы, то принцип способности суждения в отношении формы вещей в природе под эмпирическими законами вообще есть *целесообразность природы* в ее многообразии, т. е. природа посредством этого понятия представляется так, как если бы некий рассудок содержал в себе основание единства многообразного [содержания] ее эмпирических законов.

РЕФЛЕКТИРУЮЩАЯ СПОСОБНОСТЬ СУЖДЕНИЯ — ЕДИНСТВЕННЫЙ  
ИСТОЧНИК АПРИОРНОГО ПОНЯТИЯ О ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТИ  
ПРИРОДЫ

Целесообразность природы есть, следовательно, особое априорное понятие, которое имеет свое происхождение исключительно в рефлектирующей способности суждения. В самом деле, продуктам природы нельзя приписывать отношение природы в них к целям; этим понятием можно пользоваться только для того, чтобы рефлексировать о

них, имея в виду ту связь явлений в природе, которая дана по эмпирическим законам (V, стр. 179).

[...] Когда говорят: природа специфицирует по принципу целесообразности свои всеобщие законы для нашей познавательной способности, т. е. для соответствия их с человеческим рассудком в его необходимом деле — для особенного, которое дает ему восприятие, находить общее, а для различного (для каждого вида, правда, общего) в свою очередь находить связь в единстве принципа, — этим природе не предписывают закона и не узнают от нее такого закона путем наблюдения (хотя указанный принцип может быть подтвержден наблюдением). В самом деле, это принцип не определяющей, а только рефлектирующей способности суждения; требуется лишь, чтобы эмпирические законы природы, как бы природа ни была устроена по своим всеобщим законам, непременно исследовались по этому принципу и по основывающимся на нем максимам, так как с применением нашего рассудка в опыте мы можем преуспевать и приобретать познания только в той мере, в какой имеет силу этот принцип (V, стр. 185).

[СУЖДЕНИЯ ВКУСА]

**Суждение вкуса есть не логическое, не познавательное,  
а эстетическое суждение**

Чтобы определить, прекрасно ли нечто или нет, мы соотносим представление не с объектом посредством рассудка ради познания, а с субъектом и его чувством удовольствия или неудовольствия посредством воображения (быть может, в связи с рассудком). Суждение вкуса поэтому не есть познавательное суждение; стало быть, оно не логическое, а эстетическое суждение, под которым подразумевается то суждение, определяющее основание которого может быть *только субъективным*.

[...] Когда ставится вопрос, прекрасно ли нечто, хотя бы знать не то, важно ли или могло ли быть важным для нас или для кого-нибудь другого существование вещи, а то, как мы судим о ней, просто рассматривая ее (созерцая ее или рефлектируя о ней).

**Независимость эстетического суждения от интереса**

[...] Чтобы сказать, что предмет *прекрасен*, и доказать, что у меня есть вкус, важно не то, в чем я завишу от существования предмета, а то, что я делаю из этого пред-

ставления в себе самом. Каждый должен согласиться, что то суждение о красоте, к которому примешивается малейший интерес, очень пристрастно и не есть чистое суждение вкуса. Поэтому для того, чтобы быть судьей в вопросах вкуса, нельзя ни в малейшей степени быть заинтересованным в существовании вещи, в этом отношении надо быть совершенно безразличным (V, стр. 203—205).

**Прекрасное есть то, что без понятий представляется  
как объект всеобщего удовольствия**

[...] Суждению вкуса, когда осознана полная отрешенность его от всякого интереса, должно быть присуще притязание на значимость для каждого, но без всеобщности, направленной на объекты, т. е. с ним должно быть связано притязание на субъективную всеобщность (V, стр. 212—213).

**Суждение вкуса имеет своей основой только форму  
целесообразности предмета (или способа представления о нем)**

[...] Одна лишь форма целесообразности в представлении, посредством которого нам *дается* предмет, может, поскольку мы ее сознаем, составить удовольствие, которое мы без [посредства] понятия рассматриваем как обладающее всеобщей сообщаемостью, стало быть может составить определяющее основание суждения вкуса (V, стр. 223—224).

**[Отношение прекрасного к удовольствию]**

[...] О прекрасном думают, что оно имеет *необходимое* отношение к удовольствию. Эта необходимость особого рода [...]. Как необходимость, которая мыслится в эстетическом суждении, она может быть названа только необходимостью *образца*, т. е. необходимостью согласия *всех* с суждением, рассматриваемым как пример всеобщего правила, которое не может быть указано. Так как эстетическое суждение не есть суждение объективное и познавательное, то эту необходимость нельзя выводить из определенных понятий; она, следовательно, не аподиктическая необходимость. Еще в меньшей степени ее можно вывести из всеобщности опыта (из полного единодушия в суждениях о красоте того или иного предмета).

[Субъективный принцип суждения вкуса и общее чувство]

[...] Суждения вкуса [...] должны иметь субъективный принцип, который только через чувство, а не через понятия, но все же общезначимо определяет, что нравится и что не нравится. А такой принцип можно было бы рассматривать только как *общее чувство*, которое существенно отличается от обыденного рассудка (V, стр. 241—242).

[Изящное искусство есть искусство гения]

*Гений* — это талант (природное дарование), который дает искусству правило. Поскольку талант как прирожденная продуктивная способность художника сам принадлежит к природе, то можно было бы сказать и так: *гений* — это прирожденные задатки души (*ingenium*), *через которые* природа дает искусству правило.

[...] Согласно принятому здесь значению слова, изящные искусства должно рассматривать как искусства *гения*.

[Свойства произведений гения]

[...] Гений 1) есть *талант* создавать то, для чего не может быть дано никакого определенного правила, он не представляет собой задатки ловкости [в создании] того, что можно изучить по какому-нибудь правилу; следовательно, *оригинальность* должна быть первым свойством гения. 2) Так как оригинальной может быть и бессмыслица, то его произведения должны в то же время быть образцами, т. е. *показательными*, стало быть, сами должны возникнуть не посредством подражания, но другим должны служить для подражания, т. е. мерилom или правилом оценки. 3) Гений сам не может описать или научно показать, как он создает свое произведение; в качестве *природы* он дает правило; и поэтому автор произведения, которым он обязан своему гению, сам не знает, каким образом у него осуществляются идеи для этого, и не в его власти произвольно или по плану придумать их и сообщить их другим в таких предписаниях, которые делали бы и других способными создавать подобные же произведения. [...] 4) Природа предписывает через гения правило не науке, а искусству, и то лишь в том случае, если оно должно быть изящным искусством (V, стр. 322—324).

### [Антиномия принципа вкуса]

[...] В отношении принципа вкуса обнаруживается следующая антиномия:

1. *Тезис*. Суждение вкуса не основывается на понятиях, иначе можно было бы о нем диспутировать (решать с помощью доказательств).

2. *Антитезис*. Суждения вкуса основываются на понятиях, иначе, несмотря на их различие, нельзя было бы о них даже спорить (притязать на необходимое согласие других с данным суждением).

### [Разъяснение антиномии принципа вкуса]

[...] Понятие, с которым соотносят объект в этом виде суждений, в обоих максимумах эстетической способности суждения берется не в одинаковом смысле; этот двоякий смысл или двоякая точка зрения при суждении необходимы нашей трансцендентальной способности суждения; но при смешении одного смысла с другим неизбежна и видимость как естественная иллюзия (V, стр. 359).

### [ПРОБЛЕМА ТЕЛЕОЛОГИИ В ПРИРОДЕ]

#### [Право на телеологическое рассмотрение в исследовании природы]

[... Утверждать], что вещи природы служат друг другу средством [достижения] целей и что сама их возможность становится достаточно понятной только через этот вид каузальности, для этого мы в общей идее природы как совокупности предметов [внешних] чувств не имеем никакого основания. [...]

Тем не менее телеологическое рассмотрение, по крайней мере проблематически, по праву вводится в исследование природы, но только для того, чтобы по аналогии с целевой каузальностью (Kausalität nach Zwecken) подвести его под принципы наблюдения и исследования, не притязая на то, чтобы *объяснить* его в соответствии с ней. Следовательно, такое рассмотрение относится к рефлектирующей, а не к определяющей способности суждения. Понятие о целевых связях и формах природы есть по меньшей мере принцип подведения явлений природы под правила там, где законы каузальности, основанной на одном лишь механизме ее, недостаточны (V, стр. 383—385).

#### [Недостаточность механического объяснения органической природы]

[...] Органическое тело не есть только механизм, обладающий лишь *движущей* силой, оно обладает и *формирующей* силой, и притом такой, какую оно сообщает материи, не имеющей ее (organisierende), следовательно, обладает распространяющей (fortpflanzende) формирующей силой, которую нельзя объяснить одной лишь способностью движения (механизмом).

### [Регулятивность понятия цели для рефлектирующей способности суждения]

Понятие вещи как цели природы самой по себе не есть, следовательно, конститутивное понятие рассудка или разума, но может быть регулятивным понятием для рефлектирующей способности суждения, дабы по отдаленной аналогии с нашей целевой каузальностью вообще направлять исследование такого рода предметов и размышлять об их высшем основании; последнее, правда, не ради познания природы или ее первоосновы, а скорее ради той самой практической способности разума в нас, при помощи которой мы рассматриваем в аналогии причину указанной целесообразности.

Итак, организмы единственные [предметы] в природе, которые, если даже их рассматривают самих по себе и безотносительно к другим вещам, надо мыслить возможными только как цели ее и единственно которые, следовательно, дают понятию *цели* — не практической цели, а цели *природы* — объективную реальность и тем самым естествознанию основу для телеологии, т. е. для способа суждения об объектах природы по особому принципу, ввести который в естествознание мы иначе не имели бы никакого права (так как возможность такого вида каузальности нельзя усмотреть а priori).

### [Неудовлетворительность одного лишь механизма природы]

[...] Это понятие вводит разум в совершенно другой порядок вещей, чем порядок одного только механизма природы, который нас здесь уже не удовлетворяет. Какая-то идея должна лежать в основе возможности продукта природы. А так как она есть абсолютное единство представления, тогда как материя есть множество вещей, которое само по себе не может дать нам определенного единства для сложения, то, если это единство идеи а priori должно служить даже определяющим основанием естественного закона каузальности такой формы сложного, цель природы должна быть распространена на *все*, что заключается в ее продукте (V, стр. 399—402).

### [Отличие телеологического суждения от телеологической дедукции]

Выражение *цель природы* уже в достаточной мере предохраняет от такой путаницы, чтобы естествознание и тот повод, который оно дает для телеологического суждения о своих предметах, не смешивать с рассмотрением бога и, следовательно, с телеологической дедукцией [...].

[...] Необходимо усердно и скромно довольствоваться тем выражением, которое говорит лишь ровно столько, сколько мы знаем, а именно [довольствоваться] выражением *цель природы*.

### [В телеологическом суждении применяется принцип рефлектирующей, а не определяющей способности суждения]

[...] Чтобы не навлечь на себя подозрение в стремлении приписать к нашим основам познания нечто такое, что вовсе не относится к физике, а именно сверхъестественную причину, в



телеологии говорят, правда, о природе так, как если бы целесообразность в ней была преднамеренной, но вместе с тем и так, что это намерение приписывают природе, т. е. материи; тем самым (ибо здесь не может быть никакого недоразумения: никто сам не станет приписывать безжизненной материи намерение в собственном смысле слова) хотят показать, что здесь это слово обозначает только принцип рефлектирующей, а не определяющей способности суждения и что здесь, следовательно, не вводят особого основания каузальности, а прибавляют только для применения разума другой вид исследования, чем исследование по механическим законам, дабы восполнить недостаточность последнего даже для эмпирического изучения всех частных законов природы (V, стр. 408—410).

### [Диалектика способности суждения]

[...] Возникает диалектика, которая вводит в заблуждение способность суждения в принципе ее рефлексии.

*Первая максима* ее — это положение: всякое возникновение материальных вещей и их форм надо рассматривать как возможное только по механическим законам.

*Вторая максима* — противоположное положение: некоторые продукты материальной природы нельзя рассматривать как возможные только по механическим законам (суждение о них требует совершенно другого закона каузальности, а именно закона конечных причин) (V, стр. 413).

Для рефлектирующей способности суждения есть, следовательно, совершенно верное основоположение: для столь очевидной связи вещей по конечным причинам надо мыслить каузальность, отличную от механизма [природы], а именно каузальность действующей сообразно целям (разумной) причины мира, каким бы опрометчивым и недоказуемым это основоположение ни было для определяющей способности суждения (V, стр. 415).

[Положение «имеется разумная первосущность» доказуемо не объективно, а лишь субъективно — для применения способности суждения]

Но что же в конце концов доказывает самая полная телеология? Доказывает ли она, что такое разумное существо существует? Нет, она доказывает только то, что сообразно свойству наших познавательных способностей, следовательно при сочетании опыта с высшими принципами разума, мы можем составить себе понятие о возможности такого мира не иначе, как мысля себе *преднамеренно действующую* высшую причину его. Таким образом, объективно мы не можем доказать положение: имеется разумная первосущность; мы можем доказать его только субъективно, для применения нашей способности суждения в ее рефлексии о целях в природе, которые можно мыслить только согласно одному принципу — принципу преднамеренной каузальности вышней причины (V, стр. 427).

**[Надо не упускать из виду механизм и принципы целей  
в продуктах природы]**

Для разума бесконечно важно не упускать из виду механизм природы в ее порождениях и при объяснении их не пренебрегать им, так как без него невозможно проникнуть в природу вещей.[...]

С другой стороны, столь же необходима и максима разума — не упускать из виду в продуктах природы принцип целей, так как этот принцип, хотя и не делает способ их возникновения более понятным для нас, все же хороший эвристический принцип для исследования частных законов природы, даже если допустить, что им не будут пользоваться для объяснения самой природы, ибо, хотя она явно обнаруживает преднамеренное единство цели, их все еще называют целями природы, т. е. ищут основание их возможности, не выходя за пределы природы. [...] В той же мере необходимо мыслить для нее особый вид каузальности, который не обнаруживается в природе и не есть каузальность механики естественных причин, ибо для восприятия многих форм, отличных от тех, которые может иметь материя по этой механике, необходимо присвоить спонтанность причины (которая, следовательно, не может быть материей), так как без нее для этих форм нельзя указать никакое основание.

**[Оба принципа несоединимы в одной и той же вещи природы  
догматически]**

В одной и той же вещи природы нельзя объединять оба принципа как основоположения объяснения (дедукции) одного из другого, т. е. их нельзя объединять как догматические и конститутивные принципы понимания природы для определяющей способности суждения. [...] Один способ объяснения исключает другой, пусть даже объективно оба основания возможности такого продукта покоятся на одном основании, но мы не обратили внимания на это основание.

**[Условие совместимости обоих принципов в сверхчувственном]**

Принцип, который должен сделать возможной совместимость обоих принципов при суждении о природе согласно им, следовало бы усматривать в том, что лежит вне обоих (стало быть, и вне возможного эмпирического представления о природе), но содержит основание последнего, т. е. в сверхчувственном, и каждый из этих двух способов объяснения следует с ним соотносить. А так как о сверхчувственном мы можем иметь лишь неопределенное понятие основания, которое делает возможным суждение о природе по эмпирическим законам, но не можем более точно определить это основание каким-либо предикатом, то отсюда следует, что соединение обоих принципов может покоиться не на основании *объяснения* (Explication) возможности продуктов по данным законам для *определяющей* способности суждения, а только на основании *изложения* (Exposition) ее для рефлектирующей способности суждения.

[О принципе соединения механицизма и телеологии невозможно никакое утвердительно определенное понятие]

[...] Из такого принципа нельзя извлечь и никакого объяснения, т. е. ясного и определенного выведения возможности продуктов природы, возможных по этим двум разнородным принципам. Этот общий принцип механического выведения, с одной стороны, и телеологического — с другой, и есть *сверхчувственное*, которое мы должны положить в основу природы как явления. Но об этом принципе мы никак не можем в теоретическом отношении составить себе какое-либо утвердительно определенное понятие (V, стр. 440—443).

[Последняя цель метафизики: бог, свобода, бессмертие]

*Бог, свобода и бессмертие души* — вот те задачи, к решению которых направлены все средства метафизики как к своей последней и единственной цели (V, стр. 512).

#### [D. УЧЕНИЕ ОБ ОБЩЕСТВЕ]

[1.] ИДЕЯ ВСЕОБЩЕЙ ИСТОРИИ ВО ВСЕМИРНО-ГРАЖДАНСКОМ ПЛАНЕ

[АНТАГОНИЗМ В ОБЩЕСТВЕ КАК ПРИЧИНА ДВИЖЕНИЯ К ЗАКОНОСООБРАЗНОМУ ПОРЯДКУ]

*Средство, которым природа пользуется для того, чтобы осуществить развитие всех задатков людей, — это антагонизм их в обществе, поскольку он в конце концов становится причиной их законосообразного порядка.* Под антагонизмом я разумею здесь недоброжелательную общительность людей, т. е. их склонность вступать в общение, связанную, однако, с всеобщим сопротивлением, которое постоянно угрожает обществу разъединением. Задатки этого явно заложены в человеческой природе. Человек имеет склонность *общаться с себе подобными*, ибо в таком состоянии он больше чувствует себя человеком, т. е. чувствует развитие своих природных задатков. Но ему также присуще сильное стремление *уединяться* (изолироваться), ибо он в то же время находит в себе необщительное свойство — желание все сообразовать только со своим разумением — и поэтому ожидает отовсюду сопротивление, так как он по себе знает, что сам склонен сопротивляться другим. Именно это сопротивление пробуждает все силы человека, заставляет его преодолевать природную лень, и, побуждаемый честолюбием, властолюбием или

корыстолюбием, он создает себе положение среди своих ближних, которых он, правда, не может *терпеть*, но без которых он не может и *обойтись*. Здесь начинаются первые истинные шаги от грубости к культуре, которая, собственно, состоит в общественной ценности человека. Здесь постепенно развиваются все таланты, формируется вкус и благодаря успехам просвещения кладется начало для утверждения образа мыслей, способного со временем превратить грубые природные задатки нравственного различия в определенные практические принципы и тем самым *патологически* вынужденное согласие к жизни в обществе претворить в конце концов в *моральное* целое. Без этих самих по себе непривлекательных свойств необщительности, порождающих сопротивление, на которое каждый неизбежно должен натолкнуться в своих корыстолюбивых притязаниях, все таланты в условиях жизни аркадских пастухов, [т. е.] в условиях полного единодушия, умеренности и взаимной любви, навсегда остались бы скрытыми в зародыше; люди, столь же кроткие, как овцы, которых они пасут, вряд ли сделали бы свое существование более достойным, чем существование домашних животных; они не заполнили бы пустоту творения в отношении цели его как разумного естества. Поэтому да будет благословенна природа за неуживчивость, за завистливо соперничающее тщеславие, за ненасытную жажду обладать и господствовать! Без них все превосходные природные задатки человечества оставались бы навсегда неразвитыми. Человек хочет согласия, но природа лучше знает, что для его рода хорошо; и она хочет раздора. Он желает жить беспечно и весело, а природа желает, чтобы он вышел из состояния нерадивости и бездельного довольства и окунулся с головой в работу и испытал трудности, чтобы найти средства разумного избавления от этих трудностей. Таким образом, естественные побудительные причины, источники необщительности и всеобщего сопротивления, вызывающие столько бедствий, но и беспрестанно побуждающие человека к новому напряжению сил и, стало быть, к большему развитию природных задатков, прекрасно обнаруживают устройство, созданное мудрым творцом; и здесь вовсе ни при чем злой дух, который будто бы вмешивается в великолепное устройство, созданное творцом, или из зависти портит его.

ПРОБЛЕМА ДОСТИЖЕНИЯ ВСЕОБЩЕГО ПРАВОВОГО  
ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА!

*Величайшая проблема для человеческого рода, разрешить которую его вынуждает природа, — достижение всеобщего правового гражданского общества.* Только в обществе, и именно в таком, в котором членам его предоставляется величайшая свобода, а стало быть существует полный антагонизм и тем не менее самое точное определение и обеспечение свободы ради совместимости ее со свободой других, — только в таком обществе может быть достигнута высшая цель природы: развитие всех ее задатков, заложенных в человечестве; при этом природа желает, чтобы эту цель, как и все другие предначертанные ему цели, оно само осуществило. Вот почему такое общество, в котором максимальная свобода *под внешними законами* сочетается с непреодолимым принуждением, т. е. совершенно *справедливое гражданское устройство*, должно быть высшей задачей природы для человеческого рода, ибо только посредством разрешения и исполнения этой задачи природа может достигнуть остальных своих целей в отношении нашего рода. Вступать в это состояние принуждения заставляет людей, вообще-то расположенных к полной свободе, беда, и именно величайшая из бед — та, которую причиняют друг другу сами люди, чьи склонности приводят к тому, что при необузданной свободе они не могут долго ужиться друг с другом. Однако в таком ограниченном пространстве, как гражданский союз, эти же человеческие склонности производят впоследствии самое лучшее действие подобно деревьям в лесу, которые именно потому, что каждое из них старается отнять у другого воздух и солнце, заставляют друг друга искать этих благ все выше и благодаря этому растут красивыми и прямыми; между тем как деревья, растущие на свободе, выпускают свои ветви как попало и растут уродливыми, корявыми и кривыми. Вся культура и искусство, украшающие человечество, самое лучшее общественное устройство — все это плоды необщительности, которая в силу собственной природы сама заставляет дисциплинировать себя и тем самым посредством вынужденного искусства полностью развить природные задатки.

[ТРУДНОСТЬ ДОСТИЖЕНИЯ ЗАДАЧИ НАИЛУЧШЕГО  
ОБЩЕСТВЕННОГО УСТРОЙСТВА]

Эта проблема самая трудная и позднее всех решается человеческим родом. Трудность, которую ясно показывает уже сама идея этой задачи, состоит в следующем: человек есть *животное*, которое, живя среди других членов своего рода, *нуждается в господине*. Дело в том, что он обязательно злоупотребляет своей свободой в отношении своих ближних; и хотя он как разумное существо желает иметь закон, который определил бы границы свободы для всех, но его корыстолюбивая животная склонность побуждает его, где это ему нужно, делать для самого себя исключение. Следовательно, он нуждается в *господине*, который сломил бы его собственную волю и заставил его подчиниться общепризнанной воле, при которой каждый может пользоваться свободой. Где же он может найти такого господина? Только в человеческом роде. Но этот господин также есть животное, нуждающееся в господине. Поэтому, как ни поступит человек в данном случае: предоставит ли он верховную власть одному или сообществу многих избранных для этой цели лиц, нельзя понять, как он создаст себе главу публичной справедливости, который сам был бы справедлив.

[НЕИЗБЕЖНОСТЬ ЗЛУПОТРЕБЛЕНИЙ ДЛЯ ОБЛЕЧЕННЫХ  
ВЛАСТЬЮ]

Ведь каждый облеченный властью всегда будет злоупотреблять своей свободой, когда над ним нет никого, кто распорядился бы им в соответствии с законами. Верховный глава *сам* должен быть справедливым и в то же время *человеком*. Вот почему эта задача самая трудная из всех; более того, полностью решить ее невозможно; из столь кривой тесины, как та, из которой сделан человек, нельзя сделать ничего прямого. Только приближение к этой идее вверила нам природа \*. Что эта проблема ре-

---

\* Роль человека, таким образом, весьма сложна (künstlich). Как обстоит дело с обитателями других планет и их природой, мы не знаем; но если мы это поручение природы хорошо исполним, то можем тешить себя мыслью, что среди наших соседей во Вселенной имеем право занять не последнее место. Может быть, у них каждый индивид в течение своей жизни полностью достигает своего назначения. У нас это не так; только род может на это надеяться.

шается позднее всех, следует еще из того, что для этого требуются правильное понятие о природе возможного [государственного] устройства, большой, в течение многих веков приобретенный опыт и, сверх того, добрая воля, готовая принять такое устройство. А сочетание этих трех элементов — дело чрезвычайно трудное, и если оно будет иметь место, то лишь очень поздно, после многих тщетных попыток (VI, стр. 5, 11—15).

[ВЗГЛЯД НА ИСТОРИЮ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО РОДА КАК  
НА ВЫПОЛНЕНИЕ ТАЙНОГО ПЛАНА ПРИРОДЫ]

*Историю человеческого рода в целом можно рассматривать как выполнение тайного плана природы — осуществить внутренне и для этой цели также внешне совершенное государственное устройство как единственное состояние, в котором она может полностью развить все задатки, вложенные ею в человечество. Это положение вытекает из предыдущего. Мы видим, что философия также может иметь свой хилиазм, но такой, проведению которого сама ее идея может, хотя и весьма отдаленно, содействовать и который вовсе не фантастичен (VI, стр. 18—19).*

[ВЗГЛЯД ЭТОТ ВОЗМОЖЕН И ДАЖЕ СОДЕЙСТВУЕТ ЭТОЙ  
ЦЕЛИ ПРИРОДЫ]

*Попытка философов разработать всемирную историю согласно плану природы, направленному на совершенное гражданское объединение человеческого рода, должна рассматриваться как возможная и даже как содействующая этой цели природы. Правда, писать историю исходя из идеи о том, каким должен быть обычный ход вещей, если бы он совершался сообразно некоторым разумным целям, представляется странным и нелепым намерением; кажется, что с такой целью можно создать только роман. Если, однако, мы вправе допустить, что природа даже в проявлениях человеческой свободы действует не без плана и конечной цели, то эта идея могла бы стать весьма полезной; и хотя мы теперь слишком близоруки для того, чтобы проникнуть взором в тайный механизм ее устройства, но, руководствуясь этой идеей, мы могли бы беспорядочный агрегат человеческих поступков, по крайней мере в целом, представить как систему. В самом деле, если начать с греческой истории как той, благодаря которой для нас сохранилась всякая другая, более древняя*

либо современная ей или по крайней мере засвидетельствована \*; если проследить влияние греков на создание и разложение Римской империи, поглотившей греческое государство, и влияние римлян на варваров, в свою очередь разрушивших Римскую империю, и так далее вплоть до нашего времени, причем, однако, государственную историю других народов, поскольку сведения о них постепенно дошли до нас именно через эти просвещенные нации, присовокупить как *эпизод*, то в нашей части света (которая, вероятно, со временем станет законодательницей для всех других) будет открыт закономерный ход улучшения государственного устройства. Далее, если только повсеместно обращать внимание на гражданское устройство, на его законы, и на внешние политические отношения, поскольку они благодаря тому доброму, что содержалось в них, в течение долгого времени способствовали возвышению и прославлению народов (и вместе с ними также наук и искусств), в то время как то порочное, что было им присуще, приводило эти народы к упадку, однако так, что всегда оставался зародыш просвещения, который, развиваясь все больше после каждого перелома, подготовлял более высокую ступень совершенствования, то, я полагаю, будет найдена путеводная нить, способная послужить не только для объяснения столь запутанного клубка человеческих дел или для искусства политического предсказания будущих государственных изменений (шольза, которую уже когда-то извлекли из истории человечества, когда ее рассматривали как бессвязное действие произвольной свободы!), но и для открытия утешительных перспектив на будущее (надеясь на что, не предполагая плана природы, нет основания): когда-нибудь, не очень скоро человеческий род достигнет наконец

---

\* Только ученые, которые с момента своего появления до нашего времени существовали всегда, могут засвидетельствовать древнюю историю. Вне их сферы все есть terra incognita; и история народов, живших вне их сферы, начинается только с того времени, когда они в нее вступили. Это случилось с еврейским народом в эпоху Птолемея благодаря греческому переводу Библии, без которого не было бы доверия к их разрозненным сообщениям. Отсюда (когда начало предварительно изучено) можно следовать дальше за их рассказами. И так со всеми другими народами. Первая страница Фукидида, говорит Юм, единственное начало истинной всеобщей истории.



того состояния, когда все его природные задатки смогут полностью развиться и его назначение на земле будет исполнено (VI, стр. 21—22).

[2.] ОТВЕТ НА ВОПРОС: ЧТО ТАКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ?

[ПУБЛИЧНОЕ ПОЛЬЗОВАНИЕ СОБСТВЕННЫМ РАЗУМОМ ВСЕГДА ДОЛЖНО БЫТЬ СВОБОДНЫМ]

[...] *Публичное* пользование собственным разумом всегда должно быть свободным, и только оно может дать просвещение людям. Но *частное пользование* разумом нередко должно быть очень ограничено, но так, чтобы особенно не препятствовать развитию просвещения. Под публичным же применением собственного разума я понимаю такое, которое осуществляется кем-то *как ученым* перед всей *читающей* публикой. Частным применением разума я называю такое, которое осуществляется человеком на доверенном ему *гражданском* посту или службе. Для некоторых дел, затрагивающих интересы общества, необходим механизм, при помощи которого те или иные члены общества могли бы вести себя пассивно, чтобы правительство было в состоянии посредством искусственного единодушия направлять их на осуществление общественных целей или по крайней мере удерживать их от уничтожения этих целей (VI, стр. 25, 29).

[НАШ ВЕК ЕЩЕ НЕ ПРОСВЕЩЕННЫЙ, НО ОН ВЕК ПРОСВЕЩЕНИЯ]

Если задать вопрос, живем ли мы теперь в *просвещенный* век, то ответ будет: нет, но мы живем в век *просвещения*. Еще многого недостает для того, чтобы люди при сложившихся в настоящее время обстоятельствах в целом были уже в состоянии или могли оказаться в состоянии надежно и хорошо пользоваться собственным рассудком в делах религии без руководства со стороны кого-то другого. Но имеются явные признаки того, что им теперь открыта дорога для совершенствования в этом, препятствий же на пути к просвещению или выходу из состояния несовершеннолетия, в котором люди находятся по собственной вине, становится все меньше и меньше. В этом отношении наш век есть век просвещения, или век Фридриха.

[СВОБОДА ПОЛЬЗОВАТЬСЯ СОБСТВЕННЫМ РАЗУМОМ В ДЕЛАХ,  
КАСАЮЩИХСЯ СОВЕСТИ]

Государь, который не находит недостойным себя сказать, что он считает своим *долгом* ничего не предписывать людям в религиозных делах, а предоставлять им в этом полную свободу, который, следовательно, отказывается даже от гордого эпитета *веротерпимого*, — такой государь сам просвещен и заслуживает того, чтобы благодарные современники и потомки их славили его как государя, который избавил род человеческий от несовершеннолетия, по крайней мере когда речь идет об опеке со стороны правительства, и предоставил свободу каждому пользоваться собственным разумом в делах, касающихся совести. При таком государе досточтимые представители духовенства могут без ущерба для своих служебных обязанностей в качестве ученых высказать свободно и публично свои суждения и взгляды, которые в том или ином отношении отклоняются от принятой ими [церковной] символики; в еще большей степени это может делать каждый, кто не ограничен никаким служебным долгом. Этот дух свободы распространяется также вовне даже там, где ему приходится вести борьбу с внешними препятствиями, созданными правительством, неверно понимающим самого себя. Ведь такое правительство имеет перед собой пример того, что при свободе нет ни малейшей надобности заботиться об общественном спокойствии и безопасности. Люди сами в состоянии выбраться постепенно из невежества, если никто не стремится намеренно удержать их в этом невежестве (VI, стр. 33—34).

[3.] К ВЕЧНОМУ МИРУ

О ГАРАНТИИ ВЕЧНОГО МИРА

Эту гарантию дает великая в своем искусстве *природа* (*natura daedala rerum*), в механическом процессе которой с очевидностью обнаруживается целесообразность, состоящая в том, чтобы осуществить согласие людей через разногласие даже против их воли; и поэтому, будучи как бы принуждающей причиной, законы действия которой нам неизвестны, она называется *судьбой*, а при рассмотрении ее целесообразности в обычном ходе вещей она, как глубоко скрытая мудрость высшей причины, предопределяющей этот обычный ход вещей и направленной на объек-

тивную конечную цель человеческого рода, называется *провидением* \* (VI, стр. 259, 279).

\* В механизме природы, к которой принадлежит человек (как чувственное существо), обнаруживается лежащая уже в основе ее существования форма, которую мы можем понять, не иначе как приписывая ей цель творца мира, предопределяющего ее; его предопределение мы называем (божественным) *провидением* вообще. Провидение, поскольку оно положено в *начало* мира, называется *основывающим* (providentia conditrix; semel iussit; semper patet. *Августин*); поскольку же оно в *развитии* природы поддерживает ее механизм по общим законам целесообразности, мы называем его *распоряжающим провидением* (providentia gubernatrix); далее, в отношении особых целей, которых человек не предвидит, но о которых только догадывается по последствиям, мы называем его *направляющим* (providentia directrix); наконец, по отношению к отдельным событиям как божественным целям мы называем его уже не провидением, а *перстом божьим* (directio extraordinaria). Желание познать его, как таковой (так как он действительно указывает на чудо, хотя события так не называются), есть безрассудная дерзость человека, потому что заключать от отдельных событий к особому принципу действующей причины (заключать, что это событие есть цель, а не только естественно-механическое побочное следствие из другой, нам совершенно неизвестной цели) нелепо и основано на самомнении, как бы благочестиво и смиренно ни звучали речи об этом. — Точно так же деления провидения (рассматриваемого materialiter) с точки зрения того, как оно относится к *предметам* в мире, на общее и частное ложно и внутренне противоречиво (например, утверждение, что хотя оно заботится о сохранении видов сотворенного, но особи предоставляет случаю); ведь оно именно в том смысле называется общим, что ни одна единичная вещь не мыслится изъятой из сферы его действия. — Вероятно, тут имелось в виду деление провидения (рассматриваемого formaliter) по способу осуществления его цели, а именно на *обычное* (например, ежегодное умирание и оживание природы со сменой времен года) и на *необычайное* (например, доставка морскими течениями к берегам Ледовитого океана леса, который не может расти в этих краях, но который необходим туземцам для поддержания их жизни), когда мы хотя и хорошо можем объяснить себе физико-механические причины этих явлений (например, что в реке умеренного пояса, берега которых покрыты лесом, падают деревья, а Гольфстрим, скажем, уносит эти деревья дальше), но не должны упускать из виду телеологическую причину, которая указывает на предусмотрительную мудрость, повелевающую природой. — Что же касается обычного в школах понятия божественного *вмешательства* или спешествования (сopulsus) действием в чувственно воспринимаемом мире, то оно должно быть отвергнуто. *Во-первых*, намерение соединять неоднородное (gruhea iungere equis) и заставлять того, кто сам есть совершенная причина изменений в мире, *восполнять* свое собственное предопределяющее провидение (которое, следовательно, должно было бы быть недостаточным) в естественном ходе вещей, например утверждение о том, что больного *вместе с богом* исцелил врач, который, следовательно, содействовал исцеле-

[РЕСПУБЛИКАНСКИЙ СТРОЙ — ЕДИНСТВЕННО СООТВЕТСТВУЮЩИЙ ПРАВУ ЛЮДЕЙ, НО УСТАНОВИТЬ ЕГО ТРУДНО]

*Республиканское* устройство — единственное, вполне соответствующее праву людей устройство, но установить, а тем более сохранить его до такой степени трудно, что, по мнению многих, оно должно было бы быть государством *ангелов*, так как люди со своими эгоистическими склонностями не способны к столь возвышенному по форме устройству. Но здесь общей воле, имеющей свою основу в разуме, почитаемой, но на практике бессильной, природа оказывает поддержку с помощью как раз тех же эгоистических склонностей, так что лишь от хорошей организации государства (а это во всяком случае возможно для человека) зависит направить силы этих склонностей таким образом, чтобы каждая из них или сдерживала разрушительное действие другой, или уничтожала его. Так что с точки зрения разума результат получается такой, как если бы этих склонностей не было совсем, и, таким образом, человек принуждается быть если не морально добрым человеком, то во всяком случае хорошим гражданином (VI, стр. 285).

[ПРИРОДА СОЕДИНЯЕТ НАРОДЫ ЧЕРЕЗ ВЗАИМНЫЙ  
КОРЫСТОЛЮБИВЫЙ ИНТЕРЕС]

Так же как природа, с одной стороны, мудро разделяет народы, которые воля каждого государства на основе

---

нию, внутренне противоречиво. Ведь *causa solitaria non iuvat*. Бог сотворил врача вместе со всеми его лечебными средствами, и поэтому все действие должно быть *полностью* приписано ему, если хотят дойти до высшей первоосновы, теоретически нам непонятной; или можно это действие *полностью* приписать врачу, поскольку мы прослеживаем это событие в цепи существующих в мире причин как объяснимое согласно порядку природы. *Во-вторых*, такой образ мыслей лишает силы все определенные принципы рассмотрения какого-нибудь действия. Но в *морально практическом* отношении (которое, следовательно, направлено всецело на сверхчувственное), например в вере, что бог, хотя бы и непостижимыми для нас средствами, восполнит недостаток нашей собственной справедливости, если только наши намерения были чистыми (мы должны, следовательно, ничего не упускать в стремлении к добру), понятие божественного *concursum* вполне уместно и даже необходимо; при этом, однако, само собой разумеется, что никто не должен пытаться *объяснять* исхода из этого хороший поступок (как событие в мире): это будет мнимотеоретическим познанием сверхчувственного, стало быть нелепостью (VI, стр. 279—281).

самого международного права охотно подчинила бы своей власти хитростью или силой, так, с другой стороны, она соединяет через взаимный корыстолюбивый интерес те народы, которых понятие права всемирного гражданства не оградило бы от насилия и войны. *Дух торговли*, который рано или поздно овладевает каждым народом, — вот что несовместимо с войной. Дело в том, что из всех сил (средств), подчиненных государственной власти, *сила денег*, пожалуй, самая надежная, и потому государства вынуждены (конечно, не по моральным побуждениям) действовать благородному миру и повсюду, где существует угроза войны, предотвращать ее своим посредничеством, как если бы они находились с этой целью в постоянном союзе; ведь большие союзы, заключенные для войны, могут по самой своей природе крайне редко осуществляться и еще реже быть удачными. — Именно таким способом самим устройством человеческих склонностей природа гарантирует вечный мир, но, конечно, с надежностью, недостаточной, чтобы (теоретически) *предсказать* время его наступления, но тем не менее практически достижимой и обязывающей нас *добиваться* этой (не столь уж призрачной) цели (VI, стр. 287—288).

ОСНОВА ГОСУДАРСТВЕННОЙ ПОЛИТИКИ — ПРАКТИКА,  
ОСНОВАННАЯ НА ЭМПИРИЧЕСКИХ ПРИНЦИПАХ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ  
ПРИРОДЫ

[...] Все планы теории права государственного гражданства, международного права и права всемирного гражданства превращаются в бессодержательные, неисполнимые идеалы; напротив, только практика, основанная на эмпирических принципах человеческой природы, которая не считает слишком унижительным извлекать уроки для своих максим из того, что происходит на свете, могла бы найти прочную основу для здания государственной политики (VI, стр. 291—292).

## ФИХТЕ

*Иоганн Готлиб Фихте (Fichte, 1762—1814) — второй по времени (после Канта) корифей немецкого классического идеализма. Профессор Йенского (уволен из него в связи с обвинением в атеизме) и Берлинского университетов. Призывал к военному сопротивлению против наполеоновской агрессии. В 1813 г. вступил в*

народное ополчение Берлинского университета. Развил философское учение об активности, обосновывавшее подъем самосознания немцев в борьбе за национальную самостоятельность. Выдвинул значение «практической» философии — вопросов обоснования морали и государственно-правового устройства, однако свел «практику» к деятельности лишь морального сознания. Предпосылкой «практической» философии считал научно разработанную теоретическую систему, а именно науку о науке — «наукоучение» (*Wissenschaftslehre*).



В основе «наукоучения» Фихте генетически и в смысле метода построения лежит субъективный идеализм. Фихте отклонил учение Канта о независимой от сознания «вещи в себе» и пытался вывести все разнообразие форм познания из одного духовного начала: философ полагает некий абсолютный субъект, которому приписывает бесконечную активную деятельность, творящую мир. Фихтевское исходное Я, согласно разъяснениям самого Фихте, не есть ни индивидуальное Я, ни субстанция, но представляет собой нравственную деятельность абсолютного сверхсознания.

Из этого исходного Я Фихте выводит в сложных дедукциях, которые варьировались им в различных редакциях системы, выходящих в свет при его жизни, отдельное Я. Под этим Я он понимает уже не абсолютный, а ограниченный человеческий субъект (эмпирическое Я), которому противостоит тоже эмпирическая природа (не-Я). Другими словами, теоретическая философия, положив Я и не-Я, необходимо противопоставляет их друг другу в пределах исходного абсолютного Я как результат его ограничения, или «разделения». Следуя этому своеобразному методу «полагания», «противоположения» и «синтезирования», Фихте развил систему теоретических и практических категорий бытия и мышления.

Метод Фихте, в котором намечены и развиты некоторые черты идеалистической диалектики, называется «антитезическим»: антитезис собственно не выводится у Фихте из тезиса путем перехода в противоположное, а ставится как бы рядом с ним. Фихте, как правило, стремится не нарушать законов формальной логики и считает их продуктом онтологически связей. Органом разумного познания Фихте признал непосредственное созерцание истины умом — «интеллектуальную интуицию». Особенно в позд-

ний (в работах после 1803 г.) период его деятельности обнаружилось, что свергиндивидуальное начало у него представляет собой вселенский дух в смысле объективного идеализма.

В этике Фихте главным является вопрос о свободе, интерес к которому был обострен событиями французской буржуазной революции 1789—1793 гг. Подобно Спинозе Фихте видит в свободе не беспричинный акт, но действие, основанное на познании непреложной необходимости. Однако Фихте ставит степень свободы, доступную людям, в зависимость не от индивидуальной мудрости, как это было у Спинозы, а от уровня исторического развития общества, к которому принадлежит индивид. Не преодолев иллюзий, порожденных отсталостью современной ему Германии, Фихте разработал утопический проект устройства немецкого — по сути буржуазного — общества в форме «замкнутого торгового государства». Выражая особенности и тенденции буржуазного развития Германии, проект этот отмечен рядом реакционных особенностей, в том числе признанием национальной немецкой исключительности.

Тематический подбор извлечений из трудов Фихте выполнен В. Ф. Асмусом. Им же написана эта вступительная статья. Извлечения воспроизведены по изданиям: (1) И.-Г. Фихте. Избранные сочинения. Перевод Л. В. Успенского, С. Ф. Кечекьяна и Б. В. Яковенко. Т. 1. М., 1916; (2) И.-Г. Фихте. I. Факты сознания. II. Научное слово, изложенное в общих чертах. Перевод О. Давыдовой. СПб., 1914; (3) И.-Г. Фихте. Назначение человека. Перевод Л. М. СПб., 1906; (4) И.-Г. Фихте. Основные черты современной эпохи. Перевод Л. М. СПб., 1906; (5) И.-Г. Фихте. О назначении ученого. Перевод В. Вандека. М., 1935.

## ОБЩИЕ ПРИНЦИПЫ НАУКОУЧЕНИЯ

### [ОСНОВОПОЛОЖЕНИЕ НАУКИ]

[...] Должно быть достоверным по крайней мере одно положение, которое придавало бы другим свою достоверность; так что если и поскольку это первое достоверно, то должно быть достоверно и второе, а если достоверно второе, то постольку же должно быть достоверно и третье, и т. д. Таким образом, многие сами по себе, может быть, очень различные положения будут именно потому, что они *все* имели достоверность и *одинаковую* достоверность, иметь одну общую достоверность и через это будут образовывать только одну науку.

Только что названное нами безусловно *достоверное* положение — мы допустили только одно такое — не может получить свою достоверность через объединение с другими, но должно ее иметь уже до нее: ибо из соединения многих частей не может произойти ничего, что не заключалось бы ни в какой части. Но все прочие положения

должны получить свою достоверность от него. Оно должно быть достоверным и установленным до всякого связывания.

#### [КАЖДАЯ НАУКА ДОЛЖНА ИМЕТЬ ОСНОВОПОЛОЖЕНИЕ]

[...] Такое достоверное до соединения и не зависящее от него положение называется *основоположением*. Каждая наука должна иметь основоположение, она даже могла бы состоять по своему внутреннему характеру из одного-единственного самого по себе достоверного положения, которое в таком случае, правда, не может быть названо основоположением, так как оно ничего не обосновывает. Но она не может иметь более одного основоположения, ибо тогда она образовала бы не одну, но несколько наук (1, стр. 13—14).

#### [ДОСТОВЕРНОСТЬ ОСНОВОПОЛОЖЕНИИ СИСТЕМЫ НЕ МОЖЕТ БЫТЬ ДОКАЗАНА В ЕЕ ЖЕ ПРЕДЕЛАХ]

На чем же мы должны возвести фундамент нашей научной постройки? Основоположения нашей системы необходимо должны быть достоверны до самой системы. Их достоверность не может быть доказана в ее пределах, но каждое такое возможное доказательство уже предполагает эту достоверность. Если они достоверны, то все, что из них следует, также достоверно, *но откуда же следует их собственная достоверность?* [...]

#### [СОДЕРЖАНИЕ И ФОРМА НАУКИ]

То, что должно заключать в себе само основоположение, и то, что оно должно сообщить всем прочим положениям, встречающимся в науке, я назову *внутренним содержанием* основоположения и науки вообще; способ, которым основоположение должно передать другим положениям это содержание, я назову *формой* науки. Поэтому вопрос ставится так: как возможно вообще содержание и форма науки, т. е. как возможна сама наука?

Нечто, в чем будет дан ответ на этот вопрос, будет само наукой, и именно наукой о науке вообще (1, стр. 15—16).



[ОБЩЕЕ НАУКОУЧЕНИЕ КАК ОБОСНОВАНИЕ  
СИСТЕМАТИЧЕСКОЙ ФОРМЫ ВСЕХ НАУК]

Каждая возможная наука имеет *основоположение*, которое не может быть доказано в ней, но должно быть до нее заранее достоверным. Где же должно быть доказано это основоположение? Без сомнения в той науке, которая должна обосновать все возможные науки. [...]

Общее наукоучение обязано, таким образом, обосновать систематическую форму для всех возможных наук.

[ОСНОВОПОЛОЖЕНИЕ САМОГО НАУКОУЧЕНИЯ  
КАК ОСНОВАНИЕ ВСЯКОЙ ДОСТОВЕРНОСТИ,  
НЕПОСРЕДСТВЕННО ДОСТОВЕРНОЕ]

Само наукоучение *есть наука*. Оно также поэтому должно иметь *основоположение*, которое в нем не может быть доказано, но должно быть предположено как условие его возможности как науки. Но это основоположение также не может быть доказано ни в какой другой высшей науке; ибо иначе эта высшая наука была бы сама наукоучением, а та наука, коей основоположение еще должно было бы быть доказано, не была бы им. Это основоположение наукоучения, а через наукоучение и всех наук и всего знания поэтому, безусловно, не способно к доказательству, т. е. не может быть сведено ни к какому высшему положению, из отношения к которому вытекала бы его достоверность. Тем не менее оно должно давать основание всякой достоверности; оно должно быть поэтому достоверным, и достоверным в себе самом ради самого себя и через самого себя. Все прочие положения достоверны потому, что можно показать, что они в каком-либо отношении равны ему. Это же положение должно быть достоверным просто потому, что оно равно самому себе. Все прочие положения будут иметь только посредственную и выведенную из него достоверность, оно же должно быть непосредственно достоверно. На нем основывается все знание, и без него было бы невозможно вообще никакое знание. Оно же не опирается ни на какое другое знание, но оно есть положение знания вообще (1, стр. 19—20).

[ВСЯКОЕ ПОЛОЖЕНИЕ ЛЮБОЙ НАУКИ СОДЕРЖИТСЯ  
В КАКОМ-ЛИБО ПОЛОЖЕНИИ НАУКОУЧЕНИЯ]

[...] Наукоучение должно дать форму не только *себе самой*, но и *всем другим возможным наукам* и твердо установить значимость этой формы для всех. Это немислимо иначе как при условии, что все, что должно быть положением какой-либо науки, уже содержится в каком-либо положении наукоучения, а следовательно, уже установлено в нем в подобающей ему форме (1, стр. 23).

[ДОЛЖНО СУЩЕСТВОВАТЬ ВЫСШЕЕ АБСОЛЮТНО-  
ПЕРВОЕ ОСНОВОПОЛОЖЕНИЕ]

[...] Если в человеческом духе должны быть не только один или несколько обломков системы [...] или несколько систем [...] но одна законченная и единственная система, то должно быть [...] высшее абсолютно-первое основоположение (1, стр. 26).

[В НАУКОУЧЕНИИ ФОРМА И СОДЕРЖАНИЕ  
ВЗАИМНО СВЯЗАНЫ]

Как только мы вспомним, что логика должна давать всем возможным наукам только одну форму, наукоучение же не одну форму, но и содержание, нам будет открыт уже легкий путь, чтобы углубиться в это крайне важное исследование. В наукоучении форма никогда не отделена от содержания, а также и содержание от формы; в каждом его положении то и другое связано теснейшим образом. Если в положениях логики должна заключаться только форма, но не содержание возможных наук, то положения эти не суть вместе с тем положения наукоучения, но совершенно отличаются от них; а следовательно, и вся наука не есть ни само наукоучение, ни даже часть его; как бы странным ни показалось это кому-либо при современном укладе философии, она вообще не философская, но отдельная частная наука, отчего, конечно, достоинство ее не терпит никакого ущерба. [...]

Именно в наукоучении содержание и форма необходимо объединены. Логика должна установить только форму, отдельную от содержания; это отделение, так как оно не первоначально, может быть произведено только

свободой. Свободное отделение чистой формы от содержания будет, таким образом, тем, что дает бытие логике. Такое отделение называют *отвлечением*; и, таким образом, сущность логики состоит в отвлечении от всякого содержания наукоучения.

#### [ВСЯ ЛОГИКА ДОЛЖНА БЫТЬ ДОКАЗАНА ИЗ НАУКОУЧЕНИЯ]

[...] Отношение логики к наукоучению. Первая не обосновывает последнее, но последнее обосновывает первую: наукоучение, безусловно, не может быть доказано из логики, и ему нельзя предпосылать как значимого никакого логического положения, даже закона противоречия; наоборот, всякое логическое положение и вся логика должны быть доказаны из наукоучения — должно быть показано, что установленные в последнем формы суть действительно формы достоверного содержания в наукоучении. Таким образом, логика получает свою значимость от наукоучения, но не наукоучение от логики.

Далее, не наукоучение *обуславливается* и *определяется* логикой, но логика наукоучением. Наукоучение не получает даже от логики свою форму, но имеет эту форму в себе самом и устанавливает ее только для возможного отвлечения через свободу. Наоборот, наукоучение обуславливает значимость и применимость логических положений (1, стр. 39—40).

#### [ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ И ПРАКТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ НАУКОУЧЕНИЯ]

##### [ПОНЯТИЯ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ И СТРЕМЛЕНИЯ]

Положим, *Я* будет высшим понятием, и *Я* противоплагается не-*Я*, тогда ясно, что последнее не может противоплагаться без того, чтобы быть *положено*, и притом быть положено в высшем понятии — в *Я*. Таким образом, *Я* подлежало бы рассмотрению с двух точек зрения: как такое, в котором полагается не-*Я*, и как такое, *которое* противоплагается не-*Я*, и, следовательно, само полагается в абсолютном *Я*. Последнее *Я* должно быть, поскольку оба полагаются в абсолютном *Я*, равно в нем не-*Я* и в том же отношении ему противоположно. Это могло бы быть

мыслимо только при условии чего-то третьего в Я, в чем оба были бы равны, и это третье было бы понятием количества. Оба имели бы количество, определяемое своим противоположным. Или Я определяется через не-Я (по своему количеству); оно постольку зависимо; оно называется интеллигенцией, и часть наукоучения, которая говорит о нем, есть его теоретическая часть; она обосновывается на выводимом из основоположений и доказываемом ими понятии представления вообще.

Но Я должно быть определено абсолютно и безусловно через себя самого: если оно определяется через не-Я, то оно не определяет себя самого, что противоречит высшему и абсолютно-первому основоположению. Чтобы избежать этого противоречия, мы должны допустить, что не-Я, которое должно определять интеллигенцию, само определяется через Я, которое в этом действии не будет представляющим, но будет иметь абсолютную причинность. — Но так как подобная причинность должна совершенно упразднить противоположащее не-Я, а с ним вместе и от него зависящее представление, то допущение ее противоречит второму и третьему основоположениям, и она должна быть представлена как противоречащая представлению, как *непредставимая*, как причинность, которая не есть причинность. Но понятие причинности, которая не есть причинность, есть понятие стремления. Причинность мыслима только под условием законченного приближения к бесконечности, что само по себе немислимо. — Это оказавшееся необходимым понятие стремление кладется в основу второй части наукоучения, которая называется практической.

#### [ПРАКТИЧЕСКАЯ ЧАСТЬ НАУКОУЧЕНИЯ — САМАЯ ВАЖНАЯ]

Эта вторая часть сама по себе самая важная; первая, правда, не менее важна, но только как основание для второй и потому, что вторая совершенно непонятна без нее. Во второй части теоретическая часть впервые получает свое определенное ограничение и твердое основание, поскольку установлением необходимого стремления дается ответ на вопросы: почему мы должны вообще представлять при условии наличности воздействия; по какому праву относим мы представление к чему-то вне нас как

к их причине; по какому праву мы вообще принимаем совершенно определенную законами способность представления (каковые законы представляются не как внутренние законы способности представления, но как законы стремящегося Я, применение коих обусловлено воздействием противоборствующего не-Я на чувство). В этой части обосновывается новая, совершенно определенная теория приятного, прекрасного и возвышенного, закономерности природы в ее свободе, учения о божестве, так называемого обычного человеческого рассудка и естественного чувства правды и, наконец, естественное право и учение о нравственности, основоположения коих не только формальны, но и материальны (1, стр. 54—56).

[ПЕРВОЕ СОВЕРШЕННО-БЕЗУСЛОВНОЕ  
ОСНОВОПОЛОЖЕНИЕ]

Мы должны *отыскать* абсолютно-первое, совершенно-безусловное основоположение всего человеческого знания. Быть *доказано* или *определено* оно не может, раз оно должно быть абсолютно-первым основоположением.

Оно должно выражать собой то *дело-действие* (Thathandlung), которое не встречается и которого нельзя встретить среди эмпирических определений нашего сознания, которое, напротив того, лежит в основании всякого сознания и только одно делает его возможным (1, стр. 67—68).

[СИНТЕТИЧЕСКИЙ МЕТОД: ИСХОДИТЬ ИЗ УКАЗАНИЯ  
ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЕЙ, КОТОРЫЕ ПОДЛЕЖАТ  
ОБЪЕДИНЕНИЮ]

[...] Путь, которым мы должны идти в дальнейшем в нашей науке. — Тут должны быть синтезы; стало быть, нашим постоянным приемом отныне (по крайней мере в теоретической части наукоучения, так как в практической его части дело обстоит как раз наоборот, как то в свое время будет показано) будет синтетический прием; каждое положение будет содержать в себе некоторый синтез. — Но ни один синтез невозможен без предшествовавшего ему антитезиса, от которого мы, однако, отвлекаемся, поскольку он является действием, и отыскиваем только его продукт — противоположное. Мы должны, значит, при

каждом положении исходить из указания противоположностей, которые подлежат объединению. — Все установленные синтезы должны содержаться в высшем синтезе, нами только что осуществленном, и допускать свое выведение из него. Нам надлежит, значит, заняться разысканием в связанных им Я и не-Я, поскольку они связаны между собой им, оставшихся противоположных признаков и затем соединить эти признаки через новое основание отношения, которое со своей стороны должно заключаться в высшем из всех оснований отношения; потом в связанных этим первым синтезом противоположностях нам надлежит опять искать новых противоположностей; эти последние вновь соединить через посредство какого-нибудь нового основания отношения, содержащегося в только что выведенном основании, и продолжать так, сколько нам будет возможно, пока мы не придем в конце концов к таким противоположностям, которых уже нельзя будет более как следует связать между собой, и благодаря этому перейдем в область практической части (1, стр. 91).

[Я — БЕЗУСЛОВНЫЙ ИСТОЧНИК ВСЯКОЙ  
РЕАЛЬНОСТИ]

Источником всяческой реальности является Я, так как оно есть непосредственное и безусловно полагаемое. Только через посредство Я и вместе с ним дается и понятие реальности. Но Я есть потому, что оно *полагает себя*, и *полагает себя* потому, что оно *есть*. Следовательно, *самоположение и бытие* суть одно и то же. Но *понятия самоположения и деятельности* вообще суть в свою очередь одно и то же. Значит, всякая реальность *действена*, и все *действенное* есть реальность. Деятельность есть *положительная*, абсолютная реальность (в противоположность только *относительной* реальности).

[НЕ-Я ОБЛАДАЕТ РЕАЛЬНОСТЬЮ, ЛИШЬ  
ПОСКОЛЬКУ Я НАХОДИТСЯ В СОСТОЯНИИ АФФЕКТА]

[...] *Не-Я*, как таковое, *лишено какой бы то ни было реальности*; но оно *имеет реальность*, поскольку Я *страдает* — в силу закона взаимоопределения. Это положение: *не-Я обладает для Я реальностью* (насколько по крайней мере мы это сейчас усматриваем) *лишь постольку*, поскольку Я *находится в состоянии аффекта*, помимо же

этого условия аффекта Я не-Я не имеет никакой реальности, — это положение чрезвычайно важно по своим последствиям (1, стр. 111—112).

#### [ДАЛЬНЕЙШЕЕ РАЗВИТИЕ ИДЕАЛИСТИЧЕСКИХ ПОЛОЖЕНИЙ КАНТА]

Кант доказывает идеальность объектов, отправляясь от предполагаемой идеальности времени и пространства; мы же, наоборот, будем доказывать идеальность времени и пространства из доказанной идеальности объектов. Он нуждается в идеальных объектах для того, чтобы заполнить время и пространство; мы же нуждаемся во времени и пространстве для того, чтобы поместить идеальные объекты. Поэтому наш идеализм, который, однако, отнюдь не догматичен, а критичен, идет несколько дальше его идеализма. Здесь не место ни показывать, что Кант прекрасно *знал* также и то, чего он *не говорил* (что можно, впрочем, показать с полнейшей очевидностью), ни указывать те основания, почему он и не мог и не хотел сказать всего, что знал. Установленные здесь и еще подлежащие установлению в дальнейшем принципы, очевидно, лежат в основе его принципов, как в том может убедиться каждый, кто пожелает освоиться с *духом* его философии (которая ведь должна была иметь дух). Что он в своих критиках хочет установить не науку, а только пропедевтику к ней, об этом он сам неоднократно говорил. Поэтому трудно понять, почему его поклонники не хотят ему поверить только в этом (1, стр. 163, сноска).

#### [ПОЛАГАНИЕ ГРАНИЦЫ МЕЖДУ ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЯМИ ОБУСЛОВЛИВАЕТСЯ «ТОЛЧКОМ»]

Противоположности сами по себе являются совершенно противоположными; они не имеют друг с другом ничего общего; когда полагается одна из них, другая может и не быть полагаема: встречаются же они друг с другом лишь постольку, поскольку между ними полагается граница, которая не полагается ни положением одной из них, ни положением другой; она должна быть положена отдельно от них. — Но в то же время граница эта есть не что иное, как нечто им обем общее; следовательно, полагать их границу — значит объединять их, причем, однако, такое их объединение тоже является возможным не иначе как через посредство положения их границы. Они встречаются единственно лишь при условии некоторого объединения, для чего-либо объединяющего и благодаря ему.

Объединение или, как мы можем теперь сказать точнее, полагание некоторой границы обуславливается некоторого рода встречей или же, так как действительное в ограничении, согласно вышесказанному, само, а именно только как действительное, должно быть одним из встречающихся, полагание границы обуславливается толчком, действующим на деятельность этого действительного. Это возможно лишь при том условии, если деятельность действительного, сама по себе и будучи предоставлена себе самой, уходит в безграничность, неопределенность и неопределимость, т. е. в бесконечность. Если бы она не уходила в бесконечность, то из ограничения действительного совсем бы не следовало, что на деятельность его произошел толчок; ибо это могло бы быть ограничение, полагаемое только одним его понятием, как то и должно было бы признать по отношению к такой системе, в которой устанавливалось бы лишь одно конечное *Я* (1, стр. 188—189).

[БЕСКОНЕЧНОСТЬ *Я* — УСЛОВИЕ ВОЗМОЖНОСТИ  
ПРЕДСТАВЛЕНИЯ]

1. Не прибегая к бесконечности *Я* — к некоторой абсолютной, устремляющейся в бесконечное и безграничное творческой способности его, нельзя объяснить даже возможности представления. Эта абсолютная творческая способность синтетически выведена и доказана теперь из постулата, что некоторое представление должно быть; означенный постулат содержится в положении: *Я* полагает себя как определяемое через не-*Я*. Но можно уже предвидеть, что в практической части нашей науки упомянутая способность будет сведена к какой-то еще высшей.

2. Все трудности, становившиеся нам поперек дороги, получили удовлетворительное разрешение. Задача состояла в том, чтобы объединить между собой противоположности — *Я* и не-*Я*. Они прекрасно могут быть объединены силой воображения, объединяющей противоречащее. [...]

[БЕЗ ОБЪЕКТА НЕТ СУБЪЕКТА,  
НО И БЕЗ СУБЪЕКТА НЕТ ОБЪЕКТА]

3. Поставленное во главе всего теоретического научения положение *Я полагает себя как определенное через не-Я* является совершенно исчерпанным, а все проти-



воречия, в нем заключавшиеся, сняты. Я не в состоянии полагать себя иначе как так, что при этом оно будет определяться через не-Я (без объекта нет субъекта). Постольку оно полагает себя как определенное. Вместе с тем оно полагает себя так же и как определяющее, так как ограничивающее начало в не-Я есть его собственный продукт (без субъекта нет объекта). — Требуемое взаимодействие не только оказывается *возможным*, но без такого взаимодействия то, что требуется в установленном постулате, оказывается даже совсем *немыслимым*. То, что прежде имело только проблематическое значение, теперь получило аподиктическую достоверность. — Вместе с тем этим доказано, что теоретическая часть наукоучения совершенно закончена; ибо законченной является каждая наука, основоположение которой исчерпано; основоположение же бывает исчерпано, когда исследование, пройдя свой путь, возвращается к нему (1, стр. 193—194).

[ВСЬ МЕХАНИЗМ ДУХА ВЫТЕКАЕТ  
ИЗ АБСОЛЮТНОГО ПРОТИВОПОЛОЖЕНИЯ]

[...] Без абсолютных противоположностей объяснение совершающегося в нашем духе было бы вообще невозможно, ибо та способность, которая обуславливает собой все это совершающееся — продуктивное воображение, была бы невозможна без этих абсолютных противоположностей, несовместимостей, совершенно несоизмеримых постигательной способности Я. А это ведь служит в то же самое время явным доказательством того, что наша система правильна и что она даст исчерпывающее объяснение того, что нужно объяснить. Предположенное оказывается возможным объяснить только через найденное, а найденное только через предположенное. Как раз из абсолютного противоположения вытекает весь механизм человеческого духа; и этот весь механизм не может быть объяснен иначе как через некоторое абсолютное противоположение (1, стр. 201).

[Я БЕЗУСЛОВНО ДЕЯТЕЛЬНО, И ТОЛЬКО ДЕЯТЕЛЬНО]

1. Я безусловно деятельно, и только деятельно — таково абсолютное предположение. Отсюда прежде всего выводится некоторое страдание не-Я, поскольку это

последнее должно определять *Я* как интеллигенцию; противоположная этому страданию деятельность полагается в абсолютное *Я* как *определенная* деятельность, как именно та самая деятельность, которой определяется не-*Я*. Следовательно, таким образом, из *абсолютной деятельности Я* выводится некоторая *определенная деятельность* его.

[НЕ-Я САМО ДОЛЖНО БЫТЬ ПРОДУКТОМ  
АБСОЛЮТНОГО Я]

2. Все только что приведенное служит одновременно и к тому, чтобы еще более уяснить вышепримененный способ выведения. Представление вообще (не отдельные определения его) есть, вне всякого сомнения, нечто порожденное не-*Я*. Но в *Я* не может быть ничего такого, что представляло бы собой нечто порожденное, ибо *Я* есть то, в качестве чего оно себя самого полагает, и в нем нет ничего такого, чего оно не полагало бы в себе само. Следовательно, упомянутое не-*Я* должно с необходимостью само быть продуктом *Я*, а именно продуктом абсолютного *Я* (1, стр. 228—229).

[ПОСКОЛЬКУ Я АБСОЛЮТНО, ОНО БЕСКОНЕЧНО  
И НЕОГРАНИЧЕННО]

Поскольку *Я* абсолютно, оно *бесконечно* и *неограниченно*. Все, что существует, полагается им; и чего оно не полагает, того нет вовсе (для него самого; вне же его нет ничего). А все то, что оно полагает, оно полагает как *Я*; и оно полагает самое *Я*, как все то, что оно полагает. Следовательно, в этом отношении *Я* объемлет в себе всяческую, т. е. бесконечную, безграничную реальность.

[ПРОТИВОРЕЧИЕ В СУЩЕСТВЕ САМОГО Я:  
ОНО ПОЛАГАЕТ СЕБЯ КАК НЕОГРАНИЧЕННОЕ  
И КАК ОГРАНИЧЕННОЕ]

Поскольку *Я* противопоставляет себе некоторое не-*Я*, оно с необходимостью полагает *пределы* (§ 3) и себя самого полагает в эти пределы. Оно распределяет полноту положенного бытия вообще между *Я* и не-*Я*, и постольку оно полагает себя, стало быть, с необходимостью как конечное.

Эти два до чрезвычайности различных действия можно выразить при помощи двух следующих положений. Первое: *Я* полагает себя прямо, как *бесконечное* и *неограниченное*. Второе: *Я* полагает себя прямо, как *конечное* и *ограниченное*. И таким образом, в существе самого *Я*, поскольку оно заявляет о себе через свое первое и свое второе действие, должно содержаться некоторое высшее противоречие, из которого настоящее вытекает (1, стр. 232—233).

[РАЗУМ НЕ МОЖЕТ БЫТЬ ТЕОРЕТИЧЕСКИМ,  
НЕ БУДУЧИ ПРАКТИЧЕСКИМ]

[...] Сам разум не может быть теоретическим, не будучи практическим: в человеке невозможна никакая интеллигенция, если в нем нет некоторой практической способности; возможность всякого представления основывается на этой последней способности. Но так ведь оно и есть, ибо, как только что было показано, без стремления вообще невозможен никакой объект (1, стр. 242).

[БЕСКОНЕЧНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ *Я* ОБЪЕКТИВНА  
В ИНОМ СМЫСЛЕ, ЧЕМ ЕГО КОНЕЧНАЯ  
ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ]

[...] Нашей задачей было разрешить противоречие между некоторой бесконечной и некоторой конечной деятельностями одного и того же *Я*; и мы разрешили его, показав, что *бесконечная* деятельность совсем не является объективной, а лишь *возвращающейся* к себе самой, *конечная* же деятельность *объективна*. Теперь же бесконечная деятельность сама оказывается, как некоторого рода *стремление*, отнесенной к объекту, следовательно, постольку объективной деятельностью; и так как эта деятельность все же должна оставаться бесконечной, но вместе с тем рядом с ней должна сохраняться также и первая конечная объективная деятельность, то мы имеем, значит, перед собой некоторую бесконечную объективную деятельность и некоторую конечную объективную деятельность одного и того же *Я*, каковое допущение опять-таки противоречит самому себе. Это противоречие можно разрешить только тем, что будет показано, что бесконечная деятельность *Я* объективна в совсем ином смысле, чем его конечная деятельность (1, стр. 245).

[Я ПРИВОДИТСЯ В ДВИЖЕНИЕ ЧЕМ-ТО  
ПРОТИВОПОЛОЖНЫМ ЕМУ ДЛЯ ТОГО, ЧТОБЫ  
ДЕЙСТВОВАТЬ]

Последним основанием всякой действительности для *Я* является, таким образом, согласно наукоучению, некоторое первоначальное взаимодействие между *Я* и некоторым нечто вне его, о котором больше ничего нельзя сказать, как только то, что оно должно быть совершенно противоположно *Я*. В этом взаимодействии в *Я* ничего не вкладывается, не привносится ничего чуждого; все, что бы только ни развивалось в нем до бесконечности, развивается исключительно из него самого согласно его собственным законам; упомянутым противоположным *Я* только приводится в движение, только для того, чтобы действовать, и без такого перводвигателя вне его оно никогда бы не начало действовать; и так как его существование состоит единственно лишь в действовании, то без него оно никогда и не существовало бы. Упомянутому же двигателю соответственно этому не присуще ничего, кроме того, что он является двигателем — некоторой противоположной силой, которую, как таковую, можно только почувствовать.

[Я ЗАВИСИМО ТОЛЬКО СО СТОРОНЫ СВОЕГО  
СУЩЕСТВОВАНИЯ, НО НЕ СО СТОРОНЫ ОПРЕДЕЛЕНИЙ  
СУЩЕСТВОВАНИЯ]

Таким образом, *Я* является зависимым со стороны своего существования; но оно совершенно независимо, что касается до определений этого его существования. В силу его абсолютного бытия в нем наличен некоторый до бесконечности значимый закон этих определений; и точно так же в нем имеется некоторая посредствующая способность, чтобы определять свое эмпирическое существование согласно такому закону. Точка, в которой мы обретаем себя самих, когда впервые овладеваем такой посредствующей способностью свободы, зависит не от нас; зато тот ряд, который будет описываться нами из этого пункта до скончания веков, будучи мысленно взят во всем его целом, зависит всецело от нас.

## РЕАЛИЗМ, ИДЕАЛИЗМ, «ДОГМАТИЗМ»

### [РЕАЛИЗМ НАУКОУЧЕНИЯ: СОЗНАНИЕ ОБЪЯСНЯЕТСЯ СУЩЕСТВОВАНИЕМ СИЛЫ, ОТ КОТОРОЙ КОНЕЧНЫЕ СУЩЕСТВА ЗАВИСЯТ]

Наукоучение является, таким образом, *реалистичным*. Оно показывает, что сознание конечных существ совершенно не допускает объяснения, если не допустит некоторой от них независимой существующей, им совершенно противоположной силы, от которой они сами зависят со стороны своего эмпирического существования. Но оно и не утверждает ничего, кроме такой противоположной силы, которая только чувствуется, но не познается конечным существом. Оно берется вывести из определяющей способности *Я* все возможные определения этой силы или этого не-*Я*, какие могут до бесконечности проходить через наше сознание, и поскольку оно наукоучение, должно непременно быть в состоянии действительно их вывести.

### [РЕАЛИЗМ НАУКОУЧЕНИЯ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ, А НЕ ТРАНСЦЕНДЕНТНЫЙ]

Однако, невзирая на свой реализм, эта наука не трансцендентна, но остается по своему глубочайшему существу *трансцендентальной*. Правда, она объясняет все сознание из такого нечего, которое существует независимо от всякого сознания; но она не забывает при этом, что и в этом своем объяснении она руководится его собственными законами; и поскольку она размышляет над этим, такое независимое нечего тоже является продуктом его собственной мыслительной силы, следовательно, представляет собой нечего, зависящее от *Я*, поскольку оно должно существовать для *Я* (в понятии о нем). Но ради возможности такого нового объяснения этого первого объяснения приходится снова предположить действительное сознание, а для его возможности опять то нечего, от которого зависит *Я*: и если теперь то, что сначала было положено как нечего независимое и стало зависимым от мышления *Я*, то этим независимое отнюдь не оказывается уничтоженным, а только передвинутым далее; и так можно было бы продолжать до бесконечности; отнюдь не уничтожая его.

### [СО СТОРОНЫ РЕАЛЬНОСТИ *Я* ЗАВИСИМО, НО СО СТОРОНЫ ИДЕАЛЬНОСТИ ВСЕ ЗАВИСИТ ОТ *Я*]

Все является со стороны своей *идеальности* зависящим от *Я*; со стороны же *реальности* само *Я* оказывается зависящим; но для *Я* нет ничего реального, что не было бы вместе и идеальным; следовательно, идеальное основание и реальное основание суть в нем одно и то же; и такое взаимодействие между *Я* и не-*Я*, есть одновременно и некоторое взаимодействие *Я* с самим собой. Это последнее может полагать себя как ограниченное через не-*Я*, когда оно не рефлектирует над тем, что оно само ведь полагает такое ограничивающее его не-*Я*; оно может полагать себя как ограничивающее не-*Я*, когда оно рефлектирует над этим. [...]

[НАУКОУЧЕНИЕ — КРИТИЧЕСКИЙ ИДЕАЛИЗМ  
ИЛИ ИДЕАЛЬ-РЕАЛИЗМ]

Наукоучение [ ] представляет собой критический идеализм, который можно было бы также назвать и своего рода реаль-идеализмом или же идеаль-реализмом.

[ПОСЛЕДНЕЕ ОСНОВАНИЕ СОЗНАНИЯ —  
ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ Я С САМИМ СОБОЙ  
ПОСРЕДСТВОМ НЕ-Я]

[...] Последним основанием всякого сознания является некоторое взаимодействие Я с самим собой через посредство некоторого не-Я, которое надлежит рассматривать с нескольких сторон. Это тот круг, из которого конечный дух не в состоянии выйти, да и не может он хотеть из него выйти, не отрекаясь тем самым от разума и не требуя его уничтожения. [...]

[В Я ВКЛЮЧАЕТСЯ ТО, ЧТО НЕ ДОЛЖНО ИМЕТЬ  
МЕСТА В Я]

Где же находится независимое не-Я нашего противника или его вещь в себе, которая должна была бы быть доказана при помощи такой аргументации? Очевидно, в одно и то же время и нигде, и повсюду. Она есть в наличности лишь постольку, поскольку мы ее не имеем; но она улетучивается, как только мы хотим ее уловить. Вещь в себе есть нечто для Я, и, стало быть, в Я включается то, что не должно иметь места в Я; следовательно, мы имеем здесь нечто противоречивое, что тем не менее непременно должно быть положено в основание всего нашего философствования как предмет некоторой необходимой идеи и что всегда лежало в основании всякого философствования и всех действий конечного духа, хотя это не сознавалось, равно как и заключающееся здесь противоречие. На этом отношении вещи в себе к Я основывается весь механизм человеческого духа, а равно и всех конечных духов. Хотеть изменить это значило бы хотеть уничтожить всякое сознание, а вместе с ним и всякое существование (I, стр. 258—262).

[ВЕЩИ САМИ ПО СЕБЕ ТАКОВЫ, КАКИМИ МЫ  
ДОЛЖНЫ ИХ СДЕЛАТЬ]

[...] Если бы наукоучению был задан вопрос: каковы вещи сами по себе, то оно могло бы на это ответить только следующим образом: таковы, каковыми мы их должны сделать. От этого наукоучение нисколько не станет трансцендентным, так как мы обретаем в нас самих все то, что мы при этом устанавливаем; мы выносим это из нас самих вовне, ибо в нас самих находится нечто, что оказывается возможно объяснить исчерпывающим образом только через нечто вне нас (I, стр. 264—265).

## [В ОСНОВЕ ВСЕХ ТЕОРЕТИЧЕСКИХ ЗАКОНОВ — ПРАКТИЧЕСКИЙ]

[...] Все *теоретические* законы основываются на *практических*, а так как *практический* закон может быть только один, то на одном и том же законе; отсюда законченнейшая система во всем существе; отсюда следует, что если бы побуждение могло само себя возвышать, то благодаря этому происходило бы и возвышение постижения, и наоборот; следует абсолютная свобода рефлексии и отвлечения также и в теоретическом отношении и возможность *сообразно долгу* направлять свое внимание на что-либо и отвлекать его от чего-нибудь другого, без чего не была бы возможна никакая мораль. Таким образом, разрушается до основания тот фатализм, который основывается на убеждении, будто наше действованье и воление зависит от системы наших представлений; ибо здесь устанавливается, что, напротив того, система наших представлений зависит от нашего побуждения и нашей воли: и это ведь единственный способ основательно его опровергнуть. — Словом, благодаря этой системе во всего человека вносится *единство и связь*, которых недостает стольким системам (1, стр. 274).

## [Я И НЕ-Я ДОЛЖНЫ БЫТЬ НЕЗАВИСИМЫ ДРУГ ОТ ДРУГА, НО МЕЖДУ НИМИ ДОЛЖНА БЫТЬ ГАРМОНИЯ]

*Я* рассматривает некоторое не-*Я*, и ему при этом не присуще ничего более, кроме рассматривания. Оно полагает себя в рассматривании, как таковом, совершенно независимо от не-*Я*; оно созерцает по собственному почину без самонаименьшего принуждения извне; оно полагает посредством собственной своей деятельности и с сознанием собственной деятельности один признак за другим в своем сознании. По оно полагает их как отображения чего-то вне его сущего. — В этом вне его наличном нечто отображенные признаки должны обретаться действительно, и притом отнюдь не в силу положенности их в сознании, а совершенно независимо от *Я*, согласно своим собственным, в самой вещи обоснованным законам. Не-*Я* не порождает в *Я* созерцания, *Я* не порождает природы не-*Я*, но оба они должны быть совершенно независимы друг от друга; и все же между ними должна существовать глубочайшая гармония (1, стр. 325).

## [РЕАЛЬНАЯ И ИДЕАЛЬНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПАХОДЯТСЯ В ОТНОШЕНИИ ВЗАИМОопРЕДЕЛЕНИЯ]

[...] Если бы не должна была быть положена реальная деятельность, то не было бы положено и никакой идеальной как идеальной, так как тогда их нельзя было бы различить между собой; если бы не было положено идеальной деятельности, то и никакая реальная не могла бы быть положена. И та и другая находятся в отношении взаимопределения; и мы имеем здесь снова,

но, правда, благодаря применению с большей ясностью, положение: идеальность и реальность синтетически объединены. Без идеального нет реального, и наоборот (1, стр. 331).

### [ИДЕАЛИЗМ И «ДОГМАТИЗМ» — ЕДИНСТВЕННО ВОЗМОЖНЫЕ СИСТЕМЫ]

В опыте неразрывно связаны друг с другом *вещь* — то, что должно быть определено независимо от нашей свободы и на что должно быть направлено наше познание, и *интеллигенция*, т. е. то, что должно познавать. Философ может отвлекаться от того или от другого; тем самым он отвлекается от опыта и возвышается над ним. Если он отвлекается от вещи, то в качестве основы объяснения опыта у него остается интеллигенция *в себе*, т. е. отвлеченная от ее отношения к опыту; если он отвлекается от последней, то у него получается вещь *в себе*, т. е. отвлеченная от того, что она встречается в опыте. Первый образ мысли называется *идеализмом*, второй — *догматизмом*.

Возможны, в чем должно убедить настоящее исследование, лишь эти две философские системы. Согласно первой системе, сопровождающиеся чувством необходимости представления суть продукты предполагаемой в основе их интеллигенции; согласно последней — продукты предполагаемой в основе их вещи в себе. [...]

### [Я САМ ДЛЯ СЕБЯ ОБЪЕКТ. СВОЙСТВА КОТОРОГО ЗАВИСЯТ ТОЛЬКО ОТ МЫСЛИ]

Именно я могу свободно определить себя к тому, чтобы мыслить тот или другой предмет, например вещь в себе догматиков. Но стоит мне отвлечься от содержания мысли и сосредоточиться только на себе самом, и я стану в этом предмете сам для себя предметом определенного представления. Что я являюсь себе определенным именно так, а не иначе, именно как мыслящий и из всех возможных мыслей мыслящий именно вещь в себе, это, согласно моему суждению, должно зависеть от моего самоопределения: я свободно сделал себя подобного рода объектом. Себя же самого в себе я не создал; но я вынужден наперед мыслить себя как что-то подлежащее определению в самоопределении. Таким образом, я сам для себя объект, свойства коего при известных условиях зависят только от мысли, но бытие коего всегда должно предполагаться. [...]

### [НЕПРИМИРИМОСТЬ ИДЕАЛИЗМА И «ДОГМАТИЗМА»]

Ни та ни другая из этих систем не может прямо опровергать противную: ибо их спор есть о первом, невыводимом принципе; каждая из них, как только будет признан ее принцип, опровергает принцип другой; каждая отрицает все у противоположной, и у них нет ни единой общей точки, исходя из которой они могли бы прийти к взаимному пониманию и соглашению. [...]



## [ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНЫЙ ДОГМАТИК — НЕИЗБЕЖНО ФАТАЛИСТ И МАТЕРИАЛИСТ]

Всякий последовательный догматик — неизбежно фаталист; он не отрицает того факта сознания, что мы считаем себя свободными: ибо это было бы противно разуму; но он доказывает из своего принципа ложность этого мнения. — Он совершенно отрицает самостоятельность *Я*, на которой строит свое учение идеалист, и делает его простым продуктом вещи, случайной принадлежностью (*Accidens*) мира; последовательный догматик — неизбежно материалист. Он может быть опровергнут только из постулата свободы и самостоятельности *Я*; но это — то самое, что он отрицает. [...]

## [ДОГМАТИЗМ ПАДАЕТ ВМЕСТЕ С ПОНЯТИЕМ ВЕЩИ В СЕБЕ]

Принцип его [догматизма. — В. А.] — вещь в себе есть ничто и не имеет, как должен согласиться и сам защитник этого принципа, иной реальности, кроме той, которая ему принадлежит в его качестве единственного принципа объяснения опыта. Это доказательство идеалист сводит на нет тем, что объясняет опыт другим способом и, следовательно, отрицает то самое, на чем строится догматизм. Вещь в себе становится чистой химерой; не остается более никакого основания, почему бы следовало допускать какую бы то ни было вещь в себе, а вместе с ней падает все догматическое здание.

Из сказанного следует вместе с тем абсолютная несовместимость обеих систем, ибо то, что вытекает из одной, упраздняет выводы другой; вытекает, следовательно, неизбежная непоследовательность их смешения воедино. [...]

## [СУТЬ СПОРА МЕЖДУ ИДЕАЛИЗМОМ И ДОГМАТИЗМОМ]

Спор между идеалистом и догматиком, собственно, сводится к тому, должна ли самостоятельность вещи быть принесена в жертву самостоятельности *Я* или, наоборот, самостоятельность *Я* — самостоятельности вещи. Что же заставляет разумного человека высказываться предпочтительно за то или другое? [...]

## [ПОСЛЕДНЕЕ ОСНОВАНИЕ РАЗНОГЛАСИЯ ИДЕАЛИСТА И ДОГМАТИКА — РАЗЛИЧИЕ ИХ ИНТЕРЕСА]

Что же из двух должно быть понимаемо как первое? Из разума нельзя почерпнуть никаких оснований для решения вопроса; ибо речь идет не о включении какого-либо члена в ряд, для чего только и достаточно разумных оснований, но о начале целого ряда, которое как абсолютно первый акт зависит исключительно от свободы мышления. Оно определяется поэтому через произвол, но так как и решение произвола должно все-таки иметь какое-нибудь основание, то через склонность к интересу. Поэтому последнее основание разногласия идеалиста и догматика есть различие их интересов. [...]

[ВЫБОР ФИЛОСОФИИ ЗАВИСИТ ОТ ТОГО, КАКОВ  
ЧЕЛОВЕК]

Какую кто философию выберет, зависит поэтому от того, какой кто человек: ибо философская система не мертвая утварь, которую можно было бы откладывать или брать по желанию; она одушевлена душой человека, обладающего ею. Дряблый от природы или расслабленный и искривленный духовным рабством, ученой роскошью или тщеславием характер никогда не возвысится до идеализма. [...]

[К ВЕЩИ ВСЕГДА ДОЛЖНА БЫТЬ ПРИМЫСЛЕНА  
ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ, НО НЕ НАОБОРОТ]

[...] Созерцание и бытие соединены неразрывно.— Какая-либо вещь, напротив, может существовать весьма различными способами; но как только возникает вопрос: *для кого* она есть то или другое, ни один, кто понимает смысл этого слова, не ответит: для себя, а должен будет примыслить еще какую-нибудь интеллигенцию, *для* которой существует вещь; тогда как, напротив, интеллигенция необходимо есть то, что она есть, для себя самой, и к ней нет надобности ничего примысливать. Тем самым, что она положена как интеллигенция, положено и то, для чего она есть.

[В ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ ИМЕЕТСЯ ДВОЙНОЙ РЯД —  
БЫТИЯ И СОЗЕРЦАНИЯ, В ВЕЩИ — ТОЛЬКО РЯД  
РЕАЛЬНОГО]

Следовательно, в интеллигенции—чтобы выразиться образно—имеется двойной ряд, бытия и созерцания, реального и идеального; и в неразрывности этого двойного ряда состоит ее сущность (она — синтетична); тогда как, наоборот, вещи присущ лишь один простой ряд, ряд реального (простая положенность). Интеллигенция и вещь, следовательно, диаметрально противоположны: они лежат в двух мирах, между которыми нет никакого моста (1, стр. 416—426).

[ДЛЯ ИДЕАЛИЗМА ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ АБСОЛЮТНА  
И ДЕЯТЕЛЬНА, А НЕ СТРАДАТЕЛЬНА]

Идеализм, как было уже сказано выше, объясняет определения сознания из действия (Handeln) интеллигенции. Последняя для него абсолютна и деятельна, а не страдательна; не страдательна потому, что, согласно его постулату, она является чем-то первичным и наивысшим, чему не предшествует ничего такого, из чего можно было бы объяснить ее страдание. По тем же основаниям ей не принадлежит, в собственном смысле, ни бытие, ни *пребывание* (Bestehen), потому что это результат какого-нибудь взаимодействия, а между тем нет налицо и не допустимо допущение ничего такого, с чем бы интеллигенция могла

быть полагаема во взаимодействии. Для идеализма интеллигенция есть *делание* (Thun), и сверх этого — безусловно ничего; ее не следует даже называть *деятельной*, потому что этим выражением указывается на что-то пребывающее, чему присуща деятельность.

[ДЕЙСТВОВАНИЕ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ ДОЛЖНО БЫТЬ  
ДЕЙСТВОВАНИЕМ, ОПРЕДЕЛЕННЫМ ЧЕРЕЗ  
НЕЕ САМОЕ]

[...] Это положенное в основу действие интеллигенции должно быть *определенным* действием, и, так как интеллигенция сама есть высшее основание объяснения, действием, определенным *через нее самое*, чрез ее сущность, а не через что-либо внешнее ей.

[СУЩЕСТВУЮТ НЕОБХОДИМЫЕ ЗАКОНЫ  
ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ  
ИДЕАЛИЗМ]

[...] Существуют необходимые законы интеллигенции.— Это делает понятным вместе с тем и то чувство необходимости, которое сопровождает определенные представления: интеллигенция чувствует в них не какое-либо воздействие извне, но она чувствует в этом действии границы своего собственного сущства. Поскольку идеализм делает это единственно сообразное разуму, определенное и действительно объясняющее предположение о необходимых законах интеллигенции, постольку он называется *критическим* или также *трансцендентальным* (1, стр. 430—431).

[ДЛЯ ФИЛОСОФИИ СУЩЕСТВУЕТ ТОЛЬКО ОДНА  
РЕАЛЬНОСТЬ — НЕОБХОДИМОГО МЫШЛЕНИЯ]

[...] Содержанию философии присуща только одна реальность — реальность необходимого мышления при том условии, если мы хотим мыслить что-либо об обосновании опыта. Как это утверждает философия, интеллигенцию можно мыслить только деятельной, ее можно мыслить только деятельной известным, определенным способом. Для философии вполне достаточно этой реальности; ибо из нее вытекает, что вообще не существует никакой другой (1, стр. 438).

[ДЕЛО ФИЛОСОФА — НАБЛЮДАТЬ И СВЯЗЫВАТЬ  
ЯВЛЕНИЯ; КАК ВЫЯВЛЯЕТСЯ ОБЪЕКТ — ДЕЛО  
САМОГО ОБЪЕКТА]

То, что оно делает предметом своего мышления, есть не мертвое понятие, относящееся только страдательно к его исследованию и впервые становящееся чем-то через его мышление; это нечто живое и деятельное, из себя и через себя создающее познания,

к чему философ относится лишь как наблюдатель. Его задача при этом состоит лишь в том, чтобы вызывать это живое и целесообразной деятельности, чтобы наблюдать эту его деятельность, постигать ее и уразумевать, как нечто единое. Он ставит опыт. Его дело — поставить подлежащее исследованию в такое положение, при котором наверняка можно сделать то наблюдение, которое имеется в виду; его дело — внимательно наблюдать явления, правильно прослеживать их и связывать; но как выявляется объект — это не его дело, а дело самого объекта, и он стал бы решительно действовать вразрез с своей собственной целью, если бы не предоставил его самому себе, а вмешивался бы в ход развития явления.

#### [РЕАЛИЗМ ЗАЛОЖЕН В САМОМ ИДЕАЛИЗМЕ]

Реализм, который навязывается всем нам и даже самым решительным идеалистам, когда дело доходит до действия, реализм, т. е. допущение, что предметы существуют совершенно независимо и вне нас, заложен в самом идеализме, объясняется и выводится в нем; а выведение некоторой объективной истины как в мире явлений, так и в умопостигаемом мире составляет единственную цель всякой философии (1, стр. 443—445).

#### [ИЗ СУЩЕСТВОВАНИЯ Я ДЛЯ САМОГО СЕБЯ НЕОБХОДИМО СЛЕДУЕТ БЫТИЕ ВНЕ ЕГО]

Основное утверждение философа, как такового, состоит в следующем: как только Я существует для самого себя, то необходимо возникает для него также и бытие вне его; основание последнего лежит в первом, последнее обусловлено первым: самосознание и сознание чего-то, что не есть мы сами, необходимо связаны друг с другом; но первое следует рассматривать как обуславливающее, а второе как обусловленное. Чтобы доказать это утверждение не при помощи рассуждений, не как имеющее силу (gültig) для системы бытия в себе, а через наблюдение над первоначальным образом действия разума, как имеющее силу (gültig) для разума, он должен был бы прежде всего показать, как Я есть и становится для самого себя; затем, что это бытие его самого для себя самого возможно лишь при условии, что вместе с тем для него возникает бытие вне его (1, стр. 447).

#### [СОЗЕРЦАНИЕ И ДЕЙСТВОВАНИЕ]

#### [ОБРАЩЕНИЕ Я НА САМОГО СЕБЯ ЕСТЬ ПОСТИЖЕНИЕ В ПОНЯТИЯХ И ПРЕДПОЛАГАЕТ ОПРЕДЕЛЕНИЕ Я В ПРОТИВОПОЛОЖНОСТИ НЕ-Я]

Всмотримся прежде всего в наблюдаемое нами Я; что же такое это обращение Я на самого себя? К какому классу видоизменений сознания оно должно быть отнесено?

Оно не есть постижение в понятиях (Begrreifen): оно становится таковым впервые через противоположение некоторого не-Я и через определение Я в этой противоположности. Следовательно, оно есть только созерцание. — Поэтому оно и не есть сознание и отнюдь не самосознание; и только потому, что через один только этот акт не возникает никакого сознания, заключают далее к другому акту, через который возникает для нас некоторое не-Я; только через это и становятся возможными успехи философского рассуждения и требуемое выведение системы опыта (1, стр. 448—449).

[ЧТО ТАКОЕ ДЕЙСТВОВАНИЕ, МОЖНО ТОЛЬКО  
СОЗЕРЦАТЬ]

Что такое действие, это можно только созерцать, а не разъяснять из понятий и не сообщать через понятия; но заключающееся в этом созерцании становится понятным лишь по противоположности чистому бытию. Действование не бытие, и бытие не действование; другого определения через одни только понятия не может быть; за подлинной сущностью нужно обратиться к созерцанию.

[ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ ИНТУИЦИЯ ДАНА  
В НЕПОСРЕДСТВЕННОМ САМОСОЗНАНИИ КАЖДОМУ]

Это требуемое от философа созерцание самого себя при выполнении акта, благодаря которому у него возникает Я, я называю интеллектуальной интуицией (intellektuelle Anschauung). Оно есть непосредственное сознание того, что я действую, и того, что за действие я совершаю; оно есть то, чем я нечто познаю, ибо это нечто произвожу. Что такая способность интеллектуальной интуиции имеется, этого нельзя доказать посредством понятий, как нельзя вывести из понятий и того, что она такое. Каждый должен найти ее непосредственно в самом себе, или же он не сможет познать ее никогда. Требование, чтобы ему доказали ее посредством рассуждений, гораздо более странно, чем было бы требование слепорожденного, чтобы ему объяснили, что такое краски, без того, чтобы он научился видеть.

Однако всякому можно показать в им самим признанном опыте, что эта интеллектуальная интуиция встречается в каждом моменте его сознания. Я не могу сделать ни единого шага, не могу двинуть ни рукой, ни ногой без интеллектуальной интуиции моего самосознания в этих действиях; только через эту интуицию я знаю, что я это делаю, только через нее я различаю свое действие и в нем — меня самого от преднаходимого объекта действия. Каждый, кто приписывает себе какую бы то ни было деятельность, ссылается на эту интеллектуальную интуицию. В ней — источник жизни, и без нее — смерть.

[ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ ИНТУИЦИЯ ВСЕГДА СВЯЗАНА  
С ЧУВСТВЕННЫМ СОЗЕРЦАНИЕМ]

Но эта интуиция никогда не появляется одна как полный акт сознания, как и чувственное созерцание не появляется одно и не заполняет сознания, но и то и другое должно быть *опознано*. Мало того, интеллектуальная интуиция связана также всегда с каким-нибудь *чувственным* созерцанием. Я не могу находить себя действующим, не находя в каком-нибудь чувственном созерцании, которое опознается, объекта, на который я действую, не составляя образа того, что я хочу создать, который равным образом опознается. Ибо каким образом я знаю, что я хочу создать, и каким образом мог бы я это знать, если бы я не созерцал себя непосредственно в составлении понятия цели как некоего действия? — Только все это состояние в соединении с данным многообразием заполняет сознание. Я осознаю только понятия, понятие объекта и понятие цели, но не лежащее в основе того и другого созерцание.

[ЧУВСТВЕННОЕ СОЗЕРЦАНИЕ ВОЗМОЖНО ЛИШЬ  
В СВЯЗИ С ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫМ]

Может быть, ревностные противники интеллектуальной интуиции только это и хотели бы подчеркнуть — именно, что она возможна лишь в соединении с чувственным созерцанием, — замечание, разумеется, важное, но поистине не оспариваемое наукоучением. Если же ввиду

этого считают себя вправе отвергать интеллектуальную интуицию, то с равным правом можно было бы отвергать и чувственное созерцание, ибо и оно возможно лишь в связи с интеллектуальным: ибо все, что может составлять *мое* представление, должно быть относительно ко мне; сознание же (*Я*) возникает лишь из интеллектуальной интуиции.

#### [ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ ИНТУИЦИЯ — СОЗЕРЦАНИЕ ЧИСТОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ]

[...] Это особое, и притом непосредственное, сознание, значит, созерцание, и притом не чувственное созерцание, которое касается материального состояния (*Bestehen*), а созерцание чистой деятельности, которая представляет нечто не неподвижно пребывающее, а постоянно движущееся, не бытие, а жизнь. [...]

#### [ВЕРА В РЕАЛЬНОСТЬ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ИНТУИЦИИ ДОСТИГАЕТСЯ ТОЛЬКО УКАЗАНИЕМ ПРАВСТВЕННОГО ЗАКОНА В НАС]

Совсем отличная от этого задача — объяснить эту интеллектуальную интуицию, которая предполагается здесь в качестве факта, со стороны ее *возможности* и защитить ее этим объяснением, исходящим из системы всего разума, против подозрения в иллюзорности и обмане, которое она навлекает на себя своим противоречием с также обоснованным в разуме догматическим образом мышления; укрепить чем-нибудь еще более высоким *веру* в ее реальность, из коей, по нашему прямому признанию, в самом деле исходит трансцендентальный идеализм, и указать в разуме тот самый интерес, на котором она основывается. Это достигается исключительно указанием нравственного закона в нас, согласно которому *Я* представляется как нечто возвышающееся над всеми производимыми им видоизменениями, согласно которому ему приписывается абсолютное, только в нем и решительно ни в чем другом не обоснованное действие, и оно характеризуется поэтому как нечто абсолютно деятельное.

[СОЗЕРЦАНИЕ САМОДЕЯТЕЛЬНОСТИ И СВОБОДЫ  
ОБОСНОВАНО В СОЗНАНИИ ПРАВСТВЕННОГО  
ЗАКОНА]

В сознании этого закона, которое, без всякого сомнения, не выведено из чего-либо другого, а есть непосредственное сознание, обосновано созерцание самостоятельности и свободы; я дан себе через самого себя как нечто, что должно быть деятельно некоторым определенным образом, поэтому я дан себе через самого себя как деятельный вообще; я ношу жизнь в самом себе и черпаю ее из самого себя. Лишь через посредство этого нравственного закона я замечаю *себя*; и раз я замечаю себя таким образом, я замечаю себя необходимо как самостоятельного: и тем самым у меня возникает совершенно своеобразный элемент реального воздействия моей самости в том сознании, которое без этого было бы лишь сознанием ряда моих представлений.

[ТОЛЬКО ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ ИДЕАЛИЗМ —  
ОБРАЗ МЫШЛЕНИЯ, СОГЛАСНЫЙ С ПРАВСТВЕННЫМ  
ДОЛГОМ]

[...] Трансцендентальный идеализм обнаруживает себя также единственным согласным с долгом образом мышления в философии, тем образом мышления, в котором тесно сплетаются друг с другом умозрение (Speculation) и нравственный закон. Я *должен* в своем мышлении исходить из чистого Я и мыслить его как абсолютно самостоятельное, не как определенное через вещи, а как определяющее вещи.

[ТОЛЬКО ПОНЯТИЕ ДЕЙСТВИЯ СОЕДИНЯЕТ  
МИРЫ ЧУВСТВЕННЫЙ И УМОПОСТИГАЕМЫЙ]

Понятие действия, которое становится возможным лишь через эту интеллектуальную интуицию самостоятельного Я, есть единственное понятие, соединяющее оба мира, существующие для нас в наличности, — чувственный и умопостигаемый. То, что противостоит моему действию — противопоставлять ему что-нибудь я должен, ибо я конечен, — есть чувственный мир; то, что должен возникнуть через мое действие, есть умопостигаемый мир (1, стр. 451—456).



[МЫ МОЖЕМ МЫСЛИТЬ ТОЛЬКО ТО, ЧТО  
НЕПОСРЕДСТВЕННО СОЗЕРЦАЕТСЯ]

[...] Созерцание есть и остается основой понятия, тем, что в нем понимается. Мы абсолютно ничего не можем выдумать для себя или создать через мышление; мы можем мыслить лишь то, что непосредственно созерцается; мышление, в основе коего нет никакого созерцания, которое не касается какого-либо созерцания, находящегося налицо в тот же нераздельный момент, есть пустое мышление: собственно, оно не есть даже мышление; в лучшем случае оно может быть мышлением об одном только знаке понятия, и если этот знак, как следует ожидать, есть слово, то бессмысленным высказыванием этого слова. Я определяю для себя свое созерцание через мышление чего-либо противоположного; это и только это означает выражение: я постигаю созерцание.

[МЫСЛИМОЕ ДЕЙСТВОВАНИЕ СТАНОВИТСЯ  
ОБЪЕКТИВНЫМ ЧЕРЕЗ МЫШЛЕНИЕ]

Через мышление мыслимое в нем действие становится для философа *объективным*, т. е. предносящимся ему, поскольку он мыслит его как нечто препятствующее свободе (неопределенности) его мышления. Таково истинное и первоначальное значение объективности. Раз я мыслю, я мыслю что-нибудь определенное; ибо иначе я не мыслил бы вовсе и не мыслил бы ничего; или другими словами: свобода моего мышления, которая могла бы направляться на бесконечное многообразие объектов, как я полагаю, направляется теперь только на эту ограниченную сферу мышления моего наличного предмета; она ограничена им; я свободно удерживаю себя в этой сфере, когда смотрю на себя; я *удерживаем* этой сферой и ограничен ею, как только смотрю на объект и в мышлении его забываю самое мое мышление, как это непременно случается в обыденном мышлении (1, стр. 480—481).

[В ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОМ ИДЕАЛИЗМЕ ПОНЯТИЕ  
БЫТИЯ РАССМАТРИВАЕТСЯ КАК ВЫВЕДЕННОЕ ЧЕРЕЗ  
ПРОТИВОПОЛОЖЕНИЕ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ]

[...] Сущность трансцендентального идеализма вообще и сущность его изложения в наукоучении в особенности состоит в том, что понятие бытия рассматривается отнюдь

не как *первое и первоначальное* понятие, а исключительно как *выведенное*, и притом выведенное через противоположение деятельности, т. е. лишь как *отрицательное* понятие.

[ДЛЯ ИДЕАЛИСТА БЫТИЕ — ТОЛЬКО ОТРИЦАНИЕ  
СВОБОДЫ]

Единственное положительное для идеалиста — свобода; бытие есть для него только отрицание первой. Только при этом условии идеализм имеет твердое основание и остается в согласии с самим собой. Напротив, для догматизма, который рассчитывает надежно покоиться на бытии, как на чем-то не подлежащем дальнейшему исследованию и обоснованию, это утверждение — глупость и гнусность; ибо только оно и становится ему поперек дороги (1, стр. 487).

[В ОСНОВЕ ВСЯКОГО ДОКАЗАТЕЛЬСТВА — НЕЧТО  
НЕДОКАЗУЕМОЕ]

[...] В основе всякого доказательства лежит нечто абсолютно недоказуемое. И об этом также они могли бы поучиться у Якоби, который вполне выяснил этот вопрос, как и многие другие, о которых они равным образом ничего не знают. — Доказательство имеет целью лишь условную, опосредствованную достоверность; согласно ему, нечто достоверно в случае, если достоверно что-либо другое. Если возникает сомнение относительно достоверности этого другого, то эта достоверность должна быть связана с достоверностью чего-либо третьего и так далее. Продолжается ли этот регресс бесконечно, или где-нибудь да существует последний член? Я знаю, что некоторые держатся первого мнения; но они не подумали о том, что, если бы они были правы, они никогда не были бы способны иметь идею достоверности и не могли бы искать достоверности. Ибо что значит обладать достоверностью, это они знают лишь вследствие того, что для них самих что-либо достоверно; если же все достоверно лишь условно, то нет ничего достоверного и нет даже ничего условно достоверного. Если же существует какой-нибудь последний член, относительно которого нельзя более спрашивать, почему он достоверен, то существует нечто недоказуемое, что лежит в основе всякого доказательства.

## [ДОГМАТИЗМ ИСХОДИТ ИЗ НЕОБХОДИМОСТИ, ИДЕАЛИЗМ — ИЗ СВОБОДЫ]

Догматизм исходит из *бытия* как из Абсолютного, и его система поэтому никогда не возвышается над бытием. Идеализм не знает, безусловно, никакого бытия, как чего-то пребывающего в себе (*für sich*). Другими словами, первый исходит из необходимости, второй — из свободы. Оба находятся поэтому в двух совершенно отличных друг от друга мирах (1, стр. 496—497).

## [СВЯЗЬ СУБЪЕКТА С ОБЪЕКТОМ ПОСТИГАЕТСЯ В ИХ ПЕРВОНАЧАЛЬНОМ ЕДИНСТВЕ, НЕПОСРЕДСТВЕННО]

Всякое возможное сознание как объективное некоторого субъекта предполагает непосредственное сознание, в котором субъективное и объективное суть, безусловно, одно и то же, иначе сознание абсолютно непостижимо. Бесперывно будут искать связи между субъектом и объектом, и будут искать напрасно, если не достигнут их непосредственно в их первоначальном единстве. Поэтому всякая философия, исходящая не из той точки, в которой они объединены, необходима поверхностна и неполна и не может объяснить того, что она должна объяснить, а потому совсем и не есть философия.

## [СУЩНОСТЬ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ — В САМОСОЗЕРЦАНИИ]

[...] Интеллигенция созерцает самое себя исключительно (*bloss*) как интеллигенцию или как чистую интеллигенцию, и в этом самосозерцании именно и состоит ее сущность. Это созерцание поэтому на случай, если должен существовать еще какой-нибудь другой род созерцания, с полным правом в отличие от последнего называется *интеллектуальным* созерцанием. — Вместо слова интеллигенция я предпочитаю пользоваться наименованием: *яйность* (*Ich-heit*); ибо оно для каждого, кто способен хоть к малейшей наблюдательности, непосредственнее всего обозначает обращение деятельности на самое себя (1, стр. 516—517).

## ФАКТЫ СОЗНАНИЯ

### [И ОБЪЕКТ, И Я СОЗДАЮТСЯ АБСОЛЮТНЫМ МЫШЛЕНИЕМ, СОВСЕМ ОСОБЫМ Я]

[...] То *Я*, которое мы все знаем, которое подразумевает обыкновенный язык, не пользуясь наукословием, не создает ни внешнего объекта, ни себя самого, но тот и другой полагаются

всеобщим и абсолютным мышлением, благодаря которому Я полагает как объект, так и самого себя. Свободные же произведения своего воображения Я может полагать само. И между тем науко-словие всеми без исключения понималось так, как будто оно утверждает как раз обратное тому, что нами сейчас сказано. Совершенно верно, что наукословие утверждало и будет утверждать, что Я, безусловно, полагает и себя, и свой объект. Только при этом оно подразумевает совсем иное Я, скрытое от обыкновенного взора, не открывающееся в области фактов, а познаваемое только путем восхождения к основанию (2, стр. 19).

Нельзя сказать: Я думаю (произвожу мысленно) другие Я, но скорее следует сказать: общее и абсолютное мышление думает (мысленно производит) другие Я, и меня в том числе (2, стр. 55).

### [НЕВОЗМОЖНО ПОСТРОИТЬ ОБЪЕКТИВНОЕ ВНЕШНЕЕ БЫТИЕ, КОТОРОЕ НЕ БЫЛО БЫ МАТЕРИАЛЬНО]

[...] Невозможно построить внешнее объективное бытие, которое не было бы материально и не имело бы чувственных качеств. Также невозможно, чтобы существовала материя без качеств и качества без материи (2, стр. 42).

### [СОЗДАТЕЛЬ ВСЕХ ЯВЛЕНИЙ И ИНДИВИДОВ — НЕПОСРЕДСТВЕННАЯ ДУХОВНАЯ ЖИЗНЬ]

(Очень часто наукословие понимали так, как будто оно приписывает индивиду действия, например создание всего материального мира и т. п., которые совершенно ему не могут принадлежать. Как же относится истинное наукословие к этому упреку? Утверждающие это люди впали в это недоразумение потому, что сами приписывают индивиду гораздо больше, чем следует, и сами впадают в ошибку, в которой они обвиняют наукословие; неправильно поняв наши первые основные положения, они принуждены вносить эту ошибку в дальнейшее развитие нашей системы, как они склонны это делать в своей системе. Но они совершенно ошибаются; не индивид, а единая, непосредственная, духовная жизнь есть создатель всех явлений и самих являющихся индивидов. Поэтому-то наукословие строго требует, чтобы эту жизнь представляли чистой и без всякого субстрата (таковым у наших обвинителей именно и служит индивид, и отсюда все их заблуждения). Разум, общее мышление, безусловное познание, выше и больше, чем индивид. Не быть в состоянии представлять себе разум иначе как акциденцией индивида, значит, вообще не представлять себе его. Благо индивиду, который одержим разумом!)

### [ИНДИВИД МЫСЛИТ КАК ЕДИНОЕ ЧЕРЕЗ УНИЧТОЖЕНИЕ СВОЕЙ ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ]

[...] Индивид мыслит не сам по себе и не посредством своей силы, но как Единое и уничтожением своей индивидуальности. Поэтому, описывая содержание этого мышления, нам следует

сразу становится на точку зрения единства и не спрашивать, как мыслит индивид, но скорее, как мыслит Единое и общее мышление.

а. Оно мыслит — всюду, где оно есть и мыслит, — общину индивидов в возможности бесконечную, в действительности же ограниченную и вполне определенную как в целом, так и в частях.

Однако индивидуальность всегда связана с этим общим мышлением, ибо только в ней жизнь достигает самоизображения и сознания: в индивидуальности — изображение своей формы вообще, в мышлении — строгого единства, образованного генетически и, следовательно, видимого. Если мы примем во внимание этот пункт, то мы должны сказать: это мышление численно повторяется во всех индивидах столько раз, сколько существует индивидов, но во всех этих повторениях его содержание остается всегда одинаковым (2, стр. 58—60).

### [Я — ЧИСТАЯ НЕЧУВСТВЕННАЯ МЫСЛЬ]

[...] Мы совершенно отвергаем деление индивида на душу и тело и его образование из этих двух частей, причем после смерти тела остается одна душа. Я само по себе есть принцип и, как таковой, чистая мысль, оно вполне нечувственно и сверхчувственно. Свободное (здесь грезящее) творческое воображение (ибо иной образующей способности не существует) создает душу как образ этого Я, а так как форма созерцания творческого воображения есть протяжение, то душа необходимо является протяженной. Но это совершенно излишне и только обременяет первоначальное мышление совсем ненужными дополнениями. Я как чистый ноумен не нуждается в образе, оно само делает себя воспринимаемым через обнаружения своего созерцания. Поскольку оно должно быть построено, оно уже построено без всякого содействия нашей мудрости, самим абсолютно творческим воображением, и этот образ есть тело. Это тело есть и душа, которую вы ищете, хотя всегда ее уже имеете, а именно Я в созерцании.

### [ЕДИНОЕ Я НАХОДИТСЯ В ТРЕХ ФОРМАХ СОЗНАНИЯ]

Дело, следовательно, обстоит так: Я, или индивид (ибо другого Я мы пока еще не знаем), находится в трех основных формах сознания: в чистом мышлении, внутреннем созерцании, внешнем созерцании. Во всех трех формах оно одно и то же Единое и в каждой в целом; тут нет никакого разделения (2, стр. 62).

### [ЧУВСТВЕННЫЙ МИР — ТОЛЬКО ФОРМА СОЗЕРЦАНИЯ СВЕРХЧУВСТВЕННОГО]

[...] Если ты претендуешь на звание философа и, что само собой разумеется, признаешь реальным сверхчувственное и духовное, тогда совсем откажись от реальности чувственного, совер-

шенно непримрпимой с этим званием, и научись понимать весь чувственный мир так, как его понимает наукословне — только как форму созерцания сверхчувственного (2, стр. 68).

### [В СОЗЕРЦАНИИ МЫ ОБЛАДАЕМ ВЕЩЬЮ В ЕЕ НЕПОСРЕДСТВЕННОЙ СУЩНОСТИ]

В непосредственном созерцании мы имеем вещь и обладаем ею не посредством какого-нибудь представителя и заместителя, мы обладаем ею самой в ее непосредственной сущности; ибо она в сущности есть только явление и именно явление в нас самих (в общем Я). [...] Мы же признаем, что вещи являются, безусловно, такими, какими они суть, ибо они суть не что иное, как свое явление, насквозь явление (2, стр. 70).

### [ОТЛИЧИЕ НАУКОУЧЕНИЯ ОТ ВСЯКОГО ИДЕАЛИСТИЧЕСКОГО ИНДИВИДУАЛИЗМА]

Различие между нашей системой и всяким умозрительным индивидуализмом, особенно идеалистическим индивидуализмом, очевидно. Всякая философия хочет объяснить сознание, что вполне правильно. Ни одна без исключения из бывших до сих пор философий не подымалась выше объяснения сознания одного-единственного индивидуального субъекта, и именно, как и должно было быть, самого философствующего субъекта. Они не пытались объяснить его как сознание жизни, вмещающей в себя и уничтожающей всякую индивидуальность; в этом отношении наукословне опередило всех и даже так, что, когда оно это сделало, никто этого не заметил, но все сочли его также за индивидуализм; тем не менее оно мимоходом повляло настолько, что впервые было сознано, что это не так (2, стр. 72).

### [САМООПРЕДЕЛЕНИЕ ИНДИВИДА К ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ЕСТЬ ОТКАЗ ОТ ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ]

[...] Индивид действует в действительности не как индивид, а как Единая жизнь: его самоопределение к деятельности есть, как мы видели выше, отказ от индивидуальности, основывающийся только на свободном понятии, и отдача себя объективной внешней силе, которая есть сила Единого. Следовательно, действует не индивид, а Единое. В. Для того чтобы эта деятельность или ее продукт были восприняты, требуется внимание со стороны воспринимающего индивида. Но внимание есть тоже отказ от индивидуальности, как таковой, и самопогружение в объективное мышление как Единое. И следовательно, воспринимает тоже не индивид, а Единое. Следовательно, в выше заявленном факте воздействует Единая жизнь на Единое, т. е. воздействует на самое себя (2, стр. 76).

[НАЧАЛО ПРИРОДЫ — БЕЗУСЛОВНО НРАВСТВЕННОЕ,  
А НЕ ЕСТЕСТВЕННОЕ]

Природа есть образ нашей реальной силы и поэтому абсолютно целесообразна; мы можем делать в ней и с ней то, что мы должны. Ее начало есть безусловно нравственное начало, а никак не естественное (ибо тогда она была бы абсолютна); она обладает гетерономией, а никак не автономией (2, стр. 106).

[УЧЕНИЕ О ЧЕЛОВЕКЕ И ОБ ОБЩЕСТВЕ]

[1.] НАЗНАЧЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА

[ВСЕ СИЛЫ ПРИРОДЫ ДЕТЕРМИНИРОВАНЫ]

Проявление каждой отдельной силы природы определяется, становясь тем, что оно есть, отчасти ее внутренней сущностью, отчасти ее собственными предшествовавшими проявлениями, отчасти проявлениями всех других сил природы, с которыми она связана; но так как природа есть связанное целое, то каждая сила связана со всеми другими. Все это *непреодолимо* определяет силу. Раз сила по своей внутренней сущности такова, как она есть, и раз она проявляется при известных условиях, то ее проявление необходимо таково, как оно происходит, и совершенно невозможно, чтобы оно чем-нибудь, хотя бы самым малым, отличалось от того, каким оно является. В каждый момент своего существования природа есть связанное целое; *каждая отдельная часть ее должна быть в каждый момент такой, какая она есть; ибо все прочие таковы, каковы они суть; и невозможно сдвинуть с места песчинку, не произведя этим невидимых, быть может, для нашего глаза изменений во всех частях неизмеримого целого. Но каждый момент этого существования определен всеми протекшими моментами и определяет все будущие моменты; и невозможно мыслить теперешнее положение песчинки иначе чем оно есть, не признав себя вынужденным иначе мыслить все прошедшее в бесконечном восходящем ряде и все будущее в бесконечном нисходящем ряде* (3, стр. 12—13).

[КАЖДЫЙ ИНДИВИД ДЕТЕРМИНИРОВАН НЕОБХОДИМЫМ ОБРАЗОМ]

Я таков, каков я есть, потому что в связи целого природы возможен был только такой индивидуум, и никакой другой; и дух, для которого совершенно ясна была бы

внутренняя сущность природы, мог бы из познания отдельного человека определенно вывести, какие люди существовали когда-либо или будут когда-нибудь существовать, в одной личности познал бы *все* действительные личности. Такая связь между мной и мировым целым определяет все, чем я был, что я теперь и чем я буду; и тот же дух мог бы из каждого возможного момента моего существования безошибочно вывести, чем я был до этого момента и чем я буду после него. Чем бы я ни был теперь или когда-нибудь в будущем, это мое состояние, безусловное, необходимо и не может быть другим (3, стр. 16—17).

**[КАЖДОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ ЛИЧНОСТИ УКАЗЫВАЕТ НА ВСЕ ЕЕ БУДУЩИЕ МЫСЛИ]**

Покажи природе одно какое-нибудь, хотя бы незначительное по-видимому, определение известной личности, например движение какого-нибудь мускула или сгиб волоска, и, если бы она имела сознание и могла отвечать, она показала бы тебе все мысли, какие будет иметь эта личность за все время своего сознания. [..]

**[ДЕТЕРМИНИЗМ ПОВЕДЕНИЯ НЕ ИСКЛЮЧАЕТ ПРАВСТВЕННОЙ ОЦЕНКИ ПОСТУПКОВ]**

Покажи природе еще раз движение мускула или сгиб волоска у определенного индивидуума, и, если бы она могла мыслить в своем целом и отвечать тебе, она вывела бы тебе отсюда все добрые и дурные поступки жизни индивидуума от начала до конца. Однако добродетель не перестает быть от этого добродетелью, а порок пороком. Добродетельный есть благородный характер, а порочный — неблагородный и презренный характер, но оба необходимо произведены связью Вселенной [..]

**[НЕОБХОДИМО ПОДЧИНЯТЬ ЖЕЛАНИЯ ДЕТЕРМИНИРОВАННОСТИ БЫТИЯ]**

Я подчинен неумолимой силе строгой необходимости; если она определяет меня к тому, чтобы быть глупым и порочным, я, без сомнения, стану глупым и порочным, если она определяет меня к тому, чтобы быть мудрым и добрым, я, несомненно, стану мудрым и добрым. В этом нет вины или заслуги ни с ее стороны, ни с моей. Она подчинена своим собственным законам, а же — ее зако-



нам; раз я это понял, раз мое бытие уже вполне подчинено ей, я достигну наибольшего спокойствия, если подчиню ей также и свои желания (3, стр. 20—23).

**[СВОБОДА МЫСЛИМА В РАЗУМНЫХ СУЩЕСТВАХ, И ТОЛЬКО В НИХ]**

Свобода [...] мыслима только в разумных существах, но в них она, несомненно, мыслима. И при этом предположении человек и природа вполне понятны. Мое тело и моя способность действовать в чувственном мире есть так же, как в предыдущей системе, проявление ограниченных сил природы, и мои естественные склонности суть отношения этого проявления к моему сознанию. Познание того, что существует без моего содействия, возникает при этом предположении свободы именно так, как в прежней системе; и до этого пункта обе системы сходятся. Но согласно первой — и здесь начинается противоречие обоих построений — способность моей чувственной деятельности остается под господством природы и приводится в движение всегда той же силой, которая ее произвела, а мысль во всем этом играет лишь роль зрителя; согласно второй системе, эта способность, раз данная, подпадает под господство возвышенной над всей природой и совершенно освобожденной от ее законов силы — силы понятий цели и силы воли. Мысль здесь уже не только зритель, но и источник действия. Там, в первой системе, мою нерешимость прекращают внешние, невидимые для меня силы, ограничивающие мою деятельность и ее непосредственное сознание — мою волю и дающие им лишь один выход — подобно тому как ограничена сама по себе неопределенная деятельность растения; здесь же, во второй системе, я сам, независимый и свободный от влияния всех внешних сил, прекращаю свою нерешимость и определяю себя свободно произведенным во мне познанием лучшего.

**[НИ ФАТАЛИЗМ, НИ СИСТЕМА СВОБОДЫ НЕ МОГУТ БЫТЬ  
ДОКАЗАНЫ ОСНОВАНИЯМИ]**

Каким из обоих мнений должен я проникнуться? Свободен ли я и самостоятелен, или же сам по себе я — ничто и лишь явление чуждой силы? Ни одно из этих утверждений, как мне стало сейчас ясно, не обосновано в достаточной степени. За первое говорит только одна его мыслимость; для обоснования последнего я распространяю положение, само по себе и в своей области совершенно

верное, далее, чем позволяет его основание. Если разум только проявление природы, то я совершенно прав, распространяя первое положение и на разум; но вопрос именно в том, есть ли он только проявление природы; и на этот вопрос должно отвечать путем вывода из других положений, а не предполагая уже в начале исследования односторонний ответ и выводя затем из него лишь то, что мы сами в него вложили. Словом, невозможно доказать основаниями ни одно из обих мнений (3, стр. 26—27).

[ВНЕШНЕЕ СОЗЕРЦАНИЕ НЕ СОЗЕРЦАНИЕ ВЕЩИ,  
НО САМА ВЕЩЬ]

Нет внешних чувств, ибо нет внешних восприятий. Есть только внешнее созерцание; это внешнее созерцание, это *знание*, являющееся вне субъективного знания и предносящееся ему, есть не созерцание *вещи*, но сама вещь, и другой вещи нет. Благодаря этому внешнему созерцанию являются для нас внешними само восприятие и чувства (3, стр. 56).

[ВСЕ ПОПЫТКИ МЫСЛИТЬ «ВЕЩЬ В СЕБЕ» — ОТ ИГНОРИРОВАНИЯ  
НАШЕГО МЫШЛЕНИЯ]

Все попытки мыслить связь в себе, вещь в себе, которая была бы связана с Я в себе, являются лишь вследствие игнорирования нашего мышления, вследствие странного забвения того, что мы не можем иметь мыслей, не мысля их. Эта вещь в себе есть мысль, которая должна быть мыслью в настоящем значении этого слова, но которой в то же время не должен мыслить никто.

[В ПОЗНАНИИ ВЕЩЕЙ МЫ ПОЗНАЕМ ТОЛЬКО САМИХ СЕБЯ]

[...] В том, что мы называем познанием и рассмотрением вещей, мы познаем и рассматриваем всегда только самих себя; во всем нашем сознании мы не знаем ничего, кроме нас самих и наших собственных определений (3, стр. 64).

[ДУХОВНОЕ Я И ТЕЛО — ОДНО И ТО ЖЕ, РАССМАТРИВАЕМОЕ  
С ДВУХ СТОРОН]

[...] Я духовное, чистый разум и я — это тело в телесном мире совершенно одно и то же, только рассматриваемое с двух сторон и воспринимаемое двумя различными способностями: первое — чистым мышлением, второе — внешним созерцанием (3, стр. 66).

[СУЩЕСТВУЮТ ТОЛЬКО ОБРАЗЫ; МЫШЛЕНИЕ — ИСТОЧНИК  
БЫТИЯ]

Нет вообще ничего пребывающего ни вне меня, ни во мне; существует лишь непрерывная смена. Я ни в чем не знаю бытия, не знаю и своего собственного бытия. Нет бытия. — Я сам вообще не знаю и не существую. Существуют *образы*: это единственное, что существует. Они знают о себе как образы: образы, которые проносятся мимо, хотя нет ничего, перед чем они проносились бы; образы, связанные образами образов; образы, в которых ничто не отражается и которые не имеют ни цели, ни значения. Я сам — один из этих образов; впрочем, я даже не это, а только смутный образ образов. — Всякая реальность превращается в странную грезу без жизни, о которой грезится, и без духа, которому грезится, — в грезу, связанную грезой о самой себе. Эта греза есть *созерцание*; *мышление* — источник всякого бытия и всякой реальности, какую я воображаю, источник *моего бытия*, моей силы, моих целей есть греза об этой грезе (3, стр. 69).

[МЫ СУЩЕСТВУЕМ НЕ ДЛЯ САМОСОЗЕРЦАНИЯ, А ДЛЯ  
ДЕЯТЕЛЬНОСТИ]

Не для праздного самосозерцания и размышления над самим собой и не для самоуслаждения своими благочестивыми чувствами, нет — для деятельности существуешь ты; твоё действие, и только оно одно, определяет твою ценность. [...]

[РЕАЛЬНАЯ СИЛА ДЕЙСТВИЯ НЕ ИЗМЫШЛЯЕТСЯ: Я ПРИПИСЫВАЮ  
ЕЕ СЕБЕ БЛАГОДАРИ РЕАЛЬНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ПОНЯТИЯ]

Вот, по-видимому, та точка, на которую опирается сознание всякой реальности; это реальная деятельность моего понятия и реальная сила действия, которую я вынужден приписывать себе благодаря первой. Как ни решается вопрос о реальности чувственного мира вне меня, я имею реальность и постигаю ее; она во мне и присуща мне самому.

Я мыслю эту свою реальную силу действия, но я не *измышляю* ее (3, стр. 72—73).

## [2.] ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ СОВРЕМЕННОЙ ЭПОХИ

[ИСТИННЕ СУЩЕСТВУЕТ ТОЛЬКО РОД, В ЖЕРТВУ ИДЕИ  
КОТОРОГО ДОЛЖНА БЫТЬ ПРИНЕСЕНА ЛИЧНОСТЬ]

[...] Личность *должна* быть приносима в жертву идее; та жизнь, которая осуществляет это, есть единственно истинная и справедливая жизнь, и, следовательно, с точки зрения истины и подлинной действительности индивидуум вовсе не существует, ибо не должен иметь никакого значения и должен погибнуть, и, напротив, существует единственно род, ибо последний должен быть рассматриваем как единственно существующий (4, стр. 33).

[...] Личная жизнь должна быть посвящаема идее, личное существование само по себе и по истине есть ничто, ибо от него должно отречься, напротив, жизнь только в идее, ибо только такую жизнь должно утверждать и осуществлять (4, стр. 43).

[САМОСТОЯТЕЛЬНОСТЬ СВОЙСТВЕННА НЕ МЕРТВОМУ БЫТИЮ,  
А ТОЛЬКО ЖИВОЙ МЫСЛИ, ИДЕЕ]

[...] Идея есть *самостоятельная, живая в себе и оживляющая материю мысль*.

Прежде всего это *самостоятельная* мысль. — Именно в том и состоит [...] вообще всякое неправильное воззрение, что самостоятельность, основанность на себе и существование в себе приписывается мертвому и косному бытию, к которому затем, неизвестно почему и откуда, еще придается совершенно излишнее после этого добавление, мышление. Нет, мышление само есть истинное и единое самостоятельное, основанное на себе самом бытии, разумеется, не то мышление, которое нуждается в особом мыслящем индивидууме, каковой и сам не может быть самостоятельным, но единое и вечное мышление, в котором все личности составляют лишь отдельные мысли. Корень мира не смерть, из которой можно получить жизнь лишь путем искусственного умствования, постепенно уменьшающего ее степень; корень мира есть жизнь, и все, что кажется мертвым, есть лишь более слабая степень жизни. — Во-вторых, идея есть *живая* мысль; это непосредственно ясно, ибо мышление, как все самостоятельное, живо по самой своей сущности; и именно потому мысль может быть мыслима только самостоятельной, а самостоятельность может быть приписываема толь-

ко мышлению, ибо и самостоятельности, и мышлению сопутствует жизнь. — В-третьих, идея есть оживляющая материю мысль (4, стр. 49).

**[ИСКУССТВО — ПЕРВЫЙ ВИД ИСТЕЧЕНИЯ ПЕРВИЧНОЙ  
ДЕЯТЕЛЬНОСТИ В МАТЕРИЮ, ВОВНЕ]**

Первый ранее всего проявившийся в человечестве и в настоящее время наиболее распространенный вид этого истечения первичной деятельности есть ее истечение в материю вне нас, производимое собственной нашею материальной силой; этот вид истечения идеи составляет *изящное искусство* [...].

**[ИЗЛИЯНИЕ ПЕРВИЧНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ В ОБЩЕСТВЕННЫЕ  
ОТНОШЕНИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА — ИСТОЧНИК ГЕРОИЗМА, ПРАВА,  
ПОРЯДКА]**

Иная и высшая достигшая жизни в меньшем количестве личностей форма идей есть изливание первичной деятельности в общественные отношения человечества — это источник мировых социальных идей; в жизни эта форма идеи является источником героизма и творческой причиной всякого права и порядка между людьми. Мы показали уже, какой силой наделяет людей эта идея; из сказанного можно вывести, каким блаженством она наполняет преданный ей дух, и тот из вас, кто в состоянии мыслить о Вселенной и отечестве и в самозабвении служить им, знает это из собственного опыта.

**[ИЗЛИЯНИЕ ИДЕИ В ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ НАУКИ — ИСТОЧНИК  
ВЫСШЕГО НАСЛАЖДЕНИЯ]**

Третья форма идеи есть затрата первичной деятельности на построение и воссоздание исключительно из себя, т. е. из мысли, всей Вселенной; мы говорим о науке, ибо именно в этом сущность науки, какой она всегда являлась среди людей и какой будет вечно оставаться. Какое высокое наслаждение доставляет эта наука тем, кто посвящен в ее тайны, мы показали уже выше; здесь следует лишь прибавить, что это наслаждение духовное и потому проникновеннее и выше всякого другого, протекающего из идей; ибо здесь идея не только существует, но и чувствуется и доставляет наслаждение как идея, как внутренняя мысль, вытекающая из самой себя; и это есть, без сомнения, высшее блаженство, какое доступно смертному в нашем мире [...].

**[СЛИЯНИЕ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ С ЕДИНЫМ БОЖЕСТВОМ — НАИБОЛЕЕ  
ОБЪЕМЛЮЩАЯ ФОРМА ИДЕИ]**

Наконец, наиболее объемлющая, все воспринимающая в себя и доступная всякой душе форма идеи есть сознательное слияние всякой деятельности и всякой жизни с единым, непосредственно ощущаемым первоисточником жизни — божеством — это религия. Тот, для кого такое сознание открывается в своей непосредственности и непоколебимой достоверности, и в ком оно одухотворяет все прочее его знание, мышление и чувствование, обрел никогда не омрачаемое блаженство (4, стр. 52—53).

**[ВСЕ СУЩЕСТВУЮЩЕЕ ДОЛЖНО БЫТЬ ПРИНЕСЕНО В ЖЕРТВУ.  
ВЫСШЕМУ БЫТИЮ]**

Таков закон мира духов: все, что создало свое существование, должно быть принесено в жертву бесконечно возвышающемуся бытию; и этот закон господствует непреодолимо, не ожидая чьего-либо согласия. Различие лишь в том, ожидаем ли мы, чтобы нас, как животное, с повязкой на глазах повлекли на бойню или же, свободные и благородные, всецело наслаждаясь предвидением жизни, которая разовьется из нашей гибели, приносим свою жизнь в дар на алтарь вечной жизни (4, стр. 55—56).

[...] *Еще непонятое* существует во всякое время как единственный носитель времени и как понятое в качестве *еще непонятого*; но чего-нибудь абсолютно непонятого никогда не существует (4, стр. 101).

**[ВСЯКОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ УСТРОЙСТВО МОЖЕТ БЫТЬ ПОНЯТО  
ТОЛЬКО ИЗ ИСТОРИИ СВОЕЙ ЭПОХИ]**

[...] Государственное устройство известной эпохи есть результат ее прежних судеб, ибо последние определяют ее теперешнее состояние, которое в свою очередь определяет ее государственное устройство. Следовательно, последнее может быть понято, — если говорить о понимании в том смысле, в каком мы здесь стремимся понять нашу эпоху, — не иначе чем из истории своей эпохи.

**[СЛУЧАЙНОСТЬ ЕСТЬ ВИДИМОСТЬ; ИСТОЧНИК ЕЕ — НЕЗНАНИЕ]**

[...] *Все, что действительно существует, существует с безусловной необходимостью и с безусловной необходимостью существует именно так, как существует; оно не*

могло бы не существовать или быть иным, чем оно есть (4, стр. 115—116).

*Фактическое* бытие во времени, как кажется нам, могло бы быть иным, т. е. оно случайно; но эта видимость происходит от того, что оно не понято, и философ, хотя и может в общем сказать, что единое непонятое (как и бесконечное его понимание) таково, каково оно есть, именно потому, что процесс его понимания должен продолжаться вечно, но он отнюдь не может генетически вывести и определить непонятое из этого бесконечного понимания, ибо для этого он должен был бы *объявлять* бесконечность, что совершенно невозможно. [...]

Итак, ни философ, ни историк не могут ничего сказать о происхождении мира и человеческого рода; ибо вообще нет такого происхождения, а есть только единое вневременное и необходимое бытие.

#### [ЦЕЛЬ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО РОДА — РАЗУМНОЕ СТАНОВЛЕНИЕ ЧЕРЕЗ СВОБОДУ]

[...] Человеческий род в своих древнейших поколениях должен был без всякого усилия или свободы быть совершенно разумным по крайней мере в одном пункте своего существования. По крайней мере в одном пункте последнего, говорю я; ибо истинная цель его существования все же не разумное *бытие*, а разумное *становление* через свободу (4, стр. 118—119).

#### [ПРИНУДИТЕЛЬНОСТЬ АБСОЛЮТНОГО ГОСУДАРСТВА]

Абсолютное государство по своей форме есть на наш взгляд искусственное учреждение, задача которого направить все индивидуальные силы на жизнь рода и растворить их в последней, т. е. дать достаточно разъясненной выше форме идеи внешнюю реализацию и выражение в индивидуумах. Так как при этом не принимается в расчет внутренняя жизнь и первичная деятельность идеи в душах людей (с этой точки зрения мы говорили о жизни в идеи в предыдущих речах) и так как, напротив, учреждение, о котором мы говорим, действует извне на личностей, которые не испытывают при этом удовольствия, а, напротив, возмущаются против принесения своей индивидуальной жизни в жертву роду, то понятно, что это учреждение является *принудительным* учреждением.

**ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТЬ ПРОЦЕССА, ВЕДУЩЕГО ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ  
РОД К ЕГО ИСТИННОЙ ЦЕЛИ**

[...] В высшей природе, т. е. в судьбах человеческого рода, есть целесообразный процесс, ведущий род помимо сознания и желания последнего к его истинной цели; этот процесс можно было бы назвать искусством природы, и только в этом смысле я называю государство первых эпох истории человеческого рода искусственным учреждением (4, стр. 129—130).

**[ВСЕ НАЛИЧНОЕ ИМУЩЕСТВО ДОЛЖНО БЫТЬ РАЗДЕЛЕНО  
ПОРОВНУ]**

Каждая личность как человек имеет свое законное притязание на собственность; это законное притязание равно у всех; поэтому все наличное, подлежащее обращению в собственность имущество, по справедливости должно было быть поровну разделено между всеми, и к постепенному осуществлению этого равного раздела того, что неодинаково распределено природой и случаем, государство, руководимое той же природой, побуждается нуждой и заботой о своем самосохранении (4, стр. 190).

**[3.] О НАЗНАЧЕНИИ УЧЕНОГО**

**[ЧЕЛОВЕК ПРЕДНАЗНАЧЕН ДЛЯ ЖИЗНИ В ОБЩЕСТВЕ]**

Человек *предназначен* для жизни в обществе; он *должен* жить в обществе; он не полный, законченный человек и противоречит самому себе, если он живет изолированно.

**[ГОСУДАРСТВО СТРЕМИТСЯ В КОНЕЧНОМ СЧЕТЕ  
К САМОУПРАЗДНЕНИЮ]**

[...] Жизнь в государстве не принадлежит к абсолютным целям человека, что бы ни говорил об этом один очень большой человек, но она есть *средство*, имеющее место лишь при определенных условиях, для *основания совершенного общества*. Государство, как и все человеческие установления, являющиеся голым средством, стремится к своему собственному уничтожению: *цель всякого правительства — сделать правительство излишним*. Конечно, сейчас еще совершенно не время для этого, и я не знаю, сколько до тех пор пройдет мириад лет или мириад мириад лет, и здесь речь идет совершенно не о примене-



нии в жизни, но об исправлении умозрительного положения, — сейчас не время, но несомненно, что на а priori предначертанном пути рода человеческого имеется такой пункт, когда станут излишними все государственные образования. Это то время, когда вместо силы или хитрости всюду будет признан как высший судья один только разум. Будет признан, говорю я, потому что еще и тогда люди будут заблуждаться и в заблуждении оскорблять своих ближних; но все они обязаны будут иметь добрую волю дать себя убедить в своем заблуждении и, как только они в этом убедятся, отказаться от него и возместить убытки. До тех пор пока не наступит это время, мы в общем даже не настоящие люди (5, стр. 75—76).

[ЧЕЛОВЕК ДОЛЖЕН ПРИБЛИЖАТЬСЯ К ПОЛНОМУ СОГЛАСИЮ  
СО ВСЕМИ ИНДИВИДАМИ]

[...] Последняя высшая цель общества — полное согласие и единодушие со всеми возможными его членами. Но так как достижение этой цели, достижение назначения человека вообще предполагает достижение абсолютного совершенства, то это точно так же недостижимо, как и то недостижимо, пока человек не перестанет быть человеком и не станет богом. Полное согласие со всеми индивидуумами есть, следовательно, хотя и *последняя цель*, но не *назначение* человека в обществе.

[НАЗНАЧЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА В ОБЩЕСТВЕ — ОБЩЕЕ  
СОВЕРШЕНСТВОВАНИЕ]

Но приближаться и приближаться к этой цели до бесконечности — это он может, и это он должен. Это приближение к полному согласию и единодушию со всеми индивидуумами мы можем назвать объединением. Следовательно, объединение, которое должно становиться по сплоченности все более крепким, по объему все более обширным, есть истинное назначение человека в обществе; но так как все люди согласны и могут быть согласными только относительно своего последнего назначения, это объединение возможно только благодаря совершенствованию (*Vervollkommnung*). Поэтому мы с таким же основанием можем сказать: общее совершенствование, совершенствование самого себя посредством свободно использованного влияния на нас других и совершенствование других путем

обратного воздействия на них как на свободных существ — вот наше назначение в обществе (5, стр. 81—82).

У каждого есть обязанность не только вообще желать быть полезным обществу, но и направлять по мере сил своих и разума все свои старания к последней цели общества, именно все более облагораживать род человеческий, т. е. все более освобождать его от гнета природы, делать его все более самостоятельным и самодеятельным, и таким-то образом благодаря этому новому неравенству возникает новое равенство — именно однообразное развитие культуры во всех индивидуумах. [...]

[...] Крепнет чувство нашего достоинства и нашей силы, когда мы говорим себе то, что каждый из нас может себе сказать: мое существование не тщетно и не беспечно, я — необходимое звено великой цепи, которая тянется от развития у первого человека сознания его существования в вечность; все, что было когда-либо великого и мудрого и благородного среди людей, те благодетели рода человеческого, имена которых я читаю в записях мировой истории, и многие из тех, заслуги которых остались, не сохранив имен, — все они работали для меня: я пожинаю плоды их трудов, я ступаю на земле, которую они населяли, по благодатным их следам. Я могу, как только захочу, взяться за возвышенную задачу, поставленную имп себе, делать все более мудрым и счастливым наш общий братский род, я могу продолжать строить там, где они должны были прекратить, я могу приблизить окончание постройки того чудесного храма, который они должны были оставить незаконченным (5, стр. 97—98).

#### **[УЧЕНЫЙ ПО ПРЕИМУЩЕСТВУ ПРЕДНАЗНАЧЕН ДЛЯ ОБЩЕСТВА]**

Ученый по преимуществу предназначен для общества: он, поскольку он ученый, больше, чем представитель какого-либо другого сословия, существует только благодаря обществу и для общества; следовательно, на нем главным образом лежит обязанность по преимуществу и в полной мере развить в себе общественные таланты, восприимчивость (*Empfänglichkeit*) и способность передачи (*Mitteilungsfähigkeit*) (5, стр. 109).

[...] Ученый, поскольку мы до сих пор развили понятие о нем, по своему назначению *учитель* человеческого рода.

Но он обязан познакомить людей не только в общем с их потребностями и средствами для удовлетворения последних, — он должен в особенности указывать им во всякое время и на всяком месте потребности, появившиеся именно сейчас, при этих определенных условиях, и определенные средства для достижения сейчас поставленных целей. Он видит не только настоящее, он видит также и будущее; он видит не только теперешнюю точку зрения, он видит также, куда человеческий род теперь должен двинуться, если он хочет остаться на пути к своей последней цели и не отклоняться от него и не идти по нему назад. Он не может требовать, чтобы род человеческий сразу очутился у той цели, которая только привлечет его взор, и не может перепрыгнуть через свой путь, а ученый должен только позаботиться о том, чтобы он не стоял на месте и не шел назад. В этом смысле ученый — *воспитатель* человечества (5, стр. 111—112).

[МЫ СУЩЕСТВУЕМ, ЧТОБЫ ДЕЙСТВОВАТЬ]

Стоять и жаловаться на человеческое падение, не двинув рукой для его уменьшения, значит поступать по-женски. Карать и злобно издеваться, не сказав людям, как им стать лучше, не по-дружески. Действовать! Действовать! — вот для чего мы существуем (5, стр. 132).

## ШЕЛЛИНГ

*Фридрих Вильгельм Иозеф Шеллинг (Schelling, 1775—1854)* — третий по времени выдающийся представитель немецкого классического идеализма. Образование получил в Тюбингенском университете. Рано выступил с рядом работ по философии природы, которые сразу привлекли внимание естествоиспытателей. В 1798 г. был приглашен в Йенский университет; в Йене написал свои важнейшие натурфилософские сочинения.

Однако Шеллинг не оправдал надежд прогрессивных сил Германии. Он стал на сторону политической реакции, а впоследствии в вопросах теории вступил в противоборство с Гегелем. От философии природы и от учения о свободе, которые он развивал, применяя метод диалектики, Шеллинг перешел к антидиа-

лектической философии религиозного откровения, к реставрации неоплатонической мистики.

Самый важный этап духовной эволюции Шеллинга — разработка философии природы. У Фихте природа рассматривалась только с точки зрения этики, и все значение ее было только в том, что она противодействует нравственной деятельности, а последняя побеждает в человеке его природные склонности. Для Шеллинга, напротив, природа — самостоятельный предмет исследования. Период натурфилософской деятельности Шеллинга совпал с эпохой важных открытий Вольты, Гальвани, Эрстеда, Фарадея и других естествоиспытателей в области физики, химии



и физиологии. Шеллинг ввел результаты этих открытий в свое учение о природе, но его воззрение на нее вполне идеалистическое: сама материя, по Шеллингу, духовна. Вместе с тем Шеллинг вносит в учение о природе идею развития: первоначально бессознательная природа предшествует возникновению сознания в человеке, а переход к сознанию идет через ряд прогрессирующих ступеней «потенцирования», т.е. диалектического преобразования. Воззрение Шеллинга на природу ограничивало господствовавший в естествознании XVIII в. механицизм, вело к понятию о всеобщей связи вещей и явлений. Он объявил необходимым условием исследования природы отыскание в ней динамических реальных противоположностей. Тем самым он пришел к идеалистической ди-

алектике природы, оказавшей значительное влияние на Гегеля, но последним ослабленной, приглушенной, потому что Гегель объявил природу отчуждением логической мысли.

Учение о противоположностях в природе Шеллинг дополнил учением о диалектике форм мышления в познании. Согласно Шеллингу, обычное логическое мышление рассудочно и дает познание низшее в сравнении с тем, которое доступно разуму. Формы разумного познания не умозаключения и не доказательства, а непосредственное усмотрение в вещах единства противоположностей. Однако субъектом этого высшего познания может быть, по Шеллингу, не рядовой ум, а только философский и в особенности художественный гений, человек элиты. Критика рассудка, развитая Шеллингом и поддержанная романтиками, несла в себе тенденцию к отрицанию рассудка и логики. Рациональное же содержание этой критики состояло в подготовке диалектического учения о единстве противоположностей.

К концу XVIII в. Шеллинг пришел к выводу, что разработанная им философия природы решает только наполовину задачу построения полной системы. Кроме философии природы, принимающей за первичное объект, необходимо и другое учение: исхода из субъективного как из первичного и абсолютного необходимо показать, как отсюда возникает объективное. Это так называемая трансцендентальная философия, которая, как разъясняет Шеллинг, не есть учение субъективного идеализма: ведь принятию субъективного за исходное положение с одинаковым правом в натурфилософии противопоставляется исследование, для которого первично объективное. В соответствии с этим в «Системе трансцендентального идеализма» («System des transcendentalen Idealismus», 1800) речь идет не о субъективном процессе чувствования и мышления, а об особом органе познания, который, по Шеллингу, есть непосредственное созерцание разумом предмета и назван им «интеллектуальной интуицией».

Предпосылкой философии природы и трансцендентального идеализма Шеллинга была мысль о тождестве природы и духа. В работе «Изложение моей системы философии» («Darstellung meines Systems», 1802) эта мысль становится основным его тезисом. Здесь исходным служит понятие абсолютного разума: в нем субъект и объект образуют «целостную неразличимость», а сущее, истинное «в себе», составляет тождество субъективного и объективного.

Задуманная первоначально как учение рационализма и познания, система тождества в своих конечных выводах встала на путь иррационализма и мистики. Ранняя философия природы Шеллинга имела прогрессивное значение, но приблизительно с 1815 г. она заменяется реакционным учением — «философией мифологии и откровения». Публичная пропаганда этой философии, начатая Шеллингом в Берлинском университете в 1841 г., не только не имела успеха, но и получила достойный отпор. В блестяще написанных памфлетах молодой Энгельс, слушавший курс Шеллинга, разъяснил немецкому обществу сущность происшедшего поворота Шеллинга к религии и мистике, обскурантское содержание его философии откровения, ее научную несостоятельность и неспособность набросить тень на рациональное содержание философии Гегеля.

Иррациональные составляющие шеллингианства оказали большое влияние на буржуазных философов XIX—XX вв. — Баадера, Шопенгауэра, Э. Гартмана, Кьеркегора, Кольриджа, Вл. Соловьева, Бергсона, Ясперса, Тиллиха и др.

Этот вступительный текст написан В. Ф. Асмусом, который также подобрал извлечения из изданий: (1) Ф. В. И. Шеллинг. Система трансцендентального идеализма. Перевод И. Я. Колубовского. Л., 1936; (2) Шеллинг. Философские исследования о сущности человеческой свободы. [Перевод Л. Мееровича]. Бруно, или О божественном и естественном начале вещей. [Перевод О. Давыдовой]. СПб., 1908.

## СИСТЕМА ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ИДЕАЛИЗМА

### [ПОНЯТИЕ И ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ]

#### [ИСТИНА — СООТВЕТСТВИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИИ ПРЕДМЕТАМ]

Всякое знание зиждется на соответствии между объективным и субъективным. — Ибо *знать* можно только истинное; истину же, вообще говоря, нужно полагать в соответствии представлений их предметам.

#### [ПРИРОДА И «ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ»]

2. *Природой* мы можем назвать совокупность всего того, что лишь объективно в нашем знании; совокупность же всего субъективного, наоборот, назовем я, или интеллигенцией (Intelligenz). Понятия эти противоположны друг другу. Под интеллигенцией первоначально не мыслится ничего сверх представляющего, под природой — сверх представляемого, в первом случае мы встречаемся с осознанным, во втором — с бессознательным. Но ведь в каждом знании неизбежно обоюдное сочетание как одного, так и другого (осознанного и в себе бессознательного) — и вот задача в том, как объяснить это сочетание.

#### [В ПОЗНАНИИ СРАЗУ ДАНО ЕДИНСТВО ОБЪЕКТИВНОГО И СУБЪЕКТИВНОГО]

3. *Поскольку* я познаю, объективное и субъективное так объединены в самом знании, что невозможно одно счесть более первичным, чем другое. Нельзя различить, что ранее, что позже — единство того и другого дается сразу.

[ЭТО ЕДИНСТВО ДОЛЖНО БЫТЬ ПРЕОДОЛЕНО В ОБЪЯСНЕНИИ,  
ПРЕДПОСЫЛАЮЩЕМ ОДНО ДРУГОМУ]

*Пытаясь объяснить* эту тождественность, я уже обязан ее преодолеть. Ввиду этого в целях объяснения, поскольку кроме этих двух факторов знания (в качестве принципа объяснения) тут не дано больше ничего, мне неизбежно приходится одно *предпосылать* другому, *исходить* из одного, дабы достичь другого; но *что из двух* нужно брать за исходное — это не предопределяется нашим заданием.

4. Следовательно, возможны лишь два случая.

*А. Либо за первичное принимается объективное и спрашивается, как привходит сюда субъективное, долженствующее согласоваться с первым.*

[В ЕСТЕСТВОЗНАНИИ ЗА ПЕРВИЧНОЕ ПРИНИМАЕТСЯ ПРИРОДА]

Понятие субъективного *не содержится* в понятии объективного, скорее они друг друга исключают. Субъективное, следовательно, должно *привходить* к объективному. В понятии природы нет ничего, что заставило бы предположить также и интеллигенцию в качестве выражения этой природы. Как видно, природа продолжала бы существовать, даже не существуй никого, кто стал бы ее представлять. Задача наша, следовательно, может быть сформулирована еще и так: как к природе присоединяется разумность или по какой причине природа становится представленным?

При таком задании природа, или *объективное*, принимается за *первичное*. Без боязни ошибиться мы можем сказать, что за выполнение этого задания берется *естествознание*. — Здесь лишь вкратце может быть показано, что оно действительно — само о том не ведая по крайней мере — приближается к разрешению этой задачи.

Если всякое знание имеет как бы два полюса, которые взаимно друг друга предполагают и требуют, то таковые должны намечаться во всех науках; ввиду этого неизбежно должны существовать *две* основные науки, и нельзя исходить из одного полюса без того, чтобы не переходить принудительно к другому.

[ПЕРЕХОДИТЬ ОТ ПРИРОДЫ К ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ — ЭТО ЗАДАЧА НАТУРФИЛОСОФИИ]

Всякому естествознанию, следовательно, должна быть свойственна тенденция переходить от природы к интеллигенции. Ничего другого кроме этого и не может лежать в основе стараний облечь явления природы в форму *геории*. Высочайшей степенью совершенства для естествознания было бы полное одухотворение всех законов природы путем превращения их в законы созерцания и мышления. Феноменам (материальному) надлежит совершенно исчезнуть так, чтобы остались одни законы (формальное). Вот почему и выходит, что, чем более в природе на первый план выступает закономерность, чем больше совлекается внешняя оболочка, тем одухотвореннее становятся сами

явления, под конец же они совершенно исчезают. Оптические явления оказываются всего лишь геометрией, линией которой вычерчиваются световым лучом, а материальность этого последнего сама берется под сомнение. Всякий след материальности исчезает в явлениях магнетизма, а от явлений тяготения, которые даже сами естествоиспытатели считали возможным понять в форме непосредственного духовного воздействия, не остается ничего, кроме самого закона, осуществление которого, если брать большие масштабы, приводит к механике небесных движений. Мертвые и лишённые сознания продукты природы представляются всего лишь неудачными ее попытками отобразить самое себя (постигнуть в рефлексии); но, вообще говоря, так называемая мертвая природа — это всего лишь незрелая разумность, и вот почему уже и в этого рода явлениях, хоть и в неосознанном виде, имеются проблески того, что свойственно интеллигенции. Но своей высшей цели — своего осознания целиком в качестве объекта — природа достигает путем лишь высшей и последней рефлексии, т. е. той, которая и есть не что иное, как человек или, говоря общее, сводится к тому, что именуется нами разумом. Благодаря последнему природа впервые целокупно самое себя вновь объемлет, обнаруживая тем самым, что искони она тождественна с постигающимся в качестве разумного и сознательного в нас.

Этого достаточно для доказательства неизбежной тенденции естествознания оразумливать природу; именно благодаря этому естествознание превращается в натурфилософию, являющуюся одной из основных дисциплин философии\*.

**[ЕСЛИ БРАТЬ ЗА ПЕРВИЧНОЕ СУБЪЕКТИВНОЕ, ТО ОТКУДА  
БЕРЕТСЯ СОГЛАСУЮЩАЯСЯ С ЭТОЙ ПЕРВИЧНОСТЬЮ  
ОБЪЕКТИВНОСТЬ?]**

*В. Но можно также субъективное брать за первичное, и тогда задача сведется к выяснению того, откуда берется согласующаяся с этой первичностью объективность.*

\* Более подробное обоснование понятия натурфилософии, равно как и свойственной ей направленности, следует искать в работе автора «Опыт системы натурфилософии» («Entwurf eines Systems der Naturphilosophie»), а также в «Введении» к этому «Опыту» и в тех пояснительных замечаниях, которые дает первый выпуск «Вестника умозрительной физики» («Zeitschrift für speculative Physik») (4-й том «Собрания сочинений»).



Если всякое знание опирается на соответствие обоих моментов (§ 1, стр. 11), то объяснение того, откуда получается такое соответствие, становится, без сомнения, величайшей задачей для всякого знания и, если можно считать общепризнанным, что философия является высшей и главнейшей из всех наук, то в этом нельзя не видеть, без сомнения, основной задачи философии.

[НЕЗАВИСИМО ОТ ТОГО, ЧТО ВОЗЬМЕМ ЗА ИСХОДНОЕ,  
РЕЗУЛЬТАТ ДОЛЖЕН БЫТЬ ОДИНАКОВ]

Но задание в таком его виде требует лишь объяснения соответствия, не предрешая еще ни в коей мере, что должно быть исходным пунктом такого объяснения, что в нем должно быть принято за первичное и что за вторичное. Но поскольку обе эти противоположности взаимно необходимы, конечный результат у нас должен получиться одинаковым независимо от того, что мы возьмем за исходную точку.

Брать за основу *объективное* и отсюда выводить *субъективное* — в этом, как мы только что показали, задача натурфилософии.

[ЗАДАЧА ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ: ИСХОДИ  
ИЗ СУБЪЕКТИВНОГО, ПОКАЗАТЬ, КАК ОТСЮДА ВОЗНИКАЕТ  
ОБЪЕКТИВНОЕ]

А потому, если действительно существует *трансцендентальная философия*, то ей остается идти лишь в противоположном направлении *исходя от субъективного как от первичного и абсолютного и показывая, как отсюда возникает объективное*. Таким образом, натурфилософия и философия трансцендентальная делят между собой два возможных направления философствования, и если вообще *всякая философия* должна сводиться к тому, что *либо* природа делается интеллигенцией, *либо* интеллигенция природой, то трансцендентальная философия, выполняющая эту последнюю задачу, представляется *второй необходимой первоначальной философией*.

[НАТУРФИЛОСОФИЯ И ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ —  
ДВЕ ОСНОВНЫЕ ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ]

[...] Мы не только дедуцировали понятие трансцендентальной философии, но вместе с тем позволили читателю окинуть общим взглядом всю систему философии,

находящей, как мы только что видели, себе завершение в двух основных науках, взаимно себя восполняющих и друг друга требующих, несмотря на свою противоположность в принципе и направленности. В данном же случае нам нужно раскрыть не всю систему в целом, но лишь одну из входящих в нее основных наук: ее нужно прежде всего точнее характеризовать на основании выведенного нами понятия об этой дисциплине.

[НАЧАЛО ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ — СОМНЕНИЕ  
В РЕАЛЬНОСТИ ОБЪЕКТИВНОГО]

1. Раз для трансцендентальной философии *субъективное* это *первичное* и вместе с тем единственная основа всякой реальности, единственный принцип для объяснения всего остального (§ 1), то этот отдел философии неизбежно начинается с общего сомнения в реальности объективного.

И вот наподобие того, как натурфилософия в направленности своей на объективное ничего не опасается более, нежели вмешательства субъективного в этот род знания, так же точно и философ трансцендентальный боится более всего, как бы что-либо объективное не припуталось к чисто субъективному принципу знания. Необходимое обособление достигается здесь путем абсолютного скептицизма — отнюдь не половинчатого, направленного против обычных человеческих предрассудков и никогда не смотрящего в корень вещей, но здесь имеется в виду скептицизм безоговорочный, направленный не против отдельных предубеждений, но против того основного предубеждения, с устранением коего сами собой исчезают и все остальные. Ибо помимо искусственно создавшихся и почерпнутых людьми извне предрассудков имеется также и более коренное предубеждение, почерпаемое нами не путем обучения или какой сноровки, но влагаемое в нас самой природой. Если исключить философа, то на взгляд всех остальных людей это как раз и сходит за принципы всякого знания, а тому, кто принимается размышлять исключительно сам, служит даже мериллом для всякой истинности.

Это основное предубеждение, к которому сводятся все остальные, заключается не в чем ином, как в том, *будто вне нас существуют какие-то вещи*; принятие такого взгляда за правильный не опирается ни на какие осно-

вания, не подкрепляется никакими выводами (ибо нельзя привести ни одного выдерживающего испытание доказательства в пользу этого), но все же не может быть искоренено и никаким доказательством противоположного (*naturam furca expellas, tamen usque redidit*)<sup>1</sup>, а потому здесь предъявляется притязание на непосредственную достоверность, поскольку устанавливается связь с чем-то отличным от нас, даже нам прямо противоположным, во все не усматривающимся в том, что дает нам непосредственное сознание, но ведь отсюда ясно, что все это лишь предубеждение, хотя и врожденное нам и первоначальное, но от того не перестающее быть предубеждением.

[ПОЛОЖЕНИЕ О РЕАЛЬНОСТИ ВЕЩЕЙ ВНЕ НАС САМО ЕСТЬ  
НЕПОСРЕДСТВЕННАЯ ДОСТОВЕРНОСТЬ]

С противоречием, возникающим из того, что положение, по самой своей природе не могущее быть непосредственно очевидным, все же слепо и без всяких оснований к тому принимается за таковое, — с этим противоречием трансцендентальный философ в состоянии справиться, лишь устанавливая (что до сих пор не замечалось и осталось скрытым), что вышеуказанное положение вовсе не сопровождается непосредственной достоверностью, но само и является этой последней. Трансцендентальная философия как раз и обязана *показать эту тождественность*.

[НЕПОСРЕДСТВЕННО ДОСТОВЕРНО ЛИШЬ ПОЛОЖЕНИЕ:  
«Я СУЩЕСТВУЮ»]

2. Но ведь даже при самом обычном использовании нашего разума за непосредственную достоверность может быть принято лишь положение *я существую*; именно ввиду того, что *за* пределами непосредственного сознания оно теряет всякий смысл, это положение должно быть сочтено самой индивидуальной из всех истин, признано тем *абсолютным предубеждением*, которое должно быть воспринято *до того*, как вообще возможно установление достоверности чего-либо иного. Положение *вне нас существуют вещи*, на взгляд трансцендентального философа, может быть достоверным лишь в силу своей тождественности с положением *я существую*, и достоверность эта будет *одного порядка* с неоспоримостью вышеуказанного исходного полагания.

[ОТЛИЧИЕ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ЗНАНИЯ ОТ ОБЫЧНОГО]

Отсюда получается, что трансцендентальное знание в двух пунктах отклоняется от обычного:

*Во-первых*, в том, что достоверность существования внешних вещей представляется тут простым предрассудком, за пределы которого мы выходим, доискиваясь оснований к нему ведущих (в силу этого трансцендентальный философ никогда не берется за доказательство существования вещей в себе, но ограничивается установлением естественности и необходимости того предрассудка, будто должны быть признаны действительно существующими предметы вне нас).

[РАЗГРАНИЧЕНИЕ ПРЕДПОЛОЖЕНИЙ О СУЩЕСТВОВАНИИ Я И ВНЕШНИХ ВЕЩЕЙ]

*Во-вторых*, отличие в том, что оба положения *я существую и существуют вещи вне меня*, сливающиеся на взгляд обычного сознания, тут разграничиваются (причем одно предпосылается другому) именно в целях подлинного обнаружения их тождественности и непосредственной связи, до тех пор лишь чувствовавшейся. Осуществляя самое это разграничение в случае доведения его до конца, мы переходим в трансцендентальную плоскость рассмотрения, носящую характер чего-то уже не естественного, а искусственного.

[ДЛЯ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ФИЛОСОФА ТОЛЬКО У СУБЪЕКТИВНОГО ЕСТЬ ПЕРВИЧНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ]

3. Раз на взгляд трансцендентального философа только субъективному свойственна первоначальная реальность, то непосредственным предметом своего рассмотрения он делает лишь субъективный момент знания, к объективному же он переходит лишь косвенным путем. И в противность тому, что при обычном знании *само знание* (акт знания) совершенно заслоняется предметом (объектом), в трансцендентальном рассмотрении за актом знания исчезает объект, как таковой. Таким образом, в силу своей решительной субъективности трансцендентальное знание является знанием о знании.

[СОЗЕРЦАЕМОЕ УСМАТРИВАЕТСЯ ЧЕРЕЗ АКТ СОЗЕРЦАНИЯ]

Так, например, при созерцании лишь объективное примечается в обычном сознании, само же созерцание растворяется в предмете; тогда как при трансцендентальном

способе рассмотрения скорее наоборот — созерцаемое усматривается через акт созерцания. Таким образом, обычное мышление являет собой механизм, руководимый понятиями, но последние *в качестве таковых* не различаются, с другой же стороны, трансцендентальное мышление нарушает ход этого механизма и, осознавая понятие в качестве акта, возвышается до *понятия понятия*. В будничной деятельности за вещами, с которыми мы возимся, мы забываем о *самой* нашей деятельности; философствование является тоже своего рода деятельностью, но это не только деятельность, но также и неуклонное *созерцание себя* в такой деятельности.

[ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЕ РАССМОТРЕНИЕ ЕСТЬ  
САМООБЪЕКТИВАЦИЯ СУБЪЕКТИВНОГО]

Таким образом, трансцендентальный способ рассмотрения по природе своей должен считаться вообще таким, *что при нем восходит до сознания и объективируется абсолютно не подлежащее объективации при всяком другом способе мышления, знания или действия, одним словом, мы имеем здесь дело с самообъективацией субъективного.*

Искусство трансцендентального рассмотрения и заключается в готовности постоянно оставаться в рамках этой двойственности действия и мышления (1, стр. 1, 11—19).

[ВЫСШАЯ ЗАДАЧА ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ]

[...] *Высочайшей* задачей трансцендентальной философии представляется [...] ответ на вопрос: *как можно одновременно считать, что представления соотносятся с предметами и что предметы подчиняются представлениям?*

Легко видеть, что решение этой проблемы не относится уже ни к практической, ни к теоретической философии, но требует чего-то высшего, служащего объединяющим звеном между тем и другим: не будучи ни теорией, ни практикой это должно быть вместе и *тем и другим*.

Как же это выходит, что объективный мир приспособляется к представлениям в нас и вместе с тем представления к объективному миру?

[УСЛОВИЕ ЭТОЙ ГАРМОНИИ]

Этого мы никогда бы не постигали, если бы не существовала известная *предустановленная гармония* между тем и другим миром — миром идеальным и миром реальным. Но эта *предустановленная гармония* сама была бы немыслимой, если бы деятельность, порождающая объективный мир, не была бы в основе тождественна с той, которая обнаруживается в волевом устремлении, и наоборот.

[ТОЖДЕСТВО ДВУХ ВИДОВ ПРОДУКТИВНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ]

Но ведь деятельность, обнаруживающаяся в волевом устремлении, во всяком случае является продуктивной деятельностью. Продуктивно всякое свободное действие, и продуктивно оно лишь в случае осознанности. Но эти деятельности обязательно должны быть в принципе чем-то единым, а потому мы приходим к нужной нам *предустановленной гармонии*, как только признаем, что та самая деятельность, которая в поведении нашем сознательно продуктивна, в порождении своего мира продуктивна бессознательно. И тогда противоречие отпадает.

Если это действительно так, то вышеупомянутая первоначальная тождественность между деятельностью, занятой порождением мира, и той, которая обнаруживается в волевом устремлении, найдет себе выражение в результате первой, и сами эти результаты окажутся созданием одновременно как *сознательной*, так и *бессознательной* деятельности.

[ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ И ПРАКТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ОБЪЕДИНЯЮТСЯ В ТЕЛЕОЛОГИИ]

Природа как в целом своем, так и в отдельных проявлениях должна представиться в качестве сознательно созданного произведения и одновременно с этим результатом самого слепого механизма; *она целесообразна, будучи необъяснимой в своей целесообразности.* — Философия *природных целей*, или телеология, является, таким образом, тем пунктом, где объединяются теоретическая и практическая философии (1, стр. 22—23).

[...] Вообще говоря, так называемая мертвая природа — это всего лишь несозревшая разумность, и вот почему уже и в этого рода явлениях, хоть и в неосознанном виде, имеются проблески того, что свойственно интеллигенции (1, стр. 13).

До сих пор мы лишь вообще постулировали тождественность той деятельности, которая порождает мир, с той, что обнаруживается в волевом устремлении, не решая вопроса, где — в природе или в нас — заключен принцип этой деятельности.

Но ведь систему знания лишь тогда можно считать завершенной, когда мы вновь возвращаемся к взятому нами за принцип. — Следовательно, трансцендентальную философию лишь в том случае можно было бы считать завершенной, если бы вышеупомянутую *тождественность* — высшее разрешение стоящей перед этой наукой проблемы — удалось бы обнаружить в ее собственном принципе — в Я (1, стр. 23).

#### [РАЗВИТИЕ ПРИРОДЫ ОТ МАГНЕТИЗМА К ГАЛЬВАНИЗМУ]

[...] Без всякого умысла с нашей стороны наравне с первым измерением материи — *длиной* оказывается дедуцированным также и *магнетизм*, откуда сейчас же проистекает ряд важных следствий, за полный разбор которых мы даже и не в состоянии браться в рамках настоящего труда. На основании этой дедукции становится, например, ясным, что в форме магнитных явлений нам дается материя на том первом этапе ее конструирования, когда обе противоположные силы объединяются в одной точке, и что, значит, магнетизм вовсе не особенность того или иного отдельного рода материи, но свойство материи вообще, следовательно, подлинная категория физики; отсюда же вытекает, что упомянутые три точки<sup>2</sup>, сохраняющиеся в том, что составляет природу магнита, и исчезающие во всех других телах, являются не чем иным, как теми тремя априори выводимыми точками, которые служат для реального построения длины, и что, значит, магнетизм в его общем виде конструирует длину, как таковую, и т. д.

[.] Момент, представляющий обе противоположные силы в качестве чего-то совершенно раздельного, такого, между чем пролегает грань, оказывается следующим по порядку в конструировании материи, в природе же тут мы находим *электричество*.

[.] В отличие от магнетизма последнее распространяется не просто вдаль, не жаждет дали и не руководится ею одной, но с ней сочетает и ширину, распространяясь по всей поверхности того тела, которому оно сообщается.

[...] Третий этап конструирования в природе отмечается *химизмом*. Первоначальная противоположность двух наших сил, представленная в химическом процессе взаимодействием двух тел, явствует из того, что здесь происходит обоюдное проникание, а это мыслимо только в случае наличия сил. Но в свою очередь немыслимо, чтобы оба тела являли изначальное противоречие без того, чтобы в каждом из них не получала абсолютного преобладания та или иная из этих двух сил. [...]

Если взамен несколько специального обозначения — химический процесс, под чем разумеется вообще всякий процесс, передающийся также и своему *продукту*, мы постараемся найти какое-либо более общее, то должны будем принять во внимание преимущественно то обстоятельство, что, согласно выведенным до сих пор основоположениям, предпосылкой реального процесса вообще должно быть триединство сил и что, следовательно, в природе следует априори искать такой процесс, у которого с преимущественной ясностью выражено это триединство. Таким процессом будет *гальванизм*, под каковым здесь разумеется не отдельный какой-либо процесс, но общая формулировка для всех тех процессов, действие которых переносится и на самый результат (1, стр. 153—158).

[ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ СОЗНАНИЯ МОЖЕТ БЫТЬ ТОЛЬКО ЭСТЕТИЧЕСКОЙ]

Итак постулируется наличие вышеупомянутой одновременно как сознательной, так и бессознательной деятельности в субъективном, в самом сознании.

Такой деятельностью может быть только эстетическая, и любое произведение искусства должно быть понято в качестве ее продукта. Идеальный мир искусства и реальный предметов являются, таким образом, порождением одной и той же деятельности; совпадение обеих ее разновидностей (сознательной и бессознательной) при отсутствии сознательности ведет к действительному миру, в случае же осознанности — порождает мир эстетический.

[ОБЪЕКТИВНЫЙ МИР — ПЕРВОНАЧАЛЬНАЯ БЕССОЗНАТЕЛЬНАЯ ПОЭЗИЯ ДУХА]

Объективный мир представляется не чем иным, как первоначальной, еще бессознательной поэзией духа; общим Органом философии и заключительным аккордом во всей ее архитектонике оказывается *философия искусства* (1, стр. 24).

[...] Даже в тех случаях, когда *объективное* нам вздумается взять за первичное, все же мы ни в *каком случае* не выходим за границы самосознания.

[ДОГМАТИЗМ, ДЛЯ КОТОРОГО ПЕРВОНАЧАЛЬНО БЫТИЕ, ОБРЕЧЕН НА ПОДМЕНУ ФИЛОСОФИИ ЕСТЕСТВОЗНАНИЕМ]

Догматизм, для которого первоначально *бытие*, обречен на уход в бесконечность в своих объяснениях, ибо та цепь причин и действий, в виде которой разворачивается объяснение, может замкнуться лишь в том, что одновременно служит и причиной, и действием; но тем самым мы



подменяем философию естествознанием, которое в свою очередь, дойдя до своего завершения, заставляет нас вновь обратиться к принципу трансцендентального идеализма. (Последовательный догматизм существует лишь в виде спинозизма; последний же в качестве реальной системы может выступать лишь в форме *естествознания*, заключительный итог коего оказывается опять-таки принципом трансцендентальной философии) (1, стр. 34—35).

**[ФИЛОСОФИЯ МОЖЕТ БЫТЬ ЛИШЬ НАУКОЙ О ЗНАНИИ]**

[...] Все доселе подводившееся под наименование философии возможно лишь в качестве науки о знании, имея своим объектом *не бытие, а знание*; и следовательно, принципом ее может быть не принцип бытия, но лишь принцип знания.

[...] Если вышеупомянутый принцип должен служить обоснованием для всей системы науки, то ему надлежит предопределять как ее *содержание*, так и *форму*. [...]

**[ФОРМА И СОДЕРЖАНИЕ. ЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ  
В ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ]**

Что такое *форма научности* вообще и в чем она коренится? Этот вопрос по отношению ко всем другим наукам должен быть решен наукословием. Но последнее само уже *наука*, следовательно, понадобится наукословие наукословия, каковое тоже нельзя будет не считать наукой, и так далее до бесконечности. — Вопрос в том, как может быть объяснена возможность выхода из этого круга ввиду его явной порочности.

**[ИЗНАЧАЛЬНОЕ СОДЕРЖАНИЕ ЗНАНИЯ СЛУЖИТ ИЗНАЧАЛЬНОЙ  
ЕГО ФОРМОЙ, И НАОБОРОТ]**

Этот неизбежный для науки круг не мог бы быть объяснен, не коренясь он изначально в самом знании (объекте науки) в силу того, что *изначальное содержание* знания служит *изначальной его формой* и, наоборот, *изначальная форма знания* предполагает его изначальное содержание, и что вообще одно здесь взаимно обуславливает другое. Для этой цели в самой интеллигенции нужно нащупать такой момент, где в едином и нераздельном акте самого первоначального знания одновременно возникают как форма, так и содержание. — Задача нахождения этого момента должна быть тождественна с отысканием принципа всякого знания.

**В ФИЛОСОФИИ СОДЕРЖАНИЕ ОБУСЛОВЛИВАЕТСЯ ФОРМОЙ,  
И НАОБОРОТ**

*Принцип философии, следовательно, должен быть таков, чтобы в нем содержание обусловливалось формой и, наоборот, форма — содержанием*, так, чтобы не только одно предполагало другое, но чтобы они обоюдно себя обусловливали. — Против первого принципа философии в числе прочего выдвигается также и следующая аргументация: это основоположение, вне всякого сомнения, должно обладать не только формой, но и содержанием. Но ведь всякое положение независимо от содержания подчиняется законам логики. Следовательно, всякое основоположение, обладающее материальным содержанием, уже в качестве такового предполагает высшие начала — начала логики. Сила этой аргументации не пострадает, если пойти в обратном направлении. Представим себе в качестве высшего какое-нибудь формальное полагание, например  $A = A$ ; к логике в этом положении относится лишь форма тождественности между  $A$  и  $A$ ; но откуда берется это самое  $A$ ? Раз  $A$  дано, то оно равно себе, но почему же оно дается? Этот вопрос, без всякого сомнения, нельзя разрешить, оставаясь в пределах самого этого положения и не восходя к чему-либо высшему. Аналитичность  $A = A$  предполагает синтез  $A$ . Отсюда очевидно, что нельзя помыслить никакого формального принципа, не присовокупляя сюда материального, и точно так же материальный принцип всегда служит предпосылкой формального.

Из этого круга, заключающегося в том, что всякая форма предполагает содержание, а всякое содержание ведет к форме, никак нельзя было бы выбраться, если бы не удалось найти такого положения, где форма и содержание были бы взаимно обусловлены в самой своей возможности.

**НЕВЕРНО, БУДТО ОСНОВОПОЛОЖЕНИЯ ЛОГИКИ БЕЗУСЛОВНЫ  
И НЕВЫВОДИМЫ**

Значит, вся вышеприведенная аргументация опирается прежде всего на ту ложную предпосылку, будто основоположения логики являются чем-то *безусловным*, т. е. невыводимым ни из каких высших начал. — Но основоположения логики приобретают у нас силу лишь вследствие того, что являющееся в других случаях формой мы в свою очередь делаем содержанием положений; к логике, таким

образом, вообще можно прийти лишь путем абстракции от таких определенных положений. Если она возникает *научным* путем, то может получиться лишь путем абстракции из *высших* основоначал знания, и так как последние в качестве таковых *сами уже* предполагают логическую форму, то они должны быть такого свойства, чтобы и *то и другое* — и форма и содержание — находились тут в обоюдной обусловленности и связи.

[НАУКОСЛОВИЕ ДОЛЖНО И ОБОСНОВЫВАТЬ ЛОГИКУ, И ВПЕРВЫЕ ОСУЩЕСТВЛЯТЬСЯ ПО ЗАКОНАМ ЛОГИКИ]

Но ведь такое абстрагирование неосуществимо до той поры, пока не установлены высшие основоначала знания, т. е. не оформлено само наукословие. Этот новый ложный круг, заключающийся в том, что наукословие одновременно должно и обосновывать логику, и в то же время впервые осуществляться по законам логики, разъясняется таким же путем, что и предшествующий. Поскольку в высших основоначалах знания форма и содержание взаимно друг друга обуславливают, наука о знании одновременно должна быть и закономерностью, и наиболее совершенным осуществлением научной формы, будучи абсолютно автономной и по форме, и по содержанию.

[БЕЗУСЛОВНО ТОЛЬКО ТО, ЗНАЧЕНИЕ ЧЕГО ОБУСЛОВЛИВАЕТСЯ ЛИШЬ СУБЪЕКТИВНЫМ]

[...] В качестве *безусловного* постигается мной только то, знание чего обуславливается исключительно субъективным, а не объективным. — Так вот утверждается, что обусловленным через субъективное может быть исключительно *лишь* такое знание, которое выражается в полаганиях *тождественности*. Ибо в суждении  $A=A$  мы совершенно отвлекаемся от содержания  $A$ . Для этого нашего знания совершенно безразлично, обладает ли  $A$  реальностью или нет. Если, таким образом, здесь мы совершенно абстрагируемся от *реальности* подлежащего, то  $A$  рассматривается лишь постольку, поскольку оно полагается *в нас самих*, нами *представляется*; но вовсе не заходит и речи о том, соответствует ли этому представлению что-либо вне нас. Наше положение обладает очевидностью и достоверностью, совершенно пезависимо от того, является ли  $A$  чем-то действительно существующим или всего лишь воображаемым, или даже невозможным. Ибо

положение это гласит лишь о том: поскольку я мыслю А, я не мыслю ничего иного, кроме этого А. Знание, даваемое этим положением, обусловлено таким образом единственно *моим мышлением* (субъективным), т. е., согласно нашим разъяснениям, оно *безусловно*.

[...] Если синтетическим суждениям — а тем самым и всему нашему знанию — должна быть свойственна достоверность, то мы должны вернуться вспять к *безусловно достоверному*, т. е. к *тождественности мышления вообще*, что вовлекает нас в противоречие.

[НЕОБХОДИМОСТЬ УСТАНОВЛЕНИЯ МОМЕНТА,  
ГДЕ ТОЖДЕСТВЕННОЕ И СИНТЕТИЧЕСКОЕ ЕДИНЫ]

5. Противоречие это можно было бы разрешить лишь тем путем, если бы мы *в состоянии были установить такой момент, где тождественное и синтетическое едины, или найти такое положение, которое, будучи тождественным, оказывалось бы в то же время и синтетическим, и в синтетичности своей было тождественным*.

Никак нельзя понять, как мы можем добиться достоверности по отношению к тем положениям, где совершенно инородное по своему составу объективное сочетается с субъективным (а это имеет место в любом синтетическом суждении  $A=B$ ; сказуемое, понятие всегда здесь представляет субъективное, объективное же находит выражение в подлежащем),

а. не существуй вообще чего-либо абсолютно истинного.

Ибо, если бы в нашем знании имел место бесконечный переход от принципа к принципу, то для получения вышеупомянутого чувства вынужденности (через что положение становится достоверным) нам пришлось бы, пусть даже бессознательно, пробежать вспять весь этот бесконечный ряд, что явно нелепо. Если этот ряд подлинно бесконечен, то охватить его полностью никак нельзя. Если же эта бесконечность перехода где-либо обрывается, то должно существовать абсолютно-истинное. — А раз эта абсолютная истинность есть, то абсолютной его достоверностью должны проникаться все наше знание в целом и всякая входящая в состав этого знания отдельная истина. *Смутное ощущение* абсолютной истины создает чувство необходимости, приводящее нас к признанию истинности того или иного положения. — Смутность этого чувства фи-

лософией должна быть переработана в четкие понятия; делается это путем установления вышеупомянутой общей связи и основных звеньев.

в. Это абсолютно-истинное может быть только *тождественным* знанием, но поскольку всякое истинное знание является синтетическим, то и это абсолютно-истинное, являясь тождественным знанием, неизбежно в свою очередь должно быть синтетическим; если, таким образом, существует абсолютно-истинное, то должен быть налицо такой момент, где непосредственно из тождественного знания проистекает синтетическое и обратно.

**[АНАЛИЗ ПРОТИВОПОЛОЖНОСТИ МЕЖДУ ТОЖДЕСТВАМИ И СИНТЕТИЧЕСКИМИ ПОЛАГАНИЯМИ]**

б. Для того чтобы разрешить задачу, заключающуюся в нахождении такого момента, вне всякого сомнения, мы должны глубже проникнуть в ту противоположность, которая существует между тождествами и синтетическими полаганиями.

В каждом полагании сопоставляются между собой два понятия, т. е. устанавливается либо их равносильность, либо отсутствие таковой. В тождестве же *мышление* сопоставляется лишь *само с собой*. — Синтетическое же положение, наоборот, выходит за пределы *только* мышления; мысля подлежащее такого положения, я еще не мыслю сказуемого, последнее *присоединяется* к подлежащему; предмет, таким образом, здесь не просто предопределяется мышлением, но и рассматривается в качестве чего-то *реального*, ибо реально то, что не может быть создано *одним* только мышлением.

**[ПОИСК МОМЕНТА, КОГДА ОБЪЕКТ И ПОНЯТИЕ О НЕМ СОСТАВЛЯЮТ НЕПОСРЕДСТВЕННОЕ ЕДИНСТВО]**

Если теперь тождественным представляется такое положение, где понятие сопоставляется с понятием, синтетично же то, где понятие соотносится с отличным от него предметом, то задача нахождения такого момента, где тождественное знание одновременно становится и синтетическим, сводится ни более ни менее как к следующему: *нужно установить, когда объект и понятие о нем, предмет и представление о нем составляют единство, исходное и не нуждающееся ни в каком опосредовании.*

Тождественность этой задачи с нахождением принципа всякого знания может быть показана еще короче.

**МОМЕНТ, ГДЕ СУБЪЕКТ И ОБЪЕКТ НЕПОСРЕДСТВЕННО  
ПРЕДСТАВЛЯЮТ ЕДИНСТВО)**

7. Поскольку же теперь представление равносильно субъективному, а бытие объективному, то стоящее перед нами задание получает следующую самую точную формулировку: *нужно найти тот момент, где субъект и объект непосредственно представляют единство.*

8. Это все большее сужение задачи и подводит нас, собственно говоря, к ее разрешению. — Вышеупомянутая непосредственная тождественность субъекта и объекта возможна лишь там, где *представляемое совпадает с представляющим, созерцаемое с созерцающим.* — Но подобную тождественность представляемого и представляющего можно найти только в *самосознании*; следовательно, в нем и нужно видеть искомый нами момент.

**[ЕДИНСТВО СУБЪЕКТА И ОБЪЕКТА ОТКРЫВАЕТСЯ ЛИШЬ  
ЧЕРЕЗ АКТ САМОСОЗНАНИЯ]**

[...] А что именно в самосознании субъект и объект мышления составляют нечто единое — может быть отчетливо выяснено для каждого лишь через акт самосознания. Для этого нужно одновременно с осуществлением этого акта погрузиться также и в рефлексию о нем. — Самосознание является актом, при помощи которого мыслящий сам для себя непосредственно становится объектом и, наоборот, самосознание является не чем иным, как таким актом. — Этот акт является абсолютно свободным действием, к которому хотя и можно подводить, но без всякого к тому принуждения. В дальнейшем постоянной нашей предпосылкой будет легкая осуществимость самосознания путем такого акта, различение самого себя в качестве мыслящего и мыслимого и новое установление своей тождественности в этой самой различности (1, стр. 37—46).

**[БЕЗУСЛОВНОГО НЕЛЬЗЯ ИСКАТЬ В МИРЕ ОБЪЕКТОВ,  
ВЕЩЕЙ, МАТЕРИИ]**

Безусловного, следовательно, вообще нечего искать в мире объектов. Поэтому даже для естествознания, не говоря уже о чисто трансцендентальной философии, объективное — материя представляется не чем-то искомым, но в обоих случаях одинаковой мнимостью.

Безусловным именуется то, что ни при каких обстоя-

тельствах не может стать вещью, реальностью. Вследствие этого первую проблему философии можно формулировать еще и так: должно быть найдено то, чего ни при каких обстоятельствах нельзя мыслить в качестве вещи. Но таким может быть *Я* и, наоборот, *Я* — это то, чему в себе чужда объективность.

#### [ПРОБЛЕМА ЗНАНИЯ О Я]

г. Раз теперь *Я* ни в коем случае не может быть объектом — вещью, то представляется затруднительным объяснение того, как вообще о нем возможно знание и какого рода знание это может быть.

[...] Такое знание должно быть

а. абсолютно-свободным именно по той причине, что все другое знание не свободно. Значит, здесь мы должны иметь знание, не нуждающееся ни в каких доказательствах, выводах, вообще в опосредовании через понятия, а таким, вообще говоря, будет созерцание;

б. это должно быть знание, объект которого не зависит от него самого, следовательно, знание, одновременно порождающее свой объект — созерцание вообще, отличающееся свободной силой порождения и сопровождающееся полным совпадением порождаемого с порождающим.

Подобное созерцание именуется *интеллектуальным* в противоположность чувственному, каковое представляется неспособным к порождению своего собственного объекта и где, следовательно, *само созерцание* отлично от *созерцаемого*.

Подобное созерцание и есть *Я*, ибо через знание *Я* о самом себе *Я* само (объект) впервые и возникает.

#### [ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ СОЗЕРЦАНИЕ КАК ОРГАН ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО МЫШЛЕНИЯ]

Трансцендентальное созерцание служит органом всякого трансцендентального мышления. Ибо трансцендентальное мышление как раз и направлено на то, чтобы актом свободы превращать в объект, вообще говоря, не являющееся объектом; предпосылкой здесь служит способность одновременно и порождать, и созерцать известные акты духа, так что порождение объекта и само созерцание оказываются абсолютным единством, но ведь такая способность и составляет как раз интеллектуальное созерцание (1, стр. 50—51).

[ОСНОВОПОЛОЖЕНИЕ: Я КАК ПЕРВОЕ НАЧАЛО ФИЛОСОФИИ]

i. Первоначальный акт интеллектуального созерцания приводит нас к тому, что, будучи формулировано в виде основоположения, Я может быть сочтено первым началом философии. — Так вот интеллектуальное созерцание приводит нас к Я, поскольку оно *само является своим собственным порождением*, одновременно и порождающим, и результатом порождения. Эта тождественность между Я как порождающим и Я как результатом порождения выражается в положении  $Я=Я$ , каковое, поскольку оно устанавливает равенство между противоположным, ни в коем случае не может считаться тождеством, но носит синтетический характер.

[ПРЕВРАЩЕНИЕ ТОЖДЕСТВА  $Я=Я$  В СИНТЕТИЧЕСКОЕ ПОЛОЖЕНИЕ]

Итак, путем  $Я=Я$  положение  $A=A$  превращается в синтетическое, и тем самым мы нашли тот момент, где тождественное знание вытекает непосредственно из синтетического и синтетическое из тождественного. Но с этим моментом (раздел I) совпадает принцип всякого знания. Тем самым в форме положения  $Я=Я$  должен формулироваться принцип всякого знания, ибо как раз *единственно* это положение *может быть* одновременно и тождественным, и синтетическим.

[СТАНОВИТЬСЯ ОБЪЕКТИВНЫМ МОЖЕТ ТОЛЬКО ТО, ЧТО ПЕРВОНАЧАЛЬНО НЕ ЕСТЬ ОБЪЕКТ]

[...] Наука о знании не может исходить ни от чего *объективного*, ибо она как раз и начинается с общего сомнения в реальности объективного. Безусловно-достоверное, следовательно, для нее может заключаться только в абсолютно *необъективном*, что служит доказательством необъективности также и тождества (в качестве единственно безусловно-достоверных). Как же теперь из этого первоначально необъективного возникает объективное вовсе нельзя было бы понять, не будь этим необъективным Я, т. е. принцип того, что само для себя *становится* объектом. — Только то, что первоначально не является объектом, может становиться объектом для самого себя и тем самым превращаться в объективное (1, стр. 55—57).



#### [ПОНЯТИЕ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ВЫШЕ ПОНЯТИЯ О ВЕЩИ]

[...] Существует понятие более высокое, нежели понятие вещи, а именно понятие *действия* или *деятельности*.

Это понятие во всяком случае должно быть поставлено над понятием вещи, поскольку сами вещи могут быть постигнуты лишь в качестве модификации различным образом ограниченной деятельности. — Бытие вещей ни в коем случае не сводится к одному только покою или бездеятельности. Ибо даже самое наполнение пространства представляется лишь степенью деятельности, и в какой мере каждая вещь наполняет пространство, в такой же степени она деятельна.

#### [ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ ИДЕАЛИЗМ КАК УЧЕНИЕ О СВОБОДЕ]

##### [АЛЬФА И ОМЕГА ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ — СВОБОДА]

[...] Альфой и омегой такой философии является *свобода*, нечто абсолютно недоказуемое, обретающее доказательность лишь само в себе. Опасности, грозящие гибелью свободе в других системах, у нас превращаются в нечто такое, что проистекает из самого этого понятия. — Бытие в нашей системе представляется лишь преодоленной *свободой*. В такой же системе, которая бытие превращает в первое и высочайшее, не только знание должно быть всего лишь сколком с первоначального бытия, но также и всякая свобода выступает лишь в качестве неизбежной иллюзии, ибо здесь мы не доходим до принципа, в своих скрытых движениях тающего все ее мнимые обнаружения (1, стр. 59—60).

Доказательство того, что всякое знание должно быть выведено из *Я* и что вообще не существует никакого другого основания для реальности знания, оставляет все-таки без ответа вопрос, каким образом самим *Я*лагается вся система знания (например, объективный мир со всеми его свойствами, история и т. д.). Даже самому закоренелому догматику можно сказать, что мир состоит из одних представлений, но полностью этот человек будет переубежден лишь в том случае, если сверх того будет до конца показан механизм *возникновения* этих представлений из внутреннего принципа духовной

деятельности; ибо, пусть мы установим, каким образом объективный мир со всеми его свойствами без какого-либо воздействия извне развертывается из чистого самосознания, разве найдется тогда кто-нибудь, кто будет ощущать потребность еще в каком-то независимом от этого самосознания мире [...].

**[ОБЪЕКТИВНЫЙ МИР ЛИШЬ ВНУТРЕННЯЯ ОГРАНИЧЕННОСТЬ  
НАШЕЙ СВОБОДНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ]**

Свобода является единственным принципом, к которому здесь все возводится, и в объективном мире мы не усматриваем ничего вне нас существующего, но лишь внутреннюю ограниченность нашей собственной свободной деятельности. Бытие вообще является лишь выражением заторможенной свободы (1, стр. 64—65).

**[ВЗАИМНАЯ ОБУСЛОВЛЕННОСТЬ ИДЕАЛИЗМА И РЕАЛИЗМА  
В ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОМ ИДЕАЛИЗМЕ]**

ff. Наподобие этих двух деятельностей совершенно так же обуславливают друг друга *идеализм* и *реализм*. Если рефлексия распространяется лишь на идеальную деятельность, то получается идеализм с его утверждением, что предел полагается единственно самим *Я*. Если же рефлексию я обращаю исключительно на реальную деятельность, то получается реализм, характеризующийся утверждением, что предел не зависит от *Я*. Если же рефлексия моя распространяется на то и на другое, то возникает нечто третье, что можно назвать *идеал-реализмом*, или тем, что до сих пор было известно под наименованием трансцендентального идеализма.

**[ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ СОВПАДАЕТ С ИДЕАЛИЗМОМ,  
ПРАКТИЧЕСКАЯ — С РЕАЛИЗМОМ]**

gg. Теоретической философией объясняется *идеальность* предела (иными словами, показывается, как ограничение, существующее первоначально лишь для свободного действия, становится ограничением для знания), практической же философии надлежит объяснить *реальность* этого предела (иными словами, она должна показать, как приобретает объективный характер ограничение, первоначально являющееся чисто субъективным). Таким образом, теоретическая философия совпадает с идеализ-

мом, практическая с реализмом, и лишь обе вместе в совокупности своей образуют наиболее законченную систему трансцендентального идеализма (1, стр. 74—75).

[ПЕРВОНАЧАЛЬНЫЙ АКТ САМОСОЗНАНИЯ ИДЕАЛЕН И РЕАЛЕН]

а. *Первоначальный акт самосознания одновременно как идеален, так и реален.* Самосознание в принципе своем сплошь идеально, но через него Я возникает в качестве сплошь реального. Путем акта самосозерцания Я непосредственно представляется также и ограниченным; созерцаемость и бытие оказываются одним и тем же.

[АКТ САМОСОЗНАНИЯ ПЕРВИЧЕН, ОГРАНИЧЕНИЕ ВТОРИЧНО]

б. Предел полагается лишь через самосознание, следовательно, ему присуща лишь та реальность, которую он обретает через самосознание. Акт последнего является чем-то высшим, а ограниченность уже выводится отсюда. Для догматика же наоборот — ограничение представляется первичным, самосознание же превращается в нечто вторичное. Но так невозможно смотреть на дело, поскольку в самосознании мы имеем акт, предел же, поскольку он должен быть пределом Я, обязан быть одновременно как зависимым, так и независимым от Я.

[В ДЕЯТЕЛЬНОСТИ Я ОБЪЕДИНЕНЫ ПРОТИВОПОЛОЖНОСТИ — ОГРАНИЧЕННАЯ И НЕ ПОДЛЕЖАЩАЯ ОГРАНИЧЕНИЮ]

Это [...] становится мыслимым лишь тем путем, что Я *оказывается равносильным действию, в котором объединены две противоположные деятельности.* Одна из них *ограниченная*, в силу чего предел оказывается не зависящим от Я, другая же — *ограничивающая* и в силу этого не подлежащая ограничению.

3. Это действие как раз и является самосознанием. За гранями самосознания Я представляется одной лишь объективностью. Это всего лишь объективное (а потому самому первоначально необъективное, поскольку объективно невозможно без субъективного) и представляется единственным *в себе*, что только существует. Субъективность привходит сюда лишь тогда, когда появляется самосознание.

[БОРЬБА ПРОТИВОПОЛОЖНЫХ ДЕЯТЕЛЬНОСТЕЙ Я]

6. Для более точной характеристики этой деятельности нужно более тщательно рассмотреть борьбу противоположных деятельностей, из которых она составляется.

а. В этой распре нельзя видеть чего-либо искомого для субъекта, но здесь скорее мы имеем лишь различие в *направленности* противоположных деятельностей, поскольку обе эти деятельности принадлежат одному и тому же Я. Возникает же различие направленностей следующим образом.

Я свойственно стремление к бесконечному порождению, эту направленность можно рассматривать в качестве чего-то идущего *вовне* (центробежного), но в качестве такого эта деятельность не может быть различима, не существуя другой, направленной *внутрь*, к Я как своему сосредоточию. Деятельность, направленная вовне и по природе своей бесконечная, составляет объективную сторону познания, обращенная же обратно к Я представляется не чем иным, как стремлением себя созерцать в такой бесконечности. Благодаря этому акту в Я вообще происходит разделение на внутреннее и внешнее, и вместе с этим разделением полагается в Я противоборство, уяснение которого становится возможным лишь из необходимости самосознания [...].

[САМОСОЗНАНИЕ ЕСТЬ БОРЬБА ПРОТИВОПОЛОЖНЫХ НАПРАВЛЕНИЙ]

Самосознающее Я и должно следовать по этим противоположным направлениям. Только лишь в этой борьбе (Streit) и состоит самосознание, вернее, оно само является такой борьбой противоположных направлений. Это противоборство должно возникать и поддерживаться с такой же достоверностью, с какой Я осознает само себя.

[ТОЖДЕСТВЕННОСТЬ САМОСОЗНАНИЯ ПРОИЗВОДНА, БОРЬБА ПРОТИВОПОЛОЖНЫХ НАПРАВЛЕНИЙ ИСХОДНА]

[...] Тождественность, выражающаяся в самосознании, не носит искомого характера, но является чем-то производным и опосредованным. Исходным представляется борьба противоположных направлений в Я, откуда уже затем получается тождественность.

**[ИЗНАЧАЛЬНЫЕ ПРОТИВОПОЛОЖНОСТИ В Я — ЭТО СУБЪЕКТ  
И ОБЪЕКТ]**

В Я наличествуют в качестве изначальных противоположностей субъект и объект; *оба они взаимно друг друга снимают, и в то же время одно невозможно без другого*. Субъект утверждает себя лишь в противопоставлении объекту, объект — в противопоставлении субъекту, иными словами — ни один из них не может реализоваться, не уничтожая в то же время свою противоположность. Но до уничтожения одного другим дело никогда не может прийти именно в силу того, что каждый из двух может быть самим собой лишь в противоположность другому. Следовательно, должно быть достигнуто объединение того и другого, поскольку полное уничтожение невозможно, но в то же время неосуществимо и совместное существование обеих противоположностей (1, стр. 81—86).

**[РЕАЛЬНОСТЬ ЗНАНИЯ ЧЕРПАЕТСЯ ЛИШЬ  
ИЗ НЕПОСРЕДСТВЕННОГО СОЗЕРЦАНИЯ, ПОНЯТИЯ СУТЬ ТОЛЬКО  
ТЕНИ РЕАЛЬНОСТИ]**

[...] Если всякое знание черпает свою реальность из непосредственного знания, то последнее можно видеть лишь в созерцании, тогда как понятия всего только как бы тени реальности, отбрасываемые воспроизводящей способностью — рассудком, который сам предполагает нечто высшее, что уже не является отображением чего-то внешнего и развертывается само из себя с изначальной силой. По этой самой причине ненастоящий идеализм, т. е. система, превращающая все знание в видимость, неизбежно должен приводить к уничтожению всякой непосредственности в нашем познании хотя бы тем путем, что здесь появляются какие-то не зависящие от нас внешние прототипы для наших представлений.

**[ЗАВЕРШЕННЫЙ ИДЕАЛИЗМ ЕСТЬ ТАКЖЕ И ЗАВЕРШЕННЫЙ  
РЕАЛИЗМ]**

[...] Система, стремящаяся вскрыть истоки всех вещей в деятельности духа, являющейся одновременно как идеальной, так и реальной, эта система, будучи самым завершенным идеализмом, по этой самой причине должна быть также и самым завершенным реализмом. А именно если завершенность реализма можно видеть только в том, что он объясняет нам, каким образом мы в состоянии познавать непосредственно вещи в себе, то подобного рода

явление становится возможным лишь в случае такого природного склада, при котором вещи оказываются лишь нашей собственной и притом благодаря нашей деятельности ограниченной реальностью. Ибо при таком устройстве ума мы были бы в состоянии устремить наши взоры на самую душу вещей. Перед нами предстала бы непосредственно вся ограниченность их строения и самым неприкрытым образом выступил бы весь их внутренний механизм. Так, ведь и художник лучше, чем кто-либо другой, познает свое творение.

**[ФИЛОСОФИЯ ПРИ ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНОМ ПРОВЕДЕНИИ  
ПРЕВРАЩАЕТСЯ В ИДЕАЛИЗМ]**

[...] В такой науке, как философия, ничто не может браться за предпосылку, но [...] скорее, наоборот, здесь в первую очередь нуждаются в дедукции те понятия, которые обычно представляются самыми обычными и общими. Таково, например, и различие между тем, что приходит извне и что подымается изнутри: это различие, вне всякого сомнения, нуждается в обосновании и объяснении. Но именно по той причине, что я пускаюсь тут в объяснение, мною постулируется существование такой сферы сознания, где этот распад на внутреннее и внешнее *еще не* осуществился и где, следовательно, мы имеем взаимную пронизанность одного другим. Вот с какой несомненностью обнаруживается, что философия, которая законом для себя ставит ничего не оставлять недоказанным и невыведенным, помимо своей воли, просто стремясь быть последовательной, превращается в идеализм.

**[«СОЗЕРЦАНИЕ» НЕ СЛЕДУЕТ ПОНИМАТЬ КАК  
ЧУВСТВЕННОЕ СОЗЕРЦАНИЕ]**

Что касается самого термина «созерцание», «наглядность», то следует отметить, что не нужно придавать этому понятию никаких оттенков, связанных с чувственностью, словно, например, то созерцание, о котором мы здесь говорим, ограничивалось бы только зрением, хотя словоупотребление и наталкивает нас исключительно на такое отождествление. Так случается не без причины, и притом достаточно глубокой. Невежественная толпа видит объяснение зрению в световом луче; но что такое этот луч? Он сам уже зрение, и при этом зрение изначально — само созерцание (1, стр. 130—134).

**ВСЯКОЕ ПОЗНАНИЕ ИЗНАЧАЛЬНО ЭМПИРИЧНО,  
А НЕ АПРИОРНО**

Все наше познание изначально эмпирично именно потому, что понятие и объект возникают для нас одновременно в неразрывной связи. Ибо если бы первоначально наше познание было априорным, то сначала у нас должно было бы возникать понятие объекта, а затем уже в соответствии с ним и сам объект, что единственно давало бы возможность подлинного проникновения в объект априори. Наоборот, эмпирическим именуется всякое такое знание, которое наподобие, например, эксперимента в физике, исход которого заранее я не могу предвидеть, складывается совершенно без всякого моего содействия. Но ведь нужно сказать, что все наше знание об объектах первоначально настолько от нас не зависит, что мы, лишь получив его в наше распоряжение, извлекаем отсюда понятие о нем, но и само это понятие не бываем в состоянии передать, не прибегая снова к совершенно произвольному созерцанию. Значит, всякое познание носит искони чисто эмпирический характер.

**НО, БУДУЧИ ИЗНАЧАЛЬНО ЭМПИРИЧНЫМ, ЗНАНИЕ  
ОДНОВРЕМЕННО И СПЛОШЬ АПРИОРНО**

Но именно по той причине, что все наше познание первоначально насквозь эмпирично, оно же сплошь и априорно. Будь оно не целиком нашим порождением, то все нам известное проистекало бы либо извне, что невозможно, ибо так никакая необходимость и никакая общезначимость не были бы свойственны нашему знанию, либо же остается та возможность, что кое-что дается тут извне, часть же нам известного мы почерпаем из самих себя. Значит, наше знание может быть насквозь эмпиричным лишь потому, что оно целиком черпается из нас самих, т. е. сплошь априорно (1, стр. 256).

**АБСОЛЮТНАЯ СВОБОДНАЯ ВОЛЯ СТАНОВИТСЯ ЯВЛЕНИЕМ  
В ФОРМЕ ПРОИЗВОЛА**

[...] Воля может быть названа *свободной* в трансцендентальном смысле этого слова именно постольку, поскольку она *эмпирична* или *выступает в качестве явления*. [...] Но поскольку абсолютная воля становится явлением, для того чтобы выступить здесь в качестве абсолютной,

она должна принять форму произвола. Эта феноменальность — произвол — не нуждается поэтому ни в каком дальнейшем объяснении своей объективности, ибо в ней нет ничего объективного, что обладало бы реальностью, но одно только абсолютно-субъективное, созерцание самой абсолютной воли, благодаря которому последняя бесконечно объективируется для самой себя (1, стр. 322).

#### [ДВА ЕСТЕСТВЕННЫХ ЗАКОНА]

Следовательно, над первой природой должна воздвигаться вторая и как бы высшая, в которой царит закон природы, но совсем иной, нежели в природе зримой, а именно закон природы, существующий ради свободы. С той же неуклонностью и железной необходимостью, с какими в природе чувственной следуют друг за другом причина — действие, в этой второй природе вслед за посяганием на свободу другого должно тотчас же возникать преткновение своекорыстию. Правовой закон и оказывается таким естественным законом, каким мы его сейчас обрисовали, вторая же природа, в которой царит этот закон, оказывается не чем иным, как правовым строем, каковой в виду этого выводится здесь в качестве предпосылки существования сознания (1, стр. 329).

#### [ИДЕАЛ ОСУЩЕСТВЛЯЕТСЯ НЕ ИНДИВИДОМ, А СОВОКУПНЫМИ УСИЛИЯМИ РОДА]

Следовательно, здесь мы приходим к историчности совсем особого типа, а именно к тому, что может представиться историей лишь таким существам, которые хоть и преследуют идеал, но последний здесь никогда не может быть осуществлен индивидом, но обязательно требует для своего выполнения совокупных усилий всего рода (1, стр. 337).

Ведь свобода, не гарантируемая всеобщим ходом вещей, ведет лишь существование из милости, в большинстве наших нынешних государственных образований она представляется неким паразитически прозябающим растением [...]. В целях сохранения свободы необходимы гарантии в виде существования строя, по четкости своей и незыблемости равносильного с природой.



[СООТНОШЕНИЕ НЕОБХОДИМОСТИ  
И СВОБОДЫ]

[...] Необходимость в противоположении своем свободе оказывается не чем иным, как бессознательным. Что во мне бессознательно, то произвольно; что же сопровождается сознанием, возникает во мне, потому что я так того хочу.

[...] Через самую свободу и по мере того как я полагаю себя действующим свободно, совершенно бессознательно, т. е. без всякого моего к тому содействия, должно возникнуть нечто мной не предусмотренное; [...] сознательной, т. е. той свободно определяющей деятельности, которую мы выше дедуцировали, должна противостоять бессознательная, благодаря которой, несмотря на отсутствие каких-либо ограничений во внешнем выражении свободы, все же что-то возникает совершенно произвольно и даже, быть может, наперекор воле действующего в качестве такого, что он сам по своему желанию никогда не мог бы осуществить. [...]

Подобное вторжение скрытой необходимости в человеческую свободу предполагается не только искусством трагического, все существование которого целиком опирается на эту предпосылку, но то же самое выступает во всяком человеческом действии, во всем, за что только мы не беремся; не опираясь на это в качестве предпосылки, мы не могли бы желать ничего, что того заслуживает (1, стр. 343—345).

[КОНЕЧНАЯ ЦЕЛЬ ВСЕХ МОИХ ДЕЙСТВИЙ ОСУЩЕСТВЛЯЕТСЯ  
РОДОМ В ЦЕЛОМ]

[...] Все мои действия конечной своей целью ставят нечто такое, что осуществляется силами не одного только индивидуума, но *во всем биологическим родом в целом*; по крайней мере все мои действия должны быть направлены на такого рода цель (1, стр. 347).

[ОБЪЕКТИВНОЕ В ИСТОРИИ — ЕДИНОЕ ДЛЯ ВСЕГО РОДА]

[...] История, рассматриваемая объективно, оказывается не чем иным, как рядом событий, который лишь субъективно принимает видимость последовательно происходящих свободных действий. Объективная сторона истории, таким образом, объективно сводится к созерца-

нию, но это созерцание уже не индивидуума, ибо не последний выступает в истории, а весь род; следовательно, созерцающее или объективное в истории должно быть чем-то *единым* для всего рода (1, стр. 349).

История в качестве целого представляется непрерывным и постепенно осуществляющимся откровением абсолюта [...].

#### [ТРИ ПЕРИОДА МИРОВОЙ ИСТОРИИ]

Первый период тот, когда самое великое и самое достославное с холодной безжалостностью при отсутствии каких-либо проблесков сознания сметается той силой, которая получает преобладание единственно в форме судьбы, т. е. чего-то совершенно слепого. К этому периоду мировой истории, который мы можем наименовать трагическим, относится исчезновение всего того блеска и всех тех чудес, которые были свойственны древнему миру, на этот же период приходится падение тех великих держав, о которых сейчас осталось лишь слабое воспоминание.

Во втором периоде истории то, что на протяжении первого представлялось судьбой или совершенно слепой силой, раскрывается в качестве природы, и смутная закономерность, царившая в первом случае, переходит по крайней мере в явственно выраженный *закон природы*, который вынуждает подчинение свободы и необузданного произвола *природной планомерности* и таким путем постепенно вносит в историю по меньшей мере механическую закономерность. Этот период, как кажется, начинается с расширения границ великой Римской республики. Если до тех пор самый разнузданный произвол выражался в общей страсти к завоеваниям и к подавлению свободы других, то теперь впервые установилось общее единение между народами, предметом обоюдного общения стало теперь все то в нравах и законах, искусствах и науках, что до сих пор блюлось лишь каждым народом в отдельности, и так совершенно бессознательно и подчас даже вопреки открыто выраженным намерениям с обязательной силой было приступлено к осуществлению планомерности в природе, что в окончательном своем развитии должно было повести к союзу всех народов и мировому государству. Все события, приходящиеся на этот период, таким образом нужно рассматривать в качестве следствий происходящего в природе, равно как и само падение Рим-

ской империи помимо своей трагичности и морального значения было неизбежным в силу законов природы, являясь, собственно говоря, возданием должного природе.

Третий же период истории наступит тогда, когда выступавшее на протяжении первых двух в качестве судьбы, а потом природы преобразуется в *провидение* и станет ясным, что даже представлявшееся просто делом судьбы или природы уже само по себе послужит началом для провидения, хотя бы еще и несовершенно дающегося в откровении.

Мы не можем сказать, когда наступит этот период. Но когда он настанет, тогда придет бог.

[СВОБОДНОЕ ПОВЕДЕНИЕ В СВОИХ ОБЪЕКТИВНЫХ РЕЗУЛЬТАТАХ  
ПОДЧИНЕНО ЗАКОНАМ ПРИРОДЫ]

[...] Всякое поведение как *индивидуума*, так и всего *рода* в целом свободно в качестве действия, в отношении же объективных своих результатов должно мыслиться подчиненным законам природы. [...]

Но то, что в свободном действии становится объективным, от нас не зависящим, то по ту сторону явления оказывается *созерцанием*; значит, вышеупомянутая тождественность должна быть показана наличной в созерцании (1, стр. 356—359).

[ИСКУССТВО ВЫШЕ НАУКИ И ФИЛОСОФИИ]

[...] Мы идем здесь гораздо дальше, порывая со всем, что носит морализирующий характер, отвергаем, наконец, связь с наукой (1, стр. 387).

[...] В искусстве мы имеем как документ философии, так и ее единственный извечный и подлинный органон, беспрестанно и неуклонно все наново свидетельствующие о том, чему философия не в силах подыскать внешнего выражения, а именно о бессознательном в действии и творчестве в его первичной тождественности с сознательным (1, стр. 393).

[ДИАЛЕКТИКА НЕОБХОДИМОСТИ И СВОБОДЫ]

ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ О СУЩНОСТИ  
ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ СВОБОДЫ

[ПРОТИВОРЕЧИЕ НЕОБХОДИМОСТИ И СВОБОДЫ — УСЛОВИЕ ЖИЗНИ  
ФИЛОСОФИИ И НАУК]

[...] Не будь противоречия необходимости и свободы, философия, и не одна только философия, а и всякое высшее воление духа, обречены были бы на смерть, являющуюся уделом тех

наук, которые не знают этого противоречия. Тот, кто отделяется от этой задачи путем отречения от разума, выбирает исход, более похожий на бегство, нежели на победу. Ведь кто-нибудь другой мог бы с таким же правом повернуться спиной к свободе для того, чтобы кинуться в объятия разума и необходимости; однако в обоих случаях одинаково не было бы оснований праздновать победу (2, стр. 9).

#### **[В ДОИДЕАЛИСТИЧЕСКИХ СИСТЕМАХ НЕТ ИСТИННОГО ПОНЯТИЯ СВОБОДЫ]**

[...] Истинного понятия свободы в сущности нет во всех предшествовавших открытию идеализма системах нового времени; к Лейбницевой системе это приложимо в такой же мере, как и к Спинозовой (2, стр. 15).

#### **[ОШИБКА СПИНОЗИЗМА — В АБСТРАКТНОСТИ ПОНЯТИЯ О СУБСТАНЦИИ И КАК ЕЕ СЛЕДСТВИЕ — В МЕХАНИЦИЗМЕ]**

Выскажем здесь раз навсегда свое определенное мнение о спинозизме. Эта система есть фатализм не потому, что она признает вещи существующими в боге; ибо, как мы показали, пантеизм не исключает возможности по крайней мере формальной свободы; следовательно, фатализм Спинозы должен иметь какое-то совершенно иное, независимое от этого основание. Ошибка его системы отнюдь не в том, что он помещает вещи *в боге*, а в том, что он говорит о *вещах*, т. е. в абстрактном понятии мировых существ, в понятии самой бесконечной субстанции, также являющейся для Спинозы вещью. Вот почему его аргументы против свободы имеют совершенно детерминистический, а отнюдь не пантеистический характер. Он говорит и о воле как о вещи и, исходя из такой точки зрения, весьма естественно доказывает, что во всяком отдельном случае своей деятельности воля необходимо определяется какой-нибудь другой вещью, в свою очередь определяющей какой-нибудь третьей, и т. д. до бесконечности. Отсюда безжизненность его системы, бездушность формы, бедность понятий и выражений, неумолимая суровость определений, совершенно согласующаяся с абстрактностью его образа мышления; отсюда же вполне последовательно вытекало и его механическое воззрение на природу. Возможно ли сомневаться в том, что динамическое представление о природе уже само по себе должно было бы существенно изменить основные воззрения спинозизма? [...]

#### **[ОСНОВА ФИЛОСОФИИ ПРИРОДЫ — ПОЗНАНИЕ ЕДИНСТВА ДИНАМИЧЕСКОГО, ДУШЕВНОГО И ДУХОВНОГО]**

Прямой задачей стремлений автора было выразить взаимное проникновение реализма и идеализма. Основное понятие Спинозы, одухотворенное (и в одном существенном пункте измененное) принципом идеализма, обрело в более высоком понимании природы и познания единства динамического, душевного и духовного живую основу, из которой выросла философия природы [...].

**[ФИЛОСОФИЯ ПРИРОДЫ СТАНОВИТСЯ СИСТЕМОЙ РАЗУМА  
ТОЛЬКО ПРИ ВОСПОЛНЕНИИ ИДЕАЛИЗМОМ СВОБОДЫ]**

**[ФИЛОСОФИЯ ПРИРОДЫ]**

[...] Как чистая физика [философия природы] могла быть [...] независимой, по отношению же к целому философии признавалась лишь одной из ее частей, именно реальной частью, которая становится способной возвыситься на степень системы разума в подлинном смысле, лишь когда восполнена идеальной частью философии, представляющей сферу господства свободы.

**[ХОТЕНИЕ, ВОЛЯ ЕСТЬ ПЕРВОБЫТИЕ]**

Именно в последней (т. е. свободе) — гласило утверждение автора — содержится последний потенцирующий акт, благодаря которому вся природа преобразуется в ощущение, разум и, наконец, в волю. В последнем и высшем счете нет иного бытия, кроме хотения. Хотение есть первобытие, и только к хотению приложимы все предикаты первобытия: безосновность, вечность, независимость от времени, самоутверждение. Вся философия стремится лишь к отысканию этого высшего выражения бытия.

**[ВСЕ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОЕ ЕСТЬ ПРИРОДА, МИР ВЕЩЕЙ ИМЕЕТ  
ОСНОВОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ]**

Однако как высоко ни поднимает нас в этой области идеализм и как ни несомненно то, что мы обязаны ему первым совершенным понятием формальной свободы, но сам по себе идеализм менее всего представляет законченную систему и оставляет нас без всякой помощи, когда мы ищем более точного и определенного знания о свободе. По поводу первого из этих недостатков скажем, что развитый в систему идеализм отнюдь не должен ограничиваться утверждением, что «только деятельность, жизнь и свобода суть истинно-действительное (утверждение, возможное и для субъективного, неверно понимающего свою собственную сущность идеализма Фихте); напротив, его задача — показать и то, что и, наоборот, все действительное (природа, мир вещей) имеет своей основой деятельность, жизнь и свободу, или, выражаясь термином Фихте, что не только *яйность* есть *все*, но и, наоборот, *все* есть *яйность*.

**[РЕЗУЛЬТАТ СВЕДЕНИЯ ВСЕГО СОДЕРЖАНИЯ ФИЛОСОФИИ  
К ПОНЯТИЮ СВОБОДЫ]**

Идея сведения всего содержания философии к понятию свободы дала человеческому духу во всех его проявлениях (а не только в сфере его внутренней жизни) свободу и вызвала во всех отраслях науки более мощный подъем, нежели какая-нибудь из предыдущих революций. Идеалистическое понятие поистине освящает более возвышенную философию нашего времени, и особенно более возвышенный современный реализм. И если бы те, кто критикует последний или считает его своим воззрением, поняли, что свобода есть его основная внутренняя предпосылка, в сколь отличном свете предстало бы перед ними это учение!

#### ИДЕАЛИЗМ ДАЕТ ТОЛЬКО ФОРМАЛЬНОЕ ПОНЯТИЕ СВОБОДЫ

[...] Идеализм сам по себе не в состоянии указать (здесь) специфическое различие, т. е. определенное отличие именно человеческой свободы. Заблуждением было бы также думать, будто идеализмом уничтожается пантеизм; такое мнение могло бы возникнуть только благодаря смещению пантеизма с односторонним реализмом. Ибо для пантеизма, как такового, совершенно безразлично, существуют ли вещи, содержащиеся в абсолютной субстанции, или же существуют воли, содержащиеся в первичной воле. В первом случае пантеизм будет реалистическим, во втором — идеалистическим, но основное понятие его неизменно в обоих случаях. Отсюда же можно уже теперь видеть, что глубочайшие трудности, содержащиеся в понятии свободы, так же мало разрешаются идеализмом, как таковым, сколько и всякой другой односторонней системой. Идеализм дает, с одной стороны, лишь самое общее, с другой — чисто формальное понятие свободы (2, стр. 18—21).

#### ИДЕАЛИЗМ БЕЗ БАЗИСА ЖИЗНЕННОГО РЕАЛИЗМА ЕСТЬ ЛИШЕННАЯ СОДЕРЖАНИЯ СИСТЕМА

Идеализм, не имеющий базисом жизненного реализма, становится такой же пустой и лишенной содержания системой, как система Лейбница, Спинозы или любая из остальных догматических систем. Общий недостаток всей новоевропейской философии начиная с учения Декарта в том, что для нее не существует природы и что у нее нет живой основы. Реализм Спинозы благодаря этому так же абстрактен, как и идеализм Лейбница. Идеализм есть душа философии; реализм — ее тело; лишь в своем сочетании они образуют живое целое. Реализм никогда не сможет дать философии ее принцип, но он должен быть основой и средством осуществления идеализма, его претворения в плоть и кровь. Если у какой-либо философии нет этой живой основы (большей частью это доказательство того, что и идеальный принцип с самого начала присущ был ей лишь в слабой степени), она размнивается на те системы, жалкие понятия которых о самосущности, модификациях и т. п. находятся в самом резком контрасте с жизненной мощью и полнотой действительности. Там же, где идеальный начало действительно избыточествует, но не может найти примиряющей и посредствующей основы, оно порождает темный и дикий энтузиазм, выливающийся в самоуничтожение или, как у жрецов фригийской богини, в самооскопление, в области философии проявляющееся в форме отречения от разума и науки (2, стр. 24—25).

#### ПРИРОДЕ ВЕЩЕЙ СООТВЕТСТВУЕТ ТОЛЬКО ПОНЯТИЕ СТАНОВЛЕНИЯ

[...] Единственно соответствующее природе вещей понятие есть понятие становления. Но вещи не могут возникнуть в божестве (в абсолютном смысле этого понятия), ибо они *toto genere*, или, выражаясь точнее, бесконечно отличны от него. Чтобы быть отделенными от бога, они должны возникнуть в отличной от него основе.

[ВЕЩИ ИМЕЮТ СВОЮ ОСНОВУ В ТОМ, ЧТО В САМОМ БОГЕ  
НЕ ЕСТЬ САМ БОГ]

Но так как не может быть что-либо вне бога, то это противоречие может быть уничтожено лишь тем, что вещи имеют свою основу в том, что в самом боге не есть сам бог\*, т. е. в том, что есть основа его существования. Если мы хотим сделать эту сущность понятнее для человеческого представления, мы можем сказать: это — ощущаемое вечным Единым влечение к саморождению. Это влечение не есть само Единое, но вечно слито с ним. Оно хочет рождать бога, т. е. непостижимое единство, но постольку само еще не имеет в себе единства.

[ПЕРАЗУМНАЯ И НЕСАМОСТОЯТЕЛЬНАЯ ВОЛЯ]

Рассматриваемое в себе, оно есть поэтому воля, но воля, в которой нет разума, т. е. несамостоятельная и несовершенная воля, ибо разум есть собственно подлинная воля в воле. Оно есть все же воля к разуму, т. е. влечение и стремление к последнему, — воля не сознательная, а только предчувствующая, предчувствующая разум (2, стр. 27).

[ВЫСШАЯ — ВНУТРЕННЯЯ — НЕОБХОДИМОСТЬ РАВНО ДАЛЕКА  
И ОТ СЛУЧАЙНОСТИ, И ОТ ВНЕШНЕГО ДЕТЕРМИНИЗМА]

Главное же в том, что понятие произвола приносит с собой совершенную случайность отдельных поступков и с этой стороны вполне справедливо сравнено было со случайным отклонением атомов, какое измыслил в физике Эпикур с такой же целью, именно чтобы отделаться от рока. Случайность же невозможна, противоречит разуму и необходимому единству целого; и если свободу можно спасти не иначе как признав совершенную случайность поступков, спасти ее вообще невозможно. Этой системе противопоставляет себя — и с полным правом — детерминизм (или преддетерминизм, по терминологии Канта), утверждающий, что все поступки с эмпирической необходимостью обусловлены основой, так как каждый из них определен представлениями или другими причинами, лежащими в прошлом и в момент самого поступка уже не находящимися в нашей власти. Обе системы принадлежат к одной ступени мышления, но, если бы не было никакой высшей ступени, предпочтения заслуживала бы, бесспорно, последняя из них. Общим одинаково неизвестна та высшая необходимость, которая равно далека и от случайности как принуждения, и от внешней определяемости и которая, напротив, есть внутренняя, вытекающая из существа самого действующего, необходимость. Все же поправки, какие пытались внести в детер-

\* Именно такой дуализм, вместе с двойственностью признающий и единство, и есть единственно верный дуализм. Выше шла речь о модифицированном дуализме, согласно которому злое начало не соподчинено, а подчинено доброму. Едва ли кто-либо смешает установленное здесь различие с этим модифицированным дуализмом, в котором все подчиненное, как таковое, есть злое по существу своему начало и поэтому остается совершенно неопытным в отношении своего происхождения от бога.

минизм, вроде Лейбницева учения о том, что движущие причины только склоняют волю, но не определяют ее, ничего не могут дать для выяснения существа вопроса.

[ЛИШЬ ИДЕАЛИЗМ СДЕЛАЛ ПОНЯТНЫМ УЧЕНИЕ О СВОБОДЕ]

[...] Лишь идеализм впервые поднял учение о свободе в ту область, где она только и может быть понята. По утверждению идеализма, умопостигаемая сущность всякой вещи, и особенно человека, вне всякой причинной связи, как и вне, или над всяким временем [...].

[ИСТОЧНИК СВОБОДЫ — УМОПОСТИГАЕМОЕ НАЧАЛО]

Свободное действие непосредственно вытекает из умопостигаемого начала в человеке; вместе с тем оно не может не быть определенным действием [...].

[СВОБОДНЫЙ ПОСТУПОК НЕОБХОДИМО ВЫТЕКАЕТ ИЗ ВНУТРЕННЕЙ ПРИРОДЫ УМОПОСТИГАЕМОГО СУЩЕСТВА]

[...] Как ни свободны и безусловны действия умопостигаемого существа, оно не может действовать иначе нежели сообразно своей внутренней природе, или, что то же, поступок может вытекать из его внутренней природы лишь сообразно закону тождества и с абсолютной необходимостью, которая одна есть также и абсолютная свобода; ибо свободно то, что действует только сообразно с законами своей собственной сущности и не определяется ничем другим, ни находящимся в нем, ни вне его.

[СВОБОДА И ЕСТЬ ВНУТРЕННЯЯ НЕОБХОДИМОСТЬ УМОПОСТИГАЕМОЙ СУЩНОСТИ]

[...] Именно сама внутренняя необходимость умопостигаемой сущности и есть свобода; сущность человека есть *его собственное деяние*; необходимость и свобода существуют одна в другой, как одна сущность, лишь рассматриваемая с различных сторон и потому являющаяся то одним, то другим; в себе она — свобода, с формальной стороны она — необходимость. Я, говорит Фихте, есть свое собственное деяние; сознание есть самопоставление, и Я не есть что-либо отличное от последнего, но тождественно с ним. Но это сознание, поскольку оно мыслится только как самопостижение или самопознание Я, не есть изначальное, первое и, как все, что есть только познание, предполагает бытие в собственном смысле.

[БЫТИЕ, ПРЕДПОСЫЛАЕМОЕ ПОЗНАНИЮ, ЕСТЬ ПЕРВИЧНОЕ ХОТЕНИЕ]

Это бытие, предпосылаемое познанию, не есть, однако, бытие, если оно не есть и познание; следовательно, оно есть реальное самопоставление, первичное, основное хотение, само придающее себе определенность в существовании и представляющее основу и базис всякой существенности (2, стр. 46—48).



[СВОБОДА — В СОГЛАСИИ С НЕОБХОДИМОСТЬЮ,  
ВОСПРИНИМАЕМОЙ В ПОЗНАНИИ, ПОСТИГАЮЩЕМ СУЩНОСТЬ]

Истинная свобода состоит в согласии с некоторой святой необходимостью, воспринимаемой нами в постигающем сущность действительности познании, ибо дух и сердце, связанные лишь своим собственным законом, добровольно утверждают необходимое. Если зло состоит в разладе обоих начал, добро может состоять только в совершенном их единении, и связь, соединяющая их, должна быть божественной, ибо они — едино не условно, но совершенно и безусловно (2, стр. 53).

[ДИАЛЕКТИЧЕСКИ ДОБРО И ЗЛО — ОДНО И ТО ЖЕ]

Вполне верно поэтому диалектическое утверждение: добро и зло — одно и то же, лишь рассматриваемое с разных сторон, или еще: зло в себе, т. е. рассматриваемое в корне своей тождественности, есть добро, как и наоборот, — добро, рассматриваемое в своей раздвоенности и нетождественности, есть зло. Поэтому же вполне справедливо и то утверждение, что тот, в ком нет ни сил, ни материала для зла, беспилн и для добра — наше время дало нам достаточно убедительные примеры этого (2, стр. 61).

Бытие воспринимает себя лишь в становлении. В бытии нет, правда, становления; напротив, само бытие полагается в этом последнем как вечность; но в осуществлении чрез противоположность необходимо есть становление (2, стр. 63).

БРУНО, ИЛИ О БОЖЕСТВЕННОМ И ЕСТЕСТВЕННОМ  
НАЧАЛЕ ВЕЩЕЙ. РАЗГОВОР<sup>3</sup>

[СОЗЕРЦАНИЕ, РАССУДОК И РАЗУМ, В УМОЗАКЛЮЧЕНИИ  
ЕДИНСТВО БЕЗРАЗЛИЧИЯ И РАЗЛИЧИЯ ПОДЧИНЕНО РАССУДКУ]

*Бруно.* Следует ли нам признать познание через умозаключения за истинное познание разума или же за простое познание рассудка?

*Луциан.* Вероятно, последнее.

*Бруно.* Не иначе. Ибо когда ты полагал в понятии безразличие, в суждении различие, и в умозаключении единство их обоих, то, конечно, единство, подчиненное рассудку; ибо разум содержится во всем, но в созерцании он подчинен созерцанию, в рассудке рассудку, рассудок и созерцание абсолютно едины в разуме, в умозаключении же ты имеешь в большей посылке то, что соответствует рассудку, в меньшей посылке то, что соответствует созерцанию, в первом случае общее, во втором частное, раздельные для рассудка и соединенные в заключении только для разума.

Поэтому большая ошибка считать этот подчиненный рассудку разум за самый разум.

*Луциан.* Без сомнения.

*Бруно.* Науку, образующуюся через это подчинение рассудку всей области разума, наши предшественники называли логикой. Поэтому, следуя этому обычаю, мы должны рассматривать логику как науку только рассудка.

Луциан. Конечно.

Бруно. На что же может надеяться философ, ищущий философию в логике?

Луциан. Ни на что.

Бруно. Наука о вечном, достигаемая этим родом познания, есть и будет рассудочным познанием.

Луциан. По-видимому так (2, стр. 75, 141—142).

## ГЕГЕЛЬ

Георг Вильгельм Фридрих Гегель (Hegel, 1770—1831) — великий представитель немецкой классической философии, разработавший в систематической форме основные законы и категории идеалистической диалектики.



Гегель родился в Штутгарте, в семье высокопоставленного чиновника. С 1788 по 1793 г. учился в Тюбингенском геологическом лютеранском институте. Восторженно встретил события буржуазной французской революции, вместе с Шеллингом и поэтом Гельдерлином участвовал в посадке символического «дерева свободы» (1791). По окончании института работал домашним учителем в Берне (1793—1796). В эти годы Гегель был сторонником демократической формы правления, критически относясь к прусским порядкам и официальной религии. Демократические настроения философа нашли отражение в ранних его рукописях, изданных Г. Нолем в 1909 г.: «Народная религия и христианство», «Жизнь Иисуса», «Позитивность христианской религии».

В 1797—1800 гг. Гегель был домашним учителем во Франкфурте-на-Майне. Здесь он пишет брошюру «О новейших внутренних отношениях Вюртемберга, в особенности об устройстве магистрата» (1798 г.), где ставит вопрос о необходимости конституционных реформ. В 1799 г. заканчивает трактат «Дух христианства и его судьба» и составляет комментарий к основному труду английского экономиста Д. Стюарта.

С 1801 г. начинается педагогическая деятельность Гегеля в Йенском университете. Вместе с Шеллингом он издает «Критический журнал философии», где публикует критические статьи про-

тив философии Канта и Фихте. Самое крупное произведение Гегеля этого периода — «Феноменология духа» («Phänomenologie des Geistes», 1806), где он освобождается от влияния Шеллинга, формулирует основные положения и дает первый набросок своей объективно-идеалистической философии, в которой развитие действительности есть развитие ее самосознания, а потому история и теория (логика) познания совпадают с теорией и историей бытия.

Некоторое время Гегель редактировал «Бамбергскую газету», а с 1808 по 1816 г. был директором гимназии в Пюрнберге. В этот период он пишет свой основной труд «Наука логики» («Wissenschaft der Logik», 1812—1816).

Общеввропейская реакция, установившаяся после падения Наполеона, отразилась на политической позиции Гегеля: теперь он объясняет современное ему прусское государство построенным «на разумных началах».

В 1816 г. он профессор Гейдельбергского, а с 1818 г. Берлинского университета. Со времени приглашения в Гейдельберг Гегель по сути дела стал официальным профессором прусского правительства. В «Энциклопедии философских наук» («Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse», 1817), которая состоит из трех частей (I — «Логика», II — «Философия природы», III — «Философия духа»), система Гегеля получила окончательное оформление, здесь же проявился сдвиг его политических взглядов вправо.

Консервативные стороны гегелевской философии нашли свое наибольшее выражение в «Философии права» (1821 г.), последнем произведении, вышедшем при жизни Гегеля. Что касается остальных трудов, — «Лекции по философии истории», «Лекции по эстетике», «Лекции по философии религии» и «Лекции по истории философии», — то все они представляют собой издания, подготовленные на основании рукописей Гегеля и записей его лекций учениками и опубликованные ими после смерти философа.

Как объективный идеалист Гегель берет за первооснову всех явлений природы и общества «Абсолют», т. е. некое безличное духовное начало, которое он называет то «мировым разумом», то «мировым духом», то «абсолютной идеей», которая существует, по Гегелю, во остальном мире, природы и общества. Эта «Идея» развивается через противоречия от абстрактного к конкретному состоянию, означаящему полноту ее самореализации и достижение ею абсолютного ждества бытия и мышления, которое (тождество) на протяжении всего пути до конца системы было еще неполным, относительным, в определенной мере потенциальным. На этом пути «Идея» «отчуждает» себя в природу, а потом возвращается к себе, в человеческом мышлении и истории человеческого общества, проходя при этом ступени субъективного, объективного и абсолютного духа. Последний вытекает в свою очередь в трех формах: искусство, религия и философия. Общие контуры системы изложены Гегелем в трех частях «Энциклопедии философских наук». Последняя ступень развития абсолютной идеи — философия духа более детально разработана, чем учение о природе. Заключительная часть ее подробно излагается в лекциях по философии истории, эстетике, религии и истории философии, но тексты этих лекций, в частности по эстетике, не всегда хорошо

подготовлены. Осталось не вполне ясным и соотношение «Абсолюта» и понятия бога, отчего возникли различные истолкования комментаторами панлогического идеализма Гегеля в духе либо христианского креационизма, либо пантеизма и даже атеизма.

Всемирно-историческая заслуга Гегеля заключается в том, что он, продолжая и развивая идеи своих предшественников — Канта, Фихте и Шеллинга, используя достижения английских экономистов и успехи естественных наук того времени, создал развитую систему идеалистической диалектики, синтезировав в ней диалектические уроки развития многих областей знания.

Классики марксизма-ленинизма различали в философии Гегеля две стороны — диалектический метод и метафизическую систему, построенную на основе объективного «абсолютного» идеализма. Диалектический метод как учение о категориальной структуре научного знания содержит в себе «рациональное зерно», или «ядро» («Керн») — теорию развития, и поэтому является прогрессивной стороной философии Гегеля; его идеалистическая догматическая система представляет собой консервативную сторону, поскольку требует прекращения развития и тем самым вступает в противоречие с диалектическим методом. Это противоречие возникло несмотря на то, что сам Гегель считал метод способом самодвижения содержания системы, формой ее самораскрытия.

Рациональное содержание гегелевской диалектики могло быть спасено лишь в результате критической переработки гегелевского наследия. Эту работу осуществили основоположники марксизма-ленинизма.

Приведенные отрывки из трудов Гегеля дают представление об основных разделах и структуре его системы и содержат наиболее важные положения его учения, освещают главные его категории. Фрагменты даны по изданиям: 1) Гегель. Сочинения. Перевод Б. Столпнера, Б. Фохта, Г. Шпега, А. Водена. Т. I—XIV. М. — Л., 1929—1959). 2) Гегель. Науки логики. Перевод Б. Столпнера и др. Т. I. М., 1970.

Подборка сделана М. Ф. Овсянниковым, им же написан этот вступительный текст.

## [СУЩНОСТЬ ФИЛОСОФИИ]

### [ФИЛОСОФИЯ, ЕЕ ПРЕДМЕТ]

Философию можно предварительно определить вообще как *мыслящее рассмотрение* предметов. Но если верно — а это, конечно, верно, — что человек отличается от животных мышлением, то все человеческое таково только потому, что оно произведено мышлением. Так как, однако, философия составляет своеобразный способ мышления, такой способ мышления, благодаря которому оно становится познанием, и познанием посредством понятий, то философское мышление также *отличается* и от того мышления, которое деятельно во всем человеческом и сообщает всему человеческому его человечность, хотя оно и

тождественно с ним, так как *в себе* существует только *одно мышление*. Это различие связано с тем, что содержание человеческого сознания, имеющее своим основанием мышление, выступает сначала не в *форме мысли*, а в *форме чувства, созерцания, представления — в формах*, которые должно отличать от мышления как *формы* (1, I, стр. 18).

Так как в философии именно *мышление* является своеобразной *формой* ее деятельности, а всякий человек от природы способен мыслить, то [...] происходит как раз противоположное тому, что, как мы упомянули выше, часто составляет предмет жалоб на *непонятность философии*. Эта наука претерпевает часто такое пренебрежение, что даже те, которые не занимались ею, воображают, что без всякого изучения они *понимают*, как обстоит дело с философией, и что, получив обыкновенное образование и опираясь в особенности на религиозное чувство, они могут походя философствовать и судить о философии. Относительно других наук считается, что требуется изучение для того, чтобы знать их, и что лишь такое знание дает право судить о них. Соглашаются также, что для того, чтобы изготовить башмак, нужно изучить сапожное дело и упражняться в нем, хотя каждый человек имеет в своей ноге мерку для этого, имеет руки и благодаря им требуемую для данного дела природную ловкость. Только для философствования не требуется такого рода изучения и труда. Это удобное мнение нашло себе в новейшее время подтверждение в учении о непосредственном знании — знании посредством созерцания (1, I, стр. 21).

#### [ОТНОШЕНИЕ ФИЛОСОФИИ К ДРУГИМ НАУКАМ]

Отсюда видно отношение спекулятивной науки к другим наукам. Она не отбрасывает в сторону эмпирического содержания последних, а признает его, пользуется им и делает его своим собственным содержанием: она также признает всеобщее в этих науках, законы, роды и т. д., но она вводит в эти категории другие категории и удерживает их. Различие, таким образом, состоит лишь в этом изменении категорий. Спекулятивная логика содержит в себе предшествующую логику и метафизику, сохраняет те же самые формы мысли, законы и предметы, но вместе с тем развивает их дальше и преобразовывает их с помощью новых категорий (1, I, стр. 26—27).

## [ФИЛОСОФИЯ ЕСТЬ НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ В СИСТЕМЕ]

Философствование *без системы* не может иметь в себе ничего научного; помимо того что такое философствование само по себе выражает скорее субъективное умонастроение, оно еще и случайно по своему содержанию. Всякое содержание получает оправдание лишь как момент целого, вне же этого целого оно есть необоснованное предположение, или субъективная достоверность. Многие философские произведения ограничиваются тем, что высказывают, таким образом, лишь *умонастроения и мнения*. — Под *системой* ошибочно понимают философское учение, основывающееся на ограниченном, отличном от других *принципе*; на самом деле, принцип истинной философии состоит именно в том, что он содержит в себе все особые принципы (1, I, стр. 32—33).

Истинной формой, в которой существует истина, может быть лишь научная система ее. Моим намерением было — способствовать приближению философии к форме науки — к той цели, достигнув которой она могла бы отказаться от своего имени *любви к знанию* и быть *действительным знанием*. Внутренняя необходимость того, чтобы знание было наукой, заключается в его природе, и удовлетворительное объяснение этого дается только в изложении самой философии (1, IV, стр. 3).

## [ОТНОШЕНИЕ ФИЛОСОФИИ К ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ]

Именно в вопросе об *отношении философии к действительности* и господствуют недоразумения, и, таким образом, я возвращаюсь к тому, на что я указал раньше: философия именно потому, что она есть *проникновение в разумное*, представляет собой *постижение наличного и действительного*, а не выставление потустороннего начала, которое бог знает где существует или о котором, вернее, мы на самом деле можем определенно сказать, где оно существует, можем сказать, что оно существует только в заблуждении одностороннего, пустого рассуждательства. [...]

*Что разумно, то действительно;  
и что действительно, то разумно.*

Этого убеждения придерживается каждое не испорченное умствованиями сознание, точно так же как и филосо-

фия, и из этого убеждения исходит философия в своем рассмотрении как *духовного*, так и *природного* универсума [...].

#### [ОТНОШЕНИЕ ФИЛОСОФИИ К ЕЕ ЭПОХЕ]

Постичь то, что *есть*, — вот в чем задача философии, ибо то, что есть, есть разум. Что же касается отдельных людей, то, уж конечно, каждый и без того *сын своего времени*; таким образом, и философия есть точно так же *современная ей эпоха, постигнутая в мышлении*. Столь же глупо думать, что какая-либо философия может выйти за пределы современного ей мира, сколь глупо думать, что отдельный индивидуум может перепрыгнуть через свою эпоху, перепрыгнуть через Родос. Если же его теория в самом деле выходит за ее пределы, если он строит себе мир, *каким он должен быть*, то этот мир, хотя, правда, и существует, однако только в его мнении; последнее представляет собой мягкий материал, на котором можно запечатлеть все, что угодно. [...]

Сделаем еще одно замечание относительно поучения, каким мир должен быть; мы добавим к вышесказанному, что помимо всего прочего философия всегда приходит для такого поучения слишком поздно. В качестве мысли о мире она появляется лишь тогда, когда действительность закончила свой процесс образования и завершила себя. Этому учит понятие, и история также необходимо показывает нам, что лишь в пору зрелости действительности идеальное выступает наряду с реальным и строит для себя в образе интеллектуального царства тот же самый мир, лишь постигнутый в своей субстанции. Когда философия начинает рисовать своей серой краской по серому, это показывает, что некоторая форма жизни постарела и своим серым по серому философия может не омолодить, а лишь понять ее; сова Минервы начинает свой полет лишь с наступлением сумерек (1, VII, стр. 14—17).

Таково положение философии среди других областей; следствием такого положения является то, что она совершенно тождественна со своей эпохой. Но если философия по своему содержанию и не стоит выше своего времени, то она все же выше его по своей форме, ибо она как мышление и знание того, что представляет собой субстанциальный дух ее эпохи, делает его своим предметом. Поскольку

она мыслит в духе своего времени, он является ее определенным отображающим мир содержанием; но вместе с тем она в качестве знания также и выходит за его пределы, так как она противопоставляет его себе; но это противопоставление лишь формально, ибо она поистине не обладает никаким другим содержанием (1, IX, стр. 55).

### [ДИАЛЕКТИКА И ФОРМАЛЬНАЯ ЛОГИКА В ИХ МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЙ ФУНКЦИИ]

#### [РАССУДОЧНОЕ ИЛИ ФОРМАЛЬНОЛОГИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ]

*Логическое* по своей форме имеет три стороны: а) абстрактную, или *рассудочную*, б) *диалектическую*, или *отрицательно-разумную*, γ) *спекулятивную*, или *положительно-разумную*.

Эти три стороны не составляют трех частей логики, а суть моменты всякого логически реального, т. е. всякого понятия или всего истинного вообще. Все они могут быть положены в первом моменте, в моменте *рассудочности*, и благодаря этому могут быть удерживаемы в отрезненности друг от друга, но в этом виде они рассматриваются не в их истине. Указания, которые будут здесь сделаны относительно определения логического, равно как и относительно разделения логики, также являются лишь предвосхищением и историчны. [...]

а) Мышление как *рассудок* не идет дальше неподвижной определенности и отличия последней от других определенностей; такую ограниченную абстракцию оно считает обладающей самостоятельным существованием.

*Прибавление.* Когда речь идет о мышлении вообще или в частности о постижении в понятиях, то часто имеют при этом в виду лишь деятельность рассудка. Но хотя мышление есть раньше всего рассудочное мышление, оно, однако, на этом не останавливается, и понятие не есть одно лишь определение рассудка. Деятельность рассудка состоит вообще в том, что она сообщает своему содержанию форму всеобщности, и всеобщее, как его разумет рассудок, есть некоторое абстрактно всеобщее, которое, как таковое, фиксируется в противоположность особенному, но благодаря этому само в свою очередь также оказывается особенным.



Так как рассудок действует по отношению к своим предметам разделяющим и абстрагирующим образом, то он, следовательно, представляет собой противоположность непосредственному созерцанию и чувству, которые, как таковые, всецело имеют дело с конкретным и остаются при нем.

К этой противоположности между рассудком и ощущениями относятся те часто повторяющиеся упреки, которые делались мышлению вообще. Эти упреки сводятся к тому, что мышление негибко и односторонне и что оно в своей последовательности ведет к губительным и разрушительным результатам. На такие упреки, поскольку они по своему содержанию справедливы, следует раньше всего ответить, что ими задевается не мышление вообще и не разумное мышление, а лишь рассудочное мышление. Но затем следует прибавить, что раньше всего мы должны также признать право и заслугу чисто рассудочного мышления, состоящую вообще в том, что как в теоретической, так и в практической области нельзя достигнуть твердости и определенности без помощи рассудка. Что касается познания, то оно начинается с того, что схватывает наличные предметы в их определенных различиях, и, например, при рассмотрении природы различаются, таким образом, вещества, силы, виды и т. д. и самостоятельно фиксируются в этой их изолированности. Мышление действует при этом как рассудок, и его принципом в этой деятельности является тождество, простое соотношение с собой. Это тождество и есть то, что ближайшим образом обуславливает в познании переход от одного определения к другому. [...]

Не только в теоретической, но и в практической области нельзя обойтись без рассудка. Для действия требуется главным образом характер, а человек с характером — это рассудительный человек, который, как таковой, имеет перед собой определенную цель и твердо ее преследует. Кто хочет достигнуть великого, тот должен, как говорит Гёте, уметь ограничивать себя. Кто же, напротив, хочет всего, тот на самом деле ничего не хочет и ничего не достигнет. Существует масса интересных вещей на свете: испанская поэзия, химия, политика, музыка; все это очень интересно, и нельзя ничего иметь против человека, который ими интересуется, однако, чтобы создать что-нибудь, данный индивид, находящийся в определенном положении, должен держаться чего-либо одного

и не разбрасываться в различные стороны. В каждом занятии точно так же важно, чтобы оно совершалось рассудительно; так, например, судья должен держаться закона, произносить решения согласно ему и не давать отклонить себя от этого способа действия тем или другим соображениям, не принимать никаких оправданий, не отклоняться в сторону.

Дальше следует сказать, что рассудок есть вообще существенный момент образования. Образованный человек не удовлетворяется туманным и неопределенным, а схватывает предметы в их четкой определенности; необразованный же, напротив, неуверенно шатается туда и обратно, и часто приходится употреблять немало труда, чтоб договориться с таким человеком — о чем же идет речь, и заставить его неизменно держаться именно этого определенного пункта.

Далее, так как, согласно прежде данному нами разъяснению, логическое следует вообще понимать не только в смысле субъективной деятельности, а, наоборот, как всецело всеобщее и, следовательно, вместе с тем объективное, то это находит применение также и по отношению к рассудку, этой первой форме логического. Рассудок, согласно этому, следует рассматривать как нечто соответствующее тому, что называют божьей *благостью*, поскольку под последней понимают то, что конечные вещи *суть*, что они обладают устойчивым бытием. [...] Понимаемый в таком смысле, рассудок обнаруживает свое присутствие во всех вообще областях предметного мира, и совершенство какого бы то ни было предмета непременно предполагает, что принцип рассудка занимает в нем место, принадлежащее ему по праву. Государство, например, несовершенно, если в нем еще не осуществились определенные различия сословий и занятий, и если в нем различные по своему понятию политические и административные функции еще не развились в особые органы, как это, например, имеет место в развитом животном организме с различными функциями ощущения, движения, пищеварения и т. д. Из предшествующих разъяснений вытекает, далее, что и в таких областях и сферах деятельности, которые, согласно обычному представлению, как будто лежат очень далеко от рассудка, последний все же не должен отсутствовать, поскольку же он отсутствует, это должно рассматриваться как недостаток. В особенности это верно по отношению к

искусству, религии и философии. Так, например, в искусстве рассудок обнаруживается в том, что различные, согласно понятию, формы прекрасного также фиксируются и воспроизводятся в этом их различии. То же самое верно и по отношению к отдельным произведениям искусства. Для того чтобы драматическое произведение было прекрасным и завершенным, необходимо, чтобы характеры различных персонажей были развиты в их чистоте и определенности, и именно так, чтобы различные цели и интересы, вокруг которых вращается действие, были ясно и четко очерчены. [...] Что, наконец, философия также не может обойтись без рассудка, это после всего вышесказанного вряд ли нуждается в особом разъяснении. Для философствования требуется прежде всего, чтобы каждая мысль мыслилась нам во всей ее строгости и чтобы мы не оставляли ее смутной и неопределенной.

Но обыкновенно говорят также, что рассудок не должен заходить слишком далеко, и в этом утверждении правильно, что рассудочные определения во всяком случае не представляют собой последнего результата, а, наоборот, конечны — говоря более точно, носят *такой характер*, что, доведенные до крайности, превращаются в свою противоположность; юношеству свойственно блуждать в отвлеченных, но человек, умудренный жизненным опытом, напротив, не отдается абстрактному *или — или*, а держится конкретного.

#### [ОПРЕДЕЛЕНИЕ ДИАЛЕКТИКИ, ЕЕ ОТЛИЧИЕ ОТ РАССУДОЧНОГО МЫШЛЕНИЯ И СКЕПТИЦИЗМА]

в) *Диалектический* момент есть снятие [...] конечными определениями самих себя и их переход в свою противоположность.

*Примечание.* 1. Диалектический момент, взятый сам по себе, отдельно от рассудка, выступает, в особенности в научных понятиях, как *скептицизм*; в нем результатом диалектики является голое отрицание. 2. Диалектика обыкновенно рассматривается как внешнее искусство, которое произвольно вносит путаницу в определенные понятия и создает в них лишь *видимость противоречий*, так что, согласно такому пониманию диалектики, эта видимость мнима, определения же рассудка, напротив, представляют собой истину. Часто диалектика и на самом деле пред-

ставляет собой не что иное, как субъективную игру, которая по произволу выдвигает то доказательства, то опровержения известного положения, — рассуждательство, в котором отсутствует содержание и пустота которого прикрывается остроумными соображениями, создаваемыми подобным рассуждательством. Однако по своему настоящему характеру диалектика, наоборот, представляет собой подлинную собственную природу определений рассудка, вещей и конечного вообще. Уже размышление есть движение мысли, переступающее пределы изолированной определенности, приводящее ее в соотношение с другими, благодаря чему эта определенность полагается в некоторой связи, но помимо этого сохраняет свою прежнюю изолированную значимость. Диалектика же есть, напротив, *имманентный* переход одного определения в другое, в котором обнаруживается, что эти определения рассудка односторонни и ограничены, т. е. содержат отрицание самих себя. Сущность всего конечного состоит в том, что оно само себя снимает. — Диалектика есть, следовательно, движущая душа всякого научного развертывания мысли и представляет собой принцип, который один вносит в содержание науки *имманентную связь и необходимость*, равно как в нем же заключается подлинное, а не внешнее возвышение над конечным.

*Прибавление 1-е.* В высшей степени важно уяснить себе, как следует понимать и познавать диалектическое. Оно является вообще принципом всякого движения, всякой жизни и всякой деятельности в действительности. Диалектическое есть также душа всякого истинно научного познания. Нашему обычному сознанию не останавливаться на абстрактных определениях рассудка представляется делом справедливости, по пословице: жить и жить давать другим, так что мы признаем одно, а *также* и другое. Но более строгое рассмотрение показывает нам, что конечное ограничивается не только извне, а снимается посредством своей собственной природы и само собой переходит в другое. Так, например, говорят «Человек смертен» — и рассматривают смерть как нечто, имеющее свою причину лишь во внешних обстоятельствах; согласно этому способу рассмотрения, существуют два самостоятельных свойства человека. свойство быть живым и, *кроме того*, свойство быть смертным. Но истинное понимание состоит в том, что жизнь, как таковая, носит в себе зародыш смерти и что вообще конечное противоречит себе внутри самого себя и вследствие этого снимает себя. — Не следует, далее, смешивать диалектику с *софистикой*, сущность которой как раз и состоит в том, что она выдвигает те или другие односторонние и абстрактные определения в их изолированности, смотря по тому, какого из этих определений требуют в данный момент интересы индивидуума и то положение,

в котором он находится. Так, например, в области практической деятельности является существенным, чтобы я существовал и чтобы я обладал средствами к существованию. Но если я выдвигаю обособленно эту сторону дела, этот принцип моего блага, и делаю из него вывод, что я имею право красть или изменять своему отечеству, то это пошлая софистика. Точно так же в моей деятельности представляет собой существенный принцип моя субъективная свобода в том смысле, что я должен действовать согласно своему разумению и убеждению. Но если я рассуждаю, руководясь *только* этим принципом, то это также пошлая софистика, и этим я выбрасываю за борт все принципы нравственности. — Диалектика существенно отлична от такого способа рассуждения, ибо она именно и ставит себе целью рассматривать вещи в себе и для себя, т. е. согласно их собственной природе, причем тогда обнаруживается конечность односторонних определений рассудка. — Диалектика, впрочем, не представляет собой ничего нового в философии. Среди древних изобретателей диалектики называют Платона, и это делают с полным правом, поскольку в платоновской философии диалектика впервые встречается в свободной научной и, следовательно, вместе с тем, в объективной форме. У Сократа диалектика в согласии с общим характером его философствования имеет еще преимущественно субъективную форму, а именно форму *иронии*. Сократ направлял свою диалектику, во-первых, против обычного сознания вообще и, во-вторых, в особенности против софистов. В своих беседах он делал вид, что он хочет точнее осведомиться о том предмете, о котором шла речь; для этой цели он задавал всякого рода вопросы и приводил таким образом тех, с которыми он беседовал, к утверждениям, противоположным тем, которые им сначала казались правильными. Если, например, софисты называли себя учителями, то Сократ рядом вопросов заставлял софиста Протагора признаться, что всегда, когда мы чему-нибудь научаемся, мы в сущности только вспоминаем это. — Платон затем в своих строго научных диалогах показывает посредством диалектического рассмотрения конечный характер всяких неподвижных определений рассудка. Так, например, он в «Пармениде» выводит многое из одного и, несмотря на это, показывает, как многое состоит в сущности лишь в том, что оно определяет себя как одно. Вот какое большое значение придавал Платон диалектике. — В новейшее время преимущественно Капф напомнил нам снова о диалектике и отвел ей подобающее место. Он это сделал, установив существование так называемых антиномий разума [...]. В этих антиномиях дело идет отнюдь не о колебании между различными основаниями и не о лишь субъективном рассуждении, а дело идет о том, чтобы показать, что всякое абстрактное определение рассудка, взятое лишь таким, каким оно само себя выдает, непосредственно переходит в свою противоположность.

Как бы упорен ни был рассудок в своем стремлении отвергнуть диалектику, ее все же отнюдь нельзя рассматривать как существующую только для философского сознания, ибо то, о чем в ней идет речь, мы находим также и в каждом обыденном сознании, и во всеобщем опыте.

Все, что нас окружает, может быть рассматриваемо как образец диалектики. Мы знаем, что все конечное, вместо того, что быть неподвижным и окончательным, наоборот, изменчиво и преходяще, а это и есть не что иное, как диалектика конечного, благодаря которой последнее, будучи в себе иным самого себя, должно выйти за пределы того, что оно есть непосредственно, и перейти в свою противоположность. Если выше [...] мы сказали, что рассудок должен рассматриваться как то, что содержится в представлении о *благости* божьей, то о диалектике мы должны теперь заметить в том же (объективном) смысле, что ее принцип соответствует представлению о *могуществе* божьем. Мы говорим, что все вещи (т. е. все конечное, как таковое) предстают перед судом, и мы, следовательно, видим в диалектике всеобщую непреодолимую власть, перед которой ничто не может устоять, сколь бы оно ни мнило себя обеспеченным и прочным. Определение могущества не очерчивает, разумеется, глубины божественной сущности, понятия бога, но оно, несомненно, составляет существенный момент во всяком религиозном сознании.

Диалектика, далее, проявляется во всех частных областях и образованиях мира природы и духа. Так, например, она проявляется в движении небесных светил. Планета теперь находится на этом месте, но в себе она находится также и в другом месте, и она осуществляет это свое инобытие тем, что она движется<sup>1</sup>. Физические стихии также оказываются диалектическими, и метеорологический процесс есть явление их диалектики. То же начало образует основу всех других процессов природы, и им же природа припуждается подняться выше самой себя. Что же касается присутствия диалектики в духовном мире и, в частности, в правовой и нравственной области, то следует здесь лишь напомнить о том, что, согласно опыту всех людей, всякое состояние или действие, доведенное до крайности, переходит в свою противоположность; эта диалектика, заметим мимоходом, находит свое признание во многих пословицах. Так, например, одна пословица гласит: *summum jus summa injuria*;<sup>2</sup> это означает, что абстрактное право, доведенное до крайности, переходит в несправедливость. Точно так же известно, как в политической области две крайности — анархия и деспотизм взаимно приводят друг к другу. Сознание наличности диалектики в области нравственности, взятой в ее индивидуальной форме, мы нахо-

дим во всех известных поговорах: гордыня предшествует падению, что слишком остро, то скоро притупляется и т. д. Чувство, как физическое, так и душевное, также имеет свою диалектику. Известно, как крайняя печаль и крайняя радость переходят друг в друга, сердце, переполненное радостью, облегчает себя слезами, а глубочайшая скорбь иногда проявляется улыбкой.

*Прибавление 2-е.* Мы не должны рассматривать скептицизм как учение, согласно которому во всем следует сомневаться; скептицизм, наоборот, вполне уверен в своем утверждении, т. е. в ничтожности всего конечного. Кто только сомневается, тот еще не потерял надежды, что его сомнения, может быть, получат разрешение и что одно или другое определение, между которыми он колеблется, окажется неизблемой истиной. Скептицизм же в настоящем его смысле есть полнейшая безнадежность относительно всех тех определенных утверждений, которые рассудок считает неизблемыми, и в результате этого твердого убеждения получается определенное умонастроение, чувство непоколебимости и душевного покоя. Таков возвышенный античный скептицизм в том изложении, которое мы находим главным образом у Секста Эмпирика и который в качестве дополнения к догматическим системам стоиков и эпикурейцев был развит в позднейшую римскую эпоху. Не следует смешивать с этим возвышенным античным скептицизмом [ ] новейшего скептицизма, который отчасти предшествовал кантовской философии, отчасти же произошел из нее; этот скептицизм состоит только в отрицании истинности и достоверности сверхчувственного, в указании, что мы должны держаться лишь того, что налично в непосредственном ощущении.

Если, впрочем, еще и теперь скептицизм часто рассматривается как непреодолимый враг всякого положительного знания вообще и, следовательно, также и философии, поскольку последняя имеет дело с положительным познанием, то следует против этого заметить, что скептицизма должно бояться лишь конечное, абстрактно-рассудочное мышление и лишь оно не может устоять против него; философия же, напротив, содержит в себе скептицизм как момент, именно диалектический момент. Но философия не останавливается на одном отрицательном результате диалектики, как это происходит со скептицизмом. Последний ошибочно понимает этот результат, беря его лишь как голое, т. е. абстрактное, отрицание. Ибо отрицательное, получающееся как результат диалектики, именно потому, что оно представляет собой результат, есть вместе с тем и положительное, так как содержится в себе как снятое то, из чего оно происходит, и не существует

без последнего. Но это уже составляет основное определение третьей формы логического, а именно *спекулятивной*, или *положительно-разумной*, формы. [...] γ) *Спекулятивный*, или *положительно-разумный*, момент постигает единство определений в их противоположности, *утверждение*, содержащееся в их разрешении и их переходе.

*Примечание.* 1. Диалектика приводит к *положительному* результату, потому что она обладает *определенным содержанием*, или, иначе говоря, потому что ее результат есть поистине не *пустое*, *абстрактное ничто*, а отрицание *известных определений*, которые содержатся в результате именно потому, что он есть не *непосредственное ничто*, а некоторый результат. 2. Это разумное, хотя оно есть нечто мысленное, и притом абстрактное, есть вместе с тем и нечто *конкретное*, потому что оно есть не *простое*, *формальное* единство, а *единство различных определений*<sup>3</sup>. Одними лишь абстракциями или формальными мыслями философия поэтому вообще нимало не занимается; она занимается лишь конкретными мыслями. 3. В спекулятивной логике содержится чисто *рассудочная логика*, и первую можно сразу превратить в последнюю; для этого нужно только отбросить в ней диалектический и разумный моменты, и она превратится в то, что представляет собой *обыкновенная логика*, — в *историю* различных определений мысли, которые, хотя они на самом деле конечны, считаются чем-то бесконечным.

*Прибавление.* По своему *содержанию* разумный момент столь мало представляет собой отличительный характер философии, что скорее мы должны сказать, что он существует для всех людей, на какой бы ступени духовного образования и духовного развития они ни находились; в этом смысле человека истари справедливо называли разумным существом. Первоначальное всеобщее познание разумного эмпирично; этот эмпирический способ познания представляет собой сначала способ бездоказательного убеждения и предпосылки, а отличительная особенность разумного [...] ведь и состоит в том, что оно есть некое безусловное и, следовательно, содержит свою определенность внутри самого себя. В этом смысле человек раньше всего знает о разумном, поскольку он знает о боге и знает последнего как всецело определенное самим собой. Точно так же знание гражданина о его отечестве и его законах есть постольку знание разумного, поскольку эти законы признаются им чем-то безусловным и всеобщим, которому он должен подчиниться своей индивидуальной волей, и в этом смысле разумно уже знание и хотение ребенка, так как он знает волю своих родителей и хочет ее.

Далее, следует указать, что *спекулятивное* есть вообще не что иное, как разумное (и именно *положительно разумное*),



поскольку оно *мыслится*. В повседневной жизни слово «спекуляция» употребляется в очень неопределенном смысле и вместе с тем под ним разумеют нечто весьма неважное [...].

Об этом обычном употреблении слова «спекуляция» следует сказать то же самое, что мы сказали выше об употреблении слова «идея»; к этому мы должны прибавить еще дальнейшее замечание, что часто и такие люди, которые уже причисляют себя к образованным, тоже определенно говорят о спекуляции *лишь* в смысле чего-то субъективного. Известное понимание природных или духовных состояний и отношений природы или духа, говорят эти люди, может быть прекрасным и правильным, если брать его чисто спекулятивно, но опыт не согласуется с этим пониманием, и в применении к действительности оно не может быть допущено. Против этого мы должны сказать, что спекулятивное по своему истинному значению ни предварительно, ни окончательно не есть нечто чисто субъективное, а есть, наоборот, именно то, что содержит в себе снятыми те противоположности, дальше которых рассудок не идет (и, следовательно, содержит в себе также и противоположность между субъективным и объективным) и именно этим обнаруживает себя как конкретное и целостное. Спекулятивное содержание поэтому не может быть также выражено в одностороннем суждении. Если, например, мы говорим, что абсолютное есть единство субъективного и объективного, то это хотя и правильно, но все же односторонне постольку, поскольку здесь выражено лишь *единство* и подчеркивается именно оно, между тем как на самом деле субъективное и объективное ведь не только тождественны, но также и различны.

Относительно спекулятивного мышления мы должны еще заметить, что следует понимать под этим выражением то же самое, что раньше называлось *мистикой*. Последнее название применялось чаще всего, когда речь шла о религиозном сознании и его содержании. Когда в наше время говорят о мистике, то обыкновенно употребляют это слово в смысле таинственного и непонятного, и, смотря по характеру полученного образования и образу мыслей, одни смотрят на мистику как на нечто подлинное, как на истинное познание, а другие видят в ней суеверие и обман. Относительно этого понимания мистики мы должны раньше всего заметить, что мистика, несомненно, есть нечто таинственное, но она таинственна лишь для рассудка, и это просто потому, что принципом рассудка является абстрактное тождество, а принципом мистики (как синонима спекулятивного мышления) — конкретное единство тех определений, которые рассудком признаются истинными лишь в их раздельности и противоположности. И затем прибавим, что если те, которые признают мистику истинным знанием, остаются, однако, тоже при том, что

она есть нечто всецело таинственное, то они лишь высказывают этим с своей стороны, что и для них также мышление означает абстрактное полагание тождественности и что поэтому нужно, и по их мнению, отказаться от мышления или, как часто выражаются, нужно взять в плен разум для того, чтобы достигнуть истины. Но, как мы уже видели, абстрактное рассудочное мышление столь мало представляет собой нечто неизблемое и окончательное, что оно, наоборот, обнаруживает себя постоянным снятием самого себя и переходом в свою противоположность, разумное же мышление, как таковое, состоит, напротив, именно в том, что оно содержит внутри себя противоположности как идеализованные моменты. Все разумное мы, следовательно, должны вместе с тем называть мистическим; но этим мы высказываем лишь то, что оно выходит за пределы рассудка, а отнюдь не то, что оно должно рассматриваться вообще как недоступное мышлению и нецелостное (1, I, стр. 131—142).

Подобно тому как рассудок обычно понимается как нечто обособленное от разума вообще, так и диалектический разум обычно принимается за нечто обособленное от положительного разума. Но в своей истине разум есть дух, который выше их обоих; он рассудочный разум или разумный рассудок. Он есть отрицательное (*das Negative*), то, что составляет качество и диалектического разума, и рассудка. Этот дух отрицает простое (*das Einfache*) и тем самым полагает определенное различие, которым занимается рассудок; он также разлагает это различие, тем самым он диалектичен (2, I, стр. 78—79).

#### [МЕТОД ПОЗНАНИЯ]

[...] Философский метод столь же аналитичен, сколь и синтетичен; однако это нужно понимать не в том смысле, что эти два момента конечного познания идут рядом или только чередуются, а нужно понимать так, что философский метод содержит их внутри себя как снятые, и соответственно с этим он в каждом своем движении в одно и то же время аналитичен и синтетичен. Философское мышление аналитично, поскольку оно лишь воспринимает свой предмет, идею, предоставляет ему свободу и как бы лишь наблюдает его движение и развитие. Философствованию постольку совершенно пассивно. Но философское мышле-

ние точно также синтетично и обнаруживает себя как деятельность самого понятия. Но для этого нужно усилие, нужно не давать воли собственным видам и особенным мнениям, которым всегда охота показать себя (1, I, стр. 342).

Метод, таким образом, есть не внешняя форма, а душа и понятие содержания, от которого он отличается лишь постольку, поскольку моменты *понятия* также и в себе *самих* приходят в своей *определенности* к тому, чтобы выступать как целостность понятия (1, I, стр. 344).

Метод должен быть [...] признан не терпящим ограничения, всеобщим, внутренним и внешним способом и безоговорочно бесконечной силой, которой никакой объект, поскольку он выступает как нечто внешнее, далекое от разума и независимое от него, не может оказывать сопротивление, не может иметь другой природы по отношению к ней и не быть проникнут ею. Метод есть поэтому *душа* и *субстанция*, и о любом предмете мы должны сказать, что мы его постигаем в понятии и знаем его в его истине только постольку, поскольку он *полностью подчинен методу*; он есть собственный метод всякой вещи, так как его деятельность есть понятие. [...] Метод есть само это знание, для которого понятие имеет бытие не только как предмет, но и как его собственное, субъективное действие, как *орудие* и средство познающей деятельности, отличное от нее, но как ее собственная сущность (*Wesenheit*) (1, VI, стр. 298—299).

#### [МЕТОД В ЕГО СООТНОШЕНИИ С СИСТЕМОЙ]

[...] Философия и есть учение, которое должно освободить человека от бесконечного множества конечных целей и намерений и сделать его равнодушным к ним, так, чтобы ему и впрямь было все равно, есть ли подобные вещи или их нет (1, I, стр. 151).

Поскольку человек хочет быть действительным, он должен вести какое-нибудь определенное существование, и для этого он должен ограничивать себя. Кому конечное слишком претит, тот не достигает никакой действительности, а остается в области абстрактного и бесследно истлевает внутри себя (1, I, стр. 159).

1. Стало быть, то, что составляет метод, это определения самого понятия и их соотношения, которые теперь должны быть рассмотрены в их значении определений метода. — При этом мы должны начать, *во-первых*, с рассмо-

тения *начала*. О нем уже говорилось в начале самой логики, равно как и выше, при рассмотрении субъективного познания, и там мы показали, что если его не делают произвольно и с категорической бессознательностью, то, хотя и может казаться, что оно причиняет много затруднений, оно, однако, имеет в высшей степени простую природу. Так как оно есть начало, то его содержание есть нечто *непосредственное*, но такое непосредственное, которое имеет смысл и форму *абстрактной всеобщности*. Будет ли оно помимо этого некоторым содержанием из области *бытия*, или *сущности*, или *понятия*, оно все равно постольку есть нечто *взятое со стороны, преднайденное, ассергическое*, поскольку оно есть нечто *непосредственное*. Но *во-первых*, оно не есть непосредственное, доставляемое *чувственным созерцанием* или *представлением*, а непосредственное, доставляемое *мышлением*, каковое мышление вследствие его непосредственности можно также назвать *сверхчувственным, внутренним созерцанием*. Непосредственное, принадлежащее области чувственного созерцания, есть нечто *многообразное и единичное*. Но познание есть мышление, постигающее в понятиях; его начало поэтому также имеет место *только в стихии мышления*; оно есть нечто *простое и всеобщее*. — Об этой форме была речь выше при рассмотрении дефиниции. При начале конечного познания всеобщность тоже признается существенным определением, но она берется лишь как определение мышления и понятия в противоположность бытию. На самом же деле эта *первая* всеобщность есть *непосредственная* всеобщность и поэтому в такой же мере обладает также и значением *бытия*; ибо бытие именно и есть это абстрактное соотношение с собой самим. Бытие не нуждается ни в каком другом выведении вроде того, что оно будто бы входит в абстрактную дефиницию лишь потому, что оно было заимствовано из чувственного созерцания или из какого-нибудь другого источника, и входит лишь постольку, поскольку его показывают. Это показывание и выведение касается такого *опосредствования*, которое представляет собой нечто большее, чем голое начало, и оно есть такое опосредствование, которое не принадлежит области мыслительного постижения в понятиях, а есть лишь возвышение представления, эмпирического и рассуждающего сознания на точку зрения мышления. Согласно обычному противоположению мысли или понятия и бытия, кажется

важной истиной, что мысли, взятой самой по себе, еще не присуще бытие и что последнее имеет некоторое собственное, от самой мысли независимое основание. Но простое определение *бытия* так скудно само по себе, что уже в силу этого с ним нечего слишком много носиться. Всеобщее само есть непосредственно эта непосредственность, так как оно как абстрактное всеобщее само тоже есть лишь абстрактное соотношение с собой, которое и есть бытие. На самом же деле требование выявить бытие имеет дальнейший внутренний смысл, заключающий в себе не просто это абстрактное определение; здесь имеется в виду требование *реализации* вообще *понятия*, которая в самом начале еще не дана, а, наоборот, представляет собой последнюю цель и дело всего дальнейшего развития познания. Далее, так как путем показывания во внутреннем или внешнем восприятии *содержание* начала должно получить свое оправдание и быть удостоверено как нечто истинное или правильное, то этим имеется в виду уже не *форма* всеобщности, как таковая, а ее *определенность*, о которой необходимо сейчас кое-что сказать. На первый взгляд кажется, что удостоверение того *определенного содержания*, которым здесь начинают, лежит *позади* этого начала; на самом же деле это удостоверение должно рассматриваться как движение вперед, если только оно принадлежит к постигающему в понятиях познанию.

Начало, стало быть, имеет для метода только ту определенность, что оно есть нечто простое и всеобщее; это как раз та самая *определенность*, вследствие которой оно недостаточно. Всеобщность есть чистое, простое понятие, и метод как сознание этого понятия знает, что всеобщность есть лишь момент и что понятие еще не определено в ней в себе и для себя. Однако если бы это сознание желало развивать начало дальше только ради самого метода, то последний был бы чем-то формальным, положенным во внешней рефлексии. Но так как метод есть объективная, имманентная форма, то непосредственность начала должна быть недостаточной *в самой себе* и наделенной *влечением* вести себя дальше. Но всеобщее имеет в абсолютном методе значимость не просто лишь абстрактно-всеобщего, а объективно-всеобщего, т. е. того, что *в себе* есть *конкретная тотальность*, но тотальность, которая еще не *положена*, еще не есть *для себя*. Даже абстрактно-всеобщее, как таковое, рассматриваемое в понятии, т. е.

согласно своей истине, есть не только *простое*, а как *абстрактное* оно уже *положено* как обремененное некоторым *отрицанием*. Поэтому-то и нет, будь это в *действительности* или в *мысли*, такого простого и такого абстрактного, как это обычно представляют себе. Такое простое есть лишь некоторое *мнение*, имеющее свое основание только в не-сознании того, что на самом деле имеется налицо. — Выше мы определили начало как нечто непосредственное; *непосредственность всеобщего* есть то же самое, что здесь обозначено как *в-себе-бытие* без *для-себя-бытия*. — Можно поэтому сказать, что всякое начало должно быть сделано с *абсолютного*, равно как и все дальнейшее движение вперед есть лишь его изображение, поскольку *в-себе-сущее* есть понятие. Но именно потому, что оно пока что есть только *в себе*, оно в такой же мере и *не* есть ни абсолютное, ни положенное понятие, ни идея; ибо последнее именно и означает, что *в-себе-бытие* есть лишь абстрактный, односторонний момент. Поэтому движение вперед не есть что-то вроде *излишества*; оно было бы таковым, если бы начало уже было в действительности абсолютным; движение вперед соггнит, наоборот, в том, что всеобщее определяет само себя и есть всеобщее *для себя*, т. е. есть вместе с тем также и единичное, и субъект. Лишь в своем завершении оно есть абсолютное.

Можно напомнить о том, что начало, которое *в себе* есть конкретная тотальность, может как таковое быть также *свободным*, и его непосредственность может обладать определением некоторого *внешнего существования*; *зиродыши живого существа* и *субъективная цель* вообще суть, как мы видели выше, такие начала; оба поэтому сами суть *влечения*. Напротив, не-духовное и неживое есть конкретное понятие лишь как *реальная возможность*; *причина* есть наивысшая ступень, в которой конкретное понятие как начало в сфере необходимости обладает некоторым непосредственным существованием; но она еще не есть субъект, который как таковой сохраняет себя также и в своей действительной реализации. *Солнце*, например, и вообще все неживое суть определенные существования, в которых реальная возможность остается некоторой *внутренней* тотальностью, так что моменты этой тотальности не *положены* в них в субъективной форме, и, поскольку они реализуются, они получают существование через *другие* телесные индивидуумы.

2. Конкретная тотальность, образующая начало, имеет как таковая в самой себе начало поступательного движения и развития. Она как конкретное различена внутри себя; однако вследствие ее первой непосредственности первые различенные суть прежде всего разные. Но непосредственное как соотносящаяся с собой всеобщность, как субъект есть также и единство этих разных. — Эта рефлексия есть первая ступень дальнейшего движения, есть выступление различия, суждение (перводеление), процесс определения вообще. Существенно то, что абсолютный метод находит и познает определение всеобщего в самом всеобщем. Рассудочное конечное познание поступает при этом следующим образом: те черты конкретного, которые были отброшены им при абстрагирующем порождении указанного всеобщего, оно теперь столь же внешним образом снова вбирает в себя. Абсолютный же метод, напротив, ведет себя не как внешняя рефлексия, а берет определенное из самого своего предмета, так как сам этот метод есть имманентный принцип и душа предмета. — В этом и состояло то требование, которое Платон предъявлял к познанию: рассматривать вещи сами по себе, отчасти в их всеобщности, отчасти же, имея в виду исключительно только их и осознавая то, что в них имманентно, а не отклоняться от них, хватаясь за побочные обстоятельства, примеры и сравнения. — Постольку метод абсолютного познания аналитичен. То обстоятельство, что он находит дальнейшее определение своего начального всеобщего всецело только в последнем, есть абсолютная объективность понятия, достоверность которой он есть. — Но этот метод также и синтетичен, так как его предмет, определенный непосредственно как простое всеобщее, в силу той определенности, которой он обладает в самой своей непосредственности и всеобщности, являет себя как некоторое другое. Это соотношение некоторого разного, которое (соотнесение) предмет, таким образом, есть внутри себя, уже, однако, не есть то, что разумеют под синтезом, когда говорят о конечном познании; уже вообще в силу того его (предмета) в такой же мере и аналитического определения, что это соотнесение есть соотнесение в понятии, оно совершенно отличается от указанного синтеза (1, VI, стр. 300—304).

[4]. Только здесь содержание познания как таковое впервые вступает в круг рассмотрения, так как теперь оно как выведенное принадлежит методу. Благодаря

этому моменту сам метод расширяется в систему (1, VI, стр. 313).

В сопоставлении с конечным, с кругом сущих определенностей, реальностей, бесконечное есть неопределенное пустое, потустороннее конечного, имеющего свое в-себе-бытие не в своем наличном бытии, которое есть определенное бытие.

Бесконечное, сопоставленное таким образом с конечным, положенное в качественном соотношении *иных* друг с другом, должно быть названо *дурным бесконечным*, бесконечным *рассудка*, который считает его высшей, абсолютной истиной (2, I, стр. 203—204).

[...] Бесконечный прогресс принадлежит вообще области, чуждой понятию рефлексии; абсолютный метод, имеющий понятие своей душой и своим содержанием, не может привести к такому прогрессу (1, VI, стр. 314).

[...] Каждый шаг *вперед в поступательном движении*, каждое дальнейшее определение, удаляясь от неопределенного начала, представляет собой также и *возвратное приближение* к последнему и что, стало быть, то, что на первый взгляд может казаться разным, — *идущее назад обоснование* начала и *идущее вперед дальнейшее* его определение — совпадает воедино и есть одно и то же. Но метод, образующий, таким образом, некоторый круг, не может в своем временном развитии предвосхитить, что начало уже как таковое есть нечто выведенное; для начала в его непосредственности достаточно того, что оно есть простая всеобщность (1, VI, стр. 316).

В силу указанной природы метода наука являет себя как некоторый *завитый в себя круг*, в начало которого (в простое основание) опосредствование влетает обратно его конец; при этом круг этот есть *круг кругов*<sup>4</sup> (1, VI, стр. 318).

## [КАТЕГОРИИ И ЗАКОНЫ ДИАЛЕКТИКИ]

### [КАЧЕСТВО, КОЛИЧЕСТВО, МЕРА]

Каждая сфера логической идеи оказывается некоей целостностью определенней и неким изображением абсолюта. Таковым оказывается также и бытие, которое включает внутри себя три ступени: *качество, количество и меру*. *Качество* есть в первую очередь тождественная с бытием определенность, так что нечто перестает быть тем,



что оно есть, когда оно теряет свое качество. *Количество* есть, напротив, внешняя бытию, безразличная для него определенность. Так, например, дом остается тем, что он есть, будет ли он больше или меньше, и красное остается красным, будет ли оно светлее или темнее. Третья ступень бытия, *мера*, есть единство первых двух, качественное количество. Все вещи имеют свою меру, т. е. количественно определены, и для них безразлично, будут ли они более или менее велики; но вместе с тем эта безразличность имеет также свой предел, при переходе которого при дальнейшем увеличении или уменьшении вещи перестают быть тем, чем они были. Мера служит отправным пунктом перехода ко второй главной сфере идеи — *к сущности*.

Названные здесь три формы бытия именно потому, что они первые, суть вместе с тем и самые бедные, т. е. самые абстрактные. Непосредственное чувственное сознание, поскольку оно также и мыслит, ограничивается преимущественно абстрактными определениями качества и количества. Это чувственное сознание рассматривается обыкновенно как наиболее конкретное и, значит, вместе с тем и наиболее богатое: оно, однако, таково лишь по материалу; в отношении же содержащейся в нем мысли оно, напротив, самое бедное и абстрактное (1, 1, стр. 145).

[...] *Качество* есть вообще тождественная с бытием непосредственная определенность в отличие от рассматриваемого после него *количества*, которое есть также определенность бытия, но уже не непосредственно тождественная с последним, а безразличная к бытию, внешняя ему определенность. — Нечто есть благодаря своему качеству то, что оно есть, и, теряя свое качество, оно перестает быть тем, что оно есть. Далее, следует указать, что качество по существу своему представляет собой лишь категорию конечного, которая поэтому и находит себе настоящим образом место лишь в царстве природы, а не в мире духа. Так, например, в царстве природы так называемые простые вещества — кислород, углерод и т. д. должны рассматриваться как существующие качества. Напротив, в царстве духа качество встречается лишь в виде чего-то подчиненного, и им исчерпывается какой-нибудь определенный образ духа. Рассматривая, например, субъективный дух, составляющий предмет психологии, мы можем, правда, сказать, что то, что называется *характером*, есть по своему логическому значению качество, но это не следует понимать так,

что характер есть такая же насквозь проникающая душу и непосредственно тождественная с ней определенность, как это имеет место с вышеозначенными простыми вещами в царстве природы. Качество, напротив, обнаруживается более определенно как таковое, также и в духе, поскольку последний находится в несвободном, болезненном состоянии. Это бывает в состоянии страсти, и в особенности в состоянии страсти, дошедшей до сумасшествия. О сумасшедшем, сознание которого всецело проникнуто чувством ревности, страха и т. д., можно с полным правом сказать, что его сознание может быть определено как качество (1, I, стр. 157).

#### [КРИТИКА ИСКАЖЕНИЯ ДИАЛЕКТИКИ БЫТИЯ И НИЧТО]

Не нужно большого остроумия, чтобы сделать смешным положение, что бытие и ничто тождественны, или, говоря точнее, не требуется большого остроумия, чтобы привести различные несообразности и ложно уверять, что они представляют собой следствия и применения этого положения. Можно, например, сказать, что, согласно этому положению, одно и то же, *существуют ли мой дом, мое имущество, воздух для дыхания, этот город, солнце, право, дух, бог, или их не существует*. В такого рода примерах отчасти подставляют *частные цели, полезность* того-то и того-то для *меня* и задают вопрос — все ли равно *мне*: будет ли данная полезная вещь или ее не будет? (1, I, стр. 151).

#### [СТАНОВЛЕНИЕ КАК ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ ПРИНЦИП]

Становление содержит в себе бытие и ничто и содержит их таким образом, что оба они сполна переходят друг в друга и взаимно снимают друг друга. Становление, таким образом, оказывается безудержным движением, но оно не может удержаться в этой абстрактной подвижности, ибо, так как бытие и ничто исчезают в становлении, а лишь это исчезновение и составляет понятие становления, оно, следовательно, само есть некое исчезающее подобно огню, который потухает в самом себе, пожрав свой материал (1, I, стр. 156).

## [ДИАЛЕКТИЧЕСКОЕ ОТРИЦАНИЕ]

Нужно [...] напомнить о двояком значении нашего немецкого выражения *aufheben* (снимать). Под *aufheben* мы понимаем, во-первых, устранить, отрицать и говорим, согласно этому, что закон, учреждение *sind aufgehoben* (отменены, упразднены). Но *aufheben* означает также *сохранить*, и мы говорим в этом смысле, что нечто сохранено (*aufgehoben sey*). Эта двойственность в словоупотреблении немецкого языка, по которому одно и то же слово имеет отрицательный и положительный смысл, не должна рассматриваться как случайная, и тем менее мы должны поставить ее в упрек языку как приводящую к путанице, а должны усмотреть в ней спекулятивный дух нашего языка, переступающего пределы лишь рассудочного «или—или» (1, I, стр. 166).

## [ПЕРЕХОД КОЛИЧЕСТВЕННЫХ ИЗМЕНЕНИЙ В КАЧЕСТВЕННЫЕ]

Дано отношение меры, некоторая самостоятельная реальность, качественно отличная от других. Такое для-себя-бытие ввиду того, что оно в то же время по существу своему есть некоторое отношение определенных количеств, открыто для внешности и для количественного изменения; оно имеет простор, в пределах которого оно остается безразличным к этому изменению и не изменяет своего качества. Но возникает такая точка этого изменения количественного, в которой изменяется качество, определенное количество оказывается специфицирующим, так что измененное количественное отношение превращается в некоторую меру и тем самым в новое качество, в новое нечто. Отношение, заменившее первое, определено им отчасти в том смысле, что моменты, находящиеся в средстве, качественно те же, отчасти же в том, что здесь имеется количественная непрерывность. Но так как различие касается этого количественного, то новое нечто относится безразлично к предыдущему; различие между ними есть внешнее различие определенного количества. Оно появилось таким образом, не из предыдущего, а непосредственно из себя, т. е. из внутреннего, еще не вступившего в паличпое бытие специфицирующего единства. — Новое качество или новое нечто подвергнуто такому же процессу своего изменения и так далее до бесконечности.

Поскольку движение от одного качества к другому совершается в постоянной непрерывности количества, постольку отношения, приближающиеся к некоторой окачествляющей точке, рассматриваемые количественно, различаются лишь как «большее» и «меньшее». Изменение с этой стороны *постепенное*. Но постепенность касается только внешней стороны изменения, а не качественной его стороны; предшествующее количественное отношение, бесконечно близкое к последующему, все еще есть другое качественное существование. Поэтому с качественной стороны абсолютно прерывается чисто количественное постепенное движение вперед, не составляющее границы в себе самом; так как появляющееся новое качество по своему чисто количественному соотношению есть по сравнению с исчезающим неопределенно другое, безразличное качество, то переход есть *скачок*; оба качества положены как совершенно внешние друг другу.

Обычно стремятся сделать изменение *понятным*, объясняя его постепенностью перехода; но постепенность есть скорее как раз исключительно только безразличное изменение, противоположность качественному изменению. В постепенности скорее снимается связь обеих реальностей, все равно, берут ли их как состояния или как самостоятельные вещи; положено, что ни одна из них не есть граница другой и что они совершенно внешни друг другу; тем самым устраняется как раз то, что требуется для *понимания*, как бы мало ни требовалось для этого отношения. [...]

В *химических соединениях* встречаются при прогрессирующем изменении пропорций смешивания такие качественные узлы и скачки, что два вещества на отдельных точках шкалы смешения образуют продукты, обнаруживающие особые качества. Эти продукты отличаются друг от друга не только как «большее» и «меньшее», и равным образом они еще не даны, хотя бы лишь в меньшей степени, вместе с отношениями, близкими к этим узловым отношениям, но связаны с самими такими узловыми точками. Например, соединения кислорода и азота дают различные азотные окислы и кислоты, появляющиеся лишь при определенных количественных отношениях и обладающие сущностно различными качествами, так что на промежуточных точках пропорций смешения не получается никаких специфически существующих соединений. —

*Окислы металлов*, например свинца, образуются на определенных количественных точках [шкалы] окисления и различаются цветом и другими качествами. Они переходят один в другой не постепенно; промежуточные отношения между указанными узлами не дают никакого нейтрального, никакого специфического существования. Без прохождения промежуточных ступеней возникает специфическое соединение, основывающееся на некотором отношении меры и обладающее особыми качествами. — Или, [например], *вода*, когда изменяется ее температура, не только становится от этого менее теплой, но и проходит через состояния твердости, капельной жидкости и упругой жидкости; эти различные состояния наступают не постепенно, чисто постепенное изменение температуры вдруг прерывается и задерживается этими точками, и наступление другого состояния есть скачок. — Всякое *рождение* и всякая *смерть* — это не продолжающаяся постепенность, а, наоборот, перерыв такой постепенности и скачок из количественного изменения в качественное.

Говорят: *в природе не бывает скачков*, и обыденное представление, когда оно хочет постичь некоторое *возникновение* или *прехождение*, полагает, как мы уже сказали выше, что постигнет их, представляя их себе как *постепенное* происхождение или исчезновение. Но мы показали, что вообще изменения бытия суть не только переход одной величины в другую, но и переход качественного в количественное и наоборот, иностановление, которое есть перерыв постепенного и качественно иное по сравнению с предшествующим существованием. Вода через охлаждение становится твердой не постепенно, так, чтобы стать [сначала] кашеобразной, а затем постепенно затвердевать до плотности льда, а затвердевает сразу; уже достигнув температуры точки замерзания, она все еще может полностью сохранить свое жидкое состояние, если оно останется в покое, и малейшее сотрясение приводит ее в состояние твердости. [...]

В области *моральной*, поскольку моральное рассматривается в сфере бытия, имеет место такой же переход количественного в качественное, и различные качества оказываются основанными на различии величин. Именно через «большее» и «меньшее» мера легкомыслия нарушается и появляется нечто совершенно иное — преступление, именно через «большее» и «меньшее» справедливость переходит

в несправедливость, добродетель в порок. — Точно так же государства при прочих равных условиях приобретают разный качественный характер из-за различия в их величине. Законы и государственное устройство превращаются в нечто иное, когда увеличивается размер государства и возрастает число граждан. Государство имеет меру своей величины, превзойдя которую оно внутренне неудержимо распадается при том же государственном устройстве, которое при другом размере составляло его счастье и силу (2, I, стр. 463—467).

[КРИТИКА ЗАКОНОВ ФОРМАЛЬНОЙ ЛОГИКИ.  
ЗАКОН ТОЖДЕСТВА]

Сущность отражается, видима *внутри себя* или есть чистая рефлексия; таким образом, она есть лишь соотношение с собой, но не как непосредственное соотношение, а как рефлексированное, — она есть *тождество с собой*.

*Примечание.* Это тождество есть *формальное* или *рассудочное тождество* постольку, поскольку его удерживают и абстрагируют от различия. Или же абстракция скорее и есть полагание этого формального тождества, превращение внутри себя конкретного в эту форму простоты, безразлично, происходит ли это превращение так, что часть паличного в конкретном многообразии *опускается* (посредством так называемого *анализирования*) и выделяется лишь *одна* его часть, или так, что, опуская различия многообразных определенностей, они *сливаются* в одну определенность.

Когда тождество приводится в связь с абсолютом как субъектом суждения, тогда последнее гласит: *абсолют есть тождественное с собой*. — Как ни истинно это суждение, оно все же двусмысленно, и остается неизвестным, разумеют ли его в его надлежащем смысле; оно поэтому по меньшей мере исполно в своем выражении, ибо остается перешепным, имеется ли здесь в виду абстрактное рассудочное *тождество*, т. е. тождество, противопоставленное другим определениям сущности, или имеется в виду тождество как *внутри себя конкретное*. Взятое во втором смысле, тождество, как окажется ниже, есть сначала *основание*, а затем, в высшей истине, *понятие*. — Да и само слово «*абсолютный*» часто употребляется в том же значении, в каком употребляется слово «*абстрактный*»; так,

например, *абсолютное* пространство, *абсолютное* время ничего другого не означает, кроме абстрактного пространства и абстрактного времени.

Определения сущности, взятые как *существенные* определения, становятся предикатами предполагаемого субъекта, и так как они существенны, то этот субъект есть «*все*». Возникающие благодаря этому суждению были провозглашены *всеобщими законами мысли*. Закон *тождества* гласит согласно этому: *все тождественно с собой*,  $A=A$ ; в отрицательной форме он гласит: *A не может в одно и то же время быть A и не-A*. — Вместо того чтобы быть истинным законом мысли, это суждение есть не что иное, как закон *абстрактного рассудка*. Уже сама *форма этого суждения* находится в противоречии с ним, так как оно обещает различие между субъектом и предикатом и в то же время не дает того, чего требует его форма. В частности же этот закон уничтожается следующими так называемыми законами мысли, которые устанавливают в качестве законов прямую противоположность этого закона. — Если утверждают, что хотя этот закон не может быть доказан, но *каждое* сознание действует согласно ему и, как показывает опыт, тотчас же соглашается с ним, как только оно его услышит, то этому мнимому школьному опыту следует противопоставить всеобщий опыт, что никакое сознание не мыслит, не образует представлений и т. д., не говорит, согласно этому закону, что нет ни одной вещи, какого бы рода она ни была, которая существовала бы согласно ему. Выражения, следующие этому нормативному (*seinsollenden*) закону истины (планета есть планета, магнетизм есть магнетизм, дух есть дух), справедливо считаются глупыми: таков именно всеобщий опыт<sup>5</sup>. Школа, в которой признаются только такие законы, вместе с ее логикой, которая серьезно излагает их, давно дискредитировала себя как перед судом здравого смысла, так и перед судом разума.

*Прибавление.* Тождество есть прежде всего то же самое, что мы рассматривали раньше как бытие, но это бытие как ставшее через снятие непосредственной определенности и, следовательно, бытие как идеальность. Очень важно должным образом понять истинное значение тождества, а для этого прежде всего нужно, чтобы оно понималось не только как абстрактное тождество, т. е. не как тождество, исключаящее различие. Это тот пункт,

которым отличается всякая плохая философия от того, что единственно и заслуживает названия философии. Тождество в его истине как идеальность непосредственно сущего есть высокое определение как для нашего религиозного сознания, так и для всякого вообще мышления и сознания. [...] Точно так же следует сказать, что тождество как сознание самого себя есть то, чем отличается человек от природы вообще и от животного в частности; последнее не доходит до постижения себя как «я», т. е. как чистого единства себя в самом себе. Что же касается, далее, значения тождества для мышления, то здесь важнее всего не смешивать истинного тождества, содержащего в себе как снятые бытие и его определения, с абстрактным, только формальным тождеством. Все те упреки в односторонности, жесткости, бессодержательности и т. д., которые так часто делают мышлению с точки зрения чувства и непосредственного созерцания, имеют своим основанием превратную предпосылку, что деятельность мышления представляет собой лишь деятельность абстрактного отождествления, а формальная логика сама подтверждает эту предпосылку тем, что выставляет освещенный в предыдущем параграфе якобы высший закон мышления. Если бы мышление не было чем-нибудь иным, чем это абстрактное тождество, то оно должно было бы быть признано самым излишним и самым скучным делом. Понятие и, далее, идея тождественны, правда, с собой; они, однако, тождественны с собой лишь постольку, поскольку они вместе с тем содержат в себе также и различие. [...]

Сущность есть лишь чистое тождество и отражение, видимость внутри самой себя, поскольку она есть соотносящаяся с собой отрицательность и, следовательно, отталкивание себя от самой себя; она, следовательно, существенно содержит в себе определение *различия*.

#### [РАЗЛИЧИЕ, ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЬ, ПРОТИВОРЕЧИЕ]

Различие есть: 1) *непосредственное различие, разность*, т. е. различие, в котором различенные *суть* каждое *само по себе* то, что они суть, и каждое из них равнодушно к своему соотношению с другим, которое, таким образом, есть для него нечто внешнее. Вследствие равнодушия различенных к своему отличию последнее пребывает вне их в чем-то третьем, *производящем сравнение*.



Это внешнее различие есть как тождество соотнесенных *сходство*, а как нетождество их — *несходство*.

*Примечание.* Рассудок доводит разъединение этих определений до такой степени, что, хотя сравнение имеет один и тот же субстрат для сходства и несходства, оно все же видит в них различные *стороны* этого субстрата и разные *точки зрения* на него; однако сходство, взятое само по себе, есть лишь прежнее определение — тождество, и несходство, взятое само по себе, есть различие.

*Прибавление.* Именно тем, что рассудок приступает к рассмотрению тождества, он на самом деле уже выходит за свои пределы и имеет перед собой не тождество, а различие в образе голой разности. Когда мы именно говорим, согласно так называемому закону мышления, закону тождества: море есть море, воздух есть воздух, луна есть луна и т. д., то мы считаем эти предметы равнодушными друг к другу, и мы, следовательно, имеем перед собой не тождество, а различие. Но мы затем не останавливаемся также и на рассмотрении вещей лишь как разных, а *сравниваем* их друг с другом и получаем благодаря этому определения *сходства* и *несходства*. Занятие конечных наук состоит в значительной части в применении этих определений, и когда в наше время говорят о научном рассмотрении, то под этим преимущественно понимают тот метод, который имеет своей задачей сводить привлеченные к рассмотрению предметы. Нельзя не признать, что таким путем были достигнуты некоторые очень значительные результаты, и в этом отношении следует в особенности напомнить о великих успехах новейшего времени в областях сравнительной анатомии и сравнительного языкознания. При этом, однако, мы не только должны заметить, что ученые заходили слишком далеко, предполагая, что этот сравнительный метод можно применять с одинаковым успехом во всех областях познания, но должны в особенности еще, кроме того, подчеркнуть, что одно лишь сравнение не может дать полного удовлетворения научной потребности и что вышеуказанные достигнутые этим методом результаты должны рассматриваться лишь как хотя и необходимые, но все-таки подготовительные работы для подлинно постигающего познания. Поскольку, впрочем, при сравнении дело идет о том, чтобы свести имеющиеся налицо различия к тождеству, математика должна рассматриваться как наука, в которой эта

цель достигнута наиболее полно, и она достигла этого успеха именно потому, что количественное различие представляет собой лишь совершенно внешнее различие. Так, например, геометрия при рассмотрении качественно различных треугольника и четырехугольника отвлекается от этого качественного различия и признает их равными друг другу по своей величине. [...]. Ни эмпирические науки, ни философия отнюдь не должны завидовать математике из-за этого ее преимущества [...], это вытекает, кроме того, из того, что мы заметили выше о голом рассудочном тождестве. [...]

Сходство есть тождество лишь таких вещей, которые *не суть одни и те же*, не тождественны друг другу, и несходство есть *соотношение* между несходными вещами. Эти два определения, следовательно, не разъединены, не распадутся на равнодушные друг к другу разные стороны или точки зрения, а каждое из них отражается в другом. Разность есть поэтому различие рефлексии или *различие в самом себе*, определенное различие.

*Прибавление.* Между тем как просто только различенные обнаруживают себя равнодушными друг к другу, сходство и несходство суть, напротив, пара определений, которые непременно соотносятся друг с другом и каждое из которых не может мыслиться без другого<sup>6</sup>. Это поступательное движение от голой разности к противоположению мы встречаем уже в обычном сознании постольку, поскольку мы соглашаемся с тем, что сравнение имеет смысл лишь при предположении наличного различия, и точно так же и, наоборот, различие имеет смысл лишь при предположении наличного сродства. Поэтому, когда ставится задача указать какое-нибудь различие, мы не приписываем большого остроумия тому, который отличает друг от друга лишь такие предметы, различие между которыми непосредственно явно (как, например, перо и верблюд), равно как, с другой стороны, скажут, что тот, кто умеет сравнивать между собой только близко стоящие предметы (например, бук с дубом или собор с церковью), не обнаруживает большого искусства в сравнении. Мы требуем, следовательно, тождества при различии и различия при тождестве. Несмотря на это, в области эмпирических наук весьма часто случается, что из-за одного из этих двух определений забывают о другом, и то видят односторонне задачу науки в сведении наличных разли-

чий к тождеству, то столь же односторонне видят эту задачу в нахождении новых различий. Это мы видим главным образом в естествознании. Здесь в первую очередь ставят себе задачей открытие все новых и новых веществ, сил, родов, видов и т. д.; или, следуя иному направлению, доказательство того, что тела, которые доселе считались простыми, суть на самом деле сложные; физики и химики новейшего времени с насмешкой говорят о древних, которые удовлетворялись лишь четырьмя и то не простыми элементами. Но с другой стороны, видят одно лишь тождество; соответственно этому не только электричество и химизм рассматриваются как существа тождественные, но даже органические процессы пищеварения и ассимиляции рассматриваются как только химические процессы. [...] Мы заметили, что если нередко новейшую философию насмешливо прозывали философией тождества, то на самом деле как раз философия, и главным образом спекулятивная логика, показывает ничтожность абстрагирующегося от различия, чисто рассудочного тождества, хотя она затем настаивает, во всяком случае столь же энергично, на том, что мы не должны успокаиваться на одной лишь голой разности, а должны познавать внутреннее единство всего сущего. [...]

2) Различие в себе есть *существенное* различие *положительного* и *отрицательного*; первое есть тождественное соотношение с собой таким образом, что оно *не* есть отрицательное, а второе есть различенное для себя таким образом, что оно *не* есть положительное. Так как каждое из них самостоятельно, поскольку оно не *есть иное*, то каждое из них, *видимо, отражается* в ином и *есть* лишь постольку, поскольку *есть* иное. Различие сущности есть поэтому *противоположение*, согласно которому различное имеет пред собой не *иное вообще*, а *свое* иное, т. е. каждое из различных имеет свое определение только в своем соотношении с *иным*, рефлексировано *внутрь* себя лишь постольку, поскольку оно рефлексировано в *иное*. И точно так же обстоит дело с *иным*. Каждое из них *есть*, таким образом, *иное своего* иного.

*Примечание.* Различие в себе дает положение: *все существенно различно* или, как выражали это положение иначе, *из двух противоположных предикатов лишь один может быть приписан всякому нечто и не может быть ничего третьего.* — Этот закон противоположности противоречит

самым явным образом закону тождества, так как нечто, согласно одному закону, должно быть лишь *соотношением с собой*, а согласно другому, оно должно быть *противоположным, соотношением со своим иным*. В том-то и состоит своеобразная бессмыслица абстракции, что она ставит рядом как законы два таких противоречащих друг другу положения, даже не сравнивая их между собой. — Закон *исключенного третьего* есть закон определяющего рассудка, который, желая избегнуть противоречия, как раз впадает в него. А, согласно этому закону, должно быть *либо +А, либо —А*; но *этим уже* положено третье А, которое не есть ни + ни — и которое в то же самое время полагается и как + А и как — А. Если + W означает 6 миль направления на запад, а — W 6 миль направления на восток и +, и — уничтожают друг друга, то 6 миль пути или пространства остаются теми же, чем они были и без этой противоположности и с ней. Даже голая противоположность + и — числа или абстрактного направления имеют, если угодно, свое третье, а именно нуль; мы, однако, не думаем отрицать, что пустая рассудочная противоположность между + и — имеет также свое законное место, когда речь идет о такого же рода абстракциях, как число, направление и т. д.

В учении о контрадикторных понятиях одно понятие называется, например, голубым (даже чувственное представление цвета называется в таком учении понятием), а другое *не-голубым*, так что выходит, что это другое не есть некое утвердительное, например *желтое*, а фиксируется лишь как абстрактно отрицательное. О том, что отрицательное в нем самом столь же и положительно [...], это вытекает уже из определения, что противоположное некоему иному есть *его* иное. — Пустота противоположности между так называемыми контрадикторными понятиями нашла свое полное выражение в той, так сказать, грандиозной формулировке всеобщего закона, согласно которой *каждая* вещь во *всех* противопоставляемых, таким образом, предикатах обладает одним и не обладает другим, какие бы предикаты мы ни взяли, так что дух есть *либо* белый, *либо* не-белый, *либо* желтый, *либо* не-желтый, и т. д. до бесконечности.

Так как забывают, что тождество и противоположение сами противоположны друг другу, то принимают закон противоположения за закон тождества в форме закона

противоречия, и *понятие*, которое не обладает ни одним из двух противоречащих друг другу признаков [...] или обладающее обоими, как, например, четырехугольный круг, объявляется логически ложным. Хотя многоугольный круг и прямолинейная дуга круга также противоречат этому закону, геометры не колеблясь рассматривают круг как многоугольник, сторонами которого являются прямые линии. Но такая вещь, как круг (его простая определенность), еще не есть *понятие*; в понятии же круга центр и периферия одинаково существенны, оно обладает обоими признаками, и, однако, периферия и центр противоположны и противоречат друг другу.

Играющее такую важную роль в физике представление о *полярности* содержит в себе более правильное определение противоположения, но так как физика в своем понимании законов мысли придерживается обычной логики, то она пришла бы в ужас, если бы она раскрыла для себя полярность и пришла бы к тем мыслям, которые заключаются в последней.

*Прибавление 1-е.* Положительное есть снова тождество, но в его высшей истине, тождество как тождественное соотношение с самим собой, и в то же время оно есть тождество как то, что не есть отрицательное. Отрицательное само по себе есть не что иное, как само различие. Тождественное как таковое есть прежде всего то, что не имеет определения; напротив, положительное есть тождественное с собой, но тождественное с собой как определенное в противоположность некоему другому, а отрицательное есть различие, как таковое, с тем определим, что оно не есть тождество. — Это различие различия в нем самом.

Обыкновенно думают, что в различии между положительным и отрицательным мы имеем абсолютное различие. Они оба, однако, в себе одно и то же, и можно было бы поэтому назвать положительное также и отрицательным и, наоборот, отрицательное положительным. Так, например, владение и долг не есть два особых, самостоятельно существующих вида владения. То, что у одного, у должника, представляет собой нечто отрицательное, то у другого, у кредитора, есть нечто положительное. И это верно также и по отношению к пути на восток, который есть также путь на запад. Положительное и отрицательное, следовательно, существенно обуславливаются друг другом и существуют лишь в своем соотношении друг с

другом. Северный полюс в магните не может быть без южного и южный не может быть без северного. Если разрежем магнит на две половины, то у нас не окажется в одном куске северный полюс, а в другом южный. Точно так же и в электричестве положительное и отрицательное электричества не суть два различных, отдельно существующих флюида. Вообще в противоположности различное имеет в качестве противостоящего себе не только *некое* иное, но и *свое* иное. Обычное сознание рассматривает различные как равнодушные друг к другу. Говорят так: я — человек, а вокруг меня — воздух, вода, животные и вообще иное. Все здесь раздельно, одно вне другого и без связи с ним. Но философия имеет своей целью изгнать безразличие и познать необходимость вещей, по которой иное выступает как противостоящее *своему* иному. Так, например, неорганическая природа не должна рассматриваться только как нечто иное, чем органический мир, но должна рассматриваться также и как его необходимое иное. Они находятся в существенном соотношении друг с другом, и одно существует лишь постольку, поскольку оно исключает из себя другое и именно через это соотносится с ним. Точно так же природа не существует без духа и дух без природы. Мы вообще делаем очень важный шаг вперед, когда мы в области мысли перестаем говорить: возможно еще и иное. Говоря таким образом, занимаемся случайным, истинное же мышление, как было замечено выше, есть мышление о необходимом. — То, что новейшее естествознание пришло к признанию противоположности, воспринимаемой нами ближайшим образом в магнетизме как полярность, чем-то проходящим красной нитью через всю природу, всеобщим, законом природы, это мы, без сомнения, должны признать существенным шагом вперед в науке; но можно было бы вместе с тем требовать, чтобы наряду с противоположностью не продолжала бы без дальнейших околичностей пользоваться признанием голая разность. Так, например, цвета то справедливо рассматриваются как противостоящие друг другу в полярной противоположности (как так называемые дополнительные цвета), то затем цвета красное, желтое, зеленое и т. д. снова рассматриваются как безразличные друг к другу и как чисто количественные различия.

*Прибавление 2-е.* Вместо того чтобы говорить соглас-

по закону исключенного третьего (который есть закон абстрактного рассудка), мы скорее должны были бы сказать: все противоположно. И в самом деле нигде — ни на небе, ни на земле, ни в духовном мире, ни в мире природы — нет такого абстрактного или — или, как это утверждает рассудок. Все где-либо существующее есть некое конкретное и, следовательно, некое внутри самого себя различное и противоположное. Конечность вещей и состоит в том, что их непосредственное наличное бытие не соответствует тому, что они суть в себе. Так, например, в неорганической природе кислота есть в себе вместе с тем и основание, т. е. ее бытие состоит лишь в ее соотносительности с другим. Но это же означает, что кислота не есть нечто спокойно пребывающее в противоположности, а стремится к тому, чтобы положить себя как то, что она есть в себе. Противоречие — вот что на самом деле движет миром, и смешно говорить, что противоречие нельзя мыслить. Правильно в этом утверждении лишь то, что противоречием дело не может закончиться и что оно (противоречие) снимает себя само через себя. Но снятое противоречие не есть абстрактное тождество, ибо последнее само есть лишь одна сторона противоположности. Ближайший результат положенной как противоречие противоположности есть основание, которое содержит в себе как снятые и низведенные лишь к идеальным моментам и тождество, и различие. [...]

#### [РАЗРЕШЕНИЕ ПРОТИВОРЕЧИЯ В ОСНОВАНИЕ]

*Положительное* есть то *различное*, которое должно быть самостоятельно и вместе с тем *не* должно оставаться безразличным к своему соотношению *со своим иным*. *Отрицательное* должно не менее самостоятельно быть отрицательным соотношением с *собой*, быть для себя, но вместе с тем оно как отрицательное необходимо должно иметь это свое соотношение с собой, свое положительное, лишь в *ином*. Оба, следовательно, суть положенное противоречие, оба суть *в себе* одно и то же. Оба суть одно и то же также и *для себя*, так как каждое из них есть снятие другого и самого себя. Они оба поэтому погружаются в *основание*<sup>7</sup>, [...] или, иначе говоря, существенное различие, как различие в себе и для себя есть непосредственно лишь отличие себя от самого себя, содержит в себе, следовательно, тождественное; к такому полному в себе и для

себя сущему различию принадлежит, следовательно, как само оно, так и тождество. — Как соотносящееся с собой различие оно уже провозглашено также и как тождественное с собой, и противоположное есть вообще то, что содержит внутри самого себя одно и его иное, себя и свое противоположное. Внутри-себя-бытие сущности, определенное таким образом, есть основание.

#### [ЗАКОН ДОСТАТОЧНОГО ОСНОВАНИЯ]

*Основание* есть единство тождества и различия, оно есть истина того, чем оказались различие и тождество, рефлексия внутрь себя, которая есть столь же и рефлексия в иное, и наоборот. Оно есть *сущность*, положенная как целостность.

*Примечание.* Закон основания гласит: все имеет свое достаточное основание, т. е. истинная существенность нечто не состоит ни в определении нечто как тождественного с собой, ни в его определении как различного, ни в его определении как только положительного или только отрицательного, а состоит в том, что нечто имеет свое бытие в некоем другом, которое как его тождественное с собой есть его сущность. Последняя также есть не абстрактная рефлексия *внутри себя*, а рефлексия *в другое*. Основание есть *внутри себя* сущая сущность, сущность есть существенным образом основание, и она есть основание лишь постольку, поскольку она есть основание нечто, основание некоего иного (1, 1, стр. 196—207).

#### [ПРОТИВОРЕЧИЕ И ЕГО ПРИМИРЕНИЕ]

Если первые определения рефлексии — тождество, разность и противоположение — нашли каждое свое выражение в особом предложении, то тем паче должно было бы быть сформулировано в виде предложения то определение, в которое они переходят как в свою истину, а именно *противоречие*. Так что надо было бы сказать: *все вещи противоречивы в самих себе*; и притом в том смысле, что это предложение выражает по сравнению с прочими истину и сущность вещей. — Противоречие, выступающее в противоположении, есть лишь развитое ничто, ничто, содержащееся в тождестве и встретившееся нам в выражении, что предложение о тождестве *ничего* не говорит. Это отрицание определяет себя в дальнейшем в разность и в противоположение, которое теперь представляет собой положенное противоречие.



Но одним из основных предрассудков прежней логики и обычного представления является взгляд, будто противоречие не есть такое же существенное и имманентное определение, как тождество; больше того, если уже речь идет о иерархии и оба определения мы должны фиксировать как отдельные, то следовало бы признать противоречие более глубоким и более существенным. Ибо по сравнению с ним тождество есть лишь определение простого непосредственного, определение мертвенного бытия; противоречие же есть корень всякого движения и жизни; лишь поскольку нечто имеет в самом себе противоречие, оно движется, обладает импульсом [...].

Противоречие обыкновенно, во-первых, устраняют из вещей, из сущего и истинного вообще, утверждая, что *нет ничего противоречивого*. Во-вторых, противоречие, напротив того, выталкивается в субъективную рефлексию, которая своим соотношением и сравнением его якобы впервые создает. Но и в этой рефлексии его тоже нет постоянного; ибо *противоречивого*, как уверяют, нельзя ни *представить себе*, ни *помыслить*. Противоречие признается вообще, будь это противоречие в действительном или в мыслящей рефлексии, случайностью, как бы аномалией и преходящим пароксизмом болезни.

Что касается утверждения, что противоречия нет, что оно не есть нечто существующее, то такого рода заверение не должно причинять нам забот; абсолютное определение сущности должно оказаться во всяком действительном, равно как во всяком понятии. Выше, говоря о *бесконечном*, представляющем собой противоречие, как оно обнаруживается в сфере бытия, мы уже указали на нечто подобное. Но обыденный опыт сам высказывает, что *существует* по меньшей мере *множество* противоречивых вещей, противоречивых учреждений и т. д., противоречие которых находится не только в некоторой внешней рефлексии, а в них самих. Но далее, противоречие не следует принимать только за какую-то аномалию, встречающуюся лишь кое-где: оно есть отрицательное в его существенном определении, принцип всякого самодвижения, состоящего не в чем ином, как в некотором изображении противоречия. Само внешнее чувственное движение есть его непосредственное наличное бытие. Нечто движется не поскольку оно в этом «теперь» находится здесь, а в другом «теперь» там, а лишь поскольку оно в одном и том же

«теперь» находится здесь и не здесь, поскольку оно в этом «здесь» одновременно и находится, и не находится<sup>8</sup>. Надлежит согласиться с древними диалектиками, что противоречия, которые они нашли в движении, действительно существуют; но из этого не следует, что движения нет, а наоборот, что движение есть само *существующее* противоречие.

Равным образом внутреннее, подлинное самодвижение, импульс вообще (устремление или напряжение монады, энтелехия абсолютно простого существа) состоит не в чем ином, как в том, что в одном и том же отношении существуют нечто *в самом себе* и его отсутствие, *отрицательное его самого*. Абстрактное тождество с собой еще не есть жизнеспособность; но в силу того что положительное есть в самом себе отрицательность, оно выходит вне себя и начинает изменяться. Нечто, следовательно, жизненно лишь постольку, поскольку оно содержит в себе противоречие, и притом есть та сила, которая в состоянии вмещать в себе это противоречие и выдерживать его. Но если нечто существующее не способно в своем положительном определении вместе с тем охватывать свое отрицательное определение и удерживать одно в другом, если оно не способно иметь в самом себе противоречие, то оно не есть само живое единство, не есть основание, а идет в противоречии ко дну. — *Спекулятивное мышление* состоит лишь в том, что мышление удерживает противоречие и в нем само себя, а не в том, что оно допускает, как это происходит с представлением, чтобы это противоречие господствовало над ним и растворяло его определения лишь в другие или в ничто.

Если в движении, импульсе и т. п. противоречие скрыто для представления за *простотой* этих определений, то, напротив, в *определениях отношения* противоречие выступает непосредственно. Если взять какие угодно тривиальнейшие примеры: верх и низ, правое и левое, отец и сын и т. д. до бесконечности, то все они содержат противоположность в одном определении. Верх *есть* то, что *не* есть низ; верх определен лишь так, чтобы не быть низом, и *есть* лишь постольку, *поскольку* есть низ, и наоборот; в одном определении заключается его противоположность. Отец есть другое сына, а сын — другое отца, и каждый имеет бытие лишь как это другое другого; и вместе с тем одно определение имеется лишь в соотношении с другим;

их бытие есть *единое* наличие. Отец есть нечто особое также и вне соотношения с сыном; но при этом он не отец, а мужчина вообще; равным образом верх и низ, правое и левое суть также и рефлексированное в себя, суть нечто и вне соотношения, но в таком случае они суть лишь места вообще. — Противоположные постольку содержат в себе противоречие, поскольку они в одном и том же отношении суть — а) соотносящиеся друг с другом отрицательно или *взаимно упраздняющие* друг друга и б) *безразличные* друг к другу. Представление, переходя к моменту *безразличия* этих определений, забывает в нем их отрицательное единство и тем самым сохраняет их лишь как разные вообще, в каковом определении правое уже не есть правое, левое уже больше не есть левое и т. д. Но поскольку представление имеет перед собой в самом деле правое и левое, оно имеет перед собой эти определения как отрицающие себя одно в другом и вместе с тем и как не отрицающие себя в этом единстве, а каждое как безразличное сущее особо.

Поэтому представление имеет, правда, повсюду своим содержанием противоречие, но не доходит до его осознания; оно (представление) остается внешней рефлексией, переходящей от одинаковости к неодинаковости или от отрицательного соотношения к рефлексированности различных определений *внутрь* себя. Внешняя рефлексия сопоставляет эти два определения внешним образом и имеет в виду *лишь их*, а не *переход*, который существует и содержит в себе противоречие. — *Остроумная* рефлексия — скажем здесь и о ней — состоит, напротив, в улавливании и высказывании противоречия. Хотя она не выражает *понятия* вещей и их отношений, а имеет своим материалом и содержанием лишь определения представления, она все же приводит их в такое соотношение, которое содержит в себе их противоречие и *дает тем самым их понятию просвечивать сквозь это последнее*. — Но мыслящий разум заостряет, так сказать, притупившееся различие разного, голое многообразие представления до *существенного* различия, до *противоположности*. Лишь доведенные до заостренности противоречия, многообразные впервые становятся подвижными и живыми по отношению друг к другу и получают в нем ту отрицательность, которая есть имманентная пульсации *самодвижения* и *жизненности*.

Относительно *онтологического доказательства бытия божьего* мы уже указали, что положенное в нем в основание определение есть «*совокупность всех реальностей*». Относительно этого определения обыкновенно прежде всего показывают, что оно *возможно*, так как оно, мол, не содержит в себе *противоречия*, потому что реальность берется в этом доказательстве лишь как беспредельная реальность. Мы заметили выше, что этим указанная совокупность превращается в простое неопределенное бытие или, если реальности берутся на самом деле, как многие определенные реальности, в совокупность всех отрицаний. Если мы возьмем более определенно различие реальности, то оно превращается из разности в противоположность и тем самым в противоречие, а совокупность всех реальностей вообще — в абсолютное противоречие внутри самого себя. Обычный *homo* (страх), который представляющее, не-спекулятивное мышление испытывает перед противоречием, как природа перед *vacuum* (пустотой), отвергает это следствие; ибо это мышление останавливается на одностороннем рассмотрении *разрешения* противоречия в *ничто* и не познает его положительной стороны, по которой оно становится *абсолютной деятельностью* и абсолютным основанием.

Из рассмотрения природы противоречия получился вообще тот вывод, что если в той или иной вещи можно обнаружить некоторое противоречие, то это само по себе еще не есть, так сказать, изъян, дефект или погрешность этой вещи. Наоборот, каждое определение, каждое конкретное, каждое понятие есть по существу единство различных и могущих быть различными моментов, которые через *определенное существенное различие* переходят в противоречание. Это противоречивое во всяком случае разрешается в ничто, оно возвращается в свое отрицательное единство. Вещь, субъект, понятие оказываются теперь самим этим отрицательным единством; оно есть нечто в себе самом противоречивое, по вместе с тем также и *разрешенное противоречие*: оно есть *основание*, содержащее в себе и носящее свои определения. Ведь субъект или понятие, будучи рефлексированы в своей сфере внутрь себя, суть свое разрешенное противоречие, но вся их сфера есть опять-таки некоторая *определенная, разная*; таким образом, она есть конечная, а это означает *противоречивая*. Не она сама есть разрешение этого бо-

лее высокого противоречия, а она имеет своим отрицательным единством, своим основанием некоторую более высокую сферу. Конечные вещи в их безразличном многообразии состоят поэтому вообще в том, что они противоречивы в самих себе, *надломлены внутри себя и возвращаются в свое основание*. — Как это будет выяснено далее, истинное умозаключение от конечного и случайного к абсолютно необходимому существу состоит не в том, чтобы умозаключать от конечного и случайного как от *лежащего и остающегося лежать в основании бытия*, а в том, что (как это даже непосредственно подразумевается в понятии «случайности») умозаключают от лишь переходящего, противоречащего себе *в самом себе бытия* к абсолютно необходимому бытию или, лучше сказать, состоит скорее в том, что показывают, что случайное бытие возвращается в самом себе в свое основание, в котором оно снимает себя, и что, далее, оно через это возвращение полагает основание лишь так, что скорее делает само себя положенным. В обычном умозаключении *бытие* конечного выступает как основание абсолютного; именно потому, что *есть* конечное, есть и абсолютное. Но истина состоит в том, что именно потому, что конечное есть в самой себе противоречивая противоположность, потому, что оно *не есть*, есть абсолютное. В первом смысле умозаключение гласит так: *бытие* конечного есть *бытие* абсолютного; в последнем же смысле оно гласит: *небытие* конечного есть *бытие* абсолютного (1, V, стр. 519—525).

#### [ИСТИНА И ИДЕЯ]

Обыкновенно мы называем истиной согласие предмета с нашим представлением. Мы имеем при этом в качестве предпосылки предмет, которому должно соответствовать наше представление о нем. В философском смысле, напротив, истина в своем абстрактном выражении вообще означает согласие некоторого содержания с самим собой. Это, следовательно, совершенно другое значение истины, чем вышеупомянутое. Впрочем, более глубокое (философское) значение истины встречается отчасти также и в обычном словоупотреблении; мы говорим, например, об *истинном* друге и понимаем под этим такого друга, способ действия которого соответствует понятию дружбы; точно так же мы говорим об *истинном* произведении искусства.

Неистинное означает в этих выражениях дурное, несоответственное самому себе. В этом смысле плохое государство есть неистинное государство, и плохое и неистинное вообще состоит в противоречии, имеющем место между определением, или понятием, и существованием предмета. О таком плохом предмете мы можем себе составить правильное представление, но содержание этого представления неистинно внутри себя (1, I, стр. 57).

[...] Когда я *знаю*, как нечто *существует*, говорят, что я обладаю истиной. Так первоначально представляют себе истину. Это, однако, истина лишь по отношению к сознанию или формальная истина, это только правильность. Истина же в более глубоком смысле состоит, напротив, в том, что объективность тождественна с понятием. Об этом-то наиболее глубоком смысле истины идет речь, когда говорят об *истинном* государстве или об *истинном* произведении искусства. Эти предметы истинны, когда они суть то, чем они *должны* быть, т. е. когда их реальность соответствует их понятию. Понимаемое таким образом неистинное есть то же самое, что обычно называют также и плохим. Плохой человек есть неистинный человек, т. е. человек, который не ведет себя согласно своему понятию или своему назначению (1, I, стр. 322).

[...] Пусть объективный мир являет нам механические и целевые причины; их существование не есть мерило *истины*, а, наоборот, истина есть критерий того, какое из этих существований есть истинное существование мира. Подобно тому как субъективный рассудок являет нам в нем (в рассудке) также и заблуждения, так и объективный мир являет также и те стороны и ступени истины, которые, взятые сами по себе, лишь односторонни, неполны и суть только отношения явлений (1, VI, стр. 190).

Но так как у нас в качестве результата получился тот вывод, что идея есть единство понятия и объективности, иначе говоря истина, то ее падлежит рассматривать не только как некоторую цель стремлений, к которой следует приближаться, но которая сама всегда остается некоторого рода *погусторонним*, а так, что все действительное *имеет бытие* лишь постольку, поскольку оно имеет внутри себя идею и выражает ее. Предмет, объективный и субъективный мир, не только *должны* вообще *совпадать* с идеей, но сами суть совпадение понятия и реальности; реальность, не соответствующая понятию, есть только

*явление*, субъективное, случайное, произвольное, которое не есть истина. Когда говорят, что в опыте мы не находим ни одного такого предмета, который вполне совпадал бы с *идеей*, то последняя противопоставляется действительному как некоторый субъективный масштаб. Но что поистине представляет собой некоторое действительное, если его понятие в нем не находится и его объективность вовсе не соответствует этому понятию, этого никто не может сказать, ибо такое действительное было бы ничто. В механическом и химическом объекте, равно как и в бездуховном (*geistlos*) субъекте и в духе, сознающем лишь конечное, а не свою сущность, понятие, которое они имеют в себе сообразно их различной природе, существует, правда, не в *своей собственной свободной форме*. Но они могут быть вообще чем-то истинным лишь постольку, поскольку они суть соединение их понятия и реальности, их души и их тела. Такие целые, как государство, церковь, перестают существовать, когда разрушается единство их понятия и их реальности; человек (и живое вообще) мертв, когда в нем отделились друг от друга душа и тело. Мертвая природа — механический и химический мир (если именно мы будем понимать под мертвым неорганическую природу; в противном случае это слово не имело бы никакого положительного значения), если ее разделяют на ее понятие и на ее реальность, есть только субъективная абстракция некоторой мыслимой формы и некоторой бесформенной материи. Дух, который не был бы *идеей*, единством самого понятия с собой, понятием, имеющим своей реальностью само понятие, был бы мертвым, лишенным духа духом, материальным объектом.

*Бытие* достигло значения *истины*, так как идея есть единство понятия и реальности; бытием обладает теперь, следовательно, лишь то, что представляет собой идею. Поэтому конечные вещи конечны постольку, поскольку они не имеют реальности своего понятия полностью в них же самих, а пугаются для этого в других, или, скажем наоборот, поскольку они предполагаются как объекты и тем самым содержат в себе понятие как некоторое внешнее определение. Самым высоким из того, чего они достигают со стороны этой конечности, является внешняя целесообразность. То обстоятельство, что действительные вещи не совпадают (*kongruieren*) с *идеей*, есть

аспект их *конечности, неистинности*, по которому они суть *объекты* и каждая сообразно своей различной сфере и в присущих объективности отношениях определена механически, химически или некоторой внешней целью. Возможность того, что идея не вполне обработала свою реальность, не полностью подчинена ее понятию, покоится на том, что сама она обладает *ограниченным содержанием*, на том, что, как бы существенно она ни была единством понятия и реальности, она столь же существенно есть также и их различие; ибо только объект есть непосредственное, т. е. лишь *в-себе-сущее* единство. А если бы какой-нибудь предмет, например государство, *вовсе не* соответствовал своей идее, т. е., лучше сказать, если бы какое-нибудь государство ни в какой мере не было идеей государства, если бы его реальность, которой являются самосознательные индивидуумы, совершенно не соответствовала понятию, то это означало бы, что тут отделились друг от друга его душа и его тело; первая отлетела бы в отрешенные сферы мысли, а последнее распалось бы на отдельные индивидуальности. Но так как понятие государства столь существенно составляет их природу, то это понятие имеет в них бытие как столь могущественное движущее начало, что они вынуждены переводить его в реальность (хотя бы только в форме внешней целесообразности) и мириться с его существованием в данном его виде, или в противном случае им пришлось бы погибнуть. Самое плохое государство, реальность которого менее всего соответствует понятию, поскольку оно еще существует, все еще есть идея; индивидуумы все еще повинуются некоторому власти имущему понятию.

Но идея имеет не только более общий смысл *истинного бытия, единства понятия и реальности*, но и более определенный смысл единства *субъективного понятия и объективности*. Ведь понятие, как таковое, само уже есть тождество себя и *реальности*; ибо неопределенное выражение «реальность» не означает вообще ничего другого, кроме *определенного бытия*; а последним понятие обладает в своей особенности и единичности. Далее, *объективность* равным образом есть вышедшее из своей определенности в *тождество*, слившееся с самим собой тотальное *понятие*. В субъективности определенность или различие понятия есть некоторая *видимость*, которая непосредственно снята и вернулась обратно в *для-себя-бытие* или отрицательное единство, есть *присущий* субъекту предикат. А в объективности определенность положена как непосредственная тотальность, как внешнее целое. Идея теперь обнаружила себя как понятие, снова освободившееся



от той непосредственности, в которую оно было погружено в объекте, освободившееся, чтобы обрести свою субъективность, и отличающее себя от своей объективности, которая, однако, вместе с тем определена им самим и имеет свою субстанциальность лишь в этом понятии. Это тождество было поэтому справедливо определено как *субъект-объект*; оно есть в такой же мере формальное или субъективное понятие, в какой и объект, как таковой. Но это следует понимать более определенным образом. Понятие, достигнув познания своей реальности, есть абсолютное суждение, *субъект* которого как соотносящееся с собой отрицательное единство отличает себя от своей объективности и есть ее в-себе-и-для-себя-бытие, но существенно соотносится с ней через самого себя и есть поэтому *самоцель* и *стремление*; объективности же именно в силу этого субъект не имеет непосредственно в самом себе; будь это так, субъект был бы лишь потерянной в объективности тотальностью объекта, как такового; на самом же деле его объективность есть реализация цели, объективность, *положенная* деятельностью цели, объективность, которая как *положенность* имеет свое существование и свою форму лишь как проникнутые ее субъектом. Как объективность она имеет в себе момент *внешности* понятия и образует собой поэтому вообще сторону конечности, изменчивости и явления, находящую, однако, свою гибель в возвращении обратно в отрицательное единство понятия; та отрицательность, в силу которой ее безразличная внеположенность обнаруживает себя чем-то несущественным и положенностью, есть само понятие. Поэтому идея, несмотря на эту объективность, безоговорочно *проста* и *имматериальна*; ибо внешность имеет бытие лишь как определенная понятием и выбрана в отрицательное единство понятия; поскольку идея существует как безразличная внешность, она не только отдана вообще во власть механизма, но имеет бытие лишь как нечто преходящее и неистинное — Следовательно, хотя идея имеет свою реальность в некоторой материальности, последняя все же не есть некоторое абстрактное *бытие*, самостоятельно существующее по отношению к понятию, а выступает только как *становление*, через отрицательность безразличного бытия, как простая определенность понятия.

Из вышесказанного получают следующие более детальные определения идеи.— Она есть, *во-первых*, простая истина, тождество понятия и объективности как *всеобщее*, в котором противоречие (*Gegensatz*) и устойчивое наличие особенного разрешены в его тождественную с собой отрицательность и выступают как равенство с самим собой *Во-вторых*, она есть *соотношение* для-себя-сущей субъективности простого понятия и его *отличенной* от нее объективности первая есть существенно *стремление* уничтожить это разделение, а последняя — безразличная *положенность*, само по себе ничтожное устойчивое наличие Как это соотношение идея есть *процесс* расщепления себя на индивидуальность и на ее неорганическую природу, приведения этой последней вновь под власть субъекта и возвращения обратно к первой простой всеобщности. *Тождество* идеи с самой собой едино с *процессом*; мысль, освобождающая действительность от видимости бесцельной изменчивости и преобразующая ее в *идею*, не должна представлять себе эту истину действительности как

мертвый покой, как простой образ, тусклый и бессильный, без стремления и движения, как некоторого гения или число, или некоторую абстрактную мысль; в силу свободы, которую понятие достигает в идее, идея имеет внутри себя также и *жесточайшее противоречие* [...]; ее покой состоит в твердости и уверенности, с которыми она вечно порождает это противоречие и вечно его преодолевает и в нем сливается с самой собой.

Однако вначале идея опять-таки пока что лишь *непосредственна* или, иначе говоря, находится лишь в своем *понятии*; объективная реальность, правда, адекватна понятию, но она еще не освобождена до того, чтобы стать понятием, и последнее не существует *для себя как понятие*. Таким образом, хотя понятие есть *душа*, но душа выступает здесь в виде чего-то *непосредственного*, т. е. ее определенность выступает не как она сама; она не ухватила себя как душу, не ухватила в себе самой своей объективной реальности; понятие выступает как такая душа, которая еще не *полна души*.

Таким образом, идея есть, *во-первых, жизнь*; это понятие, которое, отличное от своей объективности, простое внутри себя, пронизывает свою объективность и как самоцель имеет в ней свое средство и полагает ее как свое средство, но имманентно в этом средстве и есть в нем реализованная, тождественная с собой цель. Вследствие своей непосредственности эта идея имеет формой своего существования *единичность*. Но рефлексия ее абсолютного процесса в себя самого есть снятие этой непосредственной единичности; этим понятие, которое вначале как всеобщность есть в ней *внутреннее*, делает внешность всеобщностью или, иначе говоря, полагает свою объективность как равенство с самим собой. Таким образом, идея есть, *во-вторых, идея истины и добра как познание и воля*. Вначале она есть конечное познание и конечная воля, в которых истина и добро еще отличаются друг от друга и оба выступают пока что только как цель стремлений. Понятие вначале освободило *себя* в качестве самого себя и дало себе в реальность пока что лишь некоторую *абстрактную объективность*. Но процесс этого конечного познания и действия превращает первоначально абстрактную всеобщность в тотальность, благодаря чему она становится *законченной объективностью*. — Или, если рассматривать этот процесс с другой стороны, то можно сказать так: конечный, т. е. субъективный дух *создает* себе *предпосылку* некоторого объективного мира, подобно тому как жизнь *обладает* такой предпосылкою; но его деятельность заключается в том, чтобы снять эту

предпосылку и сделать ее чем-то положенным. Таким образом, его реальность есть для него объективный мир, или, обратно, объективный мир есть та идеальность, в которой он познает самого себя.

*В-третьих*, дух познает идею как свою *абсолютную истину*, как ту истину, которая имеет бытие в себе и для себя. Это бесконечная идея, в которой познание и действие сравнялись друг с другом и которая есть *абсолютное знание о самой себе*. [...]

Идея жизни касается такого конкретного и, если угодно, реального предмета, что, согласно обычному представлению о логике, может показаться, будто, трактуя об этой идее, мы выходим за пределы логики. Разумеется, если логика не должна содержать в себе ничего другого, кроме пустых, мертвых форм мысли, то в ней не могла бы вообще идти речь о такого рода содержании, как идея или жизнь. Но если предметом логики служит абсолютная истина, а истина, как таковая, имеет бытие существенным образом в *познавании*, то следовало бы по крайней мере рассмотреть *познавание*. — И в самом деле, вслед за так называемой чистой логикой обыкновенно дают *прикладную* логику — логику, имеющую дело с *конкретным познаванием*, не говоря уже о той большой порции *психологии* и *антропологии*, вплетение которой в логику часто считается необходимым. Но антропологическая и психологическая сторона познания касается его *явления*, в котором понятие еще не состоит для самого себя в том, чтобы обладать равной ему объективностью, т. е. иметь предметом само себя. Та часть логики, которая рассматривает это конкретное познание, не должна входить в *прикладную логику*, как таковую; в противном случае пришлось бы включить в логику все науки, ибо каждая наука есть постольку прикладная логика, поскольку она состоит в том, чтобы облекать свой предмет в формы мысли и понятия. Субъективное понятие имеет предпосылки, которые являют себя в психологической, антропологической и других формах. Но в логику предпосылки чистого понятия должны входить лишь постольку, поскольку они имеют форму чистых мыслей, абстрактных сущностей, определения *бытия* и *сущности* (1, VI, стр. 216—224).

## [ОТЧУЖДЕНИЕ ИДЕИ В ПРИРОДУ]

Идея, сущая для себя, рассматриваемая со стороны своего единства с собой, есть созерцание, и созерцающая идея есть природа. Но как созерцание идея положена внешней рефлексией в одностороннем определении непосредственности или отрицания. Но абсолютная свобода идеи состоит в том, что она не только переходит в жизнь и также не только в том, что она как конечное познание позволяет жизни отражаться в ней, а в том, что она в своей абсолютной истине решается свободно произвести из себя момент своей особенности или первого определения и инобытия, непосредственную идею как свое отражение (*Widerschein*), решается из самое себя свободно отпустить себя в качестве природы.

*Прибавление.* Мы теперь возвратились к понятию идеи, с которой мы начали. И вместе с тем это возвращение назад есть движение вперед. Мы начали с бытия, с абстрактного бытия. На том этапе нашего пути, на который мы теперь вступили, мы имеем идею как бытие. Но эта идея, обладающая бытием, есть природа (1, I, стр. 344).

Предшествующее размышление привело нас к заключению, что природа есть идея в форме инобытия. Так как идея, таким образом, существует как отрицание самой себя или, иначе говоря, как *внешняя себе*, то природа не только есть внешнее по отношению к этой идее и к ее субъективному существованию, к духу, а характер внешности составляет определение, в котором она существует как природа. [...]

Природа есть отчужденный от себя дух, который в ней лишь *резвится*; он в ней вакхический бог, не обуздывающий и не постигающий самого себя, в природе единство понятия прятается.

Мыслительное рассмотрение природы должно постичь, каким образом природа есть в самой себе процесс становления духом, снятия своего инобытия, оно должно постичь, как в каждой ступени самой же природы наличествует дух; отчужденная от идеи природа есть лишь труп, которым занимается рассудок (1, II, стр. 20—21).

## [ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ПРИРОДЫ]

Мы должны рассматривать природу как *систему ступеней*, каждая из которых необходимо вытекает из другой и является ближайшей истинной той, из которой она простекала, причем, однако, здесь нет *естественного*, физического процесса порождения, а есть лишь порождение в лоне внутренней идеи, составляющей основу природы. *Метаморфозе* подвергается лишь понятие, как таковое, так как лишь его изменения представляют собой развитие. Понятие же представляет собой в природе отчасти лишь некое внутреннее, отчасти же существует лишь в качестве живого индивидуума. *Существующую* метаморфозу мы находим поэтому лишь в области живых существ.

Древняя и также и новейшая философия природы исходили из *неправильного представления*, будто эволюция форм и сфер природы и переход их в высшие формы и сферы являются внешним и фактическим порождением, которое (порождение), однако, отодвигалось в *тьму* давно прошедших времен единственно лишь для того, чтобы сделать его *более ясным* для нас. В действительности же природе как раз свойствен характер внешности, ей свойственно дать различиям обособиться и выступать как безразличные друг к другу существа. Диалектическое же понятие, сообщающее поступательное движение *ступеням*, является внутренним в них. Мыслительное рассмотрение должно воздержаться от такого рода в сущности туманных чувственных представлений, как, например, представление о так называемом *происхождении* растений и животных из воды или представление о происхождении более развитых животных организаций из низших и т. д. (1, II, стр. 28).

Идея как природа обнаруживается, *во-первых*, в определении *внеположности*, в *бескопечной разрозненности*, единство формы является лишь внешним; это единство существует лишь как *идеализованное в себе* и поэтому является лишь *искомым*. Это *материя* и ее идеализованная система — *механика*. Идея как природа обнаруживается, *во-вторых*, в определении *особенности*, так что реальность полагается с имманентной определенностью формы и существующим в ней различием; она (реальность) есть некое рефлексивное соотношение, *внутри-себя-бытие* которого есть *природная индивидуальность* — *физика*. *В-третьих*, в определении *субъективности*, в которой реальные различия формы столь же сведены вновь к *идеализованному* единству, обретшему само себя и существующему для себя: *органика* (1, II, стр. 34).

Мы можем представлять себе материи сколь угодно твердыми и неподатливыми, мы можем себе представлять, что между ними что-то еще остается, но как только они соприкасаются друг с другом, они слиты воедино, сколь бы малой мы ни представляли себе эту точку. Это высшая существующая материальная непрерывность, это не внешняя, лишь пространственная, а реальная непрерывность. Точно так же точка времени есть единство прошедшего и будущего. Две точки сливаются в единую точку, и в то же время, когда они сливаются воедино, они также и не сливаются воедино. Движение и состоит именно в том, что

тело находится в одном месте и в то же время также и в другом месте, причем столь же верно, что оно вместе с тем находится не в другом, а лишь в данном месте (1, II, стр. 67).

## [СУЩНОСТЬ ДУХА И ЭТАПЫ ЕГО РАЗВИТИЯ]

### [СУЩНОСТЬ ДУХА]

В качестве отличительной определенности понятия духа следует указать на его *идеальность*, т. е. снятие инобытия идеи, возвращение и возвращенность ее к себе, из своего другого, тогда как для логической идеи, напротив, отличительной чертой является ее непосредственное, *простое внутри-себя-бытие*, а для природы — ее *вне-себя-бытие*. [...]

Подобно духу и внешняя природа разумна, божественна, представляет собой изображение идеи. Однако в природе идея проявляется в сфере внеположности, является внешней не только по отношению к духу, но — именно потому, что она является внешней по отношению к нему, т. е. к той в-себе и для-себя-сущей внутренней природе его, которая составляет сущность духа, — как раз поэтому идея является внешней и по отношению к себе самой (1, III, стр. 33).

[...] Происхождение духа из природы не должно быть понимаемо так, будто природа есть нечто абсолютно непосредственное, первое, изначально полагающее, тогда как дух, напротив, есть нечто ею положенное; скорее наоборот, природа полагается духом, а дух есть абсолютно первое. В-себе-и-для-себя-сущий дух не простой результат природы, но истине свой собственный результат; он сам порождает себя из тех предпосылок, которые он себе создает, — из логической идеи и внешней природы, в одинаковой мере являясь истиной и той и другой, т. е. истинной формой только внутри себя и только вне себя сущего духа. Иллюзия, будто бы дух опосредствован чем-то другим, устраняется самим духом, ибо он проявляет, так сказать, суверенную неблагодарность, снимая то самое, чем он, по видимости, опосредствован, медиатизируя и низводя его к чему-то такому, что само существует только благодаря духу, и делая себя, таким образом, совершенно самостоятельным. — В сказанном уже заключается то, что переход природы к духу не есть переход к чему-то безусловно другому, но только возвращение к самому себе того

самого духа, который в природе обладает бытием вне себя. Однако столь же мало указанным переходом упраздняется и определенное различие между природой и духом, ибо дух не происходит из природы естественным путем (1, III, стр. 39—40).

Дух [...] пребывает только у самого себя и, следовательно, свободен, ибо свобода состоит именно в том, чтобы в своем другом все же быть у самого себя, быть в зависимости только от самого себя, определять самого себя (1, I, стр. 55).

Высшее же содержание, которое субъективное в состоянии объять в себе, мы можем кратко назвать *свободой*. Свобода есть высшее определение духа. Взятая прежде всего с своей формальной стороны, свобода состоит в том, что субъект находит противостоящим ему не нечто чуждое, не свою границу, поставленный ему предел, а самого себя (1, XII, стр. 101).

#### [ПОЗНАНИЕ ДУХА КАК ЗАДАЧА ФИЛОСОФИИ]

*Абсолютное есть дух*; таково высшее определение абсолютного. — Найти это определение и понять его смысл и содержание в этом заключалась, можно сказать, абсолютная тенденция всего образования и философии — к этому пункту устремлялась вся религия и наука; только из этого устремления может быть понята всемирная история. Слово и *представление* духа были найдены весьма рано, и содержание христианской религии состоит в том, чтобы дать познать бога как духа. Постигнуть в его подлинной стихии — в понятии то, что здесь дано представлению и что *в себе* есть сущность, — это и есть задача философии, которая до тех пор не получит истинного и имманентного решения, пока понятие и свобода не станут ее предметом и ее душой (1, III, стр. 44).

#### [ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ И ФОРМЫ РАЗВИТИЯ ДУХА]

Развитие духа состоит в том, что он:

1) *существует* в форме отношения к самому себе; что в его пределах *идеальная* целокупность идея, т. е. то, что составляет его понятие, становится таковой для него, и его бытие состоит в том, чтобы быть при себе, т. е. быть свободным, — это *субъективный дух*;

2) в форме *реальности*, как подлежащий порождению духом и порожденный им мир, в котором свобода имеет

место как наличная необходимость, — это *объективный дух*;

3) как *в себе и для себя существующее* и вечно себя порождающее *единство объективности духа и его идеальности* или его понятия, дух в его абсолютной истине, — это абсолютный дух.

[...] Ребенок находится еще в плену у природы, имеет только естественные стремления, является духовным человеком еще не в действительности, а только в возможности или только по своему понятию. Первая ступень реальности понятия духа именно потому, что она является еще совершенно абстрактной, непосредственной, принадлежащей к природе (*Natürlichkeit*), должна быть обозначена как совершенно не соответствующая духу, а его истинная реальность, напротив, должна быть определена как целокупность развитых моментов понятия, какое и остается душой, единством этих моментов. К этому развитию своей реальности понятие духа продвигается с необходимостью; ибо форма непосредственности, неопределенности, каковую форму реальности понятия имеет первоначально, внутренне противоречит ему. То, что кажется непосредственно существующим в духе, не есть нечто подлинно непосредственное, но нечто само в себе положенное, опосредствованное. Через это противоречие дух побуждается к тому, чтобы снять то непосредственное, то другое, в качестве чего он сам себя предполагает. Через это снятие дух впервые приходит к самому себе, он выступает *в качестве* духа. Нельзя поэтому начинать с духа, как такового, но приходится начинать только с некоторой не соответствующей ему реальности. Правда, дух уже с самого начала есть дух, но он не знает еще того, что он есть именно дух. Не он с самого начала овладевает уже понятием о себе, но только мы, рассматривающие его, познаем его понятие. То, что дух приходит к тому, чтобы знать то, что он есть, это и составляет его реализацию. Дух по существу есть только то, что он знает о себе самом. Первоначально он есть только дух в себе; его становление для себя составляет его осуществление. Но духом для себя он становится только через то, что он себя обособляет, определяет себя или делает себя своим предположением, своим другим, прежде всего относя себя к этому другому как к своей непосредственности, но в то же время и снимал его как другое. До тех пор пока дух находится в отношении к самому себе как к некоему другому, он является только *субъективным* духом, — духом, берущим свое начало из природы, и первоначально только природным духом. Но вся деятельность субъективного духа сводится к тому, чтобы постигнуть себя в себе самом. раскрыть себя как идеальность своей непосредственной реальности. Если этот субъективный дух поднял себя до для-себя-бытия, тогда он уже более не субъективный, но *объективный* дух. В то время как субъективный дух вследствие своего отношения к некоему другому еще не свободен или, что то же, свободен только *в себе*, в духе объективном свобода, знание духа о себе самом как о свободном приобретает уже форму наличного бытия (*Dasein*). Объективный



дух есть лицо и, как таковое, имеет в собственности реальность своей свободы. Ибо в собственности вещь становится тем, что она есть, именно она полагается как что-то несамостоятельное и как такое, что по существу имеет лишь значение быть неприкосновенной для всякого другого лица. Здесь мы видим нечто субъективное, что знает себя свободным, и вместе с тем видим внешнюю реальность этой свободы; дух приходит поэтому здесь к своему для-себя-бытию, объективность духа входит в свои права. Так дух выходит из формы простой субъективности. Полное осуществление этой свободы, в собственности еще не совершенной, еще только формальной, завершение реализации понятия объективного духа достигается впервые только в государстве, в котором дух развивает свою свободу до степени мира, положенного им самим, до нравственного мира. Однако дух должен перешагнуть и эту ступень. Недостаток этой объективности духа состоит в том, что она есть только положенная объективность. Мир должен быть снова отпущен духом на свободу; то, что положено духом, должно быть в то же время постигнуто и как непосредственно сущее. Это происходит на *третьей* ступени духа, на точке зрения *абсолютного* духа, т. е. на точке зрения искусства, религии и философии (1, III, стр. 46—48).

## [ОБЩЕСТВО И ГОСУДАРСТВО]

### [ЧАСТНАЯ СОБСТВЕННОСТЬ И ЛИЧНОСТЬ]

Лицо должно дать себе внешнюю *сферу своей свободы* для того, чтобы быть как идея. Так как лицо есть в себе и для себя сущая бесконечная воля в этом первом, еще совершенно абстрактном определении, то это отличное от него, могущее составить сферу его свободы также определено как *непосредственно отличное и отделимое* от него.

*Прибавление.* Разумность собственности заключается не в удовлетворении потребности, а в том, что снимается голая субъективность личности. Лишь в собственности лицо есть как разум. Пусть эта первая реальность моей свободы находится во внешней вещи и, следовательно, есть дурная реальность, но ведь абстрактная личность именно в се непосредственности не может обладать никаким другим наличным бытием, кроме наличного бытия в определении непосредственности (1, VII, стр. 69).

### [ПРИРОДА ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА]

*Одним принципом* гражданского общества является конкретная личность, которая служит для себя целью как *особенная*, как целокупность потребностей и смесь при-

родной необходимости и произвола, но особенное лицо, как существенно находящееся в *соотношении* с другой такой особенностью, так что оно заявляет свои притязания и удовлетворяет себя лишь как опосредствованное другим особым лицом и вместе с тем как всецело опосредствованное *формой всеобщности* — другим принципом гражданского общества.

*Прибавление.* Гражданское общество есть разъединение, которое появляется посредине между семьей и государством, хотя развитие гражданского общества наступает позднее, чем развитие государства, так как в качестве разъединения оно предполагает наличие государства, которое оно должно иметь перед собой как нечто самостоятельное, чтобы существовать. Гражданское общество создано, впрочем, лишь в современном мире, который один только воздает свое каждому определению идеи. Когда государство представляют как единство различных лиц, как единство, которое есть лишь общность, то этим разумеют лишь определение гражданского общества. Многие новейшие государствоведы не могли додуматься до другого воззрения на государство. В гражданском обществе каждый для себя — цель, все другие суть для него ничто. Но без соотношения с другими он не может достигнуть объема своих целей; эти другие суть потому средства для целей особенного. Но особенная цель посредством соотношения с другими дает себе форму всеобщности и удовлетворяет себя, удовлетворяя вместе с тем благо других. Так как особенность связана с условием всеобщности, то целое есть почва опосредствования, на которой дают себе свободу все частности, все случайности рождения и счастья, в которую вливаются волны всех страстей, управляемых лишь проникающим в них сиянием разума. Особенность, ограниченная всеобщностью, есть единственная мера (Mass), при помощи которой всякая особенность способствует своему благу (1, VII, стр. 211).

С одной стороны, особенность как распространяющееся во все стороны удовлетворение своих потребностей, случайного произвола и субъективного каприза разрушает в своих наслаждениях самое себя и свое субстанциальное понятие; с другой же стороны, удовлетворение необходимых и случайных потребностей как подвергающееся бесконечному возбуждению, находящееся во всеобщей зависимости от внешней случайности и внешнего произ-

вола, а также ограниченное властью всеобщности случайно. Гражданское общество представляет нам в этих противоположностях и их переплетении картину столь же необычайной роскоши, излишества, сколь и картину нищеты и общего обоем физического и нравственного вырождения (1, VII, стр. 213).

#### [ЭКОНОМИЧЕСКИЕ ОТНОШЕНИЯ КАК СИСТЕМА ПОТРЕБНОСТЕЙ]

[...] Существуют известные всеобщие потребности, как, например, потребность в еде, питье, одежде и т. п., и всецело зависит от случайных обстоятельств способ, каким эти потребности удовлетворяются. Почва здесь или там более или менее плодородна; годы различаются между собой по своей урожайности; один человек трудолюбив, другой ленив. Но этот кишмя кишаций произвол порождает из себя всеобщие определения, и факты; кажущиеся рассеянными и лишенными всякой мысли, управляются необходимостью, которая сама собой выступает. Отыскивание здесь этой необходимости есть задача политической экономии, науки, которая делает честь мысли, потому что она, имея перед собой массу случайностей, отыскивает их законы. Интересно видеть, как все зависимости оказывают здесь обратное действие, как особенные сферы группируются, влияют на другие сферы и испытывают от них действие себе или помеху. Эта взаимная связь, в существование которой сначала не верится, потому что кажется, будто все здесь предоставлено произволу отдельного индивидуума, замечательна главным образом тем — и сходна в этом с планетной системой, — что она всегда являет глазу лишь неправильные движения, и все же можно познать ее законы (1, VII, стр. 218).

#### [ПРОБЛЕМА ТРУДА]

На основе многообразия интересующих человека определений и предметов развивается *теоретическая культура*, не только многообразие представлений и познаний, но и подвижность и быстрота представления и перехода от одного представления к другому, схватывание запутанных и всеобщих отношений и т. д. Вообще развитие (*die Bildung*) рассудка, вообще и, следовательно, также и языка — *Практическая культура*, приобретаемая посредством труда, состоит в *потребности и привычке* вообще чем-нибудь заниматься и, далее, в *ограничении своего делания*,

согласуясь частью с природой материала, частью же и преимущественно с произволом других, и в приобретаемой благодаря этой дисциплине привычке к объективной деятельности и общезначимым умениям.

[...] Непосредственного материала, которого не приходится обрабатывать очень мало. Даже воздух приходится приобретать, так как его нужно нагревать; лишь воду, пожалуй, можно пить в том виде, в котором мы ее находим. Человеческий пот и человеческий труд добывают для человека средства удовлетворения его потребностей.

[...] Всеобщее и объективное в труде заключается в абстракции, которая приводит к специфицированию средств и потребностей, тем самым специфицирует также и производство и создает *разделение работ*. Труд отдельного человека *упрощается* благодаря этому разделению, и благодаря этому увеличивается степень его умелости в его абстрактной работе, так же как и количество произведенных им продуктов.

Вместе с тем эта абстракция в области умений и средств завершает *зависимость и взаимоотношения* людей в деле удовлетворения остальных потребностей, превращая эту взаимную необходимость в полную необходимость. Абстракция в производстве делает, далее, труд все более и более *механичным* и тем самым делает его подготовленным к тому, чтобы человек отошел от него и поставил на место себя *машину* (1, VII, стр. 222—223).

[3. Господин и раб. — (а) *Господство*.] — Господин есть сознание, сущее *для себя*, но уже не одно лишь понятие сознания, а сущее для себя сознание, которое опосредствовано с собой *другим сознанием*, а именно таким, к сущности которого относится то, что оно синтезировано с самостоятельным *бытием* или с вещностью вообще. Господин соотносится с обоими этими моментами: с некоторой *вещью* как таковой — с предметом вожделения и с сознанием, для которого вещьность есть существенное; и так как а) в качестве понятия самосознания господин есть непосредственное отношение *для-себя-бытия*, а б) теперь он вместе с тем существует как опосредствование или для-себя-бытие, которое есть для себя только благодаря некоторому другому, то он соотносится а) непосредственно с обоими и б) опосредствовано с каждым через другое. Господин относится к рабу *через посредство самостоятельного бытия*, ибо оно-то и держит раба; это — его цепь, от которой он не мог абстрагироваться в борьбе, и потому оказалось, что он, будучи несамостоятельным, имеет свою самостоятельность в вещиности. Между тем господин властвует над этим бытием, ибо он доказал в борьбе, что оно имеет для него значение только в качестве некоторого негативного; так как он властвует над этим бытием, а это бытие властвует над другим [над рабом], то вследствие этого он подчиняет себе этого другого. Точно так же господин соотносится с *вещью через посредство раба*, раб как самосознание вообще соотносится с вещью также негативно и спинает ее; по в то же время она для него самостоятельна, и поэтому своим негативным отношением он не может расправиться с ней вплоть до уничтожения, другими словами, он только *обрабатывает* ее. Напротив того, для господина *непосредственное отношение становится* благодаря этому опосредствова-

нию чистой негацией вещи или *потреблением*; то, что не удалось вожделению, ему удастся — расправиться с ней и найти свое удовлетворение в потреблении. Вожделению это не удавалось из-за самостоятельности вещи, но господин, который поставил между вещью и собой раба, встречается благодаря этому только с несамостоятельностью вещи и потребляет ее полностью; сторону же самостоятельности [вещи] он предоставляет рабу, который ее обрабатывает.

В обоих этих моментах для господина получается его признанность через некоторое другое сознание; ибо это последнее утверждает себя в этих моментах как то, что несущественно, один раз — в обработке вещи, другой раз — в зависимости от определенного наличного бытия; в обоих случаях оно не может стать господином над бытием и достигнуть абсолютной негации. Здесь, следовательно, имеется налицо момент признания, состоящий в том, что другое сознание снимает себя как для-себя-бытие и этим само делает то, что первое сознание делает по отношению к нему. Точно так же здесь налицо и второй момент, состоящий в том, что это делание второго сознания есть собственное делание первого, ибо то, что делает раб, есть, собственно, делание господина; для последнего только для-себя-бытие есть сущность; он — чистая негативная власть, для которой вещь — ничто, и, следовательно, при таком положении он есть чистое существенное делание: раб же есть некоторое не чистое, а несущественное делание. Но для признания в собственном смысле недостает момента, состоящего в том, чтобы то, что господин делает по отношению к другому, он делал также по отношению к себе самому, и то, что делает раб по отношению к себе, он делал также по отношению к другому. Вследствие этого признание получилось одностороннее и неравное.

Несущественное сознание тут для господина есть предмет, который составляет *истину* достоверности его самого. Ясно, однако, что этот предмет не соответствует своему понятию, а в том, в чем господин осуществил себя, возникло для него, напротив, нечто совсем иное, чем самостоятельное сознание. Для него оно не самостоятельное сознание, а, напротив, сознание, лишенное самостоятельности; он достоверно знает, следовательно, не *для-себя-бытие* как истину; его истина, напротив, есть несущественное сознание и несущественное действие последнего.

Поэтому *истина* самостоятельного сознания есть *рабское сознание*. Правда, это последнее проявляется на первых порах *вне* себя и не как истина самосознания. Но подобно тому как господство показало, что его сущность есть обратное тому, чем оно хочет быть, так, пожалуй, и рабство в своем осуществлении становится скорее противоположностью тому, что оно есть непосредственно; оно как *отгесненное* *обратно* в себя сознание уйдет в себя и обратится к истинной самостоятельности.

Труд, напротив того, есть *загорможенное* вожделение, *задержанное* (*aufgehaltenes*) исчезновение, другими словами, он *образует*. Негативное отношение к предмету становится *формой* его и *чем-то постоянным*, потому что именно для работающего предмет обладает самостоятельностью. Это *негативный* средний термин или формирующее *действие* есть в то же время *единичность* или чистое для-себя-бытие сознания, которое теперь в труде,

направленном вовне, вступает в стихию постоянства; работающее сознание приходит, следовательно, этим путем к созерцанию самостоятельного бытия *как себя самого* (1, IV, стр. 103—106).

### [ПРОТИВОРЕЧИЯ БУРЖУАЗНОГО ОБЩЕСТВА]

Когда гражданское общество действует беспрепятственно, его *народонаселение и промышленность* растут. — Благодаря тому что связь людей между собой, создаваемая их потребностями, и способы изготовления и доставки средств для удовлетворения последних получают *всеобщий* характер, *накопление богатства* увеличивается, ибо из этой двойной всеобщности извлекаются, с одной стороны, величайшие выгоды точно так же, как, с другой стороны, эта же двойная всеобщность ведет к *отроженности и ограниченности* особенного труда, а следовательно, к *зависимости и бедственности* положения прикрепленного к этому труду класса, с чем также связана неспособность чувствовать и наслаждаться дальше свободами и в особенности духовными преимуществами гражданского общества.

Опускание жизни массы людей ниже уровня некоторого известного существования, который сам собой устанавливается как необходимый для члена общества, и связанная с этим понижением уровня жизни потеря чувства права, правомерности и чести существования собственной деятельностью, собственным трудом приводит к возникновению *черни*, а это в свою очередь облегчает вместе с тем концентрацию чрезмерных богатств в немногих руках. [...]

Низший уровень жизни, уровень жизни черни, устанавливается сам собой; этот минимум, однако, очень различен у разных народов. В Англии самый бедный полагает, что он обладает некоторым правом; это право представляет собой нечто совершенно не похожее на то, чем удовлетворяются бедные в других странах. Бедность сама по себе никого не делает черню; черню делает лишь присоединяющееся к бедности умонастроение, внутреннее возмущение против богатых, общества, правительства и т. д. С этим, далее, связано и то, что человек, который добывает средства к существованию лишь случайно, делается легкомысленным и начинает избегать труда подобно, например, неаполитанским лаццарони. Таким образом, в человеке, принадлежащем к черни, возникает

дурная черта, состоящая в том, что он не имеет чести зарабатывать себе средства к существованию своим собственным трудом и все же претендует как на свое право на получение этих средств к существованию. От природы никто не может искать своего права, но в общественном состоянии людей лишения тотчас же приобретают форму несправедливости, совершаемой по отношению к тому или другому классу. Важный вопрос о том, как бороться с бедностью, волнует и мучит преимущественно современные общества. [...]

Если бы на богатые классы возлагалось прямое бремя удерживать бессильную массу населения на их прежнем, подобающем уровне существования или если бы нашлись средства к этому в другой публичной собственности (в богатых лечебницах, благотворительных учреждениях, монастырях), то существование нуждающихся было бы обеспечено, не будучи опосредствовано трудом, а это было бы противно принципу гражданского общества, равно как и чувству независимости и чести входящих в него индивидуумов; если же эти средства к существованию были бы опосредствованы трудом (доставлением работы), то увеличилась бы масса продуктов, между тем как слишком большое обилие этих продуктов и отсутствие потребителей, самостоятельно производящих соответственно потреблению, именно и составляет то зло, против которого борются и двояким образом его лишь увеличивают. В этом сказывается то обстоятельство, что при *чрезмерном богатстве* гражданское общество *недостаточно богато*, т. е. не обладает достаточным собственным достоянием, чтобы бороться с чрезмерностью бедности и возникновением черни. [...]

Эта диалектика заставляет гражданское общество выйти за свои пределы, сначала за пределы *этого определенного* общества, чтобы искать потребителей и, следовательно, необходимые средства существования у других народов, являющихся отсталыми по количеству тех средств, которыми оно избыточествует, или вообще по своей индустриальной рачительности и т. д. [...]

Эту более широкую связь дает также и *колонизация*, к которой — к спорадической ли или систематической колонизации — развитое гражданское общество вынуждается и которая отчасти доставляет части своего населения возможность возвратиться на новой почве к семейному

принципу, отчасти доставляет себе тем самым нового потребителя и новое поприще для приложения своего труда.

*Прибавление.* Гражданское общество видит себя вынужденным основывать колонии. Уже один рост народонаселения сам по себе влияет на него в этом направлении, но в особенности имеет значение то обстоятельство, что часть населения не может удовлетворять свои потребности трудом, если производство превышает нужду потребления. [...] В новейшее время колониям не предоставлялись одинаковые права с населением метрополии; такое положение приводило к войнам и, наконец, к получению колониями самостоятельности, как это показывает история английских и испанских колоний. Освобождение колоний оказывается величайшим благодеянием для метрополии, точно так же как освобождение рабов оказывается величайшим благодеянием для их владельцев (1, VII, стр. 254—257).

#### [СУЩНОСТЬ ГОСУДАРСТВА]

Государство есть действительность нравственной идеи, нравственный дух как *явная*, самой себе ясная субстанциальная воля, которая мыслит и знает себя и выполняет то, что она знает и поскольку она это знает. В *нравках* она имеет свое непосредственное существование, а в *самосознании* единичного человека, в его знании и деятельности — свое опосредствованное существование, равно как и самосознание единичного человека благодаря умонстроению имеет в нем как в своей сущности, цели и продукте своей деятельности свою субстанциальную свободу. [...]

Государство как действительность субстанциальной *воли*, которой (действительностью) оно обладает в возведенном в свою всеобщность особенном *самосознании*, есть в себе и для себя *разумное*. Это субстанциальное единство есть абсолютная, неподвижная самоцель, в которой свобода достигает наивысшего подходящего ей права, так же как эта самоцель обладает наивысшей правотой в отношении единичного человека, *наивысшей обязанностью* которого является быть членом государства.

*Примечание.* Если смешивают государство с гражданским обществом и полагают его назначение в обеспече-



нии и защите собственности и личной свободы, то признают *интерес единичных людей, как таковых*, той окончательной целью, для которой они соединены, а из этого вытекает также, что мы можем по произволу быть или не быть членами государства. — Но государство на самом деле находится в совершенно другом отношении к индивидууму; так как оно есть объективный дух, то сам индивидуум лишь постольку объективен, истинен и нравствен, поскольку он есть член государства. *Объединение*, как таковое, само есть истинное содержание и цель, и индивидуумы предназначены вести всеобщий образ жизни; их дальнейшее особенное удовлетворение, особенная деятельность, особенный характер поведения имеют своим исходным пунктом и результатом это субстанциальное и обладающее всеобщей силой. — Разумность, рассматриваемая абстрактно, состоит вообще во взаимопроникающем единстве всеобщности и единичности, а здесь, где она рассматривается конкретно, по своему содержанию, она состоит в единстве объективной свободы, т. е. всеобщей субстанциальной воли, и субъективной свободы как индивидуального знания и ищущей своих особенных целей воли, и поэтому она по форме состоит в действовании, определяющем себя согласно *мыслимым*, т. е. *всеобщим* законам и основоположениям. — Эта идея есть в себе и для себя вечное и необходимое бытие духа. — А вопрос о том, каково есть или было *историческое* происхождение государства вообще или, вернее, каждого особого государства, его прав и определений, возникло ли оно первоначально из патриархальных отношений, из страха или доверия, из корпорации и т. д. и как понималось сознанием и укреплялось в нем то, на чем основаны такие права, как божественное или же как положительное право или как договор, обычай и т. д., — этот вопрос не имеет отношения к идее государства, а в качестве явления этот способ возникновения государства представляет собой для научного познания, о котором здесь единственно идет речь, историческую проблему; что же касается авторитета действительного государства, то, поскольку научное познание входит в объяснение оснований такого авторитета, последние заимствуются из форм права, имеющего силу в данном государстве. — Философское рассмотрение должно заниматься лишь внутренней стороной всего этого, *мыслимым* понятием. В отношении

нахождения этого понятия *Руссо* имеет ту заслугу, что он выставил в качестве принципа государства нечто, представляющее собою *мысль* не только со стороны своей формы (например, влечение к общению, божественный авторитет), но и со стороны своего содержания, и притом нечто представляющее собой не только мысль, но и само *мышление*, а именно *волю*. Но он понимал эту волю лишь в виде определенной формы *единичной* воли (как это потом делал также и *Фихте*), а всеобщую волю понимал не как в себе и для себя разумное в воле, а лишь как *общее*, возникающее из этой единичной воли как *сознательной*; таким образом, соединение единичных людей в государстве превращается у него в *договор*, который, следовательно, имеет своим основанием их произвол, мнение и добровольное, определенно выраженное согласие, а из этого вытекают дальнейшие лишь рассудочные выводы, разрушающие в себе и для себя сущее божественное — его абсолютный авторитет и величие. Поэтому, когда перечисленные абстракции сделались решающей силой, стали руководить государственной властью, она, правда, с одной стороны, явила нам первое со времени существования человеческого рода поразительное зрелище — ниспровержение всего существующего и данного для того, чтобы создать строй великого, действительно существующего государства совсем сначала и из *мысли*, *стремясь* класть в основание этого строя лишь *мниморазумное*; но так как, с другой стороны, это были только лишённые идеи абстракции, то они привели к ужаснейшим и вопиющим событиям. — В противовес принципу единичной воли следует напомнить основное понятие, заключающееся в том, что объективная воля, познается ли она или не познается единичным человеком, воляма ли она или неволяма его произволом, есть в себе, в своем *понятии* разумное, — следует напомнить, что противоположный ей принцип, субъективность свободы, знание и воление, которые *одни* лишь фиксируются в вышеуказанном принципе *Руссо*, содержат в себе только *один* и потому односторонний момент *идеи разумной* воли, ибо разумная воля имеется только благодаря тому, что она есть столь же *в себе*, сколь и *для себя*. — Другую противоположность мысли о постижении государства в познании как некоего самого по себе разумного представляет собой *направление*, принимающее *внешности* явления,

случайности нужды, потребности в защите, силы, богатства и т. д. не за моменты исторического развития, а за *субстанцию* государства. Здесь тоже единичность индивидуумов составляет принцип познания; однако здесь принципом познания является даже не *мысль* этой единичности, а, напротив, эмпирические единичности со стороны их случайных свойств, силы и слабости, богатства и бедности и т. д. Если за сущность государства принимается вместо субстанциальной сферы случайного, то последовательность при таком содержании именно и состоит в полной непоследовательности бессмыслия, которое скользит без оглядки и чувствует себя одинаково хорошо также и в противоположном тому, что оно только что одобрило (1, VII, стр. 263—266).

Государство есть божественная идея как она существует на земле. Таким образом, оно есть точнее определяемый предмет всемирной истории, в котором свобода получает свою объективность и существует, наслаждаясь этой объективностью. Ведь закон есть объективность духа и воли в своей истинности; и лишь такая воля, которая повинуется закону, свободна, потому что она повинуется самой себе и оказывается у самой себя и свободной. Так как государство, отечество означает общность наличного бытия, так как субъективная воля человека подчиняется законам, то противоположность свободы и необходимости исчезает. Разумное необходимо как субстанциальное, и мы свободны, когда мы признаем его как закон и следуем ему как субстанции нашего собственного существа; тогда объективная и субъективная воли примиряются и образуют единое невозмутимое целое. Ведь правственность государства является не моральной, рефлексивной, при которой господствует личное убеждение; такая правственность более доступна новому времени, между тем как истинная и античная правственность коренится в том, что каждый выполняет свой долг. Афинский гражданин исполнял как бы по инстинкту то, что ему подобало; если же я размышляю о предмете, на который направлена моя деятельность, то я должен сознавать, что и моя воля имела значение. (Но правственность есть долг, субстанциальное право, вторая натура, как ее правильно называли, потому что первую натурой человека является его непосредственное животное существование (1, VIII, стр. 38).

*Прибавление.* Что касается расового различия людей, то следует прежде всего заметить, что в философии нас вовсе не интересует чисто исторический вопрос о том, произошли ли все человеческие расы от одной пары прародителей или от многих. Этому вопросу придавали известную важность потому, что думали, что при помощи этого предположения происхождения рас от нескольких пар можно объяснить духовное превосходство одной человеческой расы над другой и даже надеялись доказать, что по своим духовным способностям люди в такой мере различаются от природы, что над некоторыми из них позволительно господствовать, как над животными. Однако из факта происхождения нельзя извлечь никакого основания для признания или непризнания за людьми права на свободу или на господство. Человек сам по себе разумен; в этом заключается возможность равноправия всех людей, откуда вытекает ничтожность упорно отстаиваемого различия человеческих пород на привилегированные и бесправные (1, III, стр. 70).

[...] Народ, поскольку это слово обозначает особенную часть членов государства, представляет собой ту часть, *которая не знает, чего она хочет*. Знание того, чего хочешь, а тем более того, чего хочешь в себе и для себя сущая воля, разум, есть плод глубокого познания и проникновения, которое именно и не есть дело народа (1, VII, стр. 324).

#### [О ВОЙНЕ]

Война с ее состоянием, в котором принимается всерьез суетность временных благ и вещей, что в другие времена является обыкновенно лишь назидательным оборотом речи, есть, следовательно, тот момент, в котором идеальность *особенного добывается своего права* и становится действительностью; высокое значение войны состоит в том, что благодаря ей, как я это выразил в другом месте, «сохраняется нравственное здоровье народов, его безразличие к застыванию конечных определенностей; подобно тому как движение ветров не дает озеру загнивать, что с ним непременно случилось бы при продолжительном безветрии, так и война предохраняет народы от гниения, которое непременно явилось бы следствием продолжительного, а тем паче вечного мира». — Что это, впрочем, есть *лишь* философская идея или, как это обыкновенно выражают иначе, оправдание *провидения* и что действительные войны нуждаются еще и в другом оправдании, — об этом скажем ниже. [...] Что удачные войны не давали развиваться внутренним смутам и укрепляли государственную власть; что народы, не желающие переносить суверенности внутри страны или страшась ее, подпадали под иго других народов и с тем меньшим успехом и честью боролись за свою независимость, чем меньше внутри страны могло установиться устройство государственной власти (их свобода умерла вследствие их страха перед смертью) [...], все это представляет собой явления того же порядка.

[...] В мирное время гражданская жизнь расширяется, все сферы располагаются на постоянное жительство, и в конце концов люди засасываются болотом, их частные особенности (Parti-

sularitäten) все более и более упрочиваются и закостеневают. Но здоровье предполагает единство тела, и, когда части затвердевают внутри себя, наступает смерть. Часто выставляется как идеал требование вечного мира, к которому люди должны стремиться. Кант, например, предлагал образование союза князей, который должен улаживать споры между государствами, и Священный союз имел намерение стать приблизительно таким учреждением. Но государство представляет собой индивидуум, а индивидуальность существенно содержит в себе отрицание. Если поэтому известное число государств и сольется в одну семью, то этот союз должен будет в качестве индивидуальности создать свою противоположность и породить врага. Из войны народы не только выходят укрепленными, но и нации, внутри которых существуют непримиримые антагонизмы, обретают внутреннее спокойствие благодаря внешним войнам. Война, правда, приносит с собой необеспеченность собственности, но эта реальная необеспеченность есть не что иное, как необходимое движение. Нам часто проповедают с амвона о необеспеченности, тленности и непостоянстве переходящих вещей, но, как бы мы ни были растроганы, каждый из нас думает при этом: свое я все же сохраняю. Но когда эта необеспеченность действительно наступает в форме угрозы со стороны гусаров с обнаженными саблями и дело начинает принимать серьезный оборот, тогда это растроганное благочестие, которое все это ведь предсказывало, начинает проклинать завоевателей. Несмотря на это, войны возникают там, где они вызываются природой вещей; посевы снова дают всходы, и пустая болтовня умолкает перед серьезными повторениями истории (1, VII, стр. 344—346).

## [ВСЕМИРНАЯ ИСТОРИЯ, ОСОБЕННОСТИ ЕЕ РАЗВИТИЯ]

### [ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ, ЕЕ ПРЕДМЕТ]

[...] Философия истории означает не что иное, как мыслящее рассмотрение ее. Но мы никак не можем обойтись без мышления; благодаря мышлению мы отличаемся от животного. И в ощущении, в знании и в познании, в стремлениях и в воле, поскольку они являются человеческими, содержится мышление. Но здесь эта ссылка на мышление может показаться недостаточной, так как в истории мышление подчинено данному и существу, основано на нем и руководится им, философии же, наоборот, приписываются самостоятельные мысли, которые умозрение порождает из самого себя, не принимая в расчет того, что есть. Если бы философия подходила к истории с такими мыслями, то она рассматривала бы ее как материал, не оставляла бы ее в том виде, как она есть, но

располагала бы ее соответственно мысли, а следовательно, как говорят, конструировала бы ее a priori. Но история должна лишь охватывать то, что есть и было, события и деяния, и она тем ближе к истине, чем более она придерживается данного; поскольку задача философии как будто противоречит этому стремлению, здесь следует выяснить это противоречие и опровергнуть вытекающее отсюда обвинение против умозрения. При этом мы не намерены заниматься исправлением тех бесконечно многих и специальных неправильных взглядов на цель, интересы и способы рассмотрения истории и на ее отношение к философии, которые очень распространены или постоянно выдаются за нечто новое.

Но единственной мыслью, которую привносит с собой философия, является та простая мысль разума, что разум господствует в мире, так что, следовательно, и всемирно-исторический процесс совершался разумно. Это убеждение и понимание являются предпосылкой по отношению к истории, как к таковой, вообще; в самой философии это не является предпосылкой. Путем умозрительного познания в ней доказывается, что разум — здесь мы можем продолжать пользоваться этим выражением, не выясняя точнее его отношения к богу, — является как *субстанцией*, так и *бесконечной мощью*; он является для самого себя *бесконечным содержанием* всей природной и духовной жизни, равно как и *бесконечной формой* — проявлением этого ее содержания (1, VII, стр. 9—10).

#### [ЗАКОНОМЕРНОСТИ ИСТОРИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ, РОЛЬ ЛИЧНОСТИ В ИСТОРИИ]

[...] Подобно тому как зародыш содержит в себе всю природу дерева, вкус, форму плодов, так и первые проявления духа виртуально содержат в себе всю историю. Восточные народы еще не знают, что дух или человек, как таковой, в себе свободен; так как они не знают этого, то они не свободны; они знают только, что *один* свободен, но именно поэтому также свобода оказывается лишь произволом, дикостью, тупостью страсти, обуздыванием страсти или же нежностью, которая сама оказывается лишь случайностью природы или произволом. Следовательно, этот один оказывается лишь деспотом, а не свободным человеком. Лишь у греков появилось сознание

свободы, и поэтому они были свободны, но они, как и римляне, знали только, что некоторые свободны, а не человек, как таковой; этого не знали даже Платон и Аристотель. Поэтому у греков не только были рабы, с которыми были связаны их жизнь и существование их прекрасной свободы, но и сама эта свобода отчасти являлась лишь случайным, недолговечным и ограниченным цветком, отчасти она вместе с тем была тяжким порабощением человеческого, гуманного начала. Лишь германские народы дошли в христианстве до сознания, что человек, как таковой, свободен, что свобода духа составляет самое основное свойство его природы; это сознание сперва появилось в религии, в сакральной сфере духа, но проведение этого принципа в мирских делах являлось дальнейшей задачей, разрешение и выполнение которой потребовали тяжелой продолжительной культурной работы. Например, рабство не прекратилось непосредственно по принятии христианской религии, в государствах не сразу стала господствовать свобода; правительство и государственное устройство не сразу организовались разумно, не сразу начали основываться на принципе свободы. Это применение принципа свободы к мирским делам, это внедрение и проникновение принципа свободы в мирские отношения является длительным процессом, который составляет самую историю. Я уже обращал внимание на это отличие принципа, как такового, от его применения, т. е. его проведения и осуществления в действительности духа и жизни; это различие является основным определением в нашей науке, и его следует постоянно иметь в виду. Это различие, на которое я здесь предварительно указал по отношению к христианскому принципу самосознания, свободы, имеет существенное значение и по отношению к принципу свободы вообще. Всемирная история есть прогресс в сознании свободы, прогресс, который мы должны познать в его необходимости.

[...] Сама в себе свобода заключает в себе бесконечную необходимость осознать именно себя и тем самым становится действительной, потому что по своему понятию она есть знание о себе, она является для себя целью, и притом единственной целью духа, которую она осуществляет. Эта конечная цель есть то, к чему направлялась работа, совершавшаяся во всемирной истории; ради нее

приносились в течение долгого времени всевозможные жертвы на обширном алтаре земли. Одна лишь эта конечная цель осуществляет себя, лишь она остается постоянно при изменении всех событий и состояний и она же является в них истинно деятельным началом. Эта конечная цель есть то, что бог имеет в виду в мире; но бог есть совершенство, и поэтому он не может желать ничего иного, кроме самого себя, своей собственной воли. Но то, в чем состоит природа его воли, т. е. его природа вообще, мы, выражая религиозные представления в мыслях, называем здесь идеей свободы. Теперь можно, следовательно, непосредственно поставить вопрос: какими средствами пользуется она для своего осуществления? Это и есть второй пункт, который здесь следует рассмотреть.

[...] Постановка этого вопроса о *средствах*, благодаря которым свобода осуществляет себя в мире, приводит нас к самому историческому явлению. Если свобода, как таковая, прежде всего есть внутреннее понятие, то средства, наоборот, оказываются чем-то внешним, тем, что является, что непосредственно бросается в глаза и обнаруживается в истории. Ближайшее рассмотрение истории убеждает нас в том, что действия людей вытекают из их потребностей, их страстей, их интересов, их характеров и способностей, и притом таким образом, что побудительными мотивами в этой драме являются лишь эти потребности, страсти, интересы, и лишь они играют главную роль. Конечно, там можно найти и общие цели, желание добра, благородную любовь к отечеству; но эти добродетели и это всеобщее играют ничтожную роль в отношении к миру и к тому, что в нем творится. Конечно, мы можем найти в самих этих субъектах и в сферах их деятельности осуществление определенных разума, но число их ничтожно по сравнению с массой рода человеческого, да и добродетели их сравнительно не очень распространены. Наоборот, страсти, своекорыстные цели, удовлетворение эгоизма имеют наибольшую силу; сила их заключается в том, что они не признают никаких пределов, которые право и моральность стремятся установить для них, и в том, что эти силы природы непосредственно ближе к человеку, чем искусственное и продолжительное воспитание, благодаря которому человек приучается к порядку и к умеренности, к соблюдению права и к моральности. Когда мы наблюдаем эту игру страстей и видим последствия их неистовства, неблагоприятия, примешивающегося не только к ним, но и главным образом даже к благим намерениям, к правильным целям; когда мы видим происходящие благодаря этому бедствия, зло, гибель процветавших государств, созданных человеческим духом, — мы можем лишь чувствовать глубокую печаль по поводу этого непостоянства, а так как эта гибель не только является делом природы, но и вызвана волей человека, то в конце концов подобное зрелище нас морально огорчает и возмущает нашу добрую душу, если у нас таковая имеется. Не впадая в риторическое преувеличение, лишь



верно устанавливая, какие бедствия претерпели славнейшие народы и государства и отдельные добродетельные люди, можно нарисовать ужаснейшую картину этих результатов, которая еще более усилит наше чувство глубочайшей, беспомощной скорби и которой нельзя противопоставить ничего примиряющего. Возможность преодолеть это чувство или освободиться от него дает нам разве только та мысль, что ведь это уже произошло, такова судьба, этого нельзя изменить, а затем, избавляясь от тоски, которую могла бы навести на нас эта грустная мысль, мы опять возвращаемся к нашему чувству жизни, к нашим текущим целям и интересам — словом, вновь предаемся эгоизму, который, находясь в безопасности на спокойном берегу, наслаждается открывающимся перед ним далеким видом груды развалин. Но и тогда, когда мы сможем на историю как на такую бойню, на которой приносятся в жертву счастье народов, государственная мудрость и индивидуальные добродетели, то перед мыслью необходимо возникает вопрос: для кого, для какой конечной цели были принесены эти чудовищные жертвы? Это наводит на вопрос о том, что мы приняли за общий исходный пункт нашего рассмотрения; исходя из него, мы тотчас определили те события, которые представляют нам вышеупомянутую вызывающую мрачное чувство и наводящую на печальные размышления картину, как поле зрения, в котором нас интересуют лишь средства для осуществления того, относительно чего мы утверждаем, что оно является субстанциальным определением, абсолютной, конечной целью, или — что то же самое — что оно является истинным результатом всемирной истории. Мы с самого начала вообще отвергли путь рефлексии, состоящий в восхождении от особенного к общему. Кроме того, самим вышеупомянутым сентиментальным размышлениям чужд интерес к тому, чтобы в самом деле возвыситься над этими чувствами и разрешить загадки провидения, выраженные в вышеупомянутых соображениях. Напротив того, самой их сущностью является то, что они находят себе грустное удовлетворение в пустой, бесплодной возвышенности вышеуказанного отрицательного результата. Итак, мы возвращаемся к той точке зрения, на которую мы стали, причем в тех пунктах, о которых мы упоминаем в связи с этим, содержатся и такие определения, которые имеют существенное значение для разрешения тех вопросов, на которые может навести вышеупомянутая картина.

*Первый* момент, на который мы обращаем внимание, о котором мы уже часто упоминали и который приходится как можно чаще подчеркивать, когда речь идет о сути дела, заключается в том, что то, что мы назвали принципом, конечной целью, определением или природой и понятием духа, является лишь чем-то всеобщим, отвлеченным. Принцип, а также и правило, закон являются чем-то внутренним, которое как таковое, как бы ни было оно истинно в себе, не вполне действительно. Цели, правила и т. д. содержатся в наших мыслях, лишь в наших сокровенных намерениях, но еще не в действительности. То, что есть в себе, есть возможность, способность, но оно еще не вышло из своего внутреннего состояния, еще не стало существующим. Для того чтобы оно стало действительным, должен присоединиться *второй* момент, а именно обнаружение в действии, осуществление, а его принципом является воля, деятельность человека вообще. Лишь

благодаря этой деятельности реализуются, осуществляются как вышеупомянутое понятие, так и в себе сущие определения, так как они имеют силу не непосредственно благодаря им самим. Та деятельность, которая осуществляет их и дает им наличное бытие, есть потребность, стремления, склонность и страсть человека. Я придаю большое значение тому, чтобы выполнить что-нибудь и сообщить ему наличное бытие: я должен принимать участие в этом; я хочу найти удовлетворение в выполнении. Та цель, для осуществления которой я должен быть деятельным, должна каким-либо образом являться и моей целью; я должен в то же время осуществлять при этом и свою цель, хотя та цель, для осуществления которой я действую, имеет еще и многие другие стороны, до которых мне нет никакого дела. Бесконечное право субъекта заключается в том, что сам он находит удовлетворение в своей деятельности и в своем труде. Если люди должны интересоваться чем-либо, они должны сами участвовать в этом и находить в этом удовлетворение для чувства собственного достоинства. При этом следует избегать одного недоразумения: кого-нибудь порицают и справедливо говорят о нем в дурном смысле, что он вообще заинтересован, т. е. что он ищет лишь своей личной выгоды. Если мы порицаем это, то мы имеем в виду, что под видом стремления к общей цели он ищет и добивается личной выгоды, не думая об общей цели или даже жертвуя всеобщим; но тот, кто действует для какого-нибудь дела, заинтересован не только вообще, но заинтересован в *этом* деле. Язык правильно выражает это различие. Поэтому ничего не происходит и ничто не производится без того, чтобы действующие индивидуумы не получали удовлетворения; это — частные лица, т. е. у них имеются особые, свойственные им потребности, стремления, вообще интересы; в числе этих потребностей у них имеется не только потребность в том, чтобы обладать собственными потребностями и собственной волей, но и в том, чтобы у них имелись собственное разумение, убеждение или по крайней мере мнение, соответствующее их личным взглядам, если только пробудилась потребность иметь суждение, рассудок и разум. Затем люди, если они должны действовать для дела, хотят также и того, чтобы оно вообще нравилось им, чтобы они могли принимать в нем участие, руководясь своим мнением об его достоинствах, об его правоте, выгодах, полезности. Это в особенности является существенным моментом в наше время, когда люди не столько привлекаются к участию в чем-нибудь на основе доверия, авторитета, а посвящают свою деятельность тому или другому делу, руководясь собственным умом, самостоятельным убеждением и мнением.

Итак, мы утверждаем, что вообще ничто не осуществляется без интереса тех, которые участвовали своей деятельностью, и так как мы называем интерес страстью, поскольку индивидуальность, отодвигая на задний план все другие интересы и цели, которые также имеются и могут быть у этой индивидуальности, целиком отдается предмету, сосредоточивает на этой цели все свои силы и потребности, то мы должны вообще сказать, что *ничто*

*великое в мире не совершалось без страсти.* В наш предмет входят два момента: во-первых, идея; во-вторых, человеческие страсти; первый момент составляет основу, второй является утком великого ковра развернутой перед нами всемирной истории. Конкретным центральным пунктом и соединением обоих моментов является нравственная свобода в государстве. Мы уже говорили об идее свободы как о природе духа и абсолютной конечной цели истории. Страсть признается чем-то неправильным, более или менее дурным: у человека не должно быть никаких страстей. Страсть и не является вполне подходящим словом для того, что я хочу здесь выразить. А именно я имею здесь в виду вообще деятельность людей, обусловленную частными интересами, специальными целями или, если угодно, эгоистическими намерениями, и притом такую, что они вкладывают в эти цели всю энергию своей воли и своего характера, жертвуют для них другими предметами, которые также могут быть целью, или, скорее, жертвуют для них всем остальным. Это частное содержание до такой степени отождествляется с волей человека, что оно составляет всю определенность последнего и неотделимо от него, благодаря ему человек есть то, что он есть. Ведь индивидуум оказывается таким, который конкретно существует, не человеком вообще, потому что такого человека не существует, а определенным человеком. Характер также выражает эту определенность воли и ума. Но характер обнимает собой вообще все частности, образ действий в частных отношениях и т. д. и не является этой определенностью в том виде, как она выражается в действии и деятельности. Итак, я буду употреблять выражение «страсть» и разуметь под ним особую определенность характера, поскольку эти определенности воли имеют не только частное содержание, но и являются мотивами и побудительными причинами общих действий. Страсть есть прежде всего субъективная, следовательно, формальная сторона энергии, воли и деятельности, причем содержание или цель еще остаются неопределенными; так же обстоит дело и по отношению к личной убежденности, к личному разумению и к личной совести. Всегда дело сводится к тому, каково содержание моего убеждения, какова цель моей страсти, истинны ли та или другая по своей природе. Но и,

наоборот, если эта цель такова, то с этим связано то, что она осуществляется и становится действительной.

Из этого разъяснения относительно второго существенного момента исторической действительности цели вообще вытекает, что с этой стороны государство, если мы мимоходом коснемся его, оказывается благоустроенным и само в себе сильным, если частный интерес граждан соединяется с его общей целью, если один находит свое удовлетворение и осуществление в другом, — и этот принцип сам по себе в высшей степени важен. Но в государстве нужны многие организации, изобретения и наряду с этим также и целесообразные учреждения и продолжительная идейная борьба, пока она не приведет к осознанию того, что является целесообразным; также пужна борьба с частным интересом и страстями, трудная и продолжительная дисциплина, пока не станет осуществимым вышеупомянутое соединение. Когда достигается такое соединение, наступает период процветания государства, его доблести, его силы и его счастья. Но всемирная история не начинается с какой-нибудь сознательной цели, как это бывает у отдельных групп людей. Сознательной целью простого стремления их к совместной жизни является уже обеспечение безопасности их жизни и собственности, а когда осуществляется эта совместная жизнь, эта цель расширяется. Всемирная история начинается со своей общей целью, заключающейся в том, чтобы понятие духа удовлетворялось лишь в *себе*, т. е. как природа. Этой целью является внутреннее сокровеннейшее, бессознательное стремление, и все дело всемирной истории заключается, как уже было упомянуто, в том, чтобы сделать это стремление сознательным. Таким образом, то, что было названо субъективной стороной, — потребность, стремление, страсть, частный интерес, проявляясь в форме естественного состояния, естественной воли, тотчас оказываются налицо сами для себя подобно мнению и субъективному представлению. Эта неизмеримая масса желаний, интересов и деятельностей является орудием и средством мирового духа, для того чтобы достигнуть его цели, сделать ее сознательной и осуществить ее; и эта цель состоит лишь в том, чтобы найти себя, прийти к себе и созерцать себя как действительность. Но то положение, что живые индивидуумы и народы, ища и добываясь своего, в то же время оказываются средства-

ми и орудиями чего-то более высокого и далекого, о чем они ничего не знают и что они бессознательно исполняют, могло представляться и представлялось сомнительным, много раз оспаривалось и вызывало насмешки и пренебрежение как пустая фантазия и философия. Но я с самого начала высказался относительно этого и отстаивал наше предположение (которое, однако, должно было лишь в конце вытекать как результат) и нашу веру в то, что разум правит миром и что таким образом он господствовал и во всемирной истории. По сравнению с этим в себе и для себя всеобщим и субстанциальным все остальное оказывается подчиненным ему и средством для него. Далее, этот разум имманентен в историческом конкретном бытии и осуществляется в нем и благодаря ему. То, что истина заключается лишь в соединении всеобщего, сущего в себе и для себя вообще с единичным, субъективным, есть истина, умозрительная по своей природе, и в этой общей форме эта истина рассматривается в логике. Но в самом всемирно-историческом процессе как в процессе, который еще подвигается вперед, чистая последняя цель истории еще не является содержанием потребности и интереса, и между тем как последний является бессознательным по отношению к этой цели, всеобщее все же содержится в частных целях и осуществляется благодаря им. Вышеупомянутый вопрос принимает и форму вопроса о соединении *свободы* и *необходимости*, так как мы рассматриваем внутренний, в себе и для себя сущий, духовный процесс как необходимое, а, напротив, то, что в сознательной воле людей представляется их интересом, приписываем свободе. Так как метафизическая связь этих определений, т. е. их связь в понятии, должна рассматриваться в логике, мы не можем выяснять ее здесь. Следует упомянуть лишь главные моменты, на которые нужно обратить внимание.

В философии выясняется, что идея переходит в бесконечную противоположность. Это противоположность между идеей в ее свободном общем виде, в котором она остается у себя, и ею как чисто абстрактной рефлексией в себе, которая является формальным для себя бытием, *Я*, формальной свободой, присущей лишь духу. Таким образом, общая идея является, с одной стороны, субстанциальной полнотой, а с другой стороны, абстрактным началом свободного произвола. Эта рефлексия в себе

есть единичное самосознание, иное по отношению к идее вообще и пребывающее вместе с тем в абсолютной конечности. Это иное именно благодаря этому является конечностью, определенностью для общего абсолютного: оно является стороной его наличного бытия, основой его формальной реальности и основой чести бога. В постижении абсолютной связи этой противоположности заключается глубокая задача метафизики. Далее, вместе с этой конечностью полагается всеобщее всякая партикулярность. Формальная воля хочет себя, это Я должно быть во всем, к чему оно стремится и что оно делает. И набожный индивидуум хочет спастись и достигнуть блаженства. Эта крайность, существующая для себя в отличие от абсолютной, общей сущности, является чем-то особенным, знает особенность и желает ее; она вообще стоит на точке зрения явления. Сюда относятся частные цели, так как индивидуумы преследуют свои частные цели, выполняют и осуществляют свои намерения. Эта точка зрения является и точкой зрения счастья или несчастья. Счастлив тот, кто устроил свое существование так, что оно соответствует особенностям его характера, его желаниям и его произволу, и, таким образом, сам наслаждается своим существованием. Всемирная история не есть арена счастья. Периоды счастья являются в ней пустыми листами, потому что они являются периодами гармонии, отсутствия противоположности. Рефлексия в себе, эта свобода является вообще абстрактно-формальным моментом деятельности абсолютной идеи. Деятельность есть средний термин заключения, одним из крайних терминов которого является общее, идея, пребывающая в глубине духа, а другим — внешность вообще, предметная материя. Деятельность есть средний термин, благодаря которому совершается переход общего и внутреннего к объективности.

Я попытаюсь пояснить и сделать более наглядным сказанное выше некоторыми примерами.

Постройка дома прежде всего является внутренней целью и намерением. Этой внутренней цели противоплагаются как средства отдельные стихии, как материал — железо, дерево, камни. Стихиями пользуются для того, чтобы обработать этот материал: огнем для того, чтобы расплавить железо, воздухом для того, чтобы раздувать огонь, водой для того, чтобы приводить в движение ко-

леса, распиливать дерево и т. д. В результате этого в построенный дом не могут проникать холодный воздух, потоки дождя, и, поскольку он огнеупорен, он не подвержен гибельному действию огня. Камни и бревна подвергаются действию силы тяжести, давят вниз, и посредством их возводятся высокие стены. Таким образом, стихиями пользуются сообразно с их природой, и благодаря их совместному действию образуется продукт, которым они ограничиваются. Подобным же образом удовлетворяются страсти: они разыгрываются и осуществляют свои цели сообразно своему естественному определению и создают человеческое общество, в котором они дают праву и порядку власть *над собой*. Далее, из вышеуказанного соотношения вытекает, что во всемирной истории благодаря действиям людей вообще получаются еще и несколько иные результаты, чем те, к которым они стремятся и которых они достигают, чем те результаты, о которых они непосредственно знают и которых они желают; они добиваются удовлетворения своих интересов, но благодаря этому осуществляется еще и нечто дальнейшее, нечто такое, что скрыто содержится в них, но не сознавалось ими и не входило в их намерения. Как на подходящий пример можно указать на действия человека, который из мести, может быть справедливой, т. е. за несправедливо нанесенную ему обиду, поджигает дом другого человека. Уже при этом обнаруживается связь непосредственного действия с дальнейшими обстоятельствами, которые, однако, сами являются внешними и не входят в состав вышеупомянутого действия, поскольку оно берется само по себе в его непосредственности. Это действие, как таковое, состоит, может быть, в поднесении огонька к небольшой части бревна. То, что еще не было сделано благодаря этому, делается далее само собой: загоревшаяся часть бревна сообщается с его другими частями, бревно — со всеми балками дома, а этот дом — с другими домами, и возникает большой пожар, уничтожающий имущество не только тех лиц, против которых была направлена месть, но и многих других людей, причем пожар может даже стоить жизни многим людям. Это не заключалось в общем действии и не входило в намерения того, кто начал его. Но кроме того, действие содержит в себе еще дальнейшее общее определение: соответственно цели действующего лица действие являлось лишь

местью, направленной против одного индивидуума и выразившейся в уничтожении его собственности; но, кроме того, оно оказывается еще и преступлением, и в нем содержится наказание за него. Виновник, может быть, не сознавал и еще менее того желал этого, но таково его действие в себе, общий субстанциальный элемент этого действия, который создается им самим. В этом примере следует обратить внимание именно только на то, что в непосредственном действии может заключаться нечто, выходящее за пределы того, что содержалось в воле и в сознании виновника. Однако, кроме того, этот пример свидетельствует еще и о том, что субстанция действия, а следовательно и самое действие вообще, обращается против того, кто совершил его; оно становится по отношению к нему обратным ударом, который сокрушает его. Это соединение обеих крайностей, осуществление общей идеи в непосредственной действительности и возведение частности в общую истину совершается прежде всего при предположении различия обеих сторон и их равнодушия друг к другу. У действующих лиц имеются конечные цели, частные интересы в их деятельности, но эти лица являются знающими, мыслящими. Содержание их целей проникнуто общими существенными определениями права, добра, обязанности и т. д. Ведь простое желание, дикость и грубость хотения лежат вне арены и сферы всемирной истории. Эти общие определения, которые в то же время являются масштабом для целей и действий, имеют определенное содержание. Ведь такой пустоте, как добро ради добра, вообще нет места в живой деятельности. Если хотят действовать, следует не только желать добра, но и знать, является ли то или иное добром. А то, какое содержание хорошо или плохо, правомерно или неправомерно, определяется для обыкновенных случаев частной жизни в законах и нравах государства. Знать это не очень трудно. У каждого индивидуума есть определенное положение; он знает, в чем вообще состоит правильный, честный образ действий. Если для обыкновенных частных отношений признают столь затруднительным выбрать, что правомерно и хорошо, и если считают превосходной моралью именно то, что в этом находят значительное затруднение и мучаются сомнениями, то это скорее следует приписать злой воле, которая ищет лазеек для уклонения от своих обязанностей, знать которые ведь



вовсе нетрудно, или по крайней мере эти сомнения следует считать праздным времяпрепровождением рефлектирующего ума, воля которого настолько мелка, что она не требует от него большого труда, и который, следовательно, много возится с самим собой и предается моральному самодовольству.

Великие исторические отношения имеют другой характер. Именно здесь возникают великие столкновения между существующими, призначными обязанностями, законами и правами и между возможностями, которые противоположны этой системе, нарушают ее и даже разрушают ее основу и действительность, а в то же время имеют такое содержание, которое также может казаться хорошим, в общем полезным, существенным и необходимым. Теперь эти возможности становятся историческими; они заключают в себе некоторое всеобщее иного рода, чем то всеобщее, которое составляет основу в существовании народа или государства. Это всеобщее является моментом творческой идеи, моментом стремящейся к себе самой и вызывающей движение истины. Историческими людьми, *всемирно-историческими личностями* являются те, в целях которых содержится такое всеобщее.

К числу таких людей принадлежит Цезарь [...]. То, что ему [...] принесло осуществление его прежде всего отрицательной цели, а именно единоличная власть над Римом, оказалось вместе с тем само по себе необходимым определением в римской и всемирной истории, оно явилось, таким образом, не только его личным достижением, но инстинктом, который осуществил то, что в себе и для себя было своевременным. Таковы великие люди в истории, личные частные цели которых содержат в себе тот субстанциальный элемент, который составляет волю мирового духа. Их следует называть *героями*, поскольку они черпали свои цели и свое призвание не просто из спокойного, упорядоченного, освященного существующей системой хода вещей, а из источника, содержание которого было скрыто и недоразвилось до наличного бытия, из внутреннего духа, который еще находится под землей и стучится во внешний мир, как в скорлупу, разбивая ее, так как этот дух является иным ядром, а не ядром, заключенным в этой оболочке. Поэтому кажется, что герои творят сами из себя и что их действия создали такое

состояние и такие отношения в мире, которые являются лишь их делом и их созданием.

Такие лица, преследуя свои цели, не сознавали идеи вообще, но они являлись практическими и политическими деятелями. Но в то же время они были и мыслящими людьми, понимавшими то, что нужно и что *своевременно*. Именно это является правдой их времени и их мира, так сказать, ближайшим родом, который уже находился внутри. Их дело было знать это вообще, необходимую ближайшую ступень в развитии их мира, сделать ее своей целью и вложить в ее осуществление свою энергию. Поэтому всемирно-исторических людей, героев какой-нибудь эпохи, следует признать пропитательными людьми; их действия, их речи — лучшее в данное время. Великие люди желали доставить удовлетворение себе, а не другим. Те благонамеренные планы и советы, которые им могли бы дать другие, явились бы скорее ограниченными и ложными, потому что именно великие люди и являлись теми, которые всего лучше понимали суть дела и от которых затем все усваивали себе это их понимание и одобряли его или по крайней мере примирялись с ним. Ведь далее продвинувшийся в своем развитии дух является внутренней, но бессознательной душой всех индивидуумов, которая становится у них сознательной благодаря великим людям. Другие идут за этими духовными руководителями именно потому, что чувствуют непреодолимую силу их собственного внутреннего духа, который противостоит им. Далее, если мы бросим взгляд на судьбу этих всемирно-исторических личностей, призвание которых заключалось в том, чтобы быть доверенными лицами всемирного духа, оказывается, что эта судьба не была счастлива. Они появлялись не для спокойного наслаждения, вся их жизнь являлась тяжелым трудом, вся их натура выражалась в их страсти. Когда цель достигнута, они отпадают, как пустая оболочка зерна. Они рано умирают, как Александр, их убивают, как Цезаря, или их ссылают, как Наполеона на остров св. Елены. То злорадное утешение, что жизнь исторических людей нельзя назвать счастливой, что так называемое счастье возможно лишь в частной жизни, которая может протекать при весьма различных внешних обстоятельствах, — это утешение могут находить в истории те, кто в этом нуждается. А нуждаются в этом завистливые люди, которых раздражает великое, выдаю-

щиеся, которые стремятся умалить его и выставить напоказ его слабые стороны. Таким образом, и в новейшее время много раз доказывалось, что государи вообще не бывают счастливы на троне, а поэтому доказывающие это мирятся с тем, что царствуют не они, а государи. Впрочем, свободный человек не бывает завистливым, а охотно признает великое и возвышенное и радуется, что оно есть.

Итак, этих исторических людей следует рассматривать по отношению к тем общим мomeнтам, которые составляют интересы, а таким образом, и страсти индивидуумов. Они являются великими людьми именно потому, что они хотели и осуществили великое, и притом не воображаемое и мнимое, а справедливое и необходимое. Этот способ рассмотрения исключает и так называемое психологическое рассмотрение, которое, всего лучше служа зависти, старается выяснить внутренние мотивы всех поступков и придать им субъективный характер, так что выходит, как будто лица, совершавшие их, делали все под влиянием какой-нибудь мелкой или сильной страсти, под влиянием какого-нибудь сильного *желания* и что, будучи подвержены этим страстям и желаниям, они не были моральными людьми. Александр Македонский завоевал часть Греции, а затем и Азии, *следовательно*, он отличался *страстью* к завоеваниям. Он действовал, побуждаемый любовью к славе, жаждой к завоеваниям, а доказательством этого служит то, что он совершил такие дела, которые прославили его. Какой школьный учитель не доказывал, что Александр Великий и Юлий Цезарь руководились страстями и поэтому были безнравственными людьми? Отсюда прямо вытекает, что он, школьный учитель, лучше их, потому что у него нет таких страстей, и он подтверждает это тем, что он не завоевывает Азии, не побеждает Дария и Пора, но, конечно, сам хорошо живет и дает жить другим. Затем эти психологи берутся преимущественно еще и за рассмотрение тех особенностей великих исторических деятелей, которые свойственны им как частным лицам. Человек должен есть и пить, у него есть друзья и знакомые, он испытывает разные ощущения и минутные волнения. Известна поговорка, что для камердинера не существует героя; я добавил — а Гёте повторил это через десять лет, но не потому, что последний не герой, а потому что первый —

камердинер. Камердинер снимает с героя сапоги, укладывает его в постель, знает, что он любит пить шампанское, и т. д. Плохо приходится в историографии историческим личностям, обслуживаемым такими психологическими камердинерами; они низводятся этими их камердинерами до такого же нравственного уровня, на котором стоят подобные тонкие знатоки людей, или, скорее, несколькими ступеньками пониже этого уровня. Терсит у Гомера, осуждающий царей, является бессмертной фигурой всех эпох. Правда, он не всегда получает попой, т. е. удары крепкой палкой, как это было в гомеровскую эпоху, но его мучат зависть и упрямство; его гложет неумирающий червь печали по поводу того, что его превосходные намерения и порицания все-таки остаются безрезультатными. Можно злорадствовать также и по поводу судьбы терситизма.

Всемирно-исторической личности не свойственна трезвенность, выражающаяся в желании того и другого; она не принимает многого в расчет, но всецело отдается одной цели. Случается также, что такие личности обнаруживают легкомысленное отношение к другим великим и даже священным интересам, и, конечно, подобное поведение подлежит моральному осуждению. Но такая великая личность бывает вынуждена растоптать иной невзванный цветок, сокрушить многое на своем пути.

Итак, частный интерес страсти неразрывно связан с обнаружением всеобщего, потому что всеобщее является результатом частных и определенных интересов и их отрицания. Частные интересы вступают в борьбу между собой, и некоторые из них оказываются совершенно несостоятельными. Не всеобщая идея противопоставляется чему-либо; не она подвергается опасности; она остается недостижимой и невредимой на заднем плане. Можно назвать *хитростью разума* то, что он заставляет действовать для себя страсти, причем то, что осуществляется при их посредстве, терпит ущерб и вред. Ибо речь идет о явлении, часть которого ничтожна, а часть положительна. Частное в большинстве случаев слишком мелко по сравнению со всеобщим: индивидуумы приносятся в жертву и обрекаются на гибель. Идея уплачивает дань наличного бытия и бренности не из себя, а из страстей индивидуумов (1, VIII, стр. 18—32).

## [РОЛЬ ОТДЕЛЬНЫХ НАРОДОВ В ИСТОРИИ]

Народу, обладающему [...] *природным* началом, поручено его исполнение в поступательном шествии развивающегося самознания мирового духа. Он во всемирной истории для данной эпохи — *господствующий* народ, и *лишь однажды он может* [...] *составить в ней эпоху*. Пред лицом этого его абсолютного права быть носителем ступени развития мирового духа в настоящее время духи других народов *бесправны*, и они, равно как и те, чья эпоха миновала, не идут больше в счет во всемирной истории (1, VII, стр. 356).

## [ХАРАКТЕРИСТИКА СОВРЕМЕННОГО МОМЕНТА]

[...] Не трудно видеть, что наше время есть время рождения и перехода к новому периоду. Дух порвал с прежним миром своего наличного бытия и своего представления, он готов погрузить его в прошлое и трудится над своим преобразованием. Правда, он никогда не пребывает в покое, а вовлечен в непрерывное движение вперед. Но как у младенца при рождении после длительного спокойного питания первый глоток воздуха обрывает прежнюю постепенность лишь количественного роста, — совершается качественный скачок, — и ребенок появился на свет, так образующийся дух медленно и спокойно созревает для новой формы, разрушает одну частицу здания своего прежнего мира за другой; о неустойчивости последнего свидетельствуют лишь отдельные симптомы. Легкомыслие, как и скука, распространяющиеся в существующем, неопределенное предчувствие чего-то неизвестного — все это предвестники того, что приближается нечто иное. Это постепенное измельчение, не изменившее облика целого, прерывается восходом, который сразу, словно вспышка молнии, озаряет картину нового мира (1, IV, стр. 6).

## [ПРОБЛЕМА ОТЧУЖДЕНИЯ]

### [...] ОТЧУЖДЕННЫЙ ОТ СЕБЯ ДУХ; ОБРАЗОВАННОСТЬ

Правственная субстанция сохраняла противоположность заключенной в ее простом сознании, а последнее — в непосредственном единстве со своей сущностью. Сущность имеет поэтому

простую определенность *бытия* для сознания, которое непосредственно направлено на бытие и нравы которого составляют это бытие; сознание не считает себя *«этой»* *исключающей самостью*, равным образом и субстанция не имеет значения исключенного из нее наличного бытия, с которым сознание должно было бы составить «одно» лишь путем отчуждения от себя самого и в то же время должно было бы породить субстанцию. Но тот дух, чья самость есть абсолютно дискретное, имеет свое содержание перед собой как некую столь же косную действительность, и определение мира состоит здесь в том, что он есть нечто внешнее, негативное самосознания. Но этот мир есть духовная сущность, он в себе есть взаимопроникновение бытия и индивидуальности; это его наличное бытие есть *произведение* самосознания, но точно так же и некоторая непосредственно имеющаяся палица чуждая ему действительность, которая обладает свойственным ей бытием и в которой самосознание себя не узнает. Он есть внешняя сущность и свободное содержание права; но эта внешняя действительность, которую господин правового мира ощущает в себе, есть не только та стихийная сущность, которая случайпо имеетя налицо для самости, но она есть его работа — не положительная, а, напротив, негативная его работа. Она получает свое наличное бытие благодаря тому, что самосознание отрешается от самого себя и отказывается от своей сущности, а это отрешение в том опустошении, которое господствует в мире права, кажется ему вынужденным под давлением внешнего насилия вырвавшихся на волю стихий. Эти стихии для себя суть только чистое опустошение и растворение себя самих; но именно это растворение, эта их негативная сущность и есть самость; она — их субъект, их действие и становление. Но это действие и становление, благодаря которым субстанция становится действительной, есть отчуждение личности, ибо самость, имеющая *непосредственно*, т. е. *без отчуждения*, значение в себе и для себя, лишена субстанции и есть игра указанных бушующих стихий; ее субстанция, следовательно, есть само ее отрешение, а отрешение есть субстанция или духовные силы, упорядочивающиеся в некоторый мир и благодаря этому сохраняющиеся.

Субстанция, таким образом, есть *дух*, обладающее самосознанием *единство* самости и сущности; но обе имеют друг для друга также значение отчужденности. Дух есть *знание* некоторой для себя свободной предметной действительности; но этому сознанию противостоит указанное единство самости и сущности, *действительному* сознанию — *чистое сознание*. С одной стороны, действительное самосознание благодаря своему отрешению переходит в действительный мир, и этот последний возвращается в самосознание; а с другой стороны, именно эта действительность — и лицо, и предметность — снята; они — чисто всеобщие. Это их отчуждение есть *чистое сознание* или *сущность*. Налицествование непосредственно имеет противоположность в своей *потусторонности*, которая есть его мышление и мысленность, точно так же как это мышление и эта мысленность имеют противоположность в посюсторонности, которая есть ее отчужденная от них действительность.

Этот дух поэтому образует себе не *один* только мир, а мир удвоенный, разделенный и себе противоположный. — Мир нравственного духа есть его собственное *наличие*, и потому каждая из сил этого мира находится в этом единстве и, поскольку обе различаются, в равновесии с целым. Ничто не имеет значения «негативного» (*das Negative*) самосознания; даже отошедший дух наличествует в *крови* родства, в самости семьи, и всеобщая *власть* правительства есть *воля*, самость народа. Но здесь наличное означает только предметную *действительность*, которая имеет свое сознание по ту сторону; каждый отдельный момент как *сущность* принимает это сознание, а тем самым и действительность от некоторого «иного», и поскольку он действителен, его сущность есть не что «иное», нежели его действительность. Ничто не имеет духа, основывающегося и обитающего внутри его самого, а [все] находится вовне себя в некотором чуждом духе; равновесие целого не есть единство, остающееся в своей сфере, и не есть успокоение этого единства, возвращенное в себя, а покоится на отчуждении противоположного. Целое, как и всякий отдельный момент, есть поэтому некоторая отчужденная от себя реальность; оно распадается на два царства: одно, в котором *самосознание действительно* — оно само и его предмет, и другое — царство *чистого* сознания, которое по ту сторону первого не имеет действительного наличия, а состоит в *вере*. Итак, подобно тому как нравственный мир из разъединения божественного и человеческого закона и их форм, а его сознание — из разъединения на знание и бессознательность уходит назад в судьбу сознания, в самость как *негативную* мощь этой противоположности, так и оба этих царства отчужденного от себя духа возвратятся в самость; но если та была первой непосредственно значимой *самостью*, отдельным *лицом*, то эта вторая самость, возвращающаяся в себя из своего отрешения, будет всеобщей самостью, сознанием, которое овладевает *понятием*, и эти духовные миры, все моменты которых утверждают о себе некоторую фиксированную действительность и недуховное устойчивое существование, растворятся в *чистом здравомыслии*. Последнее как самое себя *постигающая* самость завершает образованность; оно ничего не усваивает, кроме самости, и все усваивает как самость, т. е. оно обо всем *составляет понятие*, уничтожает всякую

предметность и превращает всякое *в-себе-бытие* в *для-себя-бытие*. Обращенное против веры как против чуждого, лежащего по ту сторону царства *сущности*, оно есть *просвещение*. Просвещение завершает отчуждение и в этом царстве, куда спасается отчужденный дух как в сознание равного самому себе покоя; оно вносит хаос в хозяйство, которое дух здесь ведет, тем, что вносит в него утварь посястороннего мира, которую тот не может не признать своей собственностью, потому что его сознание в равной мере принадлежит этому миру. — В то же время чистое здравомыслие реализует в этом негативном запятти себя само и создает свой собственный предмет — непознаваемую *абсолютную сущность* и *полезное*. Так как таким образом действительность потеряла всякую субстанциальность и в ней ничто уже более не есть *в себе*, то как царство веры, так и царство реального мира низвергаются, и эта революция порождает *абсолютную свободу*, благодаря чему прежде отчужденный дух полностью уходит назад в себя, покидает эту страну образованности и переходит в другую страну — в страну *морального сознания*.

#### 1. МИР ОТЧУЖДЕННОГО ОТ СЕБЯ ДУХА

Мир этого духа распадается на два мира; первый есть мир действительности или мир самого отчуждения духа, а второй мир есть мир, который дух, поднимаясь над первым, сооружает себе в эфире чистого сознания. Этот второй мир, *противоположный* указанному отчуждению, именно поэтому от него не свободен, а скорее есть только другая форма отчуждения, которое в том и состоит, что обладает сознанием в двойного рода мирах, и которое объемлет оба. Здесь, следовательно, рассматривается не самосознание абсолютной сущности как оно есть *в себе* и *для себя*, не религия, а *вера*, поскольку она есть *бегство* из действительного мира и поскольку она не есть, стало быть, *в себе* и *для себя*. Это бегство из царства наличного поэтому непосредственно в самом себе есть двойное бегство. Чистое сознание есть стихия, в которую поднимается дух; но оно есть не только стихия *веры*, а точно так же стихия *понятия*; оба поэтому вступают одновременно нераздельно друг от друга, и веру можно рассматривать лишь в противоположении понятию.



а. ОБРАЗОВАННОСТЬ И ЕЕ ЦАРСТВО  
ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ

Дух этого мира есть проникнутая самосознанием духовная *сущность*, которая знает, что она непосредственно наличествует как *эта для себя суцщая* сущность и что ей противостоит *сущность* как некоторая действительность. Но наличное бытие этого мира, точно так же как и действительность самосознания, основывается на движении отрешения самосознания от своей личности, вследствие чего создает свой мир и относится к нему как к некоторому чуждому миру, так что отныне оно должно завладевать им. Но сам отказ от своего для-себя-бытия есть порождение действительности, и этим отказом оно, следовательно, непосредственно завладевает ею. Или: самосознание есть только *ничто*, оно лишь постольку обладает *реальностью*, поскольку оно отчуждается от себя самого; тем самым оно утверждает себя как всеобщее, и эта его всеобщность есть его значимость и его действительность. Это *равенство* со всеми не есть поэтому указанное ранее равенство права, не есть упоминавшаяся непосредственная признанность и значимость самосознания на том основании, что оно *есть*: для того чтобы обладать значимостью, оно путем отчуждающего опосредствования должно согласовать себя со всеобщим. Лишенная духа всеобщность права воспринимает в себя всякий природный модус характера как модус наличного бытия и оправдывает его. Но всеобщность, которая имеет здесь значимость, есть всеобщность *ставшая*, и потому она *действительна*.

[...] Образованность как отчуждение природного бытия].— Таким образом, то, благодаря чему индивид здесь обладает значимостью и действительностью, есть *образованность*. Его истинная *первоначальная* натура и субстанция есть дух *отчуждения природного бытия*. Вот почему это отрешение в такой же мере есть его *цель*, как и *наличное бытие* его; в то же время оно есть *средство* или *переход* как *мысленной субстанции* в действительность, так и наоборот — переход *определенной индивидуальности* в *существование*. Эта индивидуальность *образованностью* подготавливает себя к тому, что есть она *в себе*, и лишь благодаря этому она *есть в себе* и обладает действительным наличным бытием; насколько она образованна, настолько она действительна и располагает силой. Хотя самость знает, что она здесь действительна как «*эта*» самость, тем не менее ее действительность состоит единственно в снятии природной самости; первоначально *определенная натура* сводится поэтому к *несущественному* различию величин, к большей или меньшей

энергии воли. Цель же и содержание ее принадлежат единственно самой всеобщей субстанции и могут быть только некоторым «всеобщим»; особенность какой-нибудь природы, становясь целью и содержанием, есть нечто *бессильное и недействительное*; она есть *вид*, который тщетно и комично старается осуществить себя; она есть противоречие, состоящее в том, что особенному сообщается действительность, которая непосредственно есть всеобщее. Если поэтому индивидуальность ложно полагается в *особенности* природы и характера, то в реальном мире нет индивидуальностей и характеров, а индивиды обладают друг для друга равным наличным бытием; такая мнимая (*vermeintliche*) индивидуальность есть именно наличное бытие, которое только мнится (*das Gemeinte*) и которое не имеет постоянства в том мире, где только то обретает действительность, что отрешается от себя самого и в силу этого есть лишь всеобщее. — То, что мнится, считается поэтому тем, что есть оно, некоторым видом. Вид (*Art*) не совсем то же самое, что *esрe* — «из всех кличек самая ужасная, ибо обозначает посредственность и выражает высшую степень превращения»<sup>5</sup>. «*Art und in seiner Art gut sein*» — это, однако, немецкое выражение, которое придает этому значению благопристойный вид, словно мнится нечто не столь уж плохое, или выражение, которое и в самом деле еще не содержит в себе сознания того, что такое вид и что такое образованность и действительность.

То, что по отношению к отдельному индивиду представляется как его образование, есть существенный момент самой *субстанции*, а именно непосредственный переход ее мысленной всеобщности в действительность, или ее простая душа, благодаря которой *в-себе* [бытие] есть «*признанное*» и *наличное бытие*. Движение индивидуальности, осуществляющей свое образование, есть поэтому непосредственно становление ее как всеобщей предметной сущности, т. е. становление действительного мира. Последний, хотя и возник благодаря индивидуальности, для самосознания есть нечто непосредственно отчужденное и имеет для него форму непоколебимой действительности. Но, будучи в то же время уверенным, что этот мир есть его субстанция, самосознание старается овладеть им; оно достигает этой власти над миром благодаря образованности, которая с этой стороны проявляется таким образом, что оно соответствует действительности, и притом в такой степени, в какой ему позволяет энергия первоначального характера и таланта. То, что здесь кажется проявлением силы индивида, под которую подпадает субстанция и тем самым снимается, есть то же самое, что претворение субстанции в действительность. Ибо сила индивида состоит в том, что он сообразовывается с ней, т. е. что он отрешается от своей самости, стало быть, полагает себя как предметную сущую субстанцию. Его образованность и его собственная действительность есть поэтому претворение самой субстанции в действительность.

[*а. Хорошее и дурное, государственная власть и богатство*]. — Самость для себя действительна, только будучи снята. Она поэтому для себя не составляет единства сознания себя самой и предмета; этот последний для нее есть негативное ее. — Благодаря самости как душе субстанция, следовательно, так развивается в своих моментах, что противоположное одушевляет

«другое», каждый момент своим отчуждением сообщает другому устойчивое существование и равным образом получает его от него. В то же время каждый момент имеет свою определенность как некоторую неодолимую значимость, а также некоторую устойчивую действительность по отношению к другому. Наиболее всеобщим образом мышление фиксирует это различие посредством абсолютного противоположения *хорошего и дурного*, кои, избегая друг друга, никак не могут стать одним и тем же. Но непосредственный переход в противоположное — душа этого устойчивого бытия; наличное бытие, напротив, есть превращение всякой определенности в противоположную ей, и лишь это отчуждение есть сущность и сохранение целого. Рассмотрим теперь это превращающее в действительность движение и одушевление моментов; отчуждение будет отчуждаться от самого себя, и целое благодаря ему вернет себя обратно в свое понятие.

Прежде всего рассмотрим самую простую субстанцию в непосредственной организации ее налично сущих, [но] еще не одушевленных моментов. — Подобно тому как природа *раскладывается* на всеобщие стихии, из коих *воздух* есть *сохраняющаяся чисто* всеобщая прозрачная сущность, *вода* — сущность, которая всегда *приносится в жертву*, *огонь* — их оживотворяющее единство, которое точно так же всегда растворяет их противоположность, как и раздвигает их простоту на противоположности; *земля*, наконец, есть *крепкий узел* этого расчленения и *субъект* этих сущностей, равно как и их процесса, их исход и их возвращение; так же точно на такие же всеобщие, но духовные массы *раскладывается* внутренняя *сущность* или простой дух как некий мир обладающей самосознанием действительности, на *первую* массу, *в себе всеобщую*, себе *самой равную* духовную сущность, на *другую* массу, *для-себя-сущую* сущность, внутри себя ставшую *неравной*, собой *жертвующую* и себя *отдающую*, и на третью сущность, которая, как самосознание, есть субъект и которой самой непосредственно присуща сила огня; в первой сущности она сознает себя как *в-себе-бытие*; во второй она благодаря пожертвованию всеобщим становится *для-себя-бытием*. Сам же дух есть *в-себе* и *для-себя-бытие* целого, которое *раздвигается* на субстанцию как постоянную и на субстанцию как собой жертвующую и которое точно так же *берет их обратно* в свое единство, и притом как вспыскивающее и их поглощающее пламя и как сохраняющаяся форма их. — Мы видим, что эти сущности соответствуют общественности в семье нравственного мира, но лишены того домашнего духа, которым обладают последние; напротив того, если судьба чужда этому духу, то самосознание здесь есть действительная власть этих сущностей и чувствует себя таковой.

Рассмотрим эти члены, как они представляются прежде всего внутри чистого сознания в качестве *мыслей* или *в-себе-сущих* [членов] и равным образом как представляются они в действительном сознании в качестве *предметных* сущностей. — В форме простоты первая сущность как *себе самой равная* непосредственная и неизменная сущность всякого сознания есть *хорошее* — независимая духовная мощь *в-себе* [-бытия], при которой движение для-себя-сущего сознания играет только роль примера. Другая, напротив того, есть *пассивная* духовная сущность или все-

общее, поскольку оно обрекает себя на жертву и позволяет индивидам заимствовать у него сознание их единичности; оно есть ничтожная сущность, *дурное*. — Эта абсолютная растворимость сущности сама постоянна; как первая сущность есть основа, исходный пункт и результат индивидов, которые в ней совершенно всеобщи, так и вторая, напротив того, есть, с одной стороны, жертвующее собой *бытие для другого*, с другой стороны, именно поэтому их постоянное возвращение к самим себе как *единичному* и их перманентное *для-себя-становление*.

Но эти простые мысли о хорошем и дурном столь же непосредственно *отчуждаются*; они действительны и в действительном сознании [существуют] как *предметные моменты*. Так, первая сущность есть *государственная власть*, вторая — *богатство*. Государственная власть в такой же мере есть простая *субстанция*, как и всеобщее *произведение*, само абсолютное *дело*, в котором для индивидов выражена их *сущность* и в котором их единичность есть просто лишь сознание их *всеобщности*; точно так же государственная власть есть произведение и простой *результат*, из которого исчезает то обстоятельство, что произведение это *проистекает* из их *действия*; произведение остается абсолютной основой и опорой всего их действия. — Эта *простая* эфирная субстанция их жизни в силу этого определения своего неизменного равенства себе самой есть *бытие* и тем самым лишь *бытие для другого*. Она, следовательно, в себе есть непосредственно то, что противоположно ей самой, [т. е.] *богатство*. Хотя богатство есть то, что пассивно или ничтожно, оно есть равным образом всеобщая духовная сущность, столь же постоянно *получающийся результат труда и действия всех*, как он снова растворяется в *потреблении* всех. В потреблении, правда, индивидуальность становится *для себя* или единичной индивидуальностью, но само это потребление есть результат *всеобщего действия*, точно так же это богатство с своей стороны порождает всеобщий труд и потребление всех. *Действительное* имеет лишь духовное значение непосредственного всеобщего бытия. Предполагается, конечно, что в этом моменте каждое отдельное лицо поступает *своекорыстно*, ибо это есть момент, в котором оно сообщает себе сознание того, что оно есть для себя, и в силу этого оно не считает этот момент чем-то духовным; но даже при одном только внешнем рассмотрении оказывается, что в своем потреблении каждый дает потреблять

всем, в своем труде он работает точно так же для всех, как и для себя, и все — для него. Его *для-себя-бытие* поэтому в себе *всеобщее*, и своекорыстие есть нечто такое, что только мнится, что не может добиться того, чтобы сделать действительным то, что оно мнит, а именно, совершить нечто такое, что не послужило бы ко благу всех (1, IV, стр. 260—267).

#### [ОТЧУЖДЕНИЕ КАК РАЗДВОЕНИЕ СОЗНАНИЯ]

[...] *Несчастное, раздвоенное внутри себя сознание* — так как это противоречие его сущности есть для себя *одно* сознание, — всегда должно, следовательно, в одном сознании иметь и другое, и, таким образом, тотчас же, как только оно возмнит, что оно достигло победы и покоя единства, оно из каждого сознания должно быть снова изгнано. Но его истинное возвращение в себя самого, т. е. его примирение с собой, выразит понятие духа, ставшего живым и начавшего существовать, так как этому сознанию уже присуще как одному нераздельному сознанию быть двойным сознанием: оно само *есть* устремление взора одного самосознания в другое, и оно само *есть* и то и другое самосознание, и единство обоих есть для него также сущность, но *для себя* оно еще не дано себе как сама эта сущность, еще не дано как единство обоих (1, IV, стр. 112).

#### [ОТЧУЖДЕНИЕ ДУХОВНЫХ СПОСОБНОСТЕЙ ЧЕЛОВЕКА]

Лицо как *непосредственное* понятие и, следовательно, существенно единичное обладает *природным* существованием частью в нем самом, частью же как нечто такое, к чему оно относится как к внешнему миру. — Здесь, где рассматривается лицо, которое самое еще находится в стадии своей первой непосредственности, речь идет лишь о таких непосредственных определениях, а не об опосредованных, способных возникнуть через опосредствование воли.

*Примечание.* Духовные умения, науки, искусства, даже религиозные действия (проповеди, обедни, молитвы, благословения над освященными предметами), изобретения и т. д. становятся предметами договора, прирав-

ниваются к общеизвестным *вещам* по способу покупки, продажи и т. д. Можно задать вопрос: находится ли художник, ученый и т. д. в юридическом обладании своим искусством, своей наукой, своей способностью произносить проповеди, читать обедни и т. д., т. е. представляют ли собой подобные предметы *вещи*? Не так легко решиться называть вещами такого рода умения, знания, способности и т. п.: так как, с одной стороны, о такого рода имуществе ведутся переговоры и заключаются договоры как о вещах, а с другой стороны, они суть нечто внутреннее и духовное, то рассудок может затрудняться ответить на вопрос об их юридической квалификации, ибо ему предносится антитеза: нечто представляет собой *или* вещь, *или* не вещь (такая же антитеза, как антитеза: *или* конечно, *или* бесконечно). Познания, науки, таланты и т. д. свойственны, разумеется, свободному духу и представляют собой его внутренние качества, а не нечто внешнее, но вместе с тем можно посредством высказывания (*Aeusserung*) дать им внешнее (*äusserliches*) существование и *отчуждать* (*veräussern*) их (см. ниже), благодаря чему они подводятся под определение *вещей*. Они, таким образом, суть нечто непосредственное не первоначала, а становятся таковыми лишь через опосредствование духа, низводящего свое внутреннее на степень непосредственного и внешнего. — Согласно неправому и безнравственному определению римского права дети были для отца *вещами*; последний, таким образом, находился в юридическом обладании своими детьми, и, однако, он был вместе с тем связан с ними нравственным отношением любви (которое, впрочем, разумеется, неизбежно было очень ослаблено благодаря этому неправильному определению). Здесь, следовательно, имело место соединение, но совершенно неправое соединение обоих определений — определения вещи и определения не-вещи. — В абстрактном праве, также имеющем своим предметом лишь лицо, как таковое, имеющем, следовательно, своим предметом особенное, то, что входит в состав существования и сферы его свободы лишь постольку, поскольку оно есть нечто, отделимое от лица и непосредственно отличное от него, — все равно, составляет ли эта отделимость и отличность его существенное определение или оно может ее получить лишь посредством субъективной воли, — в этом абстрактном праве духовные умения,

науки и т. д. принимаются во внимание лишь как предметы юридического владения; владение телом и душой, которое приобретается через образование, изучение, привычки и т. д. и представляет собой некоторую *внутреннюю собственность* духа, здесь не должно рассматриваться. О *переходе* же такой духовной собственности вовне, где она подпадает под определение юридическо-правовой собственности, должна идти речь при рассмотрении *отчуждения* (1, VII, стр. 70—71).

## [ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ]

### ВВЕДЕНИЕ В ИСТОРИЮ ФИЛОСОФИИ

[...] История философии показывает нам ряд благородных умов, галерею героев мыслящего разума, которые силой этого разума проникли в сущность вещей, в сущность природы и духа, в сущность бога, и добыли для нас величайшее сокровище, сокровище разумного познания: События и деяния, составляющие предмет этой истории, поэтому суть такого рода, что в их содержание и состав входят не столько личность и индивидуальный характер этих героев, сколько то, что они создали, и их создания тем превосходнее, чем меньше эти создания можно вменить в вину или заслугу отдельному индивидууму, чем больше они, напротив, представляют собой составную часть области свободной мысли, всеобщего характера человека как человека, чем в большей степени сама эта лишенная своеобразия мысль и есть творческий субъект. Она в этом отношении противоположна политической истории, в которой индивидуум является субъектом деяний и событий со стороны особенности своего характера, гения, своих страстей, силы или слабости своего характера и вообще со стороны того, благодаря чему он является именно *данным* индивидуумом.

На первый взгляд кажется, что эти акты мышления принадлежат истории, отошли в область прошлого и лежат по ту сторону нашей действительности. Но на самом деле то, что мы есмь, являет собой вместе с тем нечто *историческое*, или, выражаясь точнее, подобно тому как в том, что лежит в этой области, в истории мысли, прошлое представляет собой лишь одну сторону, так и в том, что мы представляем собой, общее, непреходящее нераз-

рывно связано с тем, что мы представляем собой как принадлежащие истории. Обладание самосознательной разумностью, присущее нам, современному миру, не возникло сразу и не выросло лишь на почве современности, а его существенной чертой является то, что оно есть наследие и, говоря точнее, результат работы всех предшествовавших поколений человеческого рода. Подобно тому как искусства, служащие устройству внешней жизни, масса средств и споровок, учреждения и привычки общезжития и политической жизни суть результат размышления, изобретательности, нужд и бедствий, находчивости и остроумия, стремления и свершения предшествовавшей нашей современности истории, точно так же и то, что мы представляем собой в науке и, ближе, в философии тоже обязано своим существованием традиции, которая через все, что преходяще и что поэтому минуло, тянется по сравнению Гердера, словно священная цепь, и она сохранила и передала нам все, что произвели предшествовавшие поколения.

Но эта традиция не есть лишь домоправительница, которая верно оберегает полученное ею и, таким образом, сохраняет его для потомков и передает им его не уменьшенным, подобно тому как течение природы в вечном изменении и движении ее образов и форм остается навсегда верным своим первоначальным законам и совсем не прогрессирует. Нет, традиция не есть неподвижная статуя: она — живая и растет подобно могучему потоку, который тем больше расширяется, чем дальше он отходит от своего потока. Содержанием этой традиции является то, что создал духовный мир, а всеобщий дух никогда не останавливается в своем движении. Здесь же нас существенно интересует именно всеобщий дух.

С отдельным народом может, правда, случиться, что его образованность, искусство, наука, вообще его духовное достояние приходит в состояние застоя, как это, например, произошло, по-видимому, с китайцами, которые две тысячи лет тому назад во всем, может быть, находились в том же состоянии, в котором они находятся ныне. Но мировой дух не впадает в равнодушное спокойствие; это его свойство имеет своим основанием простое понятие духа, согласно которому его жизнью является его деяние. Это деяние имеет своей предпосылкой наличие известного материала, на который оно направлено и ко-



торый оно не только умножает, не только расширяет, прибавляя к нему новый материал, но и существенно обрабатывает, преобразует. Созданное каждым поколением в области науки и духовной деятельности есть наследие, рост которого является результатом сбережений всех предшествовавших поколений, святилище, в котором все человеческие поколения благодарно и радостно поместили все то, что им помогло пройти жизненный путь, что они обрели в глубинах природы и духа. Это наследование есть одновременно и получение наследства, и вступление во владение этим наследством. Оно является душой каждого последующего поколения, его духовной субстанцией, ставшей чем-то привычным, его принципами, предрассудками и богатствами; и вместе с тем это полученное наследство низводится получившим его поколением на степень подлежащего материала, видоизменяемого духом. Полученное, таким образом, изменяется, и обработанный материал именно потому, что он подвергается обработке, обогащается и вместе с тем сохраняется.

Такова также позиция и деятельность нашей и всякой другой эпохи: мы постигаем уже существующую науку, усваиваем ее, приспособляемся к ней, и тем самым мы ее развиваем дальше и поднимаем ее на более высокий уровень; усваивая ее себе, мы делаем из нее нечто свое в противоположность тому, чем она была раньше. От этой природы творчества, заключающейся в том, что оно имеет своей предпосылкой наличный духовный мир и что, усваивая его себе, оно вместе с тем и преобразовывает его, — от этой природы творчества и зависит то, что наша философия может обрести существование лишь в связи с предшествующей и с необходимостью из нее вытекает; ход истории показывает нам не становление чуждых нам вещей, а *наше* становление, становление *нашей* науки (1, IX, стр. 9—11).

Другие науки, правда, имеют историю также и со стороны содержания; эта история показывает изменение последнего, устранение положений, которые прежде пользовались признанием. Но большая и даже, *может быть*, большая часть их содержания носит характер прочных истин и сохранилась неизменной, и возникшее новое не представляет собой изменения приобретенного раньше, а прирост и умножение его. Эти науки прогрессируют посредством нарастания, добавлений. В развитии минералогии, ботаники и т. д. кое-что из приобретенного раньше, правда,

подвергается исправлению, но наибольшая часть этих наук сохраняется и обогащается лишь путем прибавления нового, не подвергаясь изменению. В такой науке, как математика, ее история в отношении содержания имеет преимущественно своей приятной задачей лишь сообщать о новых добавлениях; например, элементарную геометрию в том объеме, в котором изложил ее Эвклид, можно рассматривать как ставшую с тех пор наукой, не имеющей истории.

Напротив, история философии не показывает ни постоянства простого содержания, к которому ничего больше не добавляется, ни только течения спокойного присоединения новых сокровищ к уже приобретенным раньше, а обнаруживается, видимо, скорее как зрелище лишь всегда возобновляющихся изменений целого, которые в конечном результате уже больше не имеют своей общей связью даже единую цель; напротив, исчезает сам абстрактный предмет, разумное познание, и здание науки должно, наконец, конкурировать с оставшимся пустым местом и делить с ним превратившееся в ничего не означающий звук название философии (1, IX, стр. 17).

#### [ОБЫЧНОЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЕ ОБ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ]

На первый взгляд история по самому своему смыслу как будто означает сообщение случайных происшествий, имевших место в разные эпохи, у разных народов и отдельных лиц, — случайных частью по своей временной последовательности и частью по своему содержанию. О случайности в следовании во времени мы будем говорить после. Пока мы намерены рассмотреть в первую очередь случайность содержания, т. е. понятие случайных действий. Но содержанием философии служат не внешние деяния и не события, являющиеся следствием страстей или удачи, а мысли. Случайные же мысли суть не что иное, как мнения; а философскими мнениями называются мнения об определенном содержании и своеобразных предметах философии — о боге, природе, духе.

Таким образом, мы тотчас же наталкиваемся на весьма обычное воззрение на историю философии, согласно которому она должна именно рассказать нам о существовавших философских мнениях в той временной последовательности, в которой они появлялись и излагались. [...]

*Мнение* есть субъективное представление, произвольная мысль, плод воображения: я могу иметь такое-то и такое-то мнение, а другой может иметь совершенно другое мнение. *Мнение* принадлежит мне; оно не есть внутри себя всеобщая, сама по себе сущая мысль. Но философия не содержит в себе мнений, так как не существует философских мнений. Когда человек говорит о философских мнениях, то мы сразу убеждаемся, что он не обладает даже элементарной философской культурой, хотя бы он и был сам историком философии. Философия есть объективная наука об истине, наука о ее необходимости, познание посредством понятий, а не *мнение* и не *ткань* паутины мнений.

Дальнейший собственный смысл такого представления об истории философии заключается в том, что мы узнаём в ней *лишь* о мнениях, причем слово «мнение» именно и подчеркивается.

Но что противостоит мнению? Истина; перед истиной бледнеет мнение. Но истина — это то слово, услышав которое отворачивают голову те, которые ищут в истории философии лишь мнений или полагают вообще, что в ней можно найти лишь эти последние. Философия встречается здесь враждебное отношение с двух сторон. С одной стороны, благочестие, как известно, объявило, что разум, т. е. мышление, не способен познать истину; разум ведет, напротив, лишь к бездне сомнения; чтобы достигнуть истины, нужно поэтому отказаться от самостоятельного мышления и подчинить разум слепой вере в авторитет. Об отношении между религией и философией и ее историей мы будем говорить дальше. С другой стороны, столь же известно, что так называемый разум предъявил, напротив, свои права, отверг веру, основанную на авторитете, и хотел сделать христианство разумным, так что, согласно этому притязанию, лишь собственное усмотрение, собственное убеждение обязывает меня признавать то или другое. Но и эта защита прав разума удивительным образом привела к неожиданному и прямо обратному выводу, к утверждению, что разум не в состоянии познать какую бы то ни было истину. Этот так называемый разум выступал, с одной стороны, против религиозной веры во имя и в силу мыслящего разума, и вместе с тем он обратился против разума и стал врагом истинного разума. Он отстаивает в противовес последнему внутреннее чаяние, чувство и делает, таким образом, субъективное масштабом, указывающим, что именно должно быть признано, делает именно этим масштабом собственное убеждение в том виде, в каком каждый составляет его себе в своей субъективности. Такое собственное убеждение есть не что иное, как мнение, которое тем самым стало чем-то окончательным для людей. [...]

Эту резко определенную для нас теперь противоположность между *мнением* и *истиной* мы встречаем уже в образованности сократо-платоновской эпохи, этой эпохи разложения греческой жизни [...].

Если исходить из такой точки зрения по отношению к истории философии, то весь ее смысл ограничился бы тем, что она знакомила бы нас с индивидуальными мнениями других людей, из которых у каждого особый взгляд; она, таким образом, знакомила бы меня с индивидуальными взглядами, представляющими для меня нечто чуждое, со взглядами, в которых мой мыслящий разум не свободен, не присутствует, со взглядами, представляющими для меня вешний, мертвый, исторический материал, массу самого по себе суетного содержания. Удовлетворение, получаемое от такого суетного содержания, само порождается лишь субъективной суетностью.

Для непредубежденного человека «истина» всегда останется великим словом, заставляющим сердце биться сильнее. Что же касается утверждения, что познание истины недоступно, то оно встречается в самой истории

философии, и там в своем месте мы его рассмотрим ближе. Здесь нужно только упомянуть, что, если мы признаем эту предпосылку, как это делает, например, Теннеман<sup>9</sup>, то станет непонятным, почему еще уделяют внимание философии; ибо в таком случае ведь каждое мнение ложно утверждает, что оно есть истина. Я сошлюсь при этом пока на старый, издавна укоренившийся пред-рассудок, согласно которому в знании заключается истина; но мы познаем истинное не просто, без всякого труда, а лишь постольку, поскольку мы размышляем; согласно этому взгляду, истина познается не в непосредственном *восприятии* и *созерцании* — ни во внешне-чувственном, ни в интеллектуальном созерцании (ибо всякое созерцание как созерцание чувственно), — а лишь посредством работы мысли.

#### ДОКАЗАТЕЛЬСТВО НИЧТОЖНОСТИ ФИЛОСОФСКОГО ПОЗНАНИЯ ПОСРЕДСТВОМ САМОЙ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

Но с другой стороны, с вышеуказанным представлением об истории философии связан еще один вывод, который можно, смотря по вкусу, считать вредным или полезным. А именно при взгляде на такое многообразие мнений, на столь различные многочисленные философские системы мы чувствуем себя в затруднении, не зная, какую из них признать. Мы убеждаемся в том, что в высоких материях, к которым человек влечется и познание которых хотела доставить нам философия, величайшие умы заблуждались, так как другие ведь опровергли их. «Если это случилось с такими великими умами, то как могу ego hominibus<sup>10</sup> желать дать свое решение?» Этот вывод, который делается из факта различия философских систем, как полагают, печален по существу, но вместе с тем субъективно полезен. Ибо факт этого различия является для тех, которые с видом знатока хотят выдавать себя за людей, интересующихся философией, обычным оправданием в том, что они при всей своей якобы доброй воле и при всем даже признании ими необходимости стараться усвоить эту науку все же на самом деле совершенно пренебрегают ею. Но эта ссылка на различие философских систем вовсе не может быть понята как простая отговорка. Она считается, напротив, серьезным, настоящим доводом против серьезности, с которой философствующие относятся к своему делу, — она служит для

них оправданием пренебрежения философией и даже неопровержимым доказательством тщетности стремления достигнуть философского познания истины. «Но если даже и допустим», гласит далее это оправдание, «что философия есть подлинная наука и какая-либо одна из философских систем истинна, то возникает вопрос: а какая? по какому признаку узнаешь ее? Каждая система уверяет, что она — истинная; каждая указывает иные признаки и критерии, по которым можно познать истину; трезвая, рассудительная мысль должна поэтому отказаться решить в пользу одной из них».

В этом, как полагают рассуждающие таким образом, и состоит дальнейший интерес философии. Цицерон (*De natura deorum*, 1, 8 и сл.) дает в высшей степени перышливую историю философских мыслей о боге, написанную с намерением привести нас к этому выводу. Он вкладывает ее в уста одного эпикурейца, но не находит сказать по ее поводу ничего лучшего: это, следовательно, его собственный взгляд. Эпикурец говорит, что философы не пришли ни к какому определенному понятию. Доказательство тщетности стремлений философии черпается им затем непосредственно из общераспространенного, поверхностного воззрения на ее историю: в результате этой истории мы имеем возникновение многообразных, противоречащих друг другу мыслей, различных философских учений. Этот факт, который мы не можем отрицать, оправдывает, по-видимому, и даже требует применения также и к философским учениям следующих слов Христа: «Предоставь мертвым хоронить своих мертвецов и следуй за мною». Вся история философии была бы, согласно этому взгляду, полем битвы, силою усеянным мертвыми костями, — царством не только умерших, телесно исчезнувших лиц, но также и опровергнутых, духовно исчезнувших систем, каждая из которых умертвила, похоронила другую. Вместо «следуй за мною» нужно было бы скорее сказать в этом смысле: «следуй за самим собою», т. е. держись своих собственных убеждений, оставайся при своем собственном мнении. Ибо зачем принимать чужое мнение?

Бывает, правда, что выступает новое философское учение, утверждающее, что другие системы совершенно не годятся; и при этом каждое философское учение выступает с притязанием, что им не только опровергнуты

предшествующие, но и устранены их недостатки и теперь, наконец, найдено истинное учение. Но согласно прежнему опыту, оказывается, что к таким философским системам также применимы другие слова Писания, которые апостол Петр сказал Ананию: «Смотри, ноги тех, которые тебя вынесут, стоят уже за дверьми». Смотри, система философии, которая опровергнет и вытеснит твою, не заставит себя долго ждать; она не преминет явиться так же, как она не преминула появиться после всех других философских систем (1, IX, стр. 18—23).

#### ЕДИНСТВО ЛОГИЧЕСКОГО И ИСТОРИЧЕСКОГО В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

Философия, таким образом, есть развивающаяся система, и такова также история философии; это тот основной пункт, то основное понятие, которое выяснит вам даваемое мной изложение этой истории. Чтобы пояснить это положение, мы должны сначала показать могущие иметь место различия в способе проявления этого развития. Возникновение различных ступеней в поступательном движении мысли может выступать либо с сознанием необходимости, по которой каждая следующая ступень вытекает из предшествующей и по которой может выступать именно лишь данное определение, данная форма; либо может совершаться без такого сознания, наподобие процесса возникновения явления природы, кажущегося случайным, так что, хотя понятие и действует внутренне согласно своей последовательности, эта последовательность все же не явно выражена. [...]

Первый способ возникновения ступеней мысли — введение последовательных форм, изображение мыслимой, познанной необходимости определений — является задачей и делом самой философии; а так как здесь для нас еще не важны дальнейшие особенные формы чистой идеи, как природы и как духа, а имеет значение лишь чистая идея, то это изложение является преимущественно задачей и делом философии как логики. Но другой способ развития, выступление различных ступеней и моментов развития во времени в виде события в таком-то и таком-то определенном месте, среди такого-то и такого-то народа, при таких-то и таких-то политических обстоятельствах и в такой-то и такой-то связи с ними, короче, в данной определенной эмпирической форме, — этот спо-

соб развития представляет собой зрелище, которое являет нам история философии. Это воззрение на нашу науку есть единственно достойное ее; оно истинно внутри себя в силу понятия самого предмета, а изучение этой истории покажет и подтвердит, что оно истинно также и в действительности.

Согласно этой идее, я утверждаю, что последовательность систем философии в истории та же самая, что и последовательность в выведении логических определенных идеи. Я утверждаю, что, если мы освободим основные понятия, выступавшие в истории философских систем, от всего того, что относится к их внешней форме, к их применению к частным случаям и т. п., если возьмем их в чистом виде, то мы получим различные ступени определения самой идеи в ее логическом понятии. Если, наоборот, мы возьмем логическое поступательное движение само по себе, мы найдем в нем поступательное движение исторических явлений в их главных моментах; нужно только, конечно, уметь распознавать эти чистые понятия в содержании исторической формы. Можно было бы думать, что порядок философии в ступенях идеи отличен от того порядка, в котором эти понятия произошли во времени. Однако в общем и целом этот порядок одинаков. Разумеется, что, с другой стороны, последовательность, как временная последовательность истории, все же отличается от последовательности в порядке понятий; мы здесь не будем выяснять, в чем заключается различие, ибо это слишком отвлекло бы нас от нашей задачи.

Здесь я замечу лишь следующее: из сказанного ясно, что изучение истории философии есть изучение самой философии, да это и не может быть иначе. Кто изучает историю физики, математики, тот знакомится ведь также с самой физикой, математикой и т. д. Но для того чтобы в эмпирической форме и явлении, в которых исторически выступает философия, познать ее поступательное шествие как развитие идеи, мы должны, разумеется, уже обладать познанием идеи, точно так же как верно то, что при оценке человеческих поступков мы заранее должны уже обладать понятиями о справедливом и должном. В противном случае, как мы это видим в столь многих историях философии, глазу, лишенному руководящей идеи, она представляется лишь беспорядочным собранием мнений. Доказать вам наличие этой идеи и соответственно

этому объяснить явления — такова задача читающего историю философии; она и есть побудительная причина, заставляющая меня читать эти лекции (1, IX, стр. 33—35).

Первым выводом из всего сказанного является то, что вся история философии есть по своему существу внутренне необходимое, последовательное поступательное движение, которое разумно внутри себя и определяется своей идеей а priori; история философии должна подтвердить это на своем примере. От случайности мы должны отказаться при вступлении в область философии. Подобно тому как необходимо развитие понятия в философии, точно так же необходима и ее история; движущим же началом является внутренняя диалектика форм. Конечное еще не истинно и не таково, каковым оно должно быть; для того чтобы оно существовало, требуется определенность. Но внутренняя идея разрушает эти конечные формы; философия, не обладающая абсолютной, тождественной с содержанием формой, должна прейти, так как ее форма не есть истинная форма.

Второй вывод, вытекающий из вышесказанного, заключается в том, что каждая система философии необходимо существовала и продолжает еще и теперь необходимо существовать; ни одна из них, следовательно, не исчезла, а все они сохранились в истории философии как моменты одного целого. Но мы должны различать между частным принципом этих систем философии, взятым как частный принцип, и проведением этого принципа через все мировоззрение.

Принципы сохранились, новейшая философия есть результат всех предшествовавших принципов; таким образом, ни одна система философии не опровергнута. Опровергнут не принцип данной философии, а *опровергнуто* лишь предположение, что данный принцип есть окончательное абсолютное определение. Атомистическая философия, например, пришла к утверждению, что атом есть абсолютное: он есть неделимая единица, что с более глубокой точки зрения означает индивидуальное, субъективное; далее, так как голая единица есть абстрактное для-себя-бытие, то абсолютное понималось как бесконечное множество единиц. Этот атомистический принцип *опровергнут*: мы теперь уже не атомисты. Дух, правда, есть также самостоятельная единица — атом; это, однако, скудное определение, не могущее выразить глубины духа. Но



столь же верно и то, что этот принцип *сохранился*; он только не представляет собой всего определения абсолюта. Такое *опровержение* встречается во всех процессах развития. Развитие дерева есть *опровержение* зародыша, цветы *опровергают* листья и показывают, что последние не представляют собой высшего, истинного существования дерева; цветок, наконец, опровергается плодом. Но последний не может получить существование, если ему не будут предшествовать все предыдущие ступени. Отношение к системе философии должно, следовательно, заключать в себе утвердительную и отрицательную сторону; лишь в том случае, если мы примем во внимание обе эти стороны, мы будем к ней справедливы. Утвердительное познается позднее, как в жизни, так и в науке; опровергать легче, чем дать оправдание.

В-третьих, подчеркнем в особенности, что мы будем ограничиваться рассмотрением только принципов. Каждый принцип господствовал в продолжении определенного времени; построение в этой форме мировоззрения в целом называется философской системой. С этим построением в целом мы также должны знакомиться; но если принцип еще абстрактен, то он недостаточен для понимания образований, входящих в состав нашей картины мира. Определения Декарта, например, суть такого рода, что они вполне удовлетворительны в области механического, но не дальше; изображения других сторон картины мира, например растительной и животной природы, неудовлетворительны и поэтому неинтересны. Мы рассматриваем поэтому лишь принципы этих систем философии; в более конкретных системах философии мы должны, однако, принимать во внимание также и главные выводы и применения. Системы философии, в основании которых лежит второстепенный принцип, непоследовательны; в них встречаются глубокие прозрения, но эти прозрения лежат вне области их принципов. Так, например, в «Тимее» Платона мы имеем перед собой натурфилософию, развитие которой также и с эмпирической стороны очень скудно, так как принцип Платона был неудовлетворителен для создания натурфилософского учения, а глубокими прозрениями, в которых нет недостатка в этом произведении, мы обязаны не принципу.

В-четвертых, мы неизбежно приходим к воззрению на историю философии, согласно которому, хотя она и

является *историей*, мы тем не менее в ней не имеем дела с тем, что *пришло и исчезло*. Содержание этой истории представляет собой научные продукты разума, а последние не суть нечто преходящее. Добытое на этом поприще есть истина, а последняя вечна, не есть нечто такое, что существовало в одно время и перестало существовать в другое; она истинна не только сегодня или завтра, а вне всякого времени; поскольку же она во времени, она всегда и во всякое время истинна. Тела духов, являющихся героями этой истории, земная жизнь и внешние судьбы философов действительно отошли в прошлое; но их творения, мысли, не последовали за ними, ибо разумное содержание их творений не является плодом их воображения, не выдуманно ими. Философия не есть сомнамбулизм, а скорее наиболее бодрствующее сознание; и подвиг тех героев состоит лишь в том, что они из глубин духа извлекают то, что само по себе разумно, и переносят его в сознание, в знание, в которых оно сначала содержалось лишь как субстанция, как внутренняя сущность, — их подвиг есть процесс последовательного пробуждения. Эти подвиги не только помещены поэтому в храме воспоминаний как образы прошлого, а они еще и теперь столь же наличны, столь же живы, как во время первого появления. Эти действия и творения не были упразднены и разрушены последующими, и мы еще теперь пребываем в их сфере. Элементом, в котором они сохраняются, не являются ни холст, ни мрамор, ни бумага, ни представления и воспоминания (это все элементы, которые сами преходящи или представляют собой почву для преходящего), а мысль, понятие, непреходящая сущность духа, куда не проникают ни моль, ни воры. Приобретения мышления, как впечатлительные в мышлении, составляют само бытие духа. Эти познания именно поэтому не представляют собой *многоученость*, познание умершего, похороненного и истлевшего. История философии имеет своим предметом нестареющее, продолжающее свою жизнь.

#### БОЛЕЕ ПОДРОБНОЕ СРАВНЕНИЕ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ С САМОЙ ФИЛОСОФИЕЙ

Мы можем усвоить себе все распределенное во времени богатство; рассматривая ряд философских учений, мы должны указать, каким образом он представляет собой

систематизацию самой философской науки. Но при этом мы должны отметить еще одно различие: начальным является то, что есть в себе, непосредственное, абстрактное, всеобщее, то, что еще не подвинулось вперед; более конкретное и богатое есть позднейшее явление, начальное же есть наиболее бедное определениями. Это может показаться на первый взгляд противоположным действительному положению вещей, но философские представления очень часто являются прямой противоположностью воззрению обычного представления; последнее предполагает то, чего первые никак не хотят находить. Можно было бы думать, что конкретное представляет собой первоначальное: ребенок, например, обладающий всей первобытной целостностью своей природы, конкретнее зрелого мужа, который, по нашему представлению, ограниченнее, не является таким целостным, а живет более абстрактной жизнью. И разумеется верно, что зрелый человек действует, руководясь определенными целями, действует не всей душой и всем сердцем, а расщепляется на массу абстрактных частных; ребенок же или юноша действуют, напротив, всем своим существом. Чувство и созерцание являются начальной стадией, мышление — последней, и чувство кажется нам более конкретным, чем мышление — эта деятельность отвлечения, всеобщего; но на самом деле верно как раз обратное. Чувственное сознание, разумеется, вообще конкретнее, и, хотя оно наиболее бедно мыслями, оно, однако, наиболее богато содержанием. Мы должны, следовательно, различать природно-конкретное от конкретного мысли, которое в свою очередь бедно чувственными элементами. Ребенок и есть наиболее абстрактное, наиболее бедное мыслью; в сравнении с природным, с ребенком, зрелый муж абстрактен, но в своем мышлении он конкретнее ребенка. Цель зрелого мужа, правда, абстрактна, так как носит *общий* характер; он стремится, например, прокормить свою семью или исполнить свои служебные дела; но он вносит свой вклад в большое объективное, органическое целое, содействует его процветанию, способствует его продвижению, тогда как в действиях ребенка главной целью является ребяческое *я*, и именно *я* данного момента, а в действиях юноши — его субъективная культура или бесцельное самопроявление. Таким образом, наука конкретнее, чем созерцание.

В применении к различным системам философии из этого вытекает, *во-первых*, тот вывод, что ранние философские системы являются наиболее скудными и абстрактными; идея в них наименее определена. Они остаются лишь в пределах еще не наполненных общностей. Мы должны это знать, чтобы не искать в древних философских учениях больше того, что мы вправе там находить; мы не должны поэтому требовать от них определений, соответствующих более глубокому сознанию. Так, например, некоторые авторы ставили вопросы, была ли философия Фалеса теизмом или атеизмом, признавал ли он личного бога или только безличное всеобщее существо. Здесь дело идет об определении субъективности высшей идеи, о понятии личности бога; такая субъективность, как мы ее понимаем, есть более богатое, более интенсивное и потому позднейшее понятие, которого не следует вообще искать в учениях древнейших эпох. В фантазии и представлении греков их боги обладали, правда, личностью подобно единому богу в иудейской религии; но одно дело — представление, созданное фантазией, и нечто совершенно другое — постижение чистой мысли и понятия. Если мы положим в основание наше представление, то по масштабу этого более глубокого представления можно справедливо назвать какую-нибудь древнюю систему философии атеизмом. Но это название будет столь же ложно, сколь и истинно, так как мысли, выдвигаемые этими системами в качестве мыслей, принадлежащих начальной стадии философствования, не могли еще обладать тем развитым характером, которого они достигли у нас.

К этому выводу непосредственно примыкает другой, а именно тот, что так как процесс развития есть процесс все большего и большего определения, а последнее есть углубление идеи в самое себя и ее самопостижение, то, следовательно, позднейшая, более молодая, новейшая философия является наиболее развитой, богатой и глубокой. В ней должно сохраняться и содержаться все то, что на первый взгляд кажется отошедшим в прошлое; сама она должна быть зеркалом всей истории. Начальное есть наиболее абстрактное, потому что оно есть начальное и еще не двигалось вперед; последний образ, возникший из этого поступательного движения, представляющего собой процесс развития определений, является наиболее кон-

кретным образом. Этот вывод, как мы можем указать уже здесь, не есть плод высокомерия современной философии; ибо в том именно и состоит дух всего нашего изложения, что более развитая философия позднейшего времени есть по существу своему результат предшествовавших трудов мыслящего духа, что она требовалась и была вызвана этими предшествовавшими точками зрения и не выросла из почвы изолированно, сама по себе. Мы должны здесь, во-вторых, еще раз подчеркнуть, что мы не должны бояться высказать то, что лежит в природе вещей, а именно высказать, что идея, как она понимается и изображается в новейшей философии, является наиболее развитой, наиболее богатой, наиболее глубокой. Я делаю это напоминание потому, что новая, новейшая, наиновейшая философия стала очень ходячим названием. [...]

*Второй* вывод касается способа трактовки древних систем философии. Из вышесказанного вытекает как то, что мы не должны ставить им в вину, если не находим у них определения, которого на ступени их образования вовсе еще и не существовало, так и то, что мы не должны приписывать им выводов и утверждений, которых они вовсе не делали и которые даже не приходили их творцам в голову, хотя эти утверждения и можно правильно вывести из мыслей, высказанных в этих системах философии. Надо излагать исторически: приписывать им лишь то, что нам непосредственно передано как их учение. В большей части историй философии мы встречаем такого рода неправильные утверждения; мы видим, что они приписывают философу многочисленные метафизические положения, и притом не как вывод, сделанный автором истории философии, а как исторические сообщения об утверждениях, сделанных им, древним философом, хотя этот философ и не думал, не сказал ни слова об этих положениях и мы не находим ни малейшего исторического следа приписываемых ему суждений. [...] Мы не должны посредством таких выводов превращать древнюю систему философии в нечто совершенно другое, чем она была первоначально.

Велик соблазн перечеканить древних философов в нашу форму рефлексии. Но вот что составляет прогресс в ходе развития; различие эпох, ступеней образования и философских систем состоит именно в том, что в одних из них такие рефлексии, такие определения мысли и

отношения понятия появились в сознании, а в других этого не было, что одно сознание достигло такого развития, а другое не достигло его. В истории философии дело идет лишь об этом развитии и обнаружении мыслей. Определение правильно вытекает из данного суждения; но совсем не одно и то же, выявлены ли уже эти определения, или нет; важно только выявление того, что содержится в скрытом виде. Мы должны поэтому употреблять лишь наиболее подлинные выражения; развитие же данных положений представляет собой дальнейшие определения, еще не входившие в сознание излагаемого философа. Так, например, Аристотель говорит, что Фалес сказал, что первоначально (*archē*) всех вещей была вода. Но в действительности Анаксимандр был первым, употребившим выражение *archē*, так что Фалес еще не обладал этим определением мысли; он знал *archē* как начало во времени, но не как начало, лежащее в основании вещей. Фалес не ввел в свою философию даже понятия причины, а первопричина есть еще дальнейшее определение. Так, например, существуют целые народы, которые вовсе еще не обладают этим понятием; оно требует высокой ступени развития. И если и вообще различие в степени образованности состоит в различии выявленных понятий, то это должно быть еще более верно относительно философских систем.

*В-третьих*, точно так же как в логической системе мысли каждое образование этой системы имеет свое определенное место, лишь в пределах которого оно значимо, и дальнейший ход развития низводит его на степень подчиненного момента, так и каждая система в ходе всей истории философии представляет собой особую ступень развития и имеет свое определенное место, в котором она обладает своей истинной ценностью и значением. Мы должны существенно понять ее особенность в согласии с этим положением и признать ее в соответствии данному месту, ибо только таким образом мы воздадим ей должное. Именно поэтому мы не должны от нее требовать и ожидать большего, чем она дает; мы не должны в ней искать удовлетворения, которое может нам доставлять лишь более развитое познание. Мы не должны надеяться, что найдем ответы у древних на вопросы, которые ставятся нашим сознанием, на интересы современного мира; такие вопросы предполагают известную высоту развития

мысли. Но каждая система философии именно потому, что она отображает особенную ступень развития, принадлежит своей эпохе и разделяет с ней ее ограниченность. Индивидуум есть сын своего народа, своего мира, и он лишь проявляет субстанциальность последнего в своей собственной форме: отдельный человек может сколько ему угодно пыжиться, он все же не может подлинно выйти за пределы своего времени, точно так же как он не может выскочить из своей кожи; ибо он принадлежит единому всеобщему духу, составляющему его субстанцию и его собственную сущность. Каким же образом он мог бы выйти за его пределы? Философия постигает в мысли этот всеобщий дух; она представляет собой его мышление самого себя и, следовательно, его определенное субстанциальное содержание. Всякая система философии есть философия своей эпохи; она представляет собой звено всей цепи духовного развития; она может, следовательно, удовлетворять лишь те интересы, которые соответственны ее эпохе.

Но по той же причине более ранняя система философии не удовлетворяет духа, в котором живет глубокое определенное понятие; он хочет найти в ней именно это понятие, уже составляющее его внутреннее определение и корень его существования; он хочет найти в ней это понятие, схваченное как предмет мышления, хочет познать самого себя. Но в такой определенности идея еще не существует в более ранних системах философии. Поэтому платоновская, аристотелевская и другие системы философии, все системы философии, хотя ныне и живут еще в своих принципах, но в той форме, в которую они были облечены и которая соответствует данной ступени развития, их системы уже не существуют. Мы не можем остановиться на них, нельзя также возродить их; не могут поэтому в наши дни существовать платоники, аристотелики, стоики, эпикурейцы. Возрождение этих систем означало бы возвращение более образованного, глубже в себя проникшего духа вспять, к более ранней системе; но этого он не позволяет делать с собой, это было бы нечто невозможное, такая же нелепица, как если бы зрелый муж старался возвратиться к точке зрения юноши или юноша захотел бы снова стать ребенком, хотя зрелый муж, юноша и ребенок являются одним и тем же индивидуумом. Эпоха возрождения наук, новая эпоха знания, начавшаяся

в XV и XVI столетиях, начала не только с возрождения изучения древних систем философии, но и хотела снова вызвать их к жизни. Марсилио Фичино был платоником, Козимо Медичи учредил даже академию платоновской философии и поставил во главе ее Фичино. Существовали также чистые аристотелики, как, например, Помпонаций; Гассенди позднее возродил эпикурейскую философию и философствовал по Эпикуру в физике; Липсий хотел быть стойком. Тогда вообще смотрели на древнюю философию и на христианство — оно тогда еще не развилось в своеобразную систему философии — как на противоположности и думали, что в христианстве не может развиться своеобразная философия и что системой философии, которая в прошлом и настоящем могла бы быть принята в пользу или против христианства, является одна из тех древних систем, которые в этом смысле вновь возрождались. Но мумии, когда их ставят среди живых, не могут сохраниться. Дух давно обладал в себе более субстанциальной жизнью, давно носил в себе более глубокое понятие себя самого и испытывал поэтому в отношении своего мышления более высокую потребность, чем та, которую могли удовлетворить эти системы философии. Такое разогревание старых систем нужно поэтому рассматривать лишь как переходный момент упражнения в обуславливающих предварительных формах, как повторительное странствие по необходимым ступеням развития. Такое подражание принципам более отдаленного времени, ставшим чуждыми духу, такое повторение выступало в истории лишь как мимолетное явление, и притом эти попытки делались на мертвом языке. Такого рода попытки лишь переводы, а не оригиналы, дух же удовлетворяется лишь познанием своей собственной, подлинной природы.

Если в новейшее время снова раздаются призывы, приглашающие нас возвратиться к точке зрения той или другой системы древней философии, причем в особенности рекомендуется платоновская философия как средство спасения, которое поможет нам выбраться из всех тупиков позднейших эпох, то подобное возвращение не представляет собой такого немудрствующего, непосредственного повторительного курса, каким было возвращение к древним философам в эпоху Возрождения. Этот совет быть скромными имеет тот же источник, как и предложение



образованному обществу возвратиться к дикарям североамериканских лесов, к их нравам и существующим представлениям или как рекомендации религии Мелхиседека, которую Фихте считал наиболее чистой и простой и к которой, следовательно, мы должны возвратиться. В таком попятном движении нельзя не узнать тоски по основному началу, по твердому исходному пункту, но этого исходного пункта мы должны искать в мысли и самой идее, а не в форме веры в авторитет. С другой стороны, возвращение развитого, обогащенного духа к такого рода простоте, к абстракции, к абстрактному состоянию мысли мы можем рассматривать лишь как прибежище бессилия, чувствующего, что оно не может справиться с богатым материалом развития, которое оно видит перед собой и которое представляет собой предъявляемое мышлению требование овладеть им, объединить и углубить его; это бессилие ищет спасения в скудности и бегстве от богатства его материала (1, IX, стр. 40—49).

#### [ФРАНЦУЗСКИЕ МАТЕРИАЛИСТЫ]

[...] В своей теоретической философии французы перешли к материализму или натурализму, ибо теоретическая потребность рассудка как абстрактного мышления, которое допускает извлекать из твердо удерживаемого начала чудовищнейшие выводы, побуждала их выставить одно начало как последнее, но такое начало, которое вместе с тем характеризуется наличием и совершенно убедительно для опыта. Таким образом, они принимают в качестве единственно истинного ощущение и материю и сводят к ним все мышление, все моральные нормы как представляющие собой лишь видоизменение ощущения. Единства, которые выдвинули французы, сделались, таким образом, односторонними (1, XI, стр. 396).

#### [КОНЕЧНЫЙ ПУНКТ ИСТОРИКО ФИЛОСОФСКОГО ПРОЦЕССА]

Теперешняя стадия философии характеризуется тем, что идея познана в ее необходимости, каждая из сторон, на которые она раскалывается, природа и дух, познается как изображение целостности идеи, и не только как в себе тождественная, но и как порождающая из

самой себя это единое тождество, и последнее благодаря этому познается как необходимое. Природа и духовный мир или история суть эти две действительности; существующее как действительная природа есть образ божественного разума, формы сознательного разума суть также и формы природы. Окончательной целью и окончательным устремлением философии является примирение мысли, понятия с действительностью, и легко находить полное удовлетворение в других, низших точках зрения, в тех или других видах созерцания и чувства. Но чем глубже дух погружается сам в себя, тем интенсивнее становится противоположность, тем шире становится богатство, направленно вовне; глубину мы должны измерять степенью потребности, жажды, с которой дух направляет свои поиски вовне, чтобы найти себя. Мы видели, как выступила мысль, постигающая самое себя; она стремилась сделать себя *конкретной* внутри самой себя. Ее первая деятельность носит формальный характер; только Аристотель впервые говорит, что нус (разум) есть мышление мышления. Результатом истории философии является мысль, которая находится у себя и вместе с тем охватывает универсум, превращает его в интеллектуальный мир. В постижении, в понятиях (*im Begreifen*) духовный и природный универсумы проникают друг друга как единый гармонизирующий универсум, который внутри себя бежит от себя, развивает в своих сторонах абсолютное в целостность, чтобы именно этим в единстве этой целостности, в мысли достигнуть осознания самого себя. Таким образом, философия, а не искусство и религия с выдвигаемыми ими чувствами есть подлинная теодицея, примирение духа, и притом духа, постигшего себя в своей свободе и в богатстве своей действительности.

До этой стадии дошел мировой дух. Каждая ступень имеет в истинной системе философии свою собственную форму; ничто не утеряно, все принципы сохранены, так как последняя философия представляет собой целостность форм. Эта конкретная идея есть результат стараний духа в продолжение своей серьезнейшей почти двадцатипяти-вековой работы стать для самого себя объективным, познать себя (1, XI, стр. 512—513).

---

## ФИЛОСОФЫ КАНТОВСКОГО И ГЕГЕЛЕВСКОГО НАПРАВЛЕНИЙ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX ВЕКА

*Воздействие классического немецкого идеализма на духовную жизнь Германии и ряда соседних стран было значительным. Учения Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля активно обсуждались, возникла комментаторская литература, появились последователи и критики, завязались споры и дискуссии.*

*Из числа кантианцев и философов, развивавшихся в конце XVIII и начале XIX в. непосредственно в круге кантовских идей, наибольший интерес представляют С. Маймон и Р. Рейнгольд. Первый из них акцентировал в кантианстве субъективно-идеалистические моменты, обращая их против системы Канта в целом и пролагая дорогу Фихтевой интерпретации. Второй попытался вначале смягчить субъективистские и агностические ее составляющие. В то же время Якоби и Гамап повели на кантианство наступление с позиций интуитивизма.*

*Гораздо более значительным по последствиям было движение мысли, вызванное философией Гегеля. Молодые Маркс и Энгельс развивались первоначально в духовной атмосфере гегельянского движения. В условиях постепенного приближения революционной ситуации в Германии был неизбежен раскол среди последователей Гегеля, и он произошел в 1835—1838 гг., когда выступил в печати Давид Штраус, а затем начал публикацию своих статей Арнольд Руге. Наиболее выдающимся среди младогегельянцев, или иначе левогегельянцев, был Бруно Бауэр. Раскол в гегельянской среде произошел не по вопросу, как быть с гегелевской диалектикой (он был поставлен позднее не гегельянцами, но Марксом в его «Экономическо-философских рукописях»), но по вопросам: можно ли отождествлять абсолюта Гегеля с богом? как понять тезис Гегеля, что все действительное разумно, а все разумное действительно? Обсуждение этих вопросов привело к разногласиям и в среде самих младогегельянцев, когда оно вылилось в различие воззрений на происхождение и характер христианства, которые, впрочем, так или иначе тяготели к атеизму.*

*Если Д. Штраус акцентировал стихийный момент в возникновении христианской мифологии, то Б. Бауэр, а вслед за ним и его брат Э. Бауэр подчеркивали сознательное начало в мифоло-*

гизирующем творчестве руководителей ранних христианских общин. Первая точка зрения была связана с трактовкой абсолюта Гегеля как пантеистической субстанции, а вторая — с истолкованием его как самосознания, развертывающегося в бесконечной цепи человеческих поколений. Б. Бауэр развивался в направлении к субъективному идеализму и волюнтаризму, основными категориями которого у него стали кроме «самосознания» также вселиквилирующее «отрицание» и тотальная «критика».

В интерпретации этих категорий братья Бауэр утратили диалектические достижения Гегеля, но в ином они достигли по сравнению с ним преимущества: они подвергли критике замкнутый характер Гегелевой системы и утверждали бесконечное развитие социальной действительности во времени. Поэтому историософия, а не логика стала главным, а исключительным предметом их интересов. Но социально-экономическая критика была в общем младогегельянцам чужда, и они смогли от критики религии перейти только к абстрактной политической критике. Из публицистики этих идеологов радикальных мелкобуржуазных групп видно, что А. Руге и Б. Бауэр сначала искали союза философии с существующим прусским государством Фридриха Вильгельма IV против крайнего религиозного фанатизма и обскурантизма, а затем, разочаровавшись в этом реакционном полуфеодальном государстве, стали призывать к отделению всякой церкви от государства, устранению сословных привилегий и реализации республиканских идеалов. Но в начале 40-х годов и эти призывы, обнаружившие свою тщетность, были отброшены: младогегельянцы, не встретив широкой поддержки, стали противопоставлять свою философию «толпе», т. е. народным массам, и вырождалась в заурядных буржуазных либералов. Кризис движения привел его в 1843 г. к краху, после чего большинство его участников растеряли последние остатки бывшего свободомыслия. Маркс и Энгельс в «Святом семействе» и «Немецкой идеологии» уничтожающе раскритиковали воззрения младогегельянцев именно этапа их деградации.

Из среды младогегельянцев вышли Л. Фейербах, который впоследствии стал их критиковать с позиций материализма, а кроме того, М. Штирнер и М. Гесс. Первый из них обрушился на концепцию человека у братьев Бауэр, а заодно и Фейербаха, придя к анархизму, а последний развил несколько сумбурную критику существующих социально-экономических отношений с радикальных мелкобуржуазных позиций. Его призыв к созданию «философии действия» с еще большей силой и определенностью был повторен, однако, не в Германии, а в Польше.

Период наибольшего интереса к гегелевской философии в Польше охватывает десятилетие 1836—1846 гг. Страна находилась на пороге антифеодальной народной революции, и в ней разгоралась национально-освободительная борьба против разделивших ее трех соседних монархических держав. Польские гегельянцы этого времени трудно отнести всех либо к «правым», либо к «левым», хотя «левые» в Польше имелись вне всякого сомнения; ими были Г. Каменьский и Э. Дембовский, а «центральное» положение занимал А. Пешковский. Дело в том, что в доктринально-консервативном виде гегелевскую систему принять в Польше могли только самые крайние реакционеры: завершение

социального развития на теперешней его стадии, пренебрежительное отношение к судьбам славянства и тому подобные моменты философии истории Гегеля находились в резчайшем противоречии с польской действительностью и чаяниями народных масс. С «Пролегомен к историософии» Цешковского (1838 г.) началась ревизия гегельянства в Польше, появились на них отклики и в России.

Для концепций польских левогегельянцев характерны повышенный акцент на социальную проблематику и критику действительности, причем если К. Либельт, выдвигая проекты социальных реформ, занимался в области теории по преимуществу эстетикой, то Г. Каменьский обратил внимание на политическую экономию, а Э. Дембовский — на философское обоснование политической борьбы и народной революции. Остро чувствуя разрыв между абстрактной теорией и действительностью, эти мыслители искали «философию действия», которую они называли также «философией творчества» и вслед за Фейербахом «философией будущего». Категория «будущего» стала главной в построениях польских гегельянцев, они стремятся обрести более широкий, чем у Гегеля, философский синтез, подчеркивают историческую роль не государства, но народов и провозглашают исключительную роль поляков в освободительных битвах XIX в. В этой связи находятся и их инвективы в отношении подавления личности системой Гегеля, и нередкий для них крен в мессианизм, возникший, впрочем, не в гегельянской среде, и мотивы романтического иррационализма (например, в поздних работах Цешковского и у Б. Трентовского, где появляется даже надежда ожидать будущего, «миновав» настоящее). С другой стороны, мессианизм и мистицизм совершенно были чужды Э. Дембовскому, он выдвинул идею революционного союза братских славянских народов, стал атеистом и развивался в направлении к материализму.

Поиски смысла исторического процесса вообще и современного этапа истории в особенности привели польских левогегельянцев к выводу о необходимости оценки событий с позиций будущего. Выступив против гегелевского фатализма, они истолковали свою категорию «действия» (czyn) как активное участие человека в общественной борьбе и средство утверждения его автономии. Используя гегелевскую рационализацию действительности, они истолковали этот принцип в близком к фихтеанству духе. Как бы то ни было, их страстные, далекие от систематичности философские выступления сыграли немалую роль в польском освободительном движении, выражая при этом, как и у некоторых немецких левогегельянцев, острое чувство переломного характера современной им эпохи европейской истории.

## НЕМЕЦКИЕ КАНТИАНЦЫ

### РЕЙНГОЛЬД

Карл Леонард Рейнгольд (Reinhold, 1758—1823) — немецкий философ-идеалист, последователь и систематизатор философии Канта, профессор университетов в Иене и Киле. В «Письмах

о кантовской философии» (*«Briefe über die Kantische Philosophie, 1786—1787»*) излагал в общедоступной форме основные философские идеи Канта, преимущественно под углом зрения отношения к религии и морали. Не ограничиваясь популяризацией кантианства, Рейнгольд утверждал, что критическая философия Канта должна быть дополнена учением о представлении как реальном основании всей теории познания.

Развитая Рейнгольдом собственная философская система получила наименование «элементарной философии» и была изложена им в сочинении *«Опыт новой теории человеческой способности представления»* (*«Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens»*, 1789). Обоснованию «элементарной философии» посвящена также работа Рейнгольда *«О фундаменте философского знания»* (*«Über das Fundament des philosophischen Wissens»*, 1791) и другие произведения.

Основной идеей философской системы Рейнгольда является утверждение, что существует некая центральная функция всякой деятельности разума — представление. Оно содержит в себе и сознание субъекта, который имеет это представление, и сознание объекта, к которому это представление относится. Поэтому субъект отличает представление как от субъекта, так и от объекта и относит представление к ним обоим.

Таким образом, действительный смысл «элементарной философии» состоял в субъективно-идеалистическом истолковании кантовского критицизма с помощью положения о неразрывной связи субъекта и объекта. Вместе с тем Рейнгольд не решился полностью отбросить утверждение Канта о существовании «вещей в себе» вне нашего сознания. Однако последующая эволюция взглядов Рейнгольда шла в направлении еще большего сближения с субъективным идеализмом.

Ниже публикуются извлечения из произведения Рейнгольда *«Опыт новой теории человеческой способности представления»*. Перевод этих отрывков сделан автором данного вступительного текста о Рейнгольде Б. В. Мееровским по изданию: K. L. Reinhold. *«Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens»* Darmstadt, 1963.

## ОПЫТ НОВОЙ ТЕОРИИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ СПОСОБНОСТИ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ

Слова «способность представления» охватывает в своем широком значении все то, что принадлежит к условиям представления (стр. 195).

Имеются *внешние* и *внутренние* условия представления. *Внешние* — это те, которые существуют сами вне представления, должны с необходимостью от него отличаться, но вместе с тем связаны с ним как необходимые условия. *Внутренние* — это те, которые должны существовать в самом представлении, являются его существенной составной частью и не могут быть от него отделены, не упраздняя самих себя. Так, например, родители являются *внешними*, а душа и тело *внутренними* условиями [существования] человека. [...]

Следует согласиться, к чему вынуждает нас сознание, с тем, что каждому представлению принадлежит представляющий субъект и представленный объект, которые *оба отличаются от представляемых*, хотя и принадлежат ему (стр. 199—200).

Поскольку представляющий субъект и представленный объект не только можно, но и должно отличать от представления, к которому они принадлежат, постольку они не являются составной частью представления и относятся только к *внешним условиям* последнего [...] (стр. 202).

Слова «способность представления» охватывают в своем узком значении только то, что принадлежит к *внутренним условиям* представления, и исключают, следовательно, как представленный объект, так и представляющий субъект, которые относятся к *внешним условиям* [представления] (стр. 202).

Слово «представление» охватывает в своем широком значении чувство, мысль, взгляд, понятие, идею — одним словом, все то, что существует в нашем сознании как непосредственное действие чувствования, мышления, воззрения, понимания (стр. 209).

Способность чувствовать, мыслить, понимать и т. д. принадлежит к способности представления в узком смысле; [...] слова «способность представления» охватывают в своем узком значении *чувственность, рассудок и разум* (стр. 212).

Слово «представление» охватывает в своем самом узком значении только то, что является *общим* в чувстве, мысли, взгляде, понятии и идее (стр. 214).

Слова «способность представления» охватывают в своем самом узком значении только то, что принадлежит к внутренним условиям чистого представления в самом строгом смысле [этого слова] и не является, следовательно, ни чувственностью, ни рассудком, ни разумом (стр. 216).

Каждому представлению принадлежит в качестве внутреннего условия (как существенная составная часть чистого представления) нечто, что соответствует *представленному* (т. е. предмету представления, отличаемому от самого представления посредством сознания); это я и называю *материей* (Stoff) представления (стр. 230).

*То, чему в представлении не соответствует никакая материя, безусловно, непредставляемо. [...]*

К представлению вообще принадлежит в качестве внутреннего условия (как существенная составная часть чистого представления) нечто, посредством чего чистая материя становится представлением; и это нечто я называю *формой представления* (стр. 235).

Понятию представления вообще противоречит представление предмета в его собственной форме, независимой от формы представления или, иначе говоря, так называемой *вещи в себе*, т. е. вещь в себе непредставляема (стр. 244).

В «Критике [чистого] разума» Кант доказал с недостижимой глубиной и величайшей ясностью невозможность познания вещей в себе и показал, что познаваемы только вещи, выступающие в *форме чувственных представлений*, или, как он выражался, *явления*. Однако ни его последователи, ни его противники не могут прийти к соглашению относительно того, что хотел сказать этим великий мыслитель. При этом догматические *приверженцы*

*познаваемости* (Kennebn) вещей в себе объявляют [Канта] *догматическим скептиком*, а догматически-скептические, отрицающие *познаваемость* (Nichtkennen) вещи в себе, считают его обычно *идеалистом*. Если я, смею надеяться, буду понят моими читателями (эту надежду я основываю лишь на том обстоятельстве, что моя проблема разрешается легче, чем кантовская), то доказанная Кантом невозможность познания вещи в себе сможет быть понята более простым путем. Ведь вещь в себе *непредставляема*, как же она может быть тогда *познана*? (стр. 254—255).

Чистая материя представления и чистая форма представления, безусловно, вообще *непредставлены* (стр. 276).

Способность представления состоит, *во-первых*, из *рецептивности*, или восприимчивости к материи представления, под которой понимается только пассивно проявляющая себя способность (стр. 264).

Способность представления состоит, *во-вторых*, из *спонтанности*, или деятельной способности, которая производит из данной материи форму представления (стр. 267).

*Бытие* предметов вне нас настолько же очевидно, как и бытие представления вообще (стр. 299).

Все представления, которые содержат объективную материю, являются представлениями а priori или *эмпирическими* представлениями (стр. 302).

Представления чистой формы рецептивности и спонтанности содержат в способности представления определенную а priori материю и поэтому называются представлениями а priori [...].

Представление а priori ни в коем случае не следует смешивать с материей а priori, которая составляет лишь его содержание, чтобы не могли возникнуть путаница и недоразумение (стр. 304—305).

## МАЙМОН

Соломон Маймон (Maimon), настоящая фамилия Хейман (Heiman), (1753/54—1800) — немецкий философ-идеалист. Родился близ Несвижа (ныне территория БССР), в бедной еврейской семье, воспитывался в духе иудаизма. Не получив никакого систематического образования, Маймон изучал философию самостоятельно. Вначале он увлекся идеями еврейского средневекового философа Маймонида (в связи с чем изменил свою фамилию), позже стал последователем Канта, комментировал его сочинения, пытался найти выход из противоречий кантовской философии.

Маймон — один из первых критиков кантианства с позиций последовательного субъективного идеализма. Своей главной задачей он считал очищение учения Канта от понятия «вещи в себе». Согласно Маймону, «вещь в себе» не только непознаваема, она вообще немислима. Он уподоблял «вещь в себе» мнимой единице, сравнивая ее с иррациональным числом. Маймон утверждал, что сознание постигает лишь то, что создает само в виде своих объектов, придавая им характер логической всеобщности и необходимости.



В отличие от Канта Маймон настаивал на том, что не только форма, но и содержание познания обусловлены нашим сознанием, выводится из него. В соответствии с этим он отвергал мысль Канта о чувственной природе априорных форм пространства и времени, объявляя их чисто субъективными формами созерцания. Неприемлемым для Маймона было также стремление Канта вывести знание из синтетических суждений, поскольку это означало признание того, что в мысли есть нечто, что не может быть выведено из самой же мысли, а обуславливается чем-то объективным. Таким образом, Маймон критикует Канта справа за его уступки материализму. Эта критика была продолжена и развита Фихте, а впоследствии представителями эмпириокритицизма.

Свою собственную философскую систему Маймон назвал трансцендентальной философией. Она включала учение об априорной чувственности (трансцендентальная эстетика), учение о рассудке (трансцендентальная аналитика) и учение об идеях (трансцендентальная диалектика). Маймон занимает определенное место и в истории логики. В логике он был последователем Лейбница и, отталкиваясь от его идей, создал свое «логическое знаковое исчисление», которое явилось дальнейшим развитием формальной логики.

Свое философское учение Маймон изложил в сочинении «Опыт трансцендентальной философии» (*«Versuch über die Transzendentalphilosophie»*, 1790). Логическая система Маймона излагается в произведении «Опыт новой логики, или Теория мышления» (*«Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens»*, 1794).

Ниже публикуются в переводе М. И. Шефтель извлечения из «Опыта трансцендентальной философии». Перевод сверен с оригиналом автором данного вступительного текста Б. В. Мееровским по изданию: S. Maimon. *Gesammelte Werke*. Bd. 2. Hildesheim, 1965).

## ОПЫТ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

[.] Материалист понимает под материей только данное, то, что существует в себе независимо от действий познавательных способностей (Operation der Vorstellungskraft). Он утверждает, что только существование материи в себе не является модификацией познавательных способностей. Сама же эта способность или само Я есть, по нему, только идея, которой не принадлежит никакое существование. Идеалист же утверждает, напротив, что все существующее есть лишь модификация познавательных способностей, хотя оно и не порождено каким-нибудь действием этих способностей; следовательно, и данное (das Gegebene) не имеет существования в себе, тогда как сами познавательные способности как условия всякого существования должны существовать с необходимостью, несмотря на то, что мы не можем мыслить эту способность как определенный объект, поскольку то, что мыслится как определенный объект, есть не Я, а нечто, отличное от него; оно есть, таким образом, единственное в своем роде, что мыслится как объект и в то же время не может мыслиться определенно как объект.

Что касается меня, то я утверждаю вместе с идеалистом, что мое Я есть только идея (поскольку оно мыслится определяемым

через ничто), но одновременно оно есть и реальный объект, потому что может определяться, согласно своей природе, вне самого себя через ничто; к этому я добавлю, что если уж нельзя определить его [т. е. Я] как объект в себе, то все же оно может мыслиться определено как объект в его модификациях путем бесконечного приближения к ним. Это постоянное приближение происходит через непрерывное обособление и обобщение понятий и суждений, посредством чего постоянно удаляются от материи и приближаются к форме, хотя полное достижение ее самой есть не только идея, а содержит даже противоречие, состоящее в том, что оно [т. е. Я] одновременно является и не является объектом. Примером идеи этого рода служит иррациональный корень; мы можем постоянно приближаться к нему через бесконечный ряд чисел, однако полное достижение его есть не только идея (поскольку этот ряд может быть продолжен до бесконечности), но и содержит невозможность, поскольку иррациональное число никогда не может стать рациональным (стр. 163—165).

Трансцендентальный идеалист утверждает, что как материя созерцания (эмпирическая), так и ее формы (время и пространство) находятся только в нас и что хотя могут быть даны вещи вне нас (вещи в себе, или интеллектуальные вещи, которые отличаются от нас или которые не есть мы сами), но мы никогда не сможем узнать до их существования. Ему противостоит трансцендентальный реалист, который утверждает бытие в себе (*Dasein an sich*), вне нашего представления и принимает как материю, так и ее формы, время и пространство, только за способы нашего созерцания, которые не находятся вне нашего способа созерцания, т. е. в самих вещах. В остальном же он во всем согласуется с первым [т. е. трансцендентальным идеалистом]. Но он предполагает (поскольку не может с определенностью утверждать), что материя созерцания имеет свое основание в вещах в себе, точно так же как ее формы в отношении этих вещей в себе. Если мы примем, что никакой созерцательной сущности не существует, то, согласно с первым, нигде ничего вообще не существовало бы; это означает, что определенное может только полагаться, хотя вопреки второму ничто не может существовать с достоверностью, но всегда существует нечто определенное.

Что касается меня, то я считаю (если не могу исходить из своего непосредственного восприятия), что как материя созерцания (в этом отношении эмпирическая), так и ее форма имеются только во мне и постольку это совпадает с мнением первого. Но я отличаюсь от него тем, что он понимает под материей то, что принадлежит к ощущению (абстрагируясь от отношения, в котором оно организуется), я же, напротив, держусь того мнения, что и то, что принадлежит к ощущению, если оно должно быть воспринято, должно быть организовано определенным отношением (хотя я не могу его непосредственно воспринимать); я считаю также, что время и пространство суть формы этого отношения, поскольку я могу их воспринимать, и я понимаю под материей не объект, а только идею, в которую должно в конце концов воплотиться восприятие. С мнением второго меня объединяет, следовательно, то, что созерцание материи и ее форм имеет объективное основание. Расходимся же мы с ним в том, что он принимает объекты как определенное в себе, тогда как я считаю

их только идеями, или неопределёнными в себе объектами, которые могут мыслиться определённо лишь благодаря восприятию и в нем самом (приблизительно как дифференциал через интеграл). Если способ моего созерцания будет уничтожен, то не будет ни созерцания, ни определенных в себе объектов мышления, но так как моя мыслительная способность могла бы еще сохраниться, то она могла бы всегда породить из себя объекты мышления (идеи, которые благодаря мышлению становятся определенными объектами), потому что я считаю лишь случайной связью мышления не только с каким-либо особенным способом созерцания, но и со способностью созерцания вообще, и я полагаю, что рассудок [...] является способностью определять реальный объект через мыслительные отношения, которые относятся к объекту вообще (objektum logicum) (стр. 204—206).

## НЕМЕЦКИЕ МЛАДОГЕГЕЛЬЯНЦЫ

### ШТРАУС

*Давид Фридрих Штраус (Strauss, 1808—1874) — философ и теолог, на первом этапе своей теоретической эволюции принадлежавший к немецким младогегельянцам. Его двутомное сочинение «Жизнь Иисуса» («Das Leben Jesu», 1835—1836), получившее значительную известность, интерпретировало гегелевскую философию в духе пантеизма, близкого к его атеистической версии. В этом сочинении он доказывал, что Евангелие лишь собрание мифов, Христос — олицетворение идеи человечества, а бог есть образ вседенской бесконечности. Д. Штраус был уволен из Тюбингенского университета, где он до этого был доцентом. Дальнейшая его деятельность носила все более умеренный характер, и измененные переиздания его главного произведения постепенно стали утрачивать свою антирелигиозную остроту.*

*Ниже даны отрывки из работы Штрауса «Жизнь Иисуса» в переводе А. В. Михайлова по изданию: «Philosophisches Erbe. Bd. 5. Die Junghegelianer». Berlin, 1963). Фрагменты подобраны И. С. Парским.*

### ЖИЗНЬ ИИСУСА

Автору работы [...] казалось, что пора заменить новым подходом к истории Иисуса устаревший супранатуральный и естественный способ рассмотрения [...]. Новая позиция, которая встанет на место названной, будет позицией мифа [...]. Если экзегеза<sup>1</sup> старой церкви исходила из двойной предпосылки, что, во-первых, в евангелиях содержится история, а во-вторых, история сверхъестественная, и если затем рационализм отбросил вторую из этих предпосылок, чтобы тем крепче держаться за первую,



именно что в этих книгах содержится одна только история, хотя и естественная, то наука не может остановиться на полпути, но нужно отбросить и вторую предпосылку и прежде всего исследовать, стоим ли мы вообще в евангелиях — и в какой мере стоим — на исторической почве. Это естественный ход исследования, и этим появление работы типа настоящей делается не просто оправданным, но и необходимым. [...]

Что повествование не может быть историческим, а нечто рассказан-

ное не могло совершаться так, как рассказано, можно будет распознать прежде всего по тому, что:

1. Рассказанное несовместимо с известными и в остальном повсеместно значимыми законами происходящего. К таким законам прежде всего относится то, что в соответствии с правильными философскими понятиями, равно как и всем засвидетельствованным опытом, абсолютная *каузальность* никогда не вмещивается своими отдельными актами в цепь обусловленных причин, а, напротив, открывается только в произведении всей целокупности конечных причинностей и их взаимодействия. Значит, если какой-нибудь рассказ повествует нам, очевидно утверждая такое или давая нам это понять, о том, что явление или событие вызвано непосредственно самим богом (явление бога, голоса с неба) или человеческими индивидами вследствие их наделенности сверхъестественным (чудеса, предсказания), то мы — именно *в такой мере* — не обязаны признавать за этим исторического рассказа. И коль скоро вообще вмешательство существ из более высокого мира духа в мир человеческий отчасти встречается только в неподтвержденных сообщениях, отчасти же несовместимо с правильными понятиями, то точно так же невозможно рассматривать исторически и все, что

передают о явлениях ангелов и дьяволов и их воздействии. Другой закон, который мы можем наблюдать во всем совершающемся, — это закон *последовательности*, согласно которому даже в самые бурные эпохи и при самых быстрых изменениях все, однако же, происходит в известном порядке и постепенности, в непрерывном росте и убывании. Если, следовательно, нам говорят о великом индивидуе, что уже при своем рождении и в первые годы жизни он вызывал то изумление, что и в зрелые годы, если о сторонниках его рассказывают, что они с первого взгляда узнали в нем того, кем он был, если после его смерти их взлет от глубочайшей подавленности к величайшей восторженности понимается как дело одного-единственного часа, то нам следует более чем усомниться, что перед нами история. Наконец, надлежит учитывать здесь все *психологические законы*, которые делают невероятным, чтобы человек чувствовал противно всем человеческим или хотя бы своим собственным правилам и обычаям, как когда, например, члены иудейского синедриона будто бы поверили словам стражей, приставленных к гробу Иисусову, что он воскрес, и вместо того, чтобы обвинить их в том, что, уснув, те дали украсть его тело, они будто бы подкупали их распространять именно такой слух. Сюда же относится и то, что, согласно всем законам человеческой памяти, не могли точно удерживаться в памяти и воспроизводиться речи вроде тех, что произносит Иисус в четвертом евангелии. Впрочем, многое совершается внезапно, чем того можно было ждать, особенно в гениальных личностях и через их посредство, и как часто люди поступают непоследовательно и бесхарактерно! Поэтому два последних пункта нужно применять с осторожностью и только в соединении с другими критериями мифического.

2. Однако повествование, если оно претендует на значение повествования исторического, не должно находиться в *противоречии* не только с законами происходящего, но и с самим собой и с другими сообщениями. Самое решительное противоречие — *контрадикторное*, когда один рассказ сообщает то, что другой отрицает: так, когда один рассказ явно относит выступление Иисуса лишь ко времени, когда Креститель был схвачен в Галilee, другой же лишь упоминает, после того как деятельность Иисуса уже

довольно долгое время протекала и в Галилее и в Иудее, что Иоанн еще не брошен в темницу. Если второй рассказ вместо того, что дает первый, сообщает нечто совершенно иное, то противоречие касается или более формальных моментов, как, например, времени (изгнание торговцев из храма), места (прежнее местопребывание родителей Иисуса), числа (гадаренцы<sup>2</sup>; ангелы у гроба), имен (Матфей и Леви), или же противоречие касается самой материи происходящего. В этом отношении то характеры и обстоятельства в одном рассказе предстают совсем иными, чем в другом: как когда, например, по одному из рассказчиков, Креститель узнал в Иисусе мессию, которому предстоит страдания, а по другому — будто бы был недоволен его поведением страдальца; то об одном событии рассказывается двумя или несколькими способами, тогда как только один может соответствовать действительности: как когда, по одному рассказу, Иисус своих первых учеников отозвал от их сетей на Галилейском озере, а по другому — напел в Иудее и по дороге в Галилею. Сюда же нужно отнести и тот случай, когда рядом поставлены как имевшие место дважды два такие события или слова, которые столь похожи одно на другое, что невозможно полагать, что слова эти были произнесены не один раз, а больше и событие происходило не однажды, а чаще. Спрашивается: насколько можно отнести к противоречиям рассказов то, что один ничего не говорит о том, о чем сообщает другой? Сам по себе и помимо всего прочего такой *argumentum ex silentio*<sup>3</sup> лишен значения; но вполне имеет значение, если можно доказать, что другой рассказчик, зная о событии, должен был бы коснуться его и должен был бы знать о нем, если бы событие действительно произошло.

II. Рассказ можно положительно распознать как сказание и поэзию отчасти по содержанию, отчасти по форме.

1. Если форма поэтическая и выступающие лица обмениваются гимническими речами, более длинными и вдохновенными, нежели следует ожидать от их образования и ситуации, то по крайней мере такие речи не следует рассматривать как исторические. Отсутствие такого формального признака еще отнюдь не доказывает исторического характера рассказа, поскольку миф предпочитает простейшую, казалось бы вполне историческую, форму. Тогда все зависит от содержания.

2. Если содержание рассказа поразительно согласуется с известными представлениями, распространяемыми в том кругу, где рассказ возник, а сами эти представления кажутся образованными скорее на основе предвзятых мнений, нежели на основе опыта, то тогда мифический источник рассказа — в зависимости от обстоятельств — будет более или менее вероятным. Уже поскольку нам известно: иудеи часто объявляли великих мужей детьми матерей, долгое время пребывавших в бесплодии, — уже одно это должно настраивать нас недоверчиво по отношению к исторической истинности сведений о том, что так обстояло дело с Иоанном Крестителем; уже поскольку мы знаем: в писаниях своих пророков и поэтов иудеи повсюду видели пророчества, а в жизни прежних людей, угодных богу, прообразы Мессии, — уже поэтому возникает подозрение, что все в жизни Иисуса, явственно окрашенное такими изречениями и событиями, по-видимому, скорее миф, чем история. [...]

Представьте себе молодую общину, тем вдохновеннее почитающую своего творца, чем неожиданнее и трагичнее был вырван он из своего жизненного пути; общину, беременную массой новых идей, долженствующих перестроить целый мир; общину восточных людей, по большей части неученых, способных усваивать и выражать эти идеи не в абстрактной форме рассудка и понятия, а только конкретным способом фантазии — как образы и истории, — и тогда станет понятно: в таких обстоятельствах должно было возникнуть то, что возникло, ряд священных рассказов, в которых созерцанию была представлена — как отдельные моменты его жизни — вся масса новых, пробужденных Иисусом, равно как и старых, перенесенных на него идей. Простая историческая основа жизни Иисуса, — что он вырос в Назарете, был крещен Иоанном, собирал вокруг себя учеников, странствовал, уча, по иудейской земле, всюду противостоял фарисейству и призывал в царство Мессии, но что в конце концов был побежден злобой и завистью партии фарисеев и умер на кресте, — эта простая основа была окружена самыми многообразными и яркими сплетениями благочестивых рефлексий и фантазий, причем все идеи, которые у ранней христианской общины были о своем учителе, отнятом у них, были превращены в факты и вплетены в его жизнеописание. Богатейший материал такого мифического разукрашивания жиз-

ни давал Ветхий завет, которым жила эта первая по преимуществу набранная из иудеев христианская община. Иисус как самый великий пророк не мог не соединить и не превзойти в своей жизни и в своих деяниях все то, что делали и переживали прежние пророки, о которых рассказывает Ветхий завет; как обновитель еврейской религии он ни в чем не мог уступать первому законодателю; и, наконец, на нем как мессии должно было исполниться все мессианское, о чем пророчествовал Ветхий завет, — ему не оставалось ничего, как соответствовать схеме мессии, заранее начертанной иудеями, насколько допускали это изменение такой схемы, произведенные его исторически известными судьбами и речами. В наше время уже не должно быть необходимости в том, чтобы говорить, что не было ни намеренного обмана, ни хитроумного вымысла в этом переносе своих чаяний на историю действительно совершившегося, вообще во всем этом мифическом описании жизни Иисуса. Сказания народа или религиозной партии по своим основным подлинным составным частям никогда не бывают делом отдельного человека — они творение всеобщего индивида такого общества, поэтому они и не возникают сознательно и намеренно. Такое незаметное совместное продуцирование возможно благодаря тому, что устное предание становится способом сообщения; ибо если запись останавливает рост сказания или же делает доказуемым участие каждого следующего переписчика в дополнениях, то при устной передаче дело обстоит так, что во вторых устах рассказ выглядит чуть-чуть иначе, чем в первых, в третьих только чуть-чуть добавлено по сравнению со вторыми, и в четвертых нет никаких существенных изменений по сравнению с третьими, и, однако, в третьих и четвертых предмет стал совершенно иным, чем был в первых, хотя ни один рассказчик не предпринимал изменений сознательно, но эти изменения приходятся на всех них вместе и ввиду своей постепенности ускользают от сознания, а что традиции растут, как снежный ком, заметил о евангельской истории уже Лессинг (стр. 26—31).

## БАУЭР

*Бруно Бауэр (Baier, 1809—1882) — исследователь теологии и публицист, один из самых видных представителей немецкого младогегельянства. Преподавал сначала в Берлинском, а затем*



в Боннском университете, но был лишен права преподавания за критику религии и занялся вместе с братом Эдгаром публицистической деятельностью, добывая средства к существованию также сельским хозяйством. Наиболее значительные его сочинения: «Критика евангельской истории от Иоанна» (1840 г.), «Критика евангельской истории синоптиков» (1841—1842 гг.), «Учение Гегеля о религии и искусстве» (1842), «Еврейский вопрос» (1843 г.) и «Открытое христианство. Воспоминание о восемнадцатом столетии и сообщение о кризисе девятнадцатого» (1843 г.).

Истолковывая философию Гегеля в радикально-атеистическом духе, что нашло кульминацию в памфлете «Трубный глас страшного суда над Гегелем, атеистом и антихристом. Ультиматум» (1841 г.), Б. Бауэр отождествил развитие гегелевского абсолюта с развитием человечества, понятым как прогресс самознания, каждый последующий этап которого отрицает предыдущий этап как отчужденный и подлежащий ликвидации. Приближаясь к трактовке диалектики как методу



революции, Б. Бауэр, однако, свел саму революционность к чисто интеллектуальной критике и не принял участия в практической политической борьбе, возложив все надежды на деятельность «критически мыслящих личностей». Критика им религии и феодального деспотизма на переломе 30—40-х годов составила лучшее достижение Б. Бауэра как философа и публициста.

Отрывки из сочинений Б. Бауэра «Критика евангельской истории синоптиков», подобранные И. С. Нарским, даны в переводе А. В. Михайлова по изданию: «Philosophisches Erbe. Bd. 5. Die Junghegelianer». Berlin, 1963.

## КРИТИКА ЕВАНГЕЛЬСКОЙ ИСТОРИИ СИНОПТИКОВ

Со своей гипотезой Штраус остается верен точке зрения, проведенной им теперь и в критике религиозного учения с основательнейшей последовательностью и с решительностью ученого характера, — точке зрения, для которой субстанция есть абсолютное [...], субстанция, приняв-

шая как сила общины определенную форму существования. Такой взгляд загадочен, ибо каждый раз, когда он хочет объяснить и представить наглядно процесс, которому обязана своим происхождением евангельская история, он может породить лишь видимость процесса и не может не выявить неопределенности и недостаточности субстанциального отношения. Этот взгляд загадочен, будучи тавтологическим. Суждение: исток и начало евангельской истории в традиции — дважды полагает одно и то же — «традицию» и «евангельскую историю», соотносит, несомненно, то и другое, но не говорит нам, какому внутреннему процессу субстанции обязано своим происхождением развитие и истолкование последней [...]. Этот взгляд, кроме того, еще и ортодоксален, да и не мог быть иным в тот момент, когда Критика в своей продуманной всеобщности впервые восстала против церковной точки зрения, в последний раз придя с этой последней в непосредственное соприкосновение, каким бы враждебным ей оно ни было. В такие моменты, когда два противника решительно должны померяться силами, язык отрицания, его принцип и его проведение оказываются еще разработанными в зависимости от его противника, отрицание внутренне еще не свободно от этого последнего, в том, что оно есть, оно еще полное отображение противника, и два этих мира, будь один полным обращением другого и противоположностью ему, сами по себе один и тот же мир. Все равно, как отвечать на вопрос, единственно важный, если мы хотим узнать, как возникла евангельская история и ее изображение в евангелиях, — записана ли данная история по вдохновению святого духа, или же евангельская история сложилась в традиции. То и другое тождественно в принципе, одинаково трансцендентно, то и другое одинаково нарушает свободу и бесконечность самосознания.

[...] Задача Критики — последняя, какая может быть перед ней поставлена, — будет теперь, очевидно, такой — исследовать вместе с формой и содержание, не есть ли оно тоже писательского происхождения как свободное творение самосознания. [...]

На вопрос, которым так много занималось наше время, именно вопрос, был ли Иисус историческим Христом, мы ответили, показав, что все, чем был исторический Христос, что говорится о нем, что мы знаем о нем, — принад-

лежит миру представления, а именно христианского представления и, следовательно, не имеет никакого отношения к человеку, принадлежащему действительному миру. Ответ на вопрос такой, что он на веки вечные перечеркивает сам вопрос.

Столь же несчастна конечная судьба этого вопроса и с другой стороны, где он занят определением безгрешности спасителя. Подобно тому как исторический Христос разрешается в противоположность того, на что претендует представление о нем, а именно в человека из плоти и крови, человека, который со всей своей энергией души и духа принадлежит истории, становится фантомом, попирающим законы истории, — подобную судьбу испытала и существовавшая в представлении безгрешность этого фантома.

[...] Результат нашей [...] Критики, что христианская религия есть абстрактная религия, — это разоблачение мистерии христианства. Главными силами религий древности была природа, были дух семьи и дух народа. Всемирное господство Рима и философия — это были движения всеобщей силы, которая стремилась подняться над рамками прежней природной и народной жизни и одержать верх над ними — над человечеством и самосознанием. Для всеобщего сознания это торжество свободы и человечности, не говоря о том, что внешнее мировое господство Рима не могло произвести его на свет, не могло еще быть достигнуто в форме чистого самосознания и чистой теории, поскольку религия оставалась всеобщей силой и внутри ее должна была совершиться сначала всеобщая революция. В сфере отчужденного от себя самого духа — если освобождение должно было быть основательным и произойти ради человечества, — должны были быть сняты прежние ограничения всеобщей жизни, т. е. отчуждению нужно было стать всеобщим, охватывающим все человечество. В религиях древности существенные интересы скрывают и застилают глубину и ужас отчуждения; созерцание природы очаровывает, семейные узы — сладостны и прелестны, народный интерес придает религиозному духу пламенную преданность тем силам, которые он почитает: цепи, которые нес человеческий дух на службе этих религий, были увиты цветами, великолепно, торжественно украшенный, как жертвенное животное, человек приносил себя в жертву своим религиозным силам,

сами цепи не давали ему заметить всю жестокость его служения.

Когда цветы завяли со временем, цепи были разрушены силой Рима, тогда вампир духовной абстракции завершил весь труд. Вплоть до последней капли крови этот вампир высосал человечество, его соки и силы, кровь и жизнь: природу и искусство, семью, народ и государство — все впитал он в себя, и на обломках погибшего мира осталось только изможденное Я, но для себя самого единственная сила. Однако после безмерных потерь Я не могло сразу же воссоздать из своих глубин природу и искусство, народ и государство. То великое и безмерное, что теперь происходило, единственное деяние, занимавшее его, состояло в том, что вобрало в себя все, что жило в старом мире. Я было теперь Всем и, однако, было пустым; Я стало всеобщей силой, но на обломках мира оно не могло не устраниться самого же себя и не отчаяться при виде таких потерь; пустому, всепожирающему Я становилось страшно при виде самого себя, оно не осмеливалось постигнуть себя как Все и как всеобщую силу, т. е. оно оставалось еще религиозным духом и завершало свое отчуждение, противопоставив самому себе свою всеобщую силу как силу чужую, в преисполненном страхе трудясь — перед лицом этой силы — ради своего сохранения и блаженства. Гарантию своего сохранения оно видело в мессии, который для него представлял лишь все то, чем было оно само в основе своей, а именно его самого как всеобщую силу, но только такую, какой было оно само, именно как силу, в которой испытали свою гибель и всякое созерцание природы, и все нравственные определения духа семьи и народа и государственной жизни, равно как художественное созерцание.

Исторический исходный момент такой революции был дан в жизни иудейского народа, поскольку в его религиозном сознании не только были уже задушены природа и искусство, а тем самым борьба с религией природы и искусства, как таковая, была уже позади, но и народный дух в самых разнообразных формах уже должен был вступить в диалектические отношения с идеей более высокой всеобщности [...]. Недостатком этой диалектики было то, что в конце народный дух вновь становился средоточием всего универсума: христианство устранило этот недостаток, сделав всеобщим чистое Я. Евангелия провели такое

преобразование своим способом — именно способом исторического изображения: повсюду будучи зависимы от Ветхого завета, будучи почти его копиями, они все же дали осуществиться тому, чтобы сила народного духа была поглощена всеисилием простого, чистого, но отчужденного от действительного человечества Я.

Если мы станем рассматривать евангелия так, что отвлечемся от их взаимных противоречий, как простая незамысловатая вера абстрагирует целостный образ из их смутного содержания, нас не сможет не удивить то, что они занимали человечество в течение 18 веков, и притом так, что тайна их не была открыта. Ибо нет евангелия, нет самого незначительного его фрагмента, где бы не было недостатка в воззрениях, оскорбляющих, рапящих и возмущающих человеческие чувства.

Но наше удивление еще более возрастет, когда мы заметим, что евангелия со своими данными и предпосылками находятся в противоречии со всем тем, что мы знаем о времени, когда будто бы существовал их предмет; но удивление достигнет величайшей степени, когда мы обратим внимание на чудовищные противоречия, в которых запутываются они со своими утверждениями, когда мы обратим внимание на такое изображение истории, как у Матфея, и на такое представление всего, как в четвертом евангелии. И такими вещами должно было мучить себя человечество на протяжении полутора тысячелетий? Да, такими, ибо великий, безмерный шаг мог быть сделан лишь после подобных мук и усилий, чтобы не быть напрасным и быть оцененным во всем подлинном своем значении и величии (стр. 57—62).

## РУГЕ

*Арнольд Руге (Ruge, 1803—1880) своими яркими статьями на страницах «Галлеских ежегодников» в Лейпциге (1838—1840 гг.) и «Немецких ежегодников» в Дрездене (1841—1845 гг.) положил начало наиболее конкретной в политическом отношении младогегельянской публицистике и способствовал ее развитию. Кульминацией его деятельности было совместное с К. Марксом участие в единственном вышедшем в свет номере «Немецко-французских ежегодников» в Париже (1844 г.). К этому времени, однако, размежевание их по политическим и философским вопросам уже явственно определилось. В период революции 1848—*



1849 г. в Германии А. Руге был избран во Франкфуртское национальное собрание и основал буржуазно-радикальную партию, издавая в течение нескольких месяцев газету «Реформа». Был выслан из Германии, а по возвращении из английской эмиграции стал поддерживать политику Бисмарка.

В переводе А. В. Михайлова даны подобранные И. С. Парским фрагменты из «Предисловия» к 4-му выпуску «Галлеских ежегодников» (№ 1 и 2 за 1841 г.), из статьи «Политика и философия» («Politik und Philosophie», 1840) и из первой статьи на тему «Гегелевская философия права и политика нашего времени» («Die Hegelsche Rechtsphilosophie und die Politik unserer Zeit», 1842).

#### [ПРЕДИСЛОВИЕ К 4-МУ ВЫПУСКУ «ГАЛЛЕСКИХ ЕЖЕГОДНИКОВ»]

Оракул нашего времени — революция европейского человечества [...].

Что вообще составляет характер нашего времени, пробуждение к самосознанию, то самое совершилось и в его зеркале — в «Ежегодниках». Дух современной нам истории — дух *сознательный*, отныне он не обманывается в отношении своей цели; мы все знаем, что нам гарантирована свобода литературной общности и общественность свободного государства; однако отдельное всегда будет неожиданно поражать нас: нас будет поражать, что наше частное знание превращается в волю общности, а наше субъективное умонастроение — в реальную практику. Так и цель этого журнала была поставлена с самого начала, и ее легко было распознать; однако требовалось время для того, чтобы журнал оставил свою наивность, стал обращаться с врагом как с врагом и пришел к решительным следствиям своего принципа. [...]

Принцип, вокруг которого все теперь вращается, есть *автономия духа*, а именно в области научной — развитие *рационализма*, а в области государственной — *либерализма*. В науке всякая истина теперь имеет всеобщую форму самосознания, есть процесс мыслящего субъекта. Единство исторического и чисто духовного процесса, поскольку оно познано разумом как одно и то же движение, не оставляет ничего, кроме самого мира разума. [...] Как разум и предание, так и дух и природа отнюдь

не неподвижные противоположности в наше время. В области политического этот рационализм, или это рациональное образование времени, становится практическим. Здесь соответствие в том, что государство перестало быть непроходимым, затуманенным, тайным и потому чуждым состоянием, но оно равным образом стало существованием нашего самосознания, находящимся в процессе, или же, что, быть может, яснее, стало упорядоченным и самоопределяющимся во всеобщих, или разумных, формах народом. Народ, который движется в этих формах, суверенен, как суверенен разум рационализма в методическом движении этого разума, будучи самим процессом абсолютного. [...]

## ПОЛИТИКА И ФИЛОСОФИЯ

Освободительная война против трех чужих держав — против готовой философской системы, предпосылаемой догматике и эмпирической действительности — привела к тому, что создалось совершенно изменившееся положение новейшей философии по отношению к внешнему миру. Что она есть на самом деле — свободная сила становящейся истории, на сторону этого безоговорочно и с полным сознанием встала философия [...]. Что философии следует приписать такую силу, способную образовать будущее, и такую задачу, это решительно отрицает Гегель, поскольку он критику того, что действительно, рассматривает как забегание за это действительное, но при этом не делает для всей философии вывода, что это зашедшее за действительность, будучи последним, на самом деле является самым новейшим, является следующей, будущей ступенью совершення, забежавшей вперед по сравнению с эмпирической действительностью. В научной диалектике Гегель непрестанно учит и показывает подлинную идеальность, регресс к налично существующему для него повсюду ведет к прогрессу [...]; но во всемирной истории он решительно не желает признать инициативу за философией. Философия для него — завершение без всякого долженствования, целый период философией просто замыкается (стр. 95—97).

## ГЕГЕЛЕВСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ПРАВА И ПОЛИТИКА НАШЕГО ВРЕМЕНИ

Дабы у Гегеля был повод выступить в защиту своей теории, нужно было, чтобы сначала время повернулось против него, как против Канта. Только тогда он мог стать не просто моральным характером, но *характером политическим*. И ему было суждено им стать [...]. И этот конфликт, который пощадил его, был уготован вместо этого позднейшим философам. Когда философия начинает выступать критически (начало положил Штраус), конфликт налицо. Кто сегодня еще удовлетворяется тем, что хвалит себя и не смеет открыто выступить в защиту своего дела, уже не философ; и так делается очевидным, что или время, или позиция сознания существенно изменились. Развитие перестало быть абстрактным, *время стало политическим*, хотя многого еще не хватает, чтобы оно было достаточно политическим [...].

Уже потому нельзя государство рассматривать как абсолютное, изымая его из истории, что всякое понятие государства и вообще всякая определенная философия — исторический продукт; но еще и потому невозможно понимать как вечную форму *государственное устройство*, т. е. определенное государство, что определенное государство — это не что иное, как существование духа, в чем исторически осуществляется себя дух [ ]

Менее всего Гегель идет историческим путем в философии государства и права, тогда как такого пути наиболее настоятельно и энергично требуют и напряженная эпоха, в которую мы живем, и сама природа дела [ ]

*Исторический путь* — это связь теории с историческими формами существования духа, это критика, причем историческое движение само есть объективная критика [ ] Такого обращения теории в сторону существования нет в гегелевском учении о государстве [ ]

Гегелевское государство не более реально, чем платоновское, и никогда не будет более реальным, ибо хотя оно и напоминает (как платоновское — греческое государство) теперешнее государство и даже прямо называет его, но оно не выводит свой результат из исторического процесса, а потому и не воздействует прямо на развитие политической жизни и сознания [ ]

Гегелевская философия права, чтобы продолжать оставаться «спекуляцией», или абсолютной теорией, чтобы не дать выступить критике, возводит *формы существования*, или исторические определенности, в ранг логических определенностей. Так к примеру, уже *устройство* государства, его историческая форма, это историческое состояние духа у Гегеля не продукт исторической критики или развития человечества, и если в изложении и не может не выразиться современное состояние духа, то, однако, полностью отсутствует сознательное отделение исторического и метафизического [ ]

Подобно тому как Гегель изымает государство из истории и все его исторические формы рассматривает лишь согласно логическим категориям [ ], он отнимает практическую сторону и у религии, искусства и науки [ ] Он ставит их на сторону чисто теоретического духа [ ]

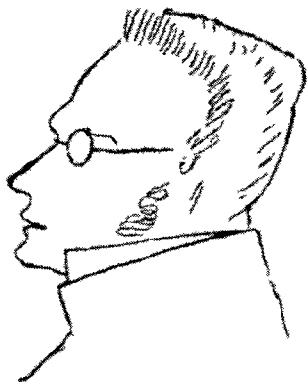
Ощущение, созерцание, звание истины есть *самоцель*, это верно, но сама истина есть историческая определенность, мир противостоит ее новым формам. Самоцели нельзя достигнуть абстрактно, а можно только в связи с уже достигнутой внешней действительностью, т. е. как определенную конечную цель и как продукт конечной действительности. И свобода в стихии теоретического духа есть не абсолютная, ни с чем не связанная и полная свобода, но только освобождение духа из определенной связанности внешним или формы существования. Против таковой, хотя бы это и была его собственная форма мысли и образованности, дух всегда должен обращаться. Это — критика и практика (стр. 101—103).

## ШТИРНЕР

Макс Штирнер (Карл Шмидт) (Stirner, 1806—1856) родился в Байрейте и был учителем женского пансиона в Берлине. Он



сложился как философ в первой половине 40-х годов в атмосфере младогегельянского движения, примыкая к кружку «Свободных», но в своей книге «Единственный и его собственность» (*Der Einzige und sein Eigentum*, 1845) пришел к воззрению в духе крайнего индивидуализма и анархистского бунтарства. Он выдвинул в качестве цели своей пропаганды освобождение индивида от каких бы то ни было ограничений его полной свободой поведения. Штирнер напал на «фикцию» общества и общественных интересов и объявил, что отвергает любые «призраки», как-то: нормы, моральные принципы, любовь, равенство, истину, коммунизм, и вообще любые ценности. При этом он подверг критике взгляды Гегеля, Б. Бауэра и Л. Фейербаха.



К. Маркс и Ф. Энгельс в «Немецкой идеологии» вскрыли мелкобуржуазную сущность скандального выступления Штирнера, показали его подлинное бессилие и бесперспективность. После первоначального возбуждения, вызванного книгой Штирнера, он был вскоре забыт и дальнейшую жизнь провел в крайней бедности и нужде за пределами каких-либо общественных движений. Однако ряд его идей получил развитие в нищезнстве, анархизме второй половины XIX в. и отчасти в экзистенциализме.

Отрывки из главного сочинения Штирнера подобраны И. С. Нарским по изданию: М. Штирнер (Каспар Шмидт). Единственный и его собственность. Перевод с немецкого В. Ульярица, ч. 1—2. Лейпциг — СПб., 1906.

## ЕДИНСТВЕННЫЙ И ЕГО СОБСТВЕННОСТЬ

Вы уверяете, что бог, человечество достаточно содержательны и мощны, чтобы быть всем во всем, но я чувствую, что и во мне имеется немало мощи и содержания, что мне не придется жаловаться на собственную «пустоту», Я — ничто, но не в смысле пустоты, а в смысле творческого ничто; Я — ничто, из которого я сам почерпаю все, как творец-создатель.

Поэтому прочь всякое такое дело, которое не представляется, всецело и безусловно, моим делом! Вы думаете, что моим делом должно быть по меньшей мере «доброе дело». Но что есть добро и что есть зло? — Ведь я сам составляю мое дело, а я не благ и не зол. Ни в том ни в другом я никакого смысла для себя не вижу.

Божественное есть дело бога, а человеческое — дело «человека». Мое же дело не есть ни божественное, ни человеческое дело; оно не есть ни истина, ни благо, ни право, ни свобода; оно есть лишь *мое* дело, и это дело не есть общее дело; оно есть дело *единственное*, как и я сам — Единственный.

Мое Я для меня всего дороже! (стр. 1, 4).

С энергией *отчаяния* Фейербах хватается за всю совокупность содержания христианства и делает это не затем, чтобы отвергнуть его, нет! а затем, чтобы завладеть им в собственность, чтобы его, давно желанного и неуловимого, последним напряжением сил совлечь с небес и навсегда оставить при себе. Не есть ли это шаг крайнего отчаяния и борьбы на жизнь и на смерть и вместе с тем не есть ли это христианская тоска и христианское томление по жизни «того» света? (стр. 22).

В этих словах не слышится ли тон попа? Кто в данном случае выступает в роли бога? — Абстрактный «человек»! — Что в данном случае считается «божественным»? — Все человеческое! — Следовательно, здесь действительно произошло лишь превращение предиката в субъект, и вместо положения: «Бог есть любовь» — получился тезис: «Любовь божественна», а вместо тезиса: «Бог стал человеком» — получился тезис: «Человек стал богом» и т. д. Но это есть не более как новая *религия* (стр. 39).

Государство покоится на *порабощении* труда. Когда труд свергнет это иго рабства, тогда придет конец и государству (стр. 78).

[...] Я не хочу ничего ни признавать, ни почитать в тебе: ни собственника, ни оборванца-бедняка, ни даже человека; я хочу лишь *потребить* тебя. [...] Для меня ты являешься лишь тем, чем ты мне служишь, т. е. моим объектом, и так как ты — *мой* объект, поэтому ты представляешь мою собственность. [...]

Но я в свою очередь утверждаю: освободи себя, насколько можешь, и ты исполнишь свой долг, ибо не всякому дано разрушить все преграды, или, выражаясь понятнее, не всякий видит преграду в том, в чем видит ее другой. Поэтому и не трудись над устранением преград чужих, довольно будет и того, если ты уничтожишь твои собственные преграды. Когда же удавалось обрушить хотя одну преграду для *всех* людей? Не «носятся» ли многие и теперь, как и в иные времена, и столь же безуспешно, со всевозможными «преградами и тормозами человечества»? Кому удастся обрушить хотя одну из *собственных* преград, тот и укажет настоящий путь и средство всем остальным, а устранение *из* преград остается их собственным делом. Наконец, никто ничего иного и не делает. Требовать от людей, чтобы они всецело очеловечились, значит, предлагать им разрушить *все* человеческие загородки. Но это совершенно невозможно, потому что «человек в себе» не знает никаких преград и граней (стр. 94—96).

Я же в свою очередь полагаю, что земля принадлежит тому, кто ее сумеет захватить или не позволит ее отнять у себя. Когда он присвоит ее себе, тогда она ему и станет принадлежать вместе с правом на нее. Таково *эгоистическое* право; что *мне* представляется правом, то именно и есть право. В противном случае право всегда будет двойственным. Тигр, нападающий на меня, прав, и я, убивая тигра, тоже прав. Не свое *право* я отстаиваю против него, а самого *себя* (стр. 127).

То, что приписывают идее человечества, принадлежит мне.

Например, ту свободу торга, которой человечество еще лишь добивается, и которую, как восхитительное сновидение, оно относит к отдаленному светлому будущему, я уже теперь присвоил себе в собственности, и я осуществляю ее пока в форме контрабанды. [...]

Возможность и действительность всегда совпадают. Нельзя делать того, чего мы не делаем, и мы не делаем ничего такого, чего не могли бы делать (стр. 219—220).

Все истины, *подвластные мне*, я признаю, а таких истин, которые росли бы выше меня и с которыми я должен был бы сообразоваться, я не знаю. Для меня не существует истины, ибо я выше всего цену самого себя. Даже мое существо, или существо человека, я не ставлю выше себя, — себя, хотя я только «капля в море» и «ничтожный человек». [...]

Говорят, что во всемирной истории реализуется идея свободы. Наоборот, эта идея уже реализована, коль скоро ее мыслит человек, и она реальна в той самой мере, в какой она идея, т. е. по-скольку я ее мыслю или *имею*. [...]

Если религия установила тезис, что мы все грешники, то я ему противопологаю другой тезис, что мы все совершенны, ибо мы во всякий момент бываем всем, чем мы быть можем, и не должны быть чем-то большим. В нас нет никаких недостатков, а потому и грех является нелепостью (стр. 237—239).

[...] Фихтевское *Я* есть такое же вне моего *Я* обретающееся существо, ибо таким *Я* является каждый, и, если лишь такое *Я* наделено правами, тогда оно представляется абстрактным *Я*, а не *моим Я*. Я уже представляюсь не одним из многих других *Я*, но своим собственным единым *Я*: я — Единственный. Поэтому и все мои потребности, деяния — словом все во мне единственно. И только в качестве такого единственного *Я* всё я и присвою себе в собственность, как я же в качестве такого *Я* себя осуществляю и развиваю. Я развиваю себя не как человек и развиваю в себе не человека, но себя, мое *Я*.

Таков смысл *Единственного* (стр. 241).

[...] Я собственник моей мощи, и таковым я становлюсь тогда, когда сознаю себя *Единственным*. В Единственном даже собственник-самобытник возвращается в свое творческое ничто, которое его и породило (стр. 244).

## ГЕСС

*Моисей Гесс (1812—1875) примкнул в 1838—1839 гг. к младогегельянцам, но уже в работе «Священная история человечества...» (1837 г.) выдвинул социалистические положения, вложенные в расплывчатую фразеологию. Его учение соединяло гуманизм Фейербаха с мотивами исторической необходимости Гегеля и утопически-коммунистическими идеями, имевшими своим истоком взгляды французского утописта Каба. Оно стало теоретической основой движения «истинных социалистов» (1844—1848 гг.). В статье «Европейская триархия» (1841 г.) Гесс выдвинул мысль о том, что необходима философия действия, которая обосновывала бы освобождение человека через социальную революцию. Эта мысль получает развитие в статье «Философия действия» («Philosophie der That»), напечатанной в сборнике «Двадцать один*



лист из Швейцарии» (1843 г.), причём здесь намечается поворот от Гегеля и Фейербаха к Фихте.

Критика Гессом явлений капиталистического отчуждения оказала в конце 1843—начале 1844 г. положительное влияние на ход мыслей молодого Маркса, а начиная с 1845 г. Гесс сделал ряд шагов в сторону научного коммунизма, что видно по его статье «О сущности денег» (1845 г.), однако из рамок утопизма выйти не смог. Но под влиянием Энгельса он в брошюре «Последние философы» (1845 г.) критикует Фейербаха и младогегельянцев за непонимание ими социальной сущности человека.

В 60-х годах Гесс был членом лассальянского Всеобщего германского рабочего союза. В последние годы жизни разрабатывал идею развития в природе.

Отрывки из статей Гесса подобраны и переведены И. С. Нарским по изданию: *M. Hess. Philosophische und sozialistische Schriften. 1837—1850. Berlin, 1961.* Им же написана эта статья.

## ФИЛОСОФИЯ ДЕЙСТВИЯ

В картезианской философии истинно лишь первое слово; он мог сказать не *cogito ergo sum*<sup>1</sup>, но только *cogito*<sup>2</sup>. Первое (и последнее), что я познаю, это как раз мое духовное действие, мое познание. Дух, пробудившаяся к самосознанию жизнь, констатирует свое равенство самому себе, или тождество, через мышление мышления. — Всякое дальнейшее познание есть только уточнение этой *идеи*, идеи *par excellence*<sup>3</sup>. Я знаю, что я думаю, что я духовно действую или — потому что никакой другой деятельности нет, — что я есть тот, кто *действует*, но не [просто] *есть*. Не *бытие*, а *действие* — вот первое и последнее. [...]

Я, следовательно, не есть нечто покоящееся или пребывающее, как полагают те, кто рассуждает о Я, но есть находящееся в изменении, в постоянном движении подобно жизни, которая, прежде чем она пробудится к самосознанию, также находится в постоянном изменении. Как «мировые тела» и все то, что мы видим растущим и движущимся, так и человек, а именно не только лишь чувственная, но также и его духовная часть, его самосознание, находится в постоянном изменении, в состоянии постоянно изменяющейся деятельности. Непреходяща только сама эта деятельность, или жизнь (стр. 210—211).

Революция сохранила дуализм; как духовная, так и социальная, как немецкая, так и французская революция действительно

оставили все по-старому, по крайней мере так кажется, и это не только кажимость, это чувствует каждый. Все снова реставрировано — это историческое [дело], а история всегда права. Так что же совершила революция? — Ее свобода и равенство, ее абстрактные права человека были только другой формой рабства. Другая сторона противоположности, абстрактно-индивидуальное, пришла к господству, без того чтобы была снята и преодолена противоположность господства и рабства. Безличное господство справедливости, самообладание равного самому себе духа не вытеснило господства одного над другим. «Тираны сменились, тирания осталась» (стр. 217).

Теперь задача философии духа стать философией действия. Не только мышление, но вся человеческая деятельность должна быть поднята до позиции, на которой исчезают все противоположности. Небесный эгоизм и даже теологическое сознание, против которого ныне так усердствует немецкая философия, до сих пор все же мешали последней перейти к делу. Фихте в этом отношении пошел много дальше, чем новейшая философия. Младогегельянцы, как парадоксально это ни звучало, все еще [сами] продолжают коснеть в теологическом сознании, ибо, хотя они отвергли гегелевский «абсолютный дух», подражание христианскому богу, хотя они также отказались от гегелевской политики реставрации и *justemilieu*<sup>4</sup>, хотя они, наконец, отрицают религиозный дуализм, они все еще противопоставляют индивидууму всеобщее в виде «господства» и приходят самое большее к анархии либерализма, а именно к необузданности, от которой они снова переходят к подчинению теологическому «господству». Потому что они не движутся к самоопределению или к самоограничению, но застыли в для-себя-бытии рефлексии (стр. 219).

Свободное дело духа — это центральный пункт, из которого исходят все устремления нового времени и к которому они все снова возвращаются. Поэтому необходимо исследовать его закон, его организм и его последствия. Основа свободного дела — это *этика Спинозы*, и предстоящая философия действия должна быть как раз ее дальнейшим развитием. Фихте заложил краеугольный камень этого дальнейшего развития; но немецкая философия, как таковая, не смогла выйти за пределы *идеализма*. Чтобы достигнуть *социализма*, Германия должна была бы иметь Канта и для старого *социального организма*, подобно тому как она имела его для области мысли. Никакая новая история не начинается без революции [...].

И вот внезапно показались два листочка, корень которых неизвестен. Фихте и Бабеф в обеих столицах по эту и по ту сторону Рейна, в Берлине и Париже, на страх филистерам стали учить *атеизму* и *коммунизму*, и последователи, воодушевленные их учением, стали стекаться к ним. *Атеизм* и *коммунизм!* (стр. 221—222).

### О СУЩНОСТИ ДЕНЕГ

[...] Необходимостью человеческого развития, истории развития или естественной истории, необходимостью *творческой истории* людей является их взаимное *разрушение*, происходящее из противоречий их *общения* внутри их *обособления* в *единичность*.

*История возникновения* человеческой сущности или человечества является прежде всего *саморазрушением* этой сущности (стр. 332).

*Деньги* — это продукт *взаимно отчужденных людей, отрешенный вовне человек*. Деньги — это не «благородный металл» — у нас теперь больше бумажных денег, государственных и банковских бумаг, чем денег металлических, — деньги есть то, что *имеет значение для человеческой производительной силы*, для действительной жизненной деятельности человеческой сущности. Поэтому капитал, согласно политико-экономическому определению, есть накопленный, собранный труд, и, поскольку производство происходит из обмена продуктов, деньги есть *меновая стоимость*. Что не обменивается, что не может быть продано, то не имеет и стоимости. Поскольку люди *не могут быть* более проданы, то они не стоят более ни одного пфеннига, — разве что лишь они *сами себя продают* или «овеществляют». [...] Сущность современного торгашеского мира, *деньги*, — это *реализованная сущность христианства*. Меркантильное, так называемое свободное государство есть обещанное царство божье; торгашеский мир — обещанное царство небесное, как и наоборот, *бог* — это только *идеализованный капитал*, *небо* — это только *теоретический торгашеский мир*. — Христианство открыло *принцип* продажности (стр. 335—337).

Торгашеский мир — это *практический мир* видимости и лжи. — Под видимостью абсолютной независимости — абсолютная нужда; под видимостью живейшего общения — смертная замкнутость каждого человека от всех своих ближних; под видимостью гарантированной для всех индивидов неприкосновенной собственности у них отобрано в действительности все их достоинство; под видимостью всеобщей свободы — всеобщее рабство. — Не удивительно, что в этом *реализованном* мире лжи обман является нормой, а честность — ее нарушением; подлость достигла всех почестей, а человек чести предоставлен нищете и позору; что лицемерие и дешевый лоск празднуют свой триумф, а правда считается чем-то непристойным; за половинчатостью — большинство, а [бескомпромиссная] решительность остается в явном меньшинстве; наконец, свободная провинциальность является *самым деструктивным*, а тупой рабский дух, напротив, *самым консервативным* элементом! (стр. 334).

Деньги — это средство обращения, *застывшее в мертвую букву* и умерщвляющее жизнь, подобно тому как буква есть средство сношения, *застывшее в мертвые деньги* и умерщвляющее дух (стр. 336).

История возникновения общества закончена; скоро пробьет последний час социального животного царства. Истекло время машины денег, и напрасно пытаются наши государственные ловкачи прогресса и регресса поддержать еще ее ход (стр. 348).

## ПОЛЬСКИЕ ГЕГЕЛЬЯНЦЫ ЦЕШКОВСКИЙ

*Польский граф Август Цешковский (1814—1894) получил образование в Краковском и Берлинском университетах и изучил философию Гегеля. Затем во Франции познакомился с идеями*

классиков утопического социализма. Многие последующие годы провел в районе Познани. Интересовался экономическими проблемами, участвовал в деятельности буржуазно-либерального крыла польского национально-освободительного движения и занимался пропагандой научных знаний, став одним из сооснователей Познанского общества друзей наук.

Значительную роль в формировании концепций польского левогегельянства сыграла его книга «Прологомены к историософии» (*«Prolegomena zur Historiosophie»*, 1838), не идущая ни в какое сравнение с более поздними работами, написанными с консервативных, религиозно-теологических и мессианистских позиций.

В этом произведении Цешковский вслед за Фихте проводил различие между «фактами прошлого» (*Thatsachen*) и «действиями будущего» (*Thathandlungen*) как практикой. Он требовал претворения философии в жизнь путем сознательной и активной деятельности (эта его мысль оказала влияние на М. Гесса), положил начало критике гегелевской системы, ее созерцательности, фатализма и равнодушия к судьбам личности. По утверждению Цешковского, в «эпохе будущего» состоится синтез классической немецкой философии и французского социализма. «Прологомены...» Цешковского стимулировали младогегельянское движение в Германии и вызвали заметный резонанс в Польше и России. Они пробудили Э. Дембовского к более решительной критике в адрес Гегеля (Э. Дембовский выступил затем и против ограниченности воззрений самого Цешковского), глубоко заинтересовали Н. Станкевича и А. Герцена.

Отрывки из «Прологомен к историософии» подобрал и перевел с немецкого И. С. Нарский по их первоначальному изданию: *A. S i e s z k o w s k i. Prolegomena zur Historiosophie. Berlin, 1838.*

### ПРОЛЕГОМЕНЫ К ИСТОРИОСОФИИ

[...] Показав абстрактную возможность и действительность познаваемости будущего (ибо ее специально-субстанциальное и определенное доказательство может прийти только после действительного выведения исторического материала), мы переходим,



наконец, к ее необходимости, и только из нее мы ясно получим высший принцип организма истории. В отношении этого высшего принципа организма принцип познаваемости будущего — лишь особый случай, и только из него мы сможем развить содержательные категории всемирной истории, а затем ее истинный телеологический процесс.

Предназначение человечества в том, чтобы реализовать свое понятие, и именно осуществлением этого процесса реализации является история. Но плоды этого развития могут быть получены только в конце, а все ранние стадии представляют собой, следовательно, лишь подготовку и предпосылки, из совокупности которых слагается великий силлогизм мирового духа. Этот процесс составляет, таким образом, определенную тотальность, и если бы речь шла только о формальном моменте прогресса, то мы могли бы, обладая сознанием столь многих столетий ее движения, установить с математической достоверностью остальные члены этой прогрессии. Но поскольку всемирно-исторический процесс не ограничивается таким абстрактным, формальным и притом количественным прогрессом, но непрестанно развивает качественно-субстанциальные определения, то именно поэтому нас здесь совершенно не могут удовлетворить такие математические индукции, хотя они и должны постоянно образовывать основу [этого] процесса. Отсюда задачей исторической философии является субстанциально исследовать прошлое, глубоко проанализировать все содержательные элементы жизни человечества, которые уже развились, и выявить одностороннюю и исключительную природу всех их, их борьбу и переменный в ней успех, определить специальные участки всеобщей связи, чтобы тем самым прийти к познанию того, на каком именно из этих участков мы теперь находимся, какие мы уже прошли и какие нам еще предстоит пройти, дабы достигнуть высший пункт в развитии мирового духа. Таким образом, там, где мы обнаруживаем только определенный односторонний элемент в прошлом, мы должны определенный ему противоположный момент перенести в будущее; а там, где мы находим в прошлом уже развитые борьбу и противоположности, что как раз является правилом, нам надлежит предоставить их син-



тез лишь будущему. Таким образом, мы будем конструировать из хаоса этих уже развитых антитез спекулятивные синтезы, причем эти частные синтезы должны сходиться еще более и во всеобщем синтезе (*Synthesis syntheseon*<sup>1</sup>) прийти к единству. Это единство будет подлинным, высшим и самым зрелым плодом исторического древа. Таким путем недостаток прошлого образует преимущество будущего; отрицательный (*privative*) образ прошедших времен сам станет утвердительным образом будущих времен, и только так мы достигнем необходимого познания того, что прошлое и будущее, полностью взаимообуславливая друг друга, образуют заверченный организм мировой истории.

Таким образом, принцип познаваемости будущего, а именно его внутреннего понятия, ведет нас к тотальности всемирно-исторического процесса, к его организму и, следовательно, к его истинному членению в соответствии с спекулятивно-разумными законами, по которым только и может произойти аподиктическое разделение истории, разделение, которое может быть лишь трихотомическим, а именно ее первый период — тезис, второй — антитезис, а третий — [период] синтеза и совершенной конкретности. [...]

Четвертый же период Гегеля для нас является вторым, и это современный мир. Наш же, наконец, третий главный период есть будущий, собственное определение которого может быть познано из односторонних противопоставлений обоих предшествовавших (стр. 21—25).

Гегель довел дух только до [понятий] в-себе и для-себя. Но [понятия] в-себе и для-себя получают свою полную истину только в [понятии] из-себя (*Aus-sich*), что отнюдь нельзя смешивать с вне-себя (*Ausser-sich*), которое было бы со своей стороны очень непосредственной и абстрактной категорией в сравнении с указанной, столь высокой и конкретной. Из-себя означает именно выведение из себя самого, однако без того, чтобы себя отчуждать, так что это никоим образом не есть выход за пределы себя и тем более не есть фиксация себя вне себя (*das Herausbleiben ausser sich*). [...] Дух есть тогда только дух, когда он есть самость (*Selbst*), и самость специ-

фична для духа, как и *иная* (*Andere*) специфична для природы. Итак, главные формы духа это:

- а) самобытие;
- б) самомышление;
- в) самодействие (*das Selbstthun*) (стр. 115—116).

У Гегеля практическое пока еще поглощено теоретическим, оно еще им не отличается от последнего, оно пока рассматривается, так сказать, как побочное истечение теоретического. Но его истинное и подлинное назначение в том, чтобы быть отдельной, специфической и даже высшей ступенью духа. Но вопрос о высшем и низшем разрешен уже ранее путем различения до- и послетеоретической (т. е. бессознательной и сознательной) практики, откуда вытекало, что обоснованы оба взаимопротивоположных взгляда; остановка лишь за тем, чтобы определить, о какой практике идет речь — то ли о непосредственной, которая имеет вне себя теорию пока еще во в нее находящемся будущем, то ли об абсолютной опосредствованной, которая уже проникнута теорией и, следовательно, таковую понятийно содержит в себе. Согласно Гегелю, воля является только особым способом мышления, но это ложное понимание [...].

С точки зрения истины отношение мирового духа не есть ретроспективное отношение, ибо он все еще находится на данной ступени, но оно есть (помимо сознания своих деяний) главным образом отношение превращения (*des Übersetzens*) истины из мышления в действие (*das Thun*). Известное и пресловутое положение Гегеля, что все разумное действительно и все действительное разумно, требует еще той поправки, что как разумное, так и действительное суть только продукты развития, т. е. что на определенных стадиях духа разумное совпадает с действительным, чтобы затем диалектически вновь отойти друг от друга, и отсюда возникают эпохи раздора во всемирной истории. Действительность неустанно и *приноравливается* к разуму, и этот процесс развития обоих только для того разделяется на две стороны, чтобы снова совпасть на более высокой ступени.

И следовательно, если разумное теперь достигло разрешения своих внутренних противоречий, то именно эта победа должна быть одержана в самой действительности.

тельности: ибо если в процессе развития духа существует только одна философия, предназначение которой в том, чтобы наконец возвратиться к себе самой и органически познать себя, то тот же самый процесс свойствен и действительности; и существует только одно нормальное развитие социальной жизни, которое только при достижении мышлением зрелости может вступить на свое истинное поприще. Так реальная объективная диалектика жизни приближается к своей высшей опосредствующей позиции, и противоречия времени только потому столь резко выступают наружу, что они зреют в своем стремлении к переходу [в противоположное] и к их разрешению. Я привлекаю внимание спекулятивных мыслителей к системе Фурье не потому, что не вижу ее существенных недостатков, которые превращают эту систему в утопию, но потому, что хочу показать, что [ею] был сделан значительный шаг по пути развития органической истины в области действительности. Правда, этот организм находится еще на ступени механизма, но это уже организм; и этого не видят те, кто обращает внимание еще не на живой зародыш, но на мертвую оболочку. Как непосредственное примирение платоновского принципа с руссоистским эта утопия имеет, конечно, огромное значение для будущего; однако я говорю не более как о непосредственном примирении, ибо если бы она была уже высшим примирением этих двух противоположных друг другу принципов, которые служат прототипами для обеих эпох всемирной истории, и если бы она, кроме того, органически развила свой органический зародыш, то перестала бы быть утопией. Поэтому можно сказать, что Фурье — это величайший, но также и последний утопист. Главный порок утопии вообще в том, что она не развивается сама [вместе] с действительностью, но хочет войти в действительность; а это она сделать не в состоянии, ибо поскольку она есть утопия, то между ней и действительностью лежит непреодолимая пропасть: в противном случае, если бы развитие принципа не было утопическим, то разумное должно было бы, как сказано, совпасть с действительным. Но ведь сознание теперь должно упреждать деятельность, и потому отнюдь не следует слишком опасаться конструирования социальных отношений, ибо недостаток утопий состоит как раз не

в том, что они чересчур разумны в отношении действительности, но, наоборот, в том, что они недостаточно [разумны]. Утопия, вместо того чтобы стремиться как можно более приблизиться к действительности, именно отдаляется от нее. [...]

И как ранее красота жизни, ее художественное развитие и реинтеграция природы, так и здесь истина жизни и истинное разрешение социальных противоречий в действительности есть то второе требование, которое мы предъявляем будущему (стр. 145—149).

Итак, человек вырывается из своей абстрактности и становится *sat' exochen*<sup>2</sup> социальным индивидуумом. Голое Я покидает свою всеобщность и определяет себя к тому, чтобы быть конкретной личностью, обладающей богатством отношений.

Государство также покинет свою абстрактную обособленность и само станет членом человечества и конкретной семьи народов (стр. 153).

## КАМЕНЬСКИЙ

*Генрик Каменьский (Kamieński, 1813—1865) как мыслитель развивался в атмосфере левогегельянских исканий. Родился в Варшаве, принял участие в национально-освободительном восстании 1830—1831 гг., был ранен и находился под полицейским надзором. Приняв снова участие в политической жизни, он выступает с критикой шляхетской половинчатой политики руководителей восстания и развивается в направлении к революционному демократизму. За арестом его царской полицией следует пятилетняя ссылка (1845—1850) в Вятку, после чего Каменьский эмигрировал в Западную Европу.*

*Наиболее выдающиеся произведения были им написаны в 40-х годах: «Философское понимание политической экономии, или, правильнее, материальной экономии общества» («Filozoficzne pojmowanie politycznej, a raczej ekonomicznej materjalnej społeczeństwa», 1842), «О жизненных истинах польской нации» («O prawdach żywotnych narodu polskiego») и «Демократический катехизис...» («Katechizm demokratyczny...», 1845). Каменьский испытал на себе влияние не только философии Гегеля, но и утопического социализма сенсимонистов, а также классической буржуазной политической экономии Смита и Рикардо. Он разрабатывает концепцию человека как творческого существа, порождающего своей деятельностью все совокупные социальные институты и процессы. Его философия истории подчеркивала роль труда и производственной деятельности в освобождении человека и общем социаль-*

ном прогрессе, в ходе которого преодолевается частная собственность.

Отрывки из работ Каменьского подобраны И. С. Нарским в переводе с польского А. И. Рубина по изданию: «Избранные произведения прогрессивных польских мыслителей», т. II. М., 1956.

## НЕСКОЛЬКО СЛОВ О ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

Чем дальше человеческий дух движется в своем поступательном развитии, тем больше свет бросает он на прошлое, и минувшие события становятся яснее в новом освещении. Каждый момент прогресса, будучи новой точкой зрения, дает новое, собственное ему понимание событий. Старые толкования теряют свое значение, их место занимают новые, удовлетворяющие духовным потребностям своей эпохи, нуждам своего времени. Мертвая буква остается той же самой, целой и невредимой; но она сменяется жизненной сущностью (понятием, созерцанием) как выражением творческого движения мыслей; каждый момент человечества должен иметь свое собственное понятие о том же самом прошлом или новую его историю. Праздной и самонадеянной является мысль, что можно творить системы, которые были бы окончательными, дальше которых не мог бы устремиться человеческий дух и выше которых он не мог бы подняться, низвергая то, что устарело. Нет бессмертной истории в том смысле, что она могла бы удовлетворить всем потребностям имеющего наступить нового хода событий, ибо все время, пока человек будет оставаться творческим и самостоятельным существом, каждый момент человечества будет сменяться высшим и более совершенным, который оттолкнет в прошлое данный момент; тем самым отомрут созданные им понятия, на которых будущее не сможет задержаться. [...]

Итак, постижение данного прошлого означает, собственно говоря, определение его связи с миром человечества, который возникает как итог самых высших моментов прогресса. Такое историческое постижение, как мы сказали, никогда не является окончательным, поскольку человеческий мир развивается все далее и достигает высших моментов [развития]. Как только они бывают достигнуты, тогда то же самое прошлое должно быть осмыслено в связи со своей целокупностью. Таким образом, историческое понимание того же самого прошлого должно оформ-



ляться и прогрессировать вместе с поступательным ходом человечества. Нет последней исторической точки зрения, поскольку имеется безмерный простор для прогресса (стр. 799—801).

## НЕСКОЛЬКО СЛОВ О ПРАКТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ, ИЛИ О ФИЛОСОФИИ ДЕЙСТВИЯ

Творю, следовательно,  
существую

### § 1

В нынешнем философском мире замечается великое и всеобщее стремление к спасительной реформе, стремление, проявляющееся в широком распространении того, что можно выразить одним названием — *практическая философия*. Человечество надеется на наступление новой эпохи науки, приход которой ускоряют смелые и многосторонние стремления, желающие освободить науку от мертвых форм, сделать ее полнокровной и воплотить в общественную жизнь. Эта новая эпоха еще не имеет четких и определенных черт, ибо она все еще находится в состоянии становления, но она, несомненно, получит завершение благодаря могучим требованиям развивающегося духа народных масс. Этот имеющий наступить, но еще не наступивший момент философии поставит ее на соответствующую ступень и обеспечит ей господство над всеми явлениями человеческой жизни. Сделать философию *практической* — это то же самое, что поднять ее на ступень, на которой она будет обладать силой действия. Она станет руководительницей всех человеческих поступков и разрешит общественные вопросы. Поднять философию на эту ступень — это то же самое, что достигнуть высшей власти для духа и расширить сферу его господства. Эта цель неотделима от всякого стремления к *практической философии*, а величие ее служит естественным стимулом для всех, кто старается достичь ее и прилагает усилия к осуществлению ее. Вполне возможно усмотреть и понять отношение между *практической философией* и общественной жизнью, а следовательно, и благие результаты, которые должны получиться от усовершенствования деятельности человека и взаимных отношений между людьми. Это не арена для сухих и скучных рассуждений, а, наоборот, лива, где должны быть посеяны и взращены прогрессивные стремления человечества (стр. 802—803).

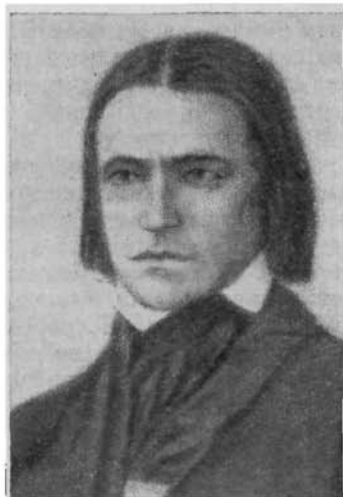
## ДЕМБОВСКИЙ

*Выдающийся польский философ левогегельянского направления, атеист и революционный демократ Эдвард Дембовский (Dembowski, 1822—1846) родился в Варшаве в родовитой шляхетской семье, но юношей порвал с ней связи и с головой окунулся в национально освободительное антифеодалное движение. Как редактор и автор многочисленных статей в варшавском журнале «Пшегленд науковы» («Научное обозрение»), а затем в позна-*

ском журнале «Рок» («Год»), как революционер-подпольщик и вожак Краковского национально-демократического восстания 1846 г., в котором его постигла австрийская пуля, Дембовский оставил чрезвычайно яркий след в истории Польши XIX в. За свою короткую жизнь он успел создать набросок оригинальной диалектической «философии творчества», ориентированной на всестороннее и полное развитие активности и инициативы народных крестьянских масс, а также высказать основные теоретические положения польского революционного романтизма в эстетике, с большой силой подчеркивая принципы народности и социальной функции искусства.

Основные проблемы философской публицистики Э. Дембовского это философия и история, история и разум, прогресс и народность. Его статья «Несколько мыслей об эклектизме» («Kilka myśli o eklektyzmie», 1843) — жемчужина во всей гегельянской, а не только польской литературе. В ней с большой остротой подчеркивается диалектически-противоречивый характер истории, развенчиваются попытки беспринципных компромиссов в политической и теоретической жизни, подвергается критике центральный слабый пункт диалектики Гегеля — его тенденция к примирению противоположностей. В статьях 1843—1845 гг. Дембовский отстаивает утопически-социалистические идеи. Его вывод: «...свобода там, где нет [частной] собственности».

Отрывки из произведений Э. Дембовского в переводах И. С. Нарского и А. И. Рубина подобраны И. С. Нарским по изданию: «Избранные произведения прогрессивных польских мыслителей», т. III. М., 1958.



### НЕСКОЛЬКО МЫСЛЕЙ ОБ ЭКЛЕКТИЗМЕ

[...] По самому общему определению, прогресс является столкновением противоречащих друг другу элементов, которые в результате взаимной борьбы и соответственно в итоге победы одной силы над другой ведут к созданию [нового] организма и составляют прогресс, жизнь именно потому, что вновь ведут непрерывную борьбу с новыми элементами.

При подобном столкновении все органично, однако имеется одна позиция, в основе своей исключаящая всякую органичность и характеризующаяся механистичностью. Этой позицией является эклектизм. Так как эклектизм нагромождает, механически сближает, ставит в один ряд совершенно чуждые элементы, механически присоединяя их к себе, то получается, что они остаются без необходимого взаимодействия, оказываясь равнодушными и чуждыми друг другу.

Подобное нагромождение чуждых и безразличных один другому элементов представляет собой подлинный хаос, путаницу, омут, в котором царит полное бессилие отдельных элементов, т. е. мертвенность, смерть, безразличие. В обстановке прогрессивной борьбы сил эклектизм остается спокойным, равнодушным, однако из борьбы не выходит и мешает ей, ибо, нагромождая противоречащие друг другу элементы, не позволяет быстро обнаружиться вытекающим из них конечным следствиям, мешает возгореться свету истины.

В отношении к понятию более определенному, более частному, например к социальному прогрессу, эклектизм является *произвольным подбором*, т. е. из каждой точки зрения он берет лишь то, что представляется ему хорошим. В теоретической сфере эклектизм нагромождает горы совершенно чуждых, бессвязных и независимых друг от друга положений и принципов, он становится посреднике между сталкивающимися элементами, деформирует их, произвольно выбирая части от того и другого, ослепляет обе стороны, парализуя их борьбу, но сам не может совершенно ничего дать, так как уже из того факта, что он выбирает чуждые друг другу моменты, вытекает, что он их не сможет объединить, а тем более слить в единый организм. Подобно тому как бесплодны попытки оживить цветы, сорванные с тысяч кустов, связав их вместе, ибо, будучи сорваны, они были уже лишены жизни, столь же тщетны и попытки доказать, что принципы, бесплодные в самой своей основе, полны возможностей, что мертвенность, бессилие являются жизнью и движением, а механически связанные положения — органической гармонией.

Вследствие эклектизма принципы, как мы уже говорили, задерживаются в своем развитии на пути к конечным следствиям, т. е. вредят сами себе, благоприятст-



вужа эклектизму. Так, в борьбе элементов, принципов достижение конечных следствий одного или другого принципа свидетельствует о его победе или поражении. Чем быстрее то или другое наступит в ходе борьбы, тем лучше, тем ход прогресса будет быстрее, тем далее вперед двинется Истина. Борющимся принципам, каждый из которых проникнут убеждением в своей непобедимости, должно сопутствовать стремление дойти до конечных следствий, т. е. одержать победу; этому мешает эклектизм, ибо он деформирует противоречия борющихся сил, а деформация сущности неизбежно тормозит движение к полноте ее развития. Несмотря на это, эклектизм не является излишним и не может быть таковым в ходе прогресса. То, что он существует, свидетельствует о необходимости его бытия. Эту необходимость нам следует обосновать, но мы утверждаем заранее: смысл эклектизма состоит только в том, что его существование вызывает большее напряжение сил прогрессивного элемента, который вынужден бороться как против противоположного ему принципа, так и против разъедающего всякую мощь бессилия, которым является эклектизм. Это напряжение сил служит как бы пробным камнем жизнеспособности прогрессивного элемента. Такова, полагаем, отрицательная необходимость существования эклектизма, ибо иной он иметь не может, поскольку, будучи паразитом, мешаниной того, что дано другим, эклектизм не может создать ничего самостоятельного, но поскольку он все же существует, то должен иметь необходимость существования.

Таким образом, необходимость существования эклектизма связана с борьбой прогрессивной идеи против идеи реакционной. Итак, хотя эклектизм и необходим, хотя он и существует, все же его следует всеми силами устранять, ибо он все ослабляет и по самой своей сущности исключает всякую самостоятельность и парализует ее, вредит каждой позиции и, живя за счет чужих элементов, как паразит не способен ничего создать, ибо не согласует принципов, не сочетает их в единое, органическое, живое целое, но делает их бессильными. Паразитизм, т. е. существование, по самой своей природе неспособное быть самостоятельным, ибо оно является лишь мешаниной инородных элементов, и, разумеется, неспособное допустить ни малейшей самобытности, нельзя ничем оправдать; эклектическая точка зрения в каком-либо вопросе, если

только за ней не кроется хитрость реакционных сил, неизбежно должна нести в себе признаки немощи и слабости. Казалось бы, можно допустить и существование эклектизма, о котором его защитники утверждают, что он является наивысшим достижением прогресса, как бы дагерротипом современного этапа социальной жизни. Однако эклектизм ни в какой степени не является последним этапом прогресса. Ибо последний этап прогресса, представляющий собой итог всего того, чего достиг этот прогресс, является чем-то самостоятельным, а эклектизм не может быть самостоятельным; в этом этапе элементы прогресса составляют органическое единство, а эклектизм не может им быть. Этот этап, наконец, является последним результатом усилий, употребленных человечеством, но последний результат и эклектизм — это такие понятия, которые не могут существовать рядом, ибо всякий конечный вывод заранее исключается эклектизмом. Эклектизм, поднявшись до уровня конечного вывода, перестал бы быть самим собой и превратился бы в стремление.

Эклектизм проявляется еще в форме бесцветности. Хотя эта форма эклектизма встречается главным образом в литературе, ее все же необходимо рассмотреть, поскольку бесцветность является одним из жизненных элементов эклектизма, а в известных случаях и тождественна с ним. Определяя бесцветность, мы должны рассмотреть различные ее виды, но сделать это как можно короче, сжато. Бесцветность — это равнодушное нагромождение различных противоречивых элементов, бессилие в преодолении внутренних противоречий и, наконец, попытка согласовать внутренние противоречия путем их сглаживания. Механицизм как характерная черта эклектизма отражается главным образом в первой форме бесцветности. Для второй характерно сознание своей ничтожности при отсутствии силы для ее устранения. Для третьей — сознательное стремление к эклектизму, связанное с ложным представлением, что последний якобы означает прогресс.

Эклектизм в политике, в литературе и в науках чаще всего выступает в форме бесцветности. В политике являются бесцветными все те, кто не имеет никакой собственной точки зрения и слепо хватается за первую попавшуюся, — это низшая ступень бесцветности; далее, бесцветными являются люди со слабым характером, призна-

ющие, что тот или иной принцип является хорошим, но не имеющие, однако, смелости признать или принять его, как, например, люди, создавшие конституцию 3 мая в нашей истории. Они хорошо понимали все социальное зло, вытекающее из угнетения народа шляхтой, желали поднять простой народ до ступени самостоятельности, наказать шляхту, но конституция оказалась бесцветной по причине дряхлости, бессилия и отсутствия смелости (стр. 184, 190—194).

### О ПОСТУПАТЕЛЬНОМ ДВИЖЕНИИ В ФИЛОСОФСКОМ ПОНИМАНИИ РЕАЛЬНОГО БЫТИЯ

[...] Никто не сможет приказать человечеству: *только до сих пор, но не дальше!* Как только мы достигнем наивысшей ступени, какую только мы можем сейчас определить, в общественной форме, мы увидим новое поле воплощения заново осмысленной идеи свободы. И хотя это воплощение будет происходить согласно формам, имеющим место в ныне осмысленном звене истории, оно все-таки будет развиваться в совершенно иной области. Здесь, в истории, дело обстоит так же, как в изящных искусствах. Искусство в своей сущности представляет различные ступени овладения со стороны творческого духа мертвым материалом; согласно этим ступеням, искусство распадается на архитектуру, скульптуру, живопись, музыку и поэзию. Разве верно, что для искусства пробьет последний час, когда наступит эпоха воплощения поэзии в действительность? Нет, все ее ступени сохраняются, и возникают ее новые области — это эпос, лирика и драма. Когда в истории искусств наступает эпоха драмы, то это опять-таки не значит, что пробил последний час поэзии, ибо в самой драме образуются ответвления, соответствующие лирике, эпосу и драме и т. д. до бесконечности. То же самое происходит и с развитием общественных форм. Если мы пройдем через всю цепь следующих друг за другом общественных форм и дойдем до последней, то мы не сможем утверждать, что вместе с ней кончается и человечество; мы скажем, что последняя общественная организация будет вырабатывать все более совершенные по сравнению с уже возникшими формы. Последняя так возникшая общественная форма снова будет по тем же самым законам далее

прогрессировать, и так без конца. Все эти формы можно будет определить; с научной точки зрения можно вывести бесконечный ряд общественных форм, сменяющих друг друга, и продолжать его так далеко, как только кто хочет (стр. 241, 247—248).

### МЫСЛИ О БУДУЩНОСТИ ФИЛОСОФИИ

Все человеческие силы направлены к одной великой цели, к примирению мира мысли с миром дела, к определению их отношения друг к другу. Достижение этой цели является миссией современной эпохи, разрешением жизненных вопросов современности, и в первую очередь социальной проблемы, т. е. вопроса об отношении индивидуума к обществу (отношение личности к совокупности), далее, религиозной проблемы, т. е. вопроса об отношении человека к идее бога и, наконец, философской проблемы, т. е. вопроса об отношении конечного к беспечному или вопроса об индивидуальном бессмертии и существовании бога, ибо все эти вопросы представляют собой различное выражение одного и того же вопроса, вечного вопроса — о разрыве между миром мысли и миром дела. Исполняя свою историческую миссию, два замечательных народа разделили между собой этот великий труд — французам досталась область дела, а немцам — область мысли. Во Франции практика обгоняет теорию, поток событий перегоняет в своем беге слабую мысль, у немцев — наоборот. У обоих народов произошли глубокие революции, стремившиеся уничтожить дух средних веков, сущность которых (разрыв между мыслью и делом) глубоко проникла в сердце современного общества и сопротивляется своему искоренению.

Революции во Франции и в Германии медленным, но верным шагом приближаются к своей цели: Кант и Робеспьер, Фихте и Бабеф, Шеллинг и Сен-Симон, Гегель и Фурье, Фейербах и Прудон — все они являются воплощением соответствующих ступеней того пути, по которому движется вперед дух каждого из двух великих народов. В практике Германии и Франции все еще существует разрыв между миром мысли и миром дела. Каждый из этих двух народов — представитель и труженик иного мира. Немцы и французы уже в силу своей исторической миссии находятся в раздвоенном состоянии, которое они

развивают до последних пределов, но которого они не в состоянии преодолеть. Уничтожение этого раздвоения является задачей современной эпохи; должен появиться народ, миссией которого будет разрешить эту задачу, народ, который впитает в свою кровь и плоть результаты труда в Германии и Франции и навеки соединит дело и слово. Философия этого народа не будет наукой только мысли, как философия немецкая, и не будет наукой только дела, как французская философия, но будет наукой единства мысли и дела, наукой *творчества*. Понятие *творчество* решает задачу нашего времени, задачу соединения мысли с делом, ибо оно есть выражение их союза; это понятие является принципом, который ляжет в основу будущего мира, а следовательно, и будущей философии.

Народ, девизом которого будет творчество, не заморозит своей жизни, погрузившись в созерцание мертвых абстракций. С другой стороны, он не употребит своих сил на то, чтобы отдаться бессознательному вихрю исторических событий. Этот народ будет воплощать в дело свою миссию и *творить* свое будущее; его мысль будет делом, а дело его — мыслью. В этом народе прекратится борьба тех противоречий, которые раздирают сердце современного общества, ибо он будет развиваться согласно своей науке; этот народ, заключая в себе будущность человечества, заключает в себе и будущность исторических событий, будущее развитие общества, религии, искусства, философии. Миссия этого народа будет вместе с тем его сущностью. Именно он выступит в полноте своих сил, ибо именно он внесет новые элементы в жизнь человечества. Этим народом может быть только наш народ, ибо девизом нашего народа является творчество. Творчество — это поразительное понятие, заключающее в себе результаты всего прошлого труда народов; это понятие, печатью которого отмечены политическая жизнь, философия, искусство, право, литература и первобытные сказания нашего народа; это понятие трепещет в чувствах всего народа, наполняя его прошлое, выражая сущность нашего народа, характеризуя наше будущее и будущее философии, искусства, общественной жизни; наш народ разовьет это понятие, принося человечеству новые элементы, доставляя ему новые точки зрения. Развитие понятия творчества во всей его полноте является задачей будущей

философии. Разрешит эту задачу польская философия (стр. 272—275).

Любовь к народу — наша первооснова.

Доктрина *мессианизма* как вера в личность противоречит понятию творчества, противоречит нашему общественному догмату, противоречит священной любви к простому народу. Согласно этой доктрине, отдельный человек является якобы полным воплощением мессианистской идеи; идея эта проявляется только через отдельного человека, а ряд этих проявлений идеи (т. е. последовательный ряд ступеней прогресса, собственно, прогресса единиц, которых достигает человечество и которые должны якобы составлять развитие общества) или ряд появляющихся последовательно друг за другом великих мужей, предводителей человечества, живых олицетворений великих идей, мессий является осуществлением высшей цели человечества. Доктрина мессианизма, проповедуя, что отдельный человек является полным воплощением идеи, живой идеей (ср. выражение сенсимонистов *loi vivante*<sup>1)</sup>) относится пренебрежительно к обществу и к его действительному движению вперед.

Мицкевич, в настоящее время главный апостол мессианизма, объявляет исследования об обществе праздными забавами, а общественные реформы — тщетными попытками. Для него хорош такой общественный строй, во главе которого стоит великий человек. Это прямой вывод из веры, что отдельный человек является полным олицетворением идеи, веры, которая породила самый абсолютный теократизм в сенсимонизме и абсолютную монархию в жалких исследованиях Шлегеля; если бы эта вера овладела сердцем человечества, она поставила бы целые народы под ничем не ограниченное ярмо гениальных людей. Согласно нашим воззрениям, только общество, только народ является полным осуществлением мессианистской идеи, живой идеей, полным проявлением творчества, мессией. Движение народа вперед рождает великих мужей и возвышает гениальных индивидуумов, которые составляют только частицы совокупности. Вот почему священные исследования об обществе, священно движение общества вперед: это порождается не отдельными великими людьми, но народными массами. Народы предназначены не для того, чтобы ими руководили несколько гениев, но

для того, чтобы иметь собственную волю, перед которой склонялись бы и гении. Народы предназначены к тому, чтобы осуществить свою волю, стать творцами собственного общественного бытия, собственной будущности. Польская философия считает основой всего народ (массу, народную целокупность), мессианизм же возвышает над народом до положения идола отдельного гениального человека (стр. 281—282).

---

## НЕМЕЦКИЕ МАТЕРИАЛИСТЫ 40—60-Х ГОДОВ XIX В.

*Преобладание идеализма в немецкой философии конца XVIII — начала XIX в. не привело к прекращению материалистической традиции в Германии, и она продолжала развиваться. В лице же Фейербаха материалистическая философия приобрела такого выдающегося мыслителя, который смог развернуть открытую борьбу с немецким идеализмом. Он внес существенный вклад в историю философии и способствовал возникновению новой, высшей формы материализма — диалектического и исторического материализма.*

*Наряду с материализмом Фейербаха в Германии во второй половине XIX в. получили развитие и другие формы материалистической философии. К ним относятся естественноисторический материализм, представленный А. Гумбольдтом, сложившийся под определяющим влиянием достижений естествознания, а также «вульгарный» материализм, представленный в настоящем томе Л. Бюхнером.*

*Оба этих направления материализма возникли и получили распространение на немецкой почве уже после того, как были заложены основы философии марксизма. Поэтому, отмечая определенные заслуги «вульгарных» и естественноисторических материалистов в критике идеализма и религии, в пропаганде научных знаний, следует иметь в виду, что в целом это был шаг назад по сравнению с диалектическим и историческим материализмом К. Маркса и Ф. Энгельса. В особенности это касается «вульгарного» материализма, который не только не соответствовал современному ему уровню развития философии и естествознания, но и являлся помехой на пути утверждения нового, подлинно научного мировоззрения.*

### ФЕЙЕРБАХ

*Людвиг Андреас Фейербах (Feuerbach, 1804—1872) — выдающийся немецкий философ-материалист и атеист. Родился в г. Ландсгуте, в Баварии, в семье известного криминалиста*

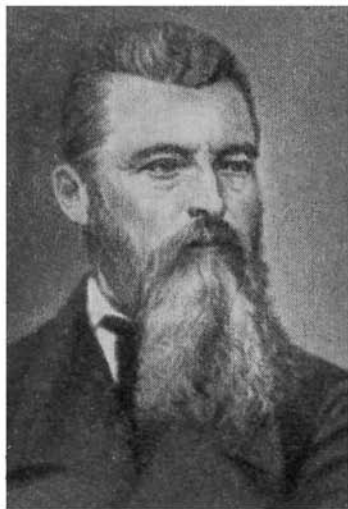


Ансельма Фейербаха. После окончания гимназии поступил в 1823 г. в Гейдельбергский университет, где в течение года изучал теологию. Однако пробудившийся у юноши интерес к философии приводит его в 1824 г. в стены Берлинского университета. Там он с увлечением слушает лекции Гегеля и становится его горячим последователем. По окончании Берлинского университета, 13 декабря 1828 г., в Эрлангенском университете состоялась публичная защита Фейербахом диссертации на тему «О едином, всеобщем и бесконечном разуме», написанной в духе гегелевского объективного идеализма.

После защиты Фейербах получает приглашение в Эрлангенский университет, где в течение трех лет, с 1829 по 1832 г., в качестве приват-доцента читает лекции по логике и философии. В 1830 г. в Нюрнберге анонимно выходит сочинение Фейербаха «Мысли о смерти и бессмертии» (*Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*), направленное против религиозной веры в загробную жизнь. Свою борьбу против религии Фейербах ведет здесь еще с позиций идеализма. Вечен и бессмертен, согласно Фейербаху, лишь всеобщий человеческий разум, родовое сознание. Но он решительно отвергает веру в бессмертные души, доказывает ее несостоятельность и вред. По распоряжению властей книга была конфискована, а сам Фейербах вынужден был покинуть университет в Эрлангене. Закрылись перед ним и двери других немецких университетов.

Но Фейербах не прекратил своей научной деятельности. В 1833—1838 гг. он выпускает три тома «Истории новой философии». Он рассматривает историко-философский процесс как совокупность этапов освобождения человеческого разума из-под влияния религии и теологии. Здесь же намечается разрыв Фейербаха с гегелевской философской системой. Он преодолевает, в частности, недостатки историко-философской концепции Гегеля, игнорировавшего философов-материалистов. Фейербах, оставаясь в целом еще идеалистом, в противоположность своему учителю подчеркивает положительные стороны в воззрениях Бэкона, Гоббса, Спинозы, Гассенди, отмечает их большой вклад в развитие философской мысли.

В 1839 г. появляется работа Фейербаха «К критике философии Гегеля» («*Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*»), которая знаменовала его окончательный переход на позиции материализма. В 1841 г. выходит главный труд Фейербаха — «Сущность



христианства» («*Das Wesen des Christentums*»). Переведенное на многие европейские языки (первый русский перевод был сделан П. Н. Рыбниковым и вышел в 1861 г. в Лондоне), это произведение сыграло значительную роль в истории материализма, в борьбе с религиозной идеологией. Ф. Энгельс отмечал огромное влияние «Сущности христианства» на него и на К. Маркса. Вместе с тем Маркс и Энгельс подвергли с позиций диалектического и исторического материализма глубокой критике взгляды Фейербаха, вскрыли ограниченность его материализма.

Затем Фейербах создает ряд произведений, написанных в духе воинствующего материализма и атеизма: «Предварительные тезисы к реформе философии» («*Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*», 1842), «Основные положения философии будущего» («*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*», 1843), «Сущность религии» («*Das Wesen der Religion*», 1845), «Против дуализма тела и души, плоти и духа» («*Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist*», 1846), «Вопрос о бессмертии с точки зрения антропологии» («*Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie*», 1846).

В 1837 г., после женитьбы, Фейербах поселился в небольшой франконской деревне Брукберг, где прожил почти безвыездно 24 года. Лишь бурные события революции 1848 г. вызволили его на короткое время из деревенской глуши. Однако активного участия в политической жизни Фейербах не принял. Он ограничился чтением лекций о сущности религии перед небольшой аудиторией студентов, рабочих и ремесленников. Эти лекции читались им в Гейдельберге с 1 декабря 1848 г. по 2 марта 1849 г. В 1851 г. они были опубликованы отдельным изданием. «Лекции о сущности религии» («*Vorlesungen über das Wesen der Religion*») Фейербаха подробно конспектировал В. И. Ленин, который, как и основоположники марксизма, высоко ценил немецкого материалиста, использовал его высказывания в своей борьбе с идеализмом и религией.

Поражение революции 1848 г. вновь вернуло Фейербаха в Брукберг. Уединенная жизнь в деревне продолжалась до 1860 г. В этот период Фейербах пишет и выпускает в свет «Теогонию» (1857 г.), усиленно занимается естествознанием, ведет обширную переписку с друзьями и единомышленниками.

Осенью 1860 г. Фейербах покидает Брукберг и переселяется в Рехенберг, неподалеку от Нюрнберга. Причиной переезда явилась продажа с молотка фарфоровой фабрики (одной из соведелиц ее была жена философа), которая служила основным источником существования семьи Фейербаха. Последние годы жизни он провел в нужде и лишениях, но, несмотря на все невзгоды, продолжал научную и литературную деятельность. В 1863—1866 гг. он создает произведение «О спиритуализме и материализме, в особенности в их отношении к свободе воли» («*Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit*»). В 1867—1869 гг. была написана его главная работа по этике — «Эвдемонизм» («*Der Eudämonismus*»).

В эти же годы Фейербах проявляет большой интерес к социальным и экономическим проблемам. Он изучает «Капитал» Маркса, а в 1870 г. вступает в ряды социал-демократической

партии Германии. Умер Фейербах 13 сентября 1872 г. На его могилу был возложен венок от Маркса, Бебеля и В. Либкнехта.

Ниже публикуются извлечения по изданию: Л. Фейербах. *Избранные философские произведения*, т. I—II. М., 1955. Они подобраны и сгруппированы по разделам Б. В. Мееровским. Он же является автором настоящего вступительного текста.

## [КРИТИКА РЕЛИГИИ]

Периоды человечества отличаются один от другого лишь переменами в религии. Только тогда историческое движение затрагивает самое основное, когда оно захватывает человеческое сердце. Сердце не есть форма религии, в таком случае она должна была бы находиться *также* в сердце; сердце — *сущность* религии. Теперь спрашивается: что же, в нас произошла религиозная революция? Да, у нас больше нет сердца, нет больше религии. Христианство отвергается, отвергается даже теми, кто по видимости его еще сохраняет, но не хотят предать гласности, что христианство отвергается. [...]

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

Христианство отвергнуто — отвергнуто в духе и сердце, в науке и жизни, в искусстве и индустрии, отвергнуто основательно, безнадежно, бесповоротно, потому что люди усвоили истинное, человеческое, печестивое; таким образом, у христианства оказывается отнятой всякая сила сопротивления. До сих пор отрицание было бессознательным, только теперь это отрицание осознается, его начинают желать, к нему начинают стремиться, тем более что христианство стало ставить препятствия *политической свободе*, этой насущной потребности современного человечества. Сознательное отрицание христианства открывает новую эпоху, вызывает необходимость новой, чистосердечной философии, философии не христианской, а резко антихристианской (I, стр. 108—109).

Верно, что почти у большинства народов имеется — чтобы сохранить это выражение, — вера в бессмертие; важно, однако, так же как и при рассмотрении веры в бога, *распознать*, что эта вера в действительности собой выражает. Все люди верят в бессмертие. *Это означает:*

верующие в бессмертие не считают, что со смертью человека наступает конец его существования; притом не считают этого по той простой причине, что прекращение восприятия нашими чувствами действительного существования человека еще не означает, что он прекратил существование духовно, то есть в памяти, в сердцах продолжающих жить людей. Умерший для живого не превратился в ничто, не абсолютно уничтожен; он как бы изменил лишь форму своего существования; он лишь превратился из телесного существа в духовное, то есть из подлинного существа в существо представляемое. [...] Поэтому вера в бессмертие, будучи необходимым, нефальсифицированным и безыскусственным выражением природы человека, выражает не что иное, как истину и факт, признаваемые также внутренне неверующими, заключающиеся в том, что человек, утрачивая свое телесное существование, не теряет своего существования в духе, в воспоминаниях, в сердцах живых людей (I, стр. 275—276).

Неверие образованных людей в бессмертие, значит, отличается от мнимой веры в бессмертие еще не испорченных, простых народов только тем, что образованный человек знает, что образ умершего есть только образ, а неразвитый человек видит в нем существо; то есть разница заключается в том, что вообще отличает образованного или зрелого человека от необразованного или находящегося на детской стадии развития человека, а именно в том, что последний персонифицирует безличное, оживляет неживое, в то время как образованный человек различает между лицом и предметом, между живым и неживым (I, стр. 280).

Потусторонний мир есть не что иное, как чувственный действительный мир, но мир в фантазии (I, стр. 290).

Ни в чем неразумность и нагубность христианства не выступает столь ясно, как в том, что оно превратило бессмертие, которое, кстати, всегда оставалось даже для наиболее мечтательных мудрецов древности чем-то сомнительным, неопределенным, в нечто определенное, даже наиболее определенное, превращая, таким образом, мысль о будущей лучшей жизни в насущнейшую мысль человечества (I, стр. 297—298).

Религия есть сон человеческого духа; но и во сне мы находимся не на небе, а на земле — в царстве действительности; только мы видим действительные предметы не

в реальном свете необходимости, а в чарующем произвольном блеске воображения и прихоти. Я только *открываю* религии и спекулятивной философии или теологии глаза или, вернее, обращенный внутрь взгляд направляю на внешний мир, то есть превращаю предмет воображаемый в предмет действительный (II, стр. 23).

[...] Объект человека есть не что иное, как его же *объективная сущность*. Бог человека таков, каковы его мысли и намерения. Ценность бога не превышает ценности человека. *Сознание бога есть самосознание человека, познание бога — самопознание человека*. О человеке можно судить по богу и о боге — по человеку. Они тождественны. *Божество человека заключается в его духе и сердце, а дух, душа и сердце человека обнаруживаются в его боге*. Бог есть *откровение* внутренней сути человека, выражение его «я»; религия есть торжественное раскрытие тайных сокровищ человека, признание его сокровенных помыслов, *открытое исповедание его тайн любви* (II, стр. 42).

Религия есть тождественное с сущностью человека воззрение на сущность мира и человека. Но не человек возвышается над своим воззрением, а оно *возвышается над ним*, одухотворяет и определяет его, господствует над ним (II, стр. 49).

*Сущность и сознание религии исчерпывается тем, что заключается в сущности человека, его сознании и самосознании*. У религии нет собственного, особого содержания (II, стр. 52).

*Чем больше человек отрицает чувственность, тем чувственнее становится его бог, в жертву которому приносится эта чувственность* (II, стр. 56).

Человек — и в этом заключается тайна религии — объективирует свою сущность и делает себя предметом этой *объективированной* сущности, превратившейся в субъект, в личность, он относится к себе как к объекту, но как к объекту *другого объекта, другого существа* (II, стр. 60).

В религии человек *раздваивается в самом себе*: он противопоставляет себе бога как нечто *противоположное* ему. Бог есть *не то, что человек*, а человек *не то, что бог*. Бог — бесконечное, человек — конечное существо; бог совершенен, человек несовершенен; бог вечен, человек

смертен; бог всемогущ, человек бессилен; бог свят, человек греховен. Бог и человек составляют крайности.

[...] Разлад между богом и человеком, на котором основана религия, есть *разлад человека с его собственной сущностью*.

[...] Бог как *противоположность* человеку, как нечеловеческая, то есть не индивидуально человеческая, сущность является *объективированной сущностью рассудка*. Чистая, совершенная, безущербная божественная сущность есть *самосознание рассудка, сознание рассудком своего собственного совершенства*. Рассудок не знает страданий сердца; ему чужды желания, страсти, потребности и, следовательно, недостатки и слабости, свойственные сердцу. [...] Рассудок — *достояние рода*. Сердце является носителем *частных, индивидуальных* побуждений, рассудок — побуждений *всеобщих*. [...] Только посредством рассудка и в рассудке человек получает силу абстрагировать *от самого себя*, то есть от своей субъективной, личной сущности, возвышаться до всеобщих понятий и отношений, отличать объект от производимого им впечатления, рассматривать его *по существу*, помимо его отношения к человеку. [...]

Бог, как *таковой*, то есть как *не-конечная, не-человеческая, не-материальная, не-чувственная* сущность, есть только объект *мышления*. [...] Бог, как *таковой*, то есть как существо, *служащее лишь объектом разума*, есть лишь объективированный разум. [...] Бог есть *разум, выражающий и утверждающий себя в качестве высшей сущности* (II, стр. 64—67).

Бог, выражающий собой только *сущность* разума, не удовлетворяет религии и не есть бог в смысле религиозном. [...] Если человек хочет и должен найти удовлетворение в религии, то его религиозным объектом должно быть помимо сущности рассудка еще нечто другое, что и является истинным ядром религии. [...]

*Бог как существо нравственно совершенное* есть не что иное, как *осуществленная идея, олицетворенный закон нравственности, обращенная в абсолютную сущность собственная моральная сущность человека*.

[...] Человек *сознает*, что *сердце, любовь есть высшая, абсолютная сила и истина*, и видит в боге не только закон, моральную сущность и сущность разума, но главным об-

разом любящее, сердечное, даже субъективно-человеческое существо. [...]

Любовь есть сам бог, и вне любви нет бога. Любовь делает человека богом и бога — человеком. Любовь укрепляет слабое и ослабляет сильное, унижает высокое и возвышает низкое, идеализирует материю и материализирует дух. Любовь есть подлинное единство бога и человека, духа и природы (II, стр. 77—79).

Если, таким образом, бог любит человека, значит, человек *есть сердце божье*, благо человека — его главный помысел. Следовательно, человек, будучи объектом бога, является в то же время своим собственным объектом в боге. Сущность бога есть *человеческая сущность*, так как бог есть любовь, а *существенное содержание* этой любви есть человек. *Любовь бога к человеку*, составляющая основу и средоточие религии, есть *любовь человека к самому себе*, объективированная и созерцаемая как высшая сущность человека (II, стр. 90).

Человек, который не может отрешиться от реального представления о мире, от представления о том, что все имеет связь и естественную причину, что всякое желание достигается только, когда оно стало целью, при помощи соответствующих средств, — такой человек не молится; он только работает, он обращает осуществимые желания в цели реальной деятельности; а остальные желания, признаваемые им за субъективные, он или отрицает совершенно, или рассматривает только как субъективные, благочестивые желания. Одним словом, он обуславливает свои желания представлением необходимости и ограничивает свое существо миром, членом которого он себя считает. В молитве же, напротив, человек отрешается от мира и вместе с ним от всяких мыслей о посредниках, зависимости и печальной необходимости; свои желания, движения своего сердца он превращает в объекты независимого, всемогущего, абсолютного существа, то есть *утверждает их без всяких ограничений*. Бог есть *утверждение* человеческого чувства, молитва — безусловная уверенность человеческого сердца *в абсолютном тождестве субъективного и объективного*, уверенность, что сила сердца преобладает над силой природы, что *погребность сердца есть абсолютная необходимость, судьба мира*. *Молитва изменяет естественный ход вещей*, она побуждает бога совершать действия, *противоречащие законам при-*

родь. Молитва есть отношение человеческого сердца к себе самому, к своей собственной сущности. В молитве человек забывает об ограниченности своих желаний, и в этом забвении заключается его блаженство (II, стр. 154—155).

[...] Вера есть не что иное, как совершенная уверенность в реальности, то есть в безусловной силе и истинности субъективного в противоположность границам, то есть законам природы и разума. Поэтому специальный объект веры есть чудо, вера есть вера в чудо, вера и чудо абсолютно нераздельны. Все, что является чудом или чудотворной силой в смысле объективном, есть вера в смысле субъективном (II, стр. 158).

Вера в потустороннюю жизнь есть только вера в истинную земную жизнь: существенное содержание земной жизни есть существенное содержание потусторонней; поэтому вера в будущую жизнь не есть вера в другую, неведомую жизнь, а есть вера в истинность, бесконечность и, следовательно, непрерывность той жизни, которая уже и здесь, на земле, считается настоящей жизнью.

Как бог есть только сущность человека, очищенная от того, что человек чувствует или мыслит как ограничение, как зло, так и потусторонний мир есть не что иное, как настоящий мир, освобожденный от того, что представляется ограничением, злом (II, стр. 215).

Но вера в царство небесное совпадает с верой в бога — они однородны по содержанию; бог есть чистая, абсолютная, свободная от природных границ личность; он есть уже то, чем человеческие индивиды только должны быть и некогда будут, поэтому вера в бога есть вера человека в бесконечность и истинность своего собственного существа — божественная сущность есть человеческая, и притом субъективно-человеческая, сущность во всей своей абсолютной свободе и безграничности.

Главная наша задача выполнена. Мы свели внемировую, сверхъестественную и сверхчеловеческую сущность бога к составным частям существа человеческого как к его основным элементам. В конце мы снова вернулись к началу. Человек есть начало, человек есть середина, человек есть конец религии (II, стр. 218—219).

Религия есть отношение человека к своей собственной сущности — в этом заключается ее истинность и правдивая спасительная сила, — но не как к своей сущности,



а как к *другому, отличному от него и даже противоположному ему существу*; в этом заключается ее ложь, ее ограниченность, ее противоречие разуму и нравственности, в этом пагубный источник религиозного фанатизма, высший, метафизический принцип кровавых человеческих жертв — одним словом, в этом заключается первопричина всех ужасов, всех потрясающих сцен в трагедии истории религии (II, стр. 233).

*Понятие бога* есть высший принцип, *центральный пункт христианской софистики*. Бог есть человеческое существо, и в то же время он должен быть *другим, сверхчеловеческим*, существом. Бог есть всеобщее, чистое существо, *идея безусловного существа*, и в то же время он должен быть личным, индивидуальным существом. [...]

Характерной чертой религии является непосредственное, произвольное, бессознательное созерцание человеческой сущности в качестве другого существа. Но как только это объективно созерцаемое существо становится предметом рефлексии, *богословия*, оно превращается в *неисчерпаемый источник лжи, обмана, заблуждений, противоречий и софизмов* (II, стр. 249—250).

Итак, личность бога есть средство, позволяющее человеку превращать определения и представления своего собственного существа в определения и представления *другого существа*, существа вне его. Личность бога есть не что иное, как *отделенная, объективированная личность человека* (II, стр. 263).

Сокровенная сущность религии есть *тождество* существа божьего и человеческого, а форма религии или очевидная, *сознанная* ее сущность есть *различие* между богом и человеком. Бог есть человеческая сущность, но *сознаваемая как другое существо*. Любовь обнаруживает сокровенную сущность религии, а вера составляет ее сознательную форму. Любовь отождествляет человека с богом, бога с человеком и, следовательно, человека с человеком; а вера отделяет бога от человека и, следовательно, человека от человека; ведь бог есть не что иное, как мистическое понятие рода человеческого, поэтому отделение бога от человека есть отделение человека от человека, уничтожение их связи. Благодаря вере религия становится в противоречие с нравственностью, разумом и простым человеческим инстинктом правды; а благодаря

любви она противится этому противоречию (II, стр. 284—285).

Вера по существу партийна. Кто не за Христа, тот против Христа. Либо за меня, либо против меня. Вера знает только врагов или друзей; она не может быть беспристрастной; она имеет в виду только себя. Вера по существу нетерпима — по существу потому, что вера тесно связана с иллюзией, будто ее дело есть дело бога, ее честь есть честь бога (II, стр. 293).

Мы доказали, что содержание и предмет религии совершенно человеческие, доказали, что геологическая тайна есть антропология, а тайна божественной сущности есть сущность человеческая. Но религия не сознает человеческого характера своего содержания; она даже противопоставляет себя началу человеческому, или по крайней мере она не признает, что ее содержание человеечно. Поэтому необходимый поворотный пункт истории сводится к открытому признанию, что сознание бога есть не что иное, как сознание рода, что человек может и должен возвыситься над пределами своей индивидуальности или личности, но не над законами и существенными определениями своего рода, что человек может мыслить, желать, представлять, чувствовать, верить, хотеть и любить как абсолютное, божественное существо — только человеческое существо (II, стр. 308).

Бесконечная или божественная сущность есть духовная сущность человека, которая, однако, обособляется от человека и представляется как самостоятельное существо. Бог есть дух, это значит по свидетельству истины: дух есть бог. Каков субъект, таков и объект, какова мысль, таков и познаваемый объект. Бог — как абстрактное, то есть отвлеченное, нечувственное существо — есть объект не чувств или чувственного воображения, а разума; следовательно, он есть только сущность разума, только разум, объективирующий себя как божественное существо (II, стр. 320).

Основу религии составляет чувство зависимости человека; в первоначальном смысле природа и есть предмет этого чувства зависимости, то, от чего человек зависит и чувствует себя зависимым. Природа есть первый, изначальный объект религии, как это вполне доказывается историей всех религий и народов (II, стр. 424).

Вера в бога есть либо вера в природу (объективную сущность) как человеческое (субъективное) существо, либо вера в человеческое существо как сущность природы. Первая вера — религия природы, политеизм, вторая — духовно-человеческая религия, монотеизм (II, стр. 481).

Мои сочинения подразделяются на сочинения, имеющие своим предметом философию вообще, и на сочинения, которые трактуют главным образом религию или философию религии. К первым относятся: моя «История новой философии» от Бэкона до Спинозы; мой «Лейбниц»; мой «П. Бэйль», очерк из истории философии и человечества; мои философско-критические работы и основные философские положения. К другой категории принадлежат — мои «Мысли о смерти и бессмертии»; «Сущность христианства»; наконец, разъяснения и дополнения к «Сущности христианства». Но, несмотря на это различие в моих сочинениях, все они, строго говоря, имеют одну цель, одну волю и мысль, одну тему. Эта тема есть именно религия и теология и все, что с ними связано. [...] Вот почему соответственно этому я во всех моих сочинениях никогда не упускаю из виду проблем религии и теологии; они были всегда главным предметом моего мышления и моей жизни, хотя, разумеется, трактовал я различно, в разное время, соответственно менявшейся у меня точке зрения (II, стр. 498).

Как я показал уже в «Сущности христианства», бог, рассматриваемый в отношении своих моральных и духовных свойств, бог, стало быть, как моральное существо есть не что иное, как обожествленное и нашедшее свое предметное выражение духовное существо человека, — теология, следовательно, есть в действительности, в ее последнем основании и конечном выводе лишь антропология; так, в «Сущности религии» я показал, что физический бог или бог, рассматриваемый только как причина природы, звезд, деревьев, камней, животных, людей — поскольку и они суть естественные физические существа, — не выражает ничего другого, как обожествленное, олицетворенное существо природы, так что тайна физико-теологии есть лишь физика или физиология, — физиология в данном случае не в том более узком смысле этого слова, который она сейчас имеет, но в его старом универсальном смысле, означавшем вообще естествознание.

Поэтому если я раньше выразил свое учение в формуле: *геология есть антропология*, то теперь для полноты я должен прибавить: *и физиология*. [...]

С моей точки зрения, существо, предшествующее человеку, существо, являющееся *причиной* или *основой* человека, которому он обязан своим происхождением и существованием, есть и называется не *бог* — мистическое, неопределенное, многозначачщее слово, а *природа* — слово и существо ясное, чувственное, недвусмысленное. Существо же, в котором природа делается личным, сознательным, разумным существом, есть и называется у меня — человек. Бессознательное существо природы есть, с моей точки зрения, существо вечное, не имеющее происхождения, первое существо, но первое по времени, а не по рангу, *физически*, но не *морально первое* существо; сознательное, человеческое существо есть второе по времени своего возникновения, но по рангу первое существо (II, стр. 514—515).

Конечно, вывод из моего учения тот, что бога нет, то есть нет абстрактного, нечувственного существа, отличного от природы и людей и вершащего судьбы мира и человечества по своему собственному благоусмотрению; но это отрицание есть лишь вывод из познания существа бога, из познания, что это существо выражает не что иное, как, с одной стороны, существо природы, а с другой — существо человека.

[...] *Основу* религии составляет чувство зависимости человека; в первоначальном смысле природа и есть предмет этого чувства зависимости; природа есть, таким образом, первый объект религии (II, стр. 517—518).

Чувство зависимости есть поэтому единственно верное, универсальное название и понятие для обозначения и объяснения психологической и субъективной основы религии. Правда, в действительности не существует чувства зависимости, как такового, а всегда только определенные, особые чувства, как, например (возьмем примеры из естественной религии), чувство голода, нездоровья, страха смерти, печаль при пасмурной и радость при ясной погоде, скорбь по затраченным напрасно усилиям, по надеждам, не сбывшимся в результате разрушительных явлений природы, в чем человек чувствует себя зависимым; но задача, коренящаяся в природе мышления и речи, в том и заключается, чтобы частные являе я действи-

тельности сводить к таким общим названиям и понятиям. [...]

Чувство зависимости и чувство конечности поэтому едины суть. Но самое чувствительное, самое болезненное чувство конечности для человека есть чувство или сознание, что он когда-нибудь и в самом деле кончится, что он умрет. Если бы человек не умирал, если бы он жил вечно, если бы, таким образом, *не было смерти*, то *не было бы и религии* (II, стр. 526—527).

Как я в «Сущности христианства», определяя человека целью для человека, ни в малой мере не хочу обожествлять его, как это мне глупым образом приписывали, обожествлять, то есть делать богом в смысле теологически-религиозной веры, которую я ведь разлагаю на ее человеческие антитеологические элементы, так же мало хочу я обожествлять природу в смысле теологии или пантеизма, когда я полагаю ее основой человеческого существования, существом, от которого человек должен себя сознавать зависимым, неотделимым. Как я человеческую личность могу почитать и любить, не обожествляя ее, не игнорируя даже ее ошибок и недостатков, так же точно могу и признавать природу существом, без которого я ничто, и при этом не забывать, что у нее недостает сердца, разума и сознания, которые она обретает только в человеке, и не впадать, стало быть, при этом в ошибку естественной религии и философского пантеизма, делавшим природу богом. Истинная образованность и истинная задача человека заключаются в том, чтобы брать вещи и трактовать их так, как они есть, и делать из них *не больше*, но и *не меньше* того, что они есть. Естественная же религия, пантеизм, делает из природы *слишком много*, как, наоборот, идеализм, теизм, христианство делают из нее *слишком мало*, сводя на нет. Наша задача состоит в том, чтобы избежать крайностей, превосходных степеней или преувеличений религиозного чувства и рассматривать природу, обращаться с ней и почитать ее такой, какова она есть, — как нашу мать (II, стр. 532—533).

Но если, как мы до сих пор видели, все свойства, существенные или действительные качества, которые вместе составляют существо бога, заимствованы у природы, если существо, существование, свойства природы являются оригиналом, соответственно которому человек

составил себе образ бога, или, беря глубже, если бог и мир, или природа, отличаются друг от друга лишь так, как родовое понятие отличается от индивидуумов, так что природа как предмет чувственного представления есть природа в собственном смысле слова, а богом является природа, которая в отличие от чувственности и отвлеченная от своей материальности и телесности составляет предмет духа, мышления, — если все это так, то ясно само собой, и тем самым уже также доказано, что природа произошла не от бога, что действительное существо произошло не от абстрактного, что телесное, материальное существо — не от духовного (II, стр. 619—620).

Все оставить таким, каково оно есть, — вот необходимый вывод из веры в то, что бог правит миром, что все происходит и существует по воле божьей. Каждое самовольное изменение существующего порядка вещей есть святотатственная революция. Как в абсолютистски-монархическом государстве правительство поставляет народу ничего и присваивает себе всю политическую деятельность, так и в религии бог не оставляет ничего на долю человека, пока бог еще абсолютное, неограниченное существо (II, стр. 679).

[...] Человек должен вести свое происхождение не от неба, а от земли, не от бога, а от природы [...], должен начинать свою жизнь и свое мышление вместе с природой [...], природа не есть действие отличного от нее существа, но, как говорят философы, есть причина себя самой [...], не творение, не существо, сделанное или созданное из ничего, а существо самостоятельное, объяснимое лишь из себя и производимое лишь из себя (II, стр. 685).

[...] Религия есть поэзия. Да, она поэзия, но с тем отличием от нее, от искусства вообще, что искусство не выдает свои создания за нечто другое, чем они есть на самом деле, то есть другое, чем создания искусства; религия же выдает свои вымышленные существа за существа *действительные*. Искусство не заставляет меня считать данный пейзаж за действительную местность, данное изображение человека — за действительного человека, религия же хочет, чтобы я данную картину принимал за действительное существо (II, стр. 693—694).

Религия поэтому есть не только дело воображения, фантазии, не только дело чувства, но также и дело *желания*, стремления человека и его потребности устранять

неприятные чувства и создавать себе приятные, получать то, чего у него нет, но что ему хотелось бы иметь, а удалять то, что он имеет, но чего иметь он не хотел бы [...] — она есть выражение так называемого *стремления к счастью* (II, стр. 712—713).

Религия возникает, следовательно, лишь во тьме невежества, нужды, беспомощности, некультурности, в условиях, при которых именно поэтому сила воображения господствует над всеми другими силами, при которых человек живет с самыми взвинченными представлениями, с самыми экзальтированными душевными настроениями; но она возникает в то же время и из потребности человека в свете, в образовании или по крайней мере в тех целях, которые преследует образование; она сама не что иное, как первичная, но еще грубая, вульгарная форма образованности человеческого существа; потому-то каждая эпоха, каждая важная глава в истории культуры человечества начинается с религии. Поэтому все, что делается впоследствии предметом человеческой самостоятельности, образования, было первоначально предметом религии; все искусства, все науки или, вернее, *первые начатки, первые элементы* их были сначала делом религии, ее представителей, жрецов, ибо, как только какое-либо искусство, какая-либо наука разовьются, усовершенствуются, они перестают быть религией. Так, философия, поэзия, наука о звездах, политика, правоведение, по крайней мере разрешение трудных случаев, доискивание, кто прав, кто виноват, так же как и врачебное искусство, были некогда религиозным делом (II, стр. 724—725).

[...] В то время как во всех других областях человек продвинулся вперед, в религии он, безнадежно слепой и безнадежно глупый, остается стоять на старом месте. Религиозные учреждения, обычаи и догматы веры продолжают еще быть священными, хотя они находятся в кричащем противоречии с прогрессировавшим разумом и облагороженным чувством человека, хотя уже давно перестали быть известными основа и смысл этих учреждений и представлений. Мы также живем еще среди этого отвратительного противоречия между религией и образованием; наши религиозные учения и обычаи находятся в величайшем антагонизме с нашей современной духовной и материальной точкой зрения. Устранить это

безобразия и чрезвычайно пагубное противоречие — вот в чем заключается в настоящее время наша задача. Устранение этого противоречия есть необходимое условие возрождения человечества, единственное условие, так сказать, нового человечества и нового времени. Без него все политические и социальные реформы тщетны и ничтожны. Новое время нуждается в новом воззрении, в новых взглядах на первые элементы и основы человеческого существования, нуждается — если мы хотим сохранить слово религия, — в *новой религии!* [...]

Я гроша не дам за такую политическую свободу, которая оставляет человека рабом религии. Истинная свобода лишь там, где человек свободен также и от религиозных предрассудков; истинное образование лишь там, где человек возвысился над своими религиозными предрассудками и воображением (II, стр. 732—733).

Отрицательная теоретическая причина или по крайней мере предпосылка всех богов есть невежество человека, его неспособность вдуматься в природу; и чем невежественнее, чем ограниченнее, чем некультурнее человек, тем больше он сливается с природой, тем меньше он может отвлечься от себя (II, стр. 736).

*Вера в бога и вера в чудеса* [...] — одно и то же; чудо и бог отличаются друг от друга лишь так, как действие от действующего существа. Чудеса — это доказательства того, что существо, творящее чудеса, есть существо всемогущее, то есть существо, которое может исполнить все желания человека и именно поэтому и характеризуется человеком и почитается им как существо божественное. Бог, который не творит больше чудес, а стало быть, и не внемлет молитвам, не исполняет желаний, за исключением тех желаний, удовлетворение которых уже заложено в естественном ходе вещей, естественно, возможно, которые, следовательно, и без него и без молитвы были бы исполнены, есть негодный, бесполезный бог (II, стр. 755).

Религия подобно поэзии изображает как бы действительно, как бы чувственно существующим то, что существует лишь в представлении, она превращает желание, мысли, воображение, душевные настроения в действительные существа, отличные от человека. Вера в колдовство и волшебство имеет как раз своим источником то, что люди приписали желанию власть и силу, выходящую



за человеческие пределы и действующую вовне, что они уверовали в то, что с человеком действительно *приключится беда*, если ему ее *накликать*. [...] Это именно значит, что вера, воображение превращают субъективное в объективное, представляемое в действительное, желаемое в осуществленное (II, стр. 771—772).

[...] Вера в бога есть не что иное, как вера человека в самого себя, [...] он в своем боге ничего другого не почитает, ничего другого не любит как свое собственное существо, [...] именно поэтому является ныне нашей задачей превратить это бессознательное, извращенное, фантастическое почитание в почитание сознательное, честное и разумное (II, стр. 775).

Откуда же законы морали, кричат верующие, если бога не существует? Глупцы! Законы, соответствующие человеческой природе, имеют своим источником лишь человека. Закон, который я не могу выполнить, который превышает мои силы, не есть закон для меня, не есть человеческий закон; но человеческий закон имеет поэтому и человеческое происхождение. [...]

Вместо религиозного содержания человек должен в настоящее время поставить себе поэтому другой идеал. Наш идеал не кастрированное, лишенное телесности, отвлеченное существо, наш идеал — это цельный, действительный, всесторонний, совершенный, образованный человек. К нашему идеалу должно относиться не только спасение души, не только духовное совершенство, но и совершенство телесное, телесное благополучие и здоровье (II, стр. 777—778).

Вера в бессмертие предполагает поэтому веру в божество, то есть человек мыслит себе бога потому, что он не может мыслить себе бессмертия без бога. В представлении, в *доктрине*, в учении *бессмертие есть лишь следствие* веры в бога; но на *практике* или в действительности *вера в бессмертие есть основа* веры в бога. Человек не потому верит в бессмертие, что верит в бога, но он верит в бога потому, что верит в бессмертие, потому что без веры в бога нельзя обосновать веру в бессмертие. По видимости, на первом месте стоит божество, на втором — бессмертие; но на самом деле *на первом — бессмертие, на втором — божество* (II, стр. 789).

[...] Атеизм отрицает существо, отвлеченное от человека, которое называется богом, чтобы на его место

поставить в качестве истинного действительное существо человека. [...]

Атеизм поэтому положителен, утвердителен; он возвращает природе и человечеству то значение, то достоинство, которое отнял у них теизм; он оживляет природу и человечество, из которых теизм высосал лучшие силы.

[...] Отрицание того света имеет своим следствием утверждение этого; упразднение лучшей жизни на небесах заключает в себе требование: необходимо должно стать лучше на земле; оно превращает лучшее будущее из предмета праздной, бездейственной веры в предмет обязанности, в предмет человеческой самодеятельности. [...] Необходимым выводом из существующих несправедливостей и бедствий человеческой жизни является единственно лишь стремление их устранить, а отнюдь не вера в потусторонний мир, вера, которая складывает руки на груди и предоставляет злу беспрепятственно существовать. [...]

[...] Мы должны на место любви к богу поставить любовь к человеку как единственную истинную религию, на место веры в бога — веру человека в самого себя, в свою собственную силу, веру в то, что судьба человечества зависит не от существа, вне его или над ним стоящего, а от него самого, что единственным дьяволом человека является человек грубый, суеверный, своекорыстный, злой, но также единственным богом человека является человек (II, стр. 807—810).

[...] Люди нуждаются в богах, но лишь в тех, от которых именно зависит их существование. — все равно, в естественном или гражданском мире, и именно эта нужда, эта зависимость их существования, их судьбы от богов есть основа религии, основание, почему они рассматриваются и почитаются как боги. Поэтому *первое*, из *практики*, из *жизни* почерпнутое определение бога состоит в том, что бог есть то, в чем человек нуждается для своего существования, и притом для своего физического существования, ибо это физическое существование есть ведь основа его существования духовного, что, стало быть, бог есть *существо физическое*; или, если субъективно выразиться, первый бог человека есть потребность, и притом физическая потребность, ибо лишь от силы и власти, которые проявляет надо мной какая-либо потребность, зависит ведь то, что я почитаю как бога предмет,

удовлетворяющий эту потребность. [...] То есть старейший первый бог — бог, *предшествующий* моральному и духовному богу, есть *физический* бог: ибо как святой дух есть не что иное, как обожествленное существо морали, а бог-сын не что иное, как обожествленное существо логики, так и бог-отец не что иное, как обожествленная сущность физики, природы, и из нее одной человек вывел абстрактное понятие и выражение бытия (II, стр. 819—820).

Тайна религии есть *«тождественность субъективного и объективного»*, то есть единство человеческого и природного существа, но при этом отличающегося от действительного существа природы и человечества (II, стр. 847).

Бездонно человеческое невежество, и безгранична человеческая сила воображения; сила природы, лишенная по невежеству своего основания и благодаря фантазии своих границ, есть божественное всемогущество. [...] *Объективная* сущность как *субъективная* сущность природы, как *отличная от природы*, как *человеческая сущность* — вот что такое божественное существо, что такое существо религии, что такое тайна мистики и спекуляции (II, стр. 849—850).

[...] Метафизический бог есть не что иное, как краткий перечень или совокупность наиболее общих свойств, извлеченных из природы, — совокупность, которую, однако, человек, отделенную к тому же от чувственного существа, от материи природы, превращает при помощи силы воображения опять в самостоятельного субъекта или существо. [...] Но как неразумно желать превратить метафизическое существование в физическое, субъективное существование в объективное, логическое или абстрактное существование опять в существование нелогичное, действительное! (II, стр. 852—853).

### [КРИТИКА ИДЕАЛИЗМА]

Только та философия, которая свободна и имеет мужество усомниться *в себе самой*, только та философия, которая возникает из своей *противоположности*, есть единственно *беспредпосылочная* философия в отношении к своему началу. Новейшие же философии все без исключения начинали *с самих себя*, а не со своей противоположности. Они предполагали философию, то есть свою философию, как нечто непосредственно истинное. Под опосредствованием у них понимается или *уяснение*, как у Фихте,

или *развитие*, как у Гегеля. Кант был критически настроен по отношению к старой метафизике, но не по отношению к самому себе. Фихте считал философию Канта за истинную. Он хотел только возвысить ее до науки, связать то, что у Канта было в разрозненном виде, выведя все это из общего принципа. Равным образом Шеллинг, с одной стороны, считал философию Фихте завершенной истиной, с другой стороны, он был восстановителем Спинозы в противоположность Фихте. Гегель есть Фихте, опосредствованный Шеллингом. Гегель полемизировал против абсолюта Шеллинга, он усмотрел в нем недостаток момента рефлексии, рассудка, отрицательности, другими словами — он одухотворил, он определил, он оплодотворил лоно абсолютного тождества семенем понятия (фихтевским Я), вместе с тем предполагая абсолютом как нечто истинное. Он не оспаривал у абсолютного тождества его существования, его объективной реальности, он принимал философию Шеллинга как *по существу* истинную философию, он ставил ей в упрек только недостаток формы. Следовательно, Гегель так же относился к Шеллингу, как Фихте к Канту. Для обоих истинная философия по ее содержанию и по ее материи уже существовала. У обоих был лишь чисто научный, то есть в данном случае *систематический, формальный* интерес. Оба критиковали только отдельные стороны, *отдельные свойства* современной философии, а не ее *сущность*. Абсолют существует, в этом нет сомнения; но он должен быть доказан, он должен быть познан *как таковой*. Таким образом, абсолютом становится результатом, объектом опосредствующего понятия, иными словами — научной истиной, а не простой гарантией интеллектуального созерцания.

Именно поэтому у Гегеля, по существу, *принципиально доказательство* абсолюта имеет лишь *формальный* смысл, какой бы научной строгостью ни отличался ход его мысли. Философия Гегеля как в самом начале, так и в своем конечном пункте представляет для нас противоречие, а именно противоречие между истиной и научностью, между сущностью и формой, между *мышлением и писанием* (I, стр. 74—75).

Идеалист и в природе усматривал жизнь и разум, но как свою собственную жизнь, как свой собственный разум; то, что он усматривал в природе, он сам же в нее вкладывал; поэтому то, что он доставлял природе, он вновь обратно присваивал себе: природа есть объективированное Я, есть дух, который созерцается как нечто вне себя созерцаемое. Поэтому и идеализм был уже тождеством субъекта и объекта, духа и природы, но при этом так, что природа в этом единстве имела лишь смысл объекта, чего-то положенного духом. Чтобы дать природе *тот* смысл, который она позднее получила в натурфилософии, нужно было освободить ее для самостоятельного бытия из тех оков, в которые ее заключил идеалист, приковав к своему Я. Идеалист говорил природе: ты мое alter «ego», мое другое Я, но он подчеркивал только Я, так что смысл его речи был таков: ты — проявление, отблеск меня самого, не составляя для себя ничего особого. Натурфилософ говорил то же самое, но подчеркивал *другое*: природа, разумеется, твое Я, но твое *другое*, поэтому реальное для себя Я, от тебя отличное. Итак, первоначально и в натурфилософии тождество духа и природы было чисто идеалистиче-

ским. [...] Для натурфилософии существует *только* природа, для идеализма — *только* дух. Для идеализма природа — простой объект, простая акциденция, а для натурфилософии — это субстанция, субъект-объект, то, что в пределах идеализма интеллект присваивает лишь *себе* (I, стр. 81—83).

[...] Философия имеет у Гегеля критическое значение, но она не имеет *генетически-критического* значения. Генетически-критической философией можно назвать ту, которая не догматически доказывает и усваивает предмет, данный средствами представления, но исследует *происхождение* его, сомневается в том, является ли предмет действительным предметом или только представлением, вообще — психологическим явлением; поэтому генетически-критическая философия строжайшим образом отличает субъективное от объективного; ведь к непосредственным предметам, то есть данным через *природу*, действительно реальным предметам, безусловно приложимо сказанное Гегелем. К предметам генетически-критической философии по преимуществу относится то, что обычно называли причинами вторичными; если попытаться при помощи *сравнения* конкретизировать это отношение, то можно сказать так: генетически-критическая философия относится к абсолютной философии *так же*, как чисто физическое или натурфилософское воззрение относится к богословскому рассмотрению природы, усматривающему в кометах или других выдающихся явлениях природы непосредственное воздействие бога [...]. Философия Гегеля — *рациональная мистика*; поэтому она есть нечто единственное в своем роде, поэтому она привлекает и вместе с тем отталкивает; она отталкивает мистически-спекулятивные души, для которых соединение мистического с рациональным представляет невыносимое противоречие, — ведь понятие их разочаровывает, разрушая мистическое обаяние темного представления; отталкивает она и рационально настроенные умы, которым претит соединение рационального элемента с мистическим (I, стр. 87—88).

Итак, тщетно всякое умозрение, которое хочет выйти за пределы природы и человека: такое умозрение так же тщетно, как и искусство, которое, желая дать нечто более высокое, чем человеческий образ, строит только гримасы. Поэтому бесполезно и то умозрение, которое стало подниматься против Гегеля и начало играть роль, а именно спекулятивная система положительной философии. Вместо того чтобы *возвыситься* над Гегелем, она пала глубоко *ниже* Гегеля, причем она не поняла как раз тех значительнейших намеков, которые были сделаны Гегелем и еще до него Кантом и Фихте, правда в их своеобразной манере. Философия есть наука действительности в ее подлинности и полноте, но совокупность действительности представляет *природу*, природа в самом универсальном смысле слова. В простейших, естественных вещах заключены глубочайшие тайны, их попирает ногами мечтательный метафизик, взгляд которого устремлен на потустороннее. Источник оздоровления — только в возвращении к природе (I, стр. 95—96).

Тайна *геологии* заключается в *антропологии*, тайна же *спекулятивной философии* — в *геологии*, в *спекулятивной геологии*, тем отличающейся от обычной геологии, что она переносит в по-стороннее, то есть *делает* *наличным*, *определяет* и *реализует*

божественное существо, удаленное в потустороннее под влиянием страха и непонимания (I, стр. 114).

Логика Гегеля — это *теология*, превращенная в *логику* в приемлемом для ума и современности виде. *Божественная сущность теологии есть идеальная или абстрактная совокупность всех реальностей, иначе говоря, всяческой определенности, всего конечного; такова же и логика.* Все, что есть на земле, мы вновь находим в небе теологии; так же точно все, что есть в природе, налицо и в небесах божественной логики: качество, количество, мера, сущность, химизм, механизм, организм. В теологии у нас все имеется в *двойном* виде, то в абстрактном, то в конкретном. Точно так же и в философии Гегеля все *удвоено*; оно дается как предмет логики, а потом опять-таки как предмет философии природы и философии духа. [...]

Сущность теологии есть *трансцендентная* сущность человека, вынесенная за пределы человека; сущность гегелевской логики есть *трансцендентное* мышление, человеческое мышление, *вынесенное за пределы человека.* [...]

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

По Гегелю, абсолютный дух раскрывается или реализуется в искусстве, в религии, в философии. По-немецки это вот что значит: *дух искусства, религии и философии есть абсолютный дух.* Но искусство и религию нельзя отделить от человеческих ощущений, фантазии и созерцания, философию же нельзя отмежевать от мышления — словом, абсолютный дух нельзя отмежевать от субъективного духа или сущности человека, иначе мы опять вернемся к старой теологической точке зрения, иначе мы будем вводить себя в заблуждение абсолютным духом *как особым*, отличным от человеческого существа духом, другими словами, вне нас существующим призраком. [...]

«Абсолютный дух» есть «отрешенный дух» богословия, который в виде *призрака* бродит еще в философии Гегеля. [...]

Теология есть *вера* в *призраки*. В обычной теологии теологические призраки составляют плод чувственного воображения, в *спекулятивной* теологии — сверхчувственной абстракции (I, стр. 116—118).

Путь, которым до сих пор шла спекулятивная философия от абстрактного к конкретному, от идеального к реальному, — *извращенный* путь. По этому пути мы никогда не придем к *подлинной, объективной* реальности, но всегда только к *реализации своих собственных абстракций*, именно поэтому мы таким путем никогда не достигнем действительной *свободы* духа; ведь человека делает свободным и освобождает от всех предрассудков только созерцание вещей и сущности в их *объективной действительности*. Переход от идеального к реальному происходит только в практической философии (I, стр. 121—122).

Философия Гегеля есть устранение противоречия между мышлением и бытием, как оно было высказано в особенности *Кантом*, но — *заметьте себе!* — это только устранение данного противоречия в пределах самого противоречия, в пределах одного элемента, в пределах мышления. У Гегеля *мысль* — это *бытие*;

*мысль — субъект, бытие — предикат.* Логика есть мышление в элементе мысли или мысль сама себя мыслящая, мысль как субъект, лишенный предиката, или мысль, которая одновременно является субъектом и предикатом самого себя. Мышление же в элементе мысли есть еще абстрактное мышление, поэтому оно реализуется, отчуждается. Эта реализованная, отчужденная мысль есть природа, вообще реальное, бытие. Но что тут подлинно реального в этом реальном? Это мысль, которая поэтому тотчас сбрасывает с себя предикат реальности, чтобы восстановить в себе отсутствие предиката как свою подлинную сущность. Но именно поэтому Гегель и не дошел до бытия, как такового, до свободного, самостоятельного, самодовлеющего бытия. Гегель мыслил объекты лишь как предикаты самомыслящей мысли. Установленное противоречие между существующей и воображаемой религией в философии религии Гегеля возникло лишь потому, что здесь, как и повсюду, мысль превращается в субъект, предмет же, религия — в простой предикат мысли. [...]

*Кто не отказывается от философии Гегеля, тот не отказывается и от теологии.* Учение Гегеля, что природа, реальность положена идеями, есть лишь рациональное выражение теологического учения, что природа сотворена богом, что материальное существо создано нематериальным, то есть абстрактным, существом. [...]

*Философия Гегеля есть последнее убежище, последняя рациональная опора теологии* (I, стр. 127—128).

Все спекулятивные рассуждения о праве, о воле, о свободе, о личности помимо человека, вне его или даже поверх него — все это рассуждения без единства, без необходимости, без субстанции, без основания, без реальности. Человек есть бытие свободы, бытие личности, бытие права. Только в человеке коренится Я Фихте, монада Лейбница, коренится абсолют (I, стр. 132).

В настоящее время дело идет не о том еще, чтобы изъяснить человека, но о том, чтобы вытащить его из того болота, в которое он был погружен до сих пор. Плодами этой деликатной и трудной работы и являются настоящие «Основные положения». Их задача состояла в том, чтобы из философии абсолюта, то есть из теологии, вывести необходимость философии человека, то есть антропологии, и в том, чтобы путем критики божественной философии обосновать критику человеческой (I, стр. 134—135).

*Сущность спекулятивной философии заключается не в чем другом, как в рационализированной, реализованной, наличной сущности бога.* Спекулятивная философия есть настоящая, последовательная, разумная теология (I, стр. 137).

Бог есть чистый дух, чистая сущность, чистая деятельность — *actus purus* — без страстей, без определений извне, без чувственности, без материи. Спекулятивная философия и есть этот чистый дух, эта чистая деятельность, реализованная в виде акта мысли, это и есть абсолютная сущность, как абсолютная мысль (I, стр. 144).

*Абсолютный идеализм* есть не что иное, как реализованный, божественный ум лейбницевого тезама, систематически завершенный чистый ум, освобождающий все вещи от их чувственной оболочки, превращающий их в чистые мысленные сущности,

в мысленные вещи; он не загрязнен ничем инопородным, он занят лишь самим собой, как сущностью сущностей. [...]

[...] *Единство мыслящего и мыслимого составляет тайну спекулятивного мышления.*

Так, например, в «Логике» Гегеля предметы мысли не отличаются от сущности мышления. Здесь мышление есть непрерывное единство с самим собой; предметы мышления представляют собой лишь мысленные определения, они растворяются в мыслях, в них нет ничего, что оставалось бы вне мышления. [...]

В теизме мир — произведение бога, возникшее во времени: мир существует несколько тысячелетий, а до того, как он произошел, был бог; между тем в спекулятивной теологии мир или природа следуют за богом только по рангу, по значению: акциденция предполагает субстанцию, природа предполагает логику по понятию, но не в смысле чувственной наличности, следовательно, не в смысле времени (I, стр. 146—147).

Идеализм есть просто *рациональный* или рационализированный теизм. Однако кантовский идеализм — это еще ограниченный идеализм, *это идеализм на базе эмпиризма.* [...] Фихте — это теистический идеализм Гегель — пантеистический идеализм. [...]

*Завершением* новейшей философии является философия Гегеля. Поэтому историческая необходимость и оправдание новой философии по преимуществу связаны с критикой Гегеля (I, стр. 160—162).

[...] Тайна диалектики Гегеля сводится к тому, что он в философии отрицает теологию и снова посредством теологии отрицает философию. Начало и конец образует теология; в середине пребывает философия как отрицание первого положения; отрицанием же отрицания является теология. [...] Философия Гегеля — последняя грандиозная попытка восстановить утраченное, погибшее христианство с помощью философии; попытка эта сводится к тому, что *отрицание* христианства, как вообще это делается в новое время, *отождествляется с самим христианством.* [...]

Божественная сущность есть не что иное, как человеческая сущность, освобожденная от границ природы, так же точно сущность *абсолютного идеализма* есть не что иное, как сущность *субъективного идеализма*, освобожденная от границ субъективности, а именно — разумных границ, то есть освобожденная от чувственности или предметности вообще. Поэтому философию Гегеля можно непосредственно вывести из идеализма Канта и Фихте [...]

Философия Гегеля есть вывернутый наизнанку теологический идеализм, подобно тому как философия Спинозы есть теологический материализм; она вынесла сущность Я за пределы Я, отмежевала от Я, превратила эту сущность в предмет в виде субстанции, в виде бога, но этим она опять-таки выставила божественность Я, при этом *косвенным, извращенным* образом. Этого она добилась тем, что она превратила Я в атрибут или форму божественной субстанции, как это сделал Спиноза с материей; таким образом, *человеческое сознание бога* оказывается *самосознанием бога.* Это значит: сущность принадлежит богу, знание — человеку. Между тем божественная сущность для Гегеля фактически не что иное, как сущность мышления, или мышление, *абстрагированное от Я, от мыслящего.* Философия Гегеля превратила мышление,



иначе говоря *субъективную сущность*, но взятую без субъекта, в *божественное, абсолютное* существо; таким образом, она представляет себе мышление как сущность, *отличную* от субъекта.

Итак, тайна *«абсолютной»* философии есть тайна теологии. Эта последняя превращает определения человека в определения бога, лишая их той определенности, в которой они суть то, что они есть; совершенно так же поступает и абсолютная философия (I, стр. 165—167).

*Тождество мышления и бытия, центральный пункт философии* тождества, есть неизбежное следствие и реализация понятия бога как существа, смысл и сущность которого содержит бытие. Спекулятивная философия лишь обобщила то, что теология превратила в *исключительное свойство понятия бога*; это свойство спекулятивной философии представила в виде свойства мышления, свойства *понятия вообще*. Поэтому тождество мышления и бытия есть лишь выражение *божественности разума*, выражение того, что мышление, или разум, представляет собою *абсолютную сущность*, средоточие *всеческой истинности* и реальности. С этой точки зрения *нет ничего противоположного* разуму, наоборот, скорее разум составляет все, подобно тому, как в строгой теологии бог есть все, то есть все существенное и воистину существующее. Между тем бытие, *не отличное от мышления*, бытие, составляющее лишь *предикат*, или определение разума, есть только *мысленное абстрактное бытие*, в действительности же *совсем не бытие*. Итак, тождество мышления и бытия выражает только *тождество мышления с самим собой*. Другими словами: абсолютное мышление не может *отмежеваться от самого себя*, оно из себя не может *проникнуть к бытию*. Бытие остается чем-то *потусторонним*. Нужно признать, что абсолютная философия сумела превратить *потустороннее теологии в поустороннее*, но зато она из *постстороннего действительного мира* сделала *потустороннее* (I, стр. 169—170).

*Философия Гегеля* не освободилась от противоречия между мышлением и бытием. Бытие, с которого *начинает феноменология*, стоит в *прямом противоречии* с действительным бытием не в меньшей степени, чем бытие, с которого *начинается логика* (I, стр. 174).

*Новая философия* усматривает конкретное не в абстракции, а в конкретном, берет действительное в его *действительности*, следовательно, признает в нем *истину* способом, *соответствующим сущности действительного*, вместе с тем она возводит это действительное в принцип и предмет философии; благодаря этому новая философия действительно составляет *истину философии Гегеля* и вообще *всей новейшей философии в целом* (I, стр. 180—181).

Учение, противоположное материализму, — спиритуализм [...]. Что дух, или душа, называемая также в отличие от души животных разумной душой, является не только отличной от тела, но и независимой сущностью, то есть такой, которая может существовать и действовать и без тела, — это обстоятельство является необходимым следствием ее бестелесности и нематериальности, а потому и прямым утверждением спиритуализма, характеризующим самую его сущность (I, стр. 518—519).

Спиритуализм — это учение о душе, предназначенное и рассчитанное не для этой, теперешней жизни, но для жизни другой, будущей. Душа уже в теле мыслится бестелесной для того, чтобы она имела возможность после смерти существовать без тела. Бессмертие и бестелесность — это одно и то же (I, стр. 521).

Современный философский спиритуализм, называющий себя идеализмом, делает материализму следующий, уничижающий, по его мнению, упрек: материализм — это догматизм, т. е. он исходит из чувственного (*sinnlichen*) мира, как из бесспорной (*ausgemacht*), объективной истины, считает ее миром в себе (*an sich*), т. е. существующим без нас, тогда как на самом деле мир есть лишь продукт духа<sup>1</sup> [...] Материализм поэтому, согласно идеализму, имеет своим исходным пунктом совершенно извращенное созерцание, раз он выведенное и вторичное делает первым, исходит из объекта, вместо того чтобы исходить из субъекта, исходит из предмета, вместо того чтобы исходить из *Я*, которое, однако, есть единственное достоверное.

Я согласен с идеализмом в том, что нужно исходить из субъекта, из *Я*, так как совершенно очевидно, что сущность мира, какой и *как* она для меня является, зависит только от моей собственной сущности, от моей собственной способности познания и моих собственных свойств вообще. Следовательно, мир, поскольку и *как* он является предметом для меня, есть мое объективированное *Я*, без вреда для своей самостоятельности. Но я утверждаю, что то *Я*, из которого исходит идеалист и которое отрицает существование чувственных вещей, само не имеет существования и есть лишь мыслимое, а не действительное *Я*. Действительное *Я* — это только такое *Я*, которому противостоит *Ты* и которое само является объектом для другого *Я*, представляет собой по отношению к нему *Ты*; но так как для идеалистического *Я* не существует объекта вообще, то не существует также и *Ты* (I, стр. 563—565).

Идеализм, конечно, знает и утверждает также — как мог бы он отказаться от столь очевидной истины? — что без объекта нет субъекта, без *Ты* нет *Я*; но эта точка зрения, при которой существуют и *Я*, и *Ты*, есть для него лишь *эмпирическая*, не трансцендентальная, то есть не истинная точка зрения; не первая и не основная точка зрения, а лишь подчиненная, выведенная, в себе отрицаемая для *Я*; это точка зрения, годная только для жизни, а не для спекуляции. Но спекуляция, становящаяся в противоречие с жизнью, делающая точкой зрения истины точку зрения смерти, души, отделенной от тела, — такая спекуляция есть мертвая, фальшивая спекуляция<sup>2</sup>, философия, которую человек осуждает на смерть уже первым своим вздохом, первым криком вне чрева матери. Ибо тем же самым криком, с помощью которого он заявляет о своем существовании, человек заявляет одновременно, хотя бы и бессознательно, о существовании отличного от него мира. Каким образом может человек вообще обнаружить свои ощущения, если нет ничего вне его; как может он объективировать что-либо, если не существует вообще ничего другого, ничего объективного? (I, стр. 569—570).

[...] Так называемые спекулятивные философы — это те философы, которые не свои понятия соотнобразуют с вещами, а, наоборот, скорее вещи с понятиями (II, стр. 519).

Я ненавижу тот идеализм, который вырывает человека из природы; я не стыжусь моей зависимости от природы (II, стр. 530).

### [ФИЛОСОФСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ]

Началом философии является не бог, не абсолют, не бытие в качестве *предиката* абсолюта или идеи, — началом философии является конечное, определенное, реальное (I, стр. 120).

Философия есть познание того, *что есть*. Высший закон, высшая задача философии заключается в том, чтобы помыслить вещи и сущности *так*, познать их *такими, каковы они есть*. [...]

*Правдивость, простота, определенность* — формальные признаки *реальной философии*. [...]

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

Пространство и время — формы раскрытия *реального, бесконечного* (I, стр. 122—123).

Действительное отношение мышления к бытию таково: *бытие — субъект, мышление — предикат*. Мышление исходит из бытия, а не бытие из мышления (I, стр. 128).

Новая философия есть *отрицание* как *рационализма*, так и *мистицизма*, как *пантеизма*, так и *персонализма*, как *атеизма*, так и *теизма*; она составляет *единство* всех этих *противоположных истин, будучи абсолютно самостоятельной и чистой истиной* (I, стр. 130).

*Философия должна вновь связаться с естествознанием, а естествознание — с философией*. Эта взаимная потребность, эта связь, коренящаяся во внутренней необходимости, будет продолжительнее, счастливее и плодотворнее по сравнению с *мезальянсом* между философией и теологией, *существовавшим до сих пор* (I, стр. 132).

Действительное в *своей действительности* или в *качестве действительности* есть действительное в виде *чувственного объекта*, есть *чувственное*. *Истинность* есть

то же самое, что *действительность, чувственность*. Только чувственное существо есть *истинное, действительное* существо. Только благодаря *чувствам предмет* дается в *истинном смысле*, а не посредством мышления для самого себя. *Объект, данный вместе с мышлением или с ним тождественный, есть только мысль*. [...]

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

Таким образом, любовь есть подлинное *онтологическое* доказательство наличности предмета вне нашей головы; и нет другого доказательства бытия, кроме любви, ощущения вообще. *Существует* только то, *наличие* чего доставляет тебе *радость, отсутствие* чего доставляет тебе *скорбь*. Различие между объектом и субъектом, между бытием и небытием, есть *радостное* и в той же степени *скорбное* различие. [...]

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

И объективно, и субъективно любовь служит критерием бытия — критерием истинности и действительности. *Где нет любви, там нет и истины*. Только тот представляет собой нечто, кто что-то любит. *Быть ничем и ничего не любить* — то же самое. Чем больше бытия в человеке, тем больше он любит, и наоборот. [...]

Исходной позицией *прежней философии* являлось следующее положение: *Я — абстрактное, только мыслящее существо; тело не имеет отношения к моей сущности*;

что касается *новой философии*, то она исходит из положения: *Я — подлинное, чувственное существо; тело входит в мою сущность; тело в полноте своего состава и есть мое Я, составляет мою сущность* (I, стр. 182—186).

Объектами чувств служат не только «внешние» предметы. *Человек дан самому себе только чувственно*. Он сам себе предмет в качестве чувственного объекта. *Тождество субъекта и объекта лишь абстрактная мысль в самосознании, оно может стать истиной и действительностью только в чувственном созерцании, которое человек получает от человека* (I, стр. 189—190).

*Пространство и время не простые формы явлений: они — коренные условия, разумные формы, законы как бытия, так и мышления* (I, стр. 192).

*Вещи должно мыслить не иначе чем какими они называются в действительности. Что расчленено в действительности, то не должно также совпадать и в мысли*. Если исключать из законов действительности мышление, идею, интеллектуальный мир неоплатоников, то это будет привилегией теологического произвола. *Законы действительности представляют собой также законы мышления* (I, стр. 194).

*Действительное в своей действительности и полноте — предмет новой философии* — составляет также предмет только для *действительного и цельного* существа. Поэтому познавательным принципом, субъектом новой философии является не *Я*, не абсолютный, то есть абстрактный, дух, — словом, не разум, взятый в абстрактном смысле, но *действительное и цельное человеческое существо*. Реальностью, субъектом разума является только человек. Мыслит человек, а не *Я*, не разум. [...]

Прежняя философия утверждала: только *разумное есть истинное и действительное*; новая философия между тем говорит: только *человеческое есть истинное и действительное*; в самом деле, только человеческое может быть разумным; *человек есть мера разума*. [...]

*Единство бытия и мышления истинно и имеет смысл лишь тогда, когда основанием, субъектом этого единства берется человек*. Только реальное существо познает реальные вещи; где мышление не есть субъект для самого себя, но предикат действительного существа, только там мысль тоже не отделена от бытия. Поэтому единство бытия и мышления не формальное в том смысле, чтобы

*мышлению в себе и для себя было свойственно бытие как нечто определенное. Это единство всецело определяется предметом, содержанием мышления. [...]*

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

Новая философия есть полное, абсолютное, беспрекословное растворение теологии в антропологии, ибо в новой философии теология снимается не только в уме, как это было в прежней философии, но и в сердце, иначе говоря, растворяется в цельном, действительном человеческом существе. [...]

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

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

Искусство, религия, философия или наука составляют проявление или раскрытие подлинной человеческой сущности. Человек, совершенный, настоящий человек только тот, кто обладает эстетическим или художественным, религиозным или моральным, а также философским или научным смыслом. Вообще только тот человек, кто не лишен никаких существенных человеческих свойств. «Я — человек, и ничто человеческое мне не чуждо». Это высказывание, если его взять в его всеобщем и высшем смысле, является лозунгом современного философа. [...]

Истина не в мышлении и не в знании, как таковом. Истина — в полноте человеческой жизни и существа. [...]

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

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

Величайшим и последним принципом философии является поэтому единство человека с человеком. Все существенные отношения, принципы различных наук — это только различные виды и формы этого единства (I, стр. 198—204).

В психологии субъект и объект тождественны, в физиологии различны; психологическим объектом служу я самому себе, а физиологическим — другому; ощущение, которое дает мне мой желудок при голоде или мой мозг во время мышления, служит объектом только мне самому, но не может служить объектом физиологии и анатомии; мой мозг или желудок никогда не бывает объектом созерцания для меня самого, а может стать таковым только для другого. Итак, правда, что источник познания у психологии иной, чем у физиологии, но разница касается не предмета, как такового, а вида и способа познания: в одном случае оно непосредственное, тождественное с предметом, живое, в другом — опосредствованное, мертвое, историческое.

[...] Я различаю мышление от мозгового акта и мыслю его самостоятельным. Но из того, что мышление для меня не мозговой акт, а акт, отличный и независимый от мозга, не следует, что и само по себе оно не мозговой акт. Нет! Напротив: что для меня, или субъективно, есть чисто духовный, нематериальный, нечувственный акт, то само по себе, или объективно, есть материальный, чувственный акт.

Тождество субъекта и объекта, которое мы только что обозначили как сущность психологии, в особенности применимо к мозговому акту и акту мысли. Мозговой акт есть высочайший акт, обосновывающий или обуславливающий наше Я, — акт, который поэтому не может восприниматься как различающийся от нас. В других органических процессах, например в процессе усвоения пищи, за субъективной, тождественной со мной, мне самому

приписываемой деятельностью следует объективная, отличная от меня деятельность организма; я беру пищу, обоняю, вкушаю, жую, проглатываю ее; но раз она проглочена, она вне сферы моей деятельности, моего сознания и воли, принадлежит как бы другому миру. Напротив, в мозговом акте как высочайшем акте деятельность произвольная, субъективная, духовная и деятельность непроизвольная, объективная, материальная тождественны, неразличимы. Даже для нашего сознания мышление постольку же произвольная, поскольку и непроизвольная деятельность. Но именно потому, что в нем исчезает противоположность между субъективной и объективной деятельностью, оно для нас абсолютно субъективно. Желудок, который у меня то полон, то пуст, сердце, биение которого я слышу и чувствую, голову как объект внешних чувств — короче, свое тело я воспринимаю только при посредстве мозгового акта, мозговой же акт — только *посредством его самого*, поэтому он для меня, по крайней мере непосредственно, уже не нечто объективное, от меня отличное. Этой неощутимостью и непредметностью мозгового акта объясняется и психологическое идолопоклонство древних народов и всех необразованных людей, которые помещают «душу, дух» вместо мозгового акта в сердцебиение или в акт дыхания (I, стр. 212—214).

Я, на котором психолог обосновывает существование нематериальной души, поэтому есть всего меньше наше истинное, объективное существо; оно — только *мысленное существо*, только копия, которую психолог, однако, принимает за оригинал, только *толкование* нашего существа, которое он, однако, вставляет в самый *текст* (I, стр. 218).

Противоположность между телом и душой даже логически несостоятельна (I, стр. 220).

Истина не есть ни материализм, ни идеализм, ни физиология, ни психология; истина только *антропология*, истина только точка зрения чувственности, созерцания, потому что только эта точка зрения дает мне *целостность* и *индивидуальность*. Мыслит и ощущает не душа — потому что душа есть только олицетворенная и гипостазированная, превращенная в особое существо функция, или явление мышления, ощущения и воли — и не мозг, потому что мозг есть *физиологическая абстракция*, орган, вырванный из целостности, из черепа, из лица, из тела вообще, фиксированный как нечто самостоятельное. Но



органом мысли мозг служит лишь в связи с человеческой головой и телом. Внешнее предполагает внутреннее, но внутреннее осуществляется только в своем проявлении. Сущность жизни есть *проявление жизни*. Проявление же жизни мозга есть голова. [...] Во дворце мыслят иначе, чем в хижине, низкий потолок которой как бы давит на мозг. На вольном воздухе мы иные люди, чем в комнате; теснота сдавливает, простор расширяет сердце и голову. Где нет случая проявить талант, там нет и талантов; где нет простора для деятельности, там нет и стремления, по крайней мере истинного стремления, к деятельности. Пространство — основное условие жизни и духа (I, стр. 224).

*Чувственность есть действительность*. Конечно, плоды жизни зарождаются и растут внутри, но *зрелы* они лишь тогда, когда вышли наружу. Существо, которое не есть предмет чувств, — дитя в утробе матери; только осязаемое, видимое существо есть заверщенное существо. *Чувственность есть совершенство*. [...] Рассудок, по крайней мере отвлеченный, есть смерть, чувство — жизнь вещей; рассудок, как смерть, разлагает их на их элементы; но они остаются самими собой лишь до тех пор, пока их элементы входят в союз чувств.

Деление человека на тело и душу, на чувственное и нечувственное существо, есть только теоретическое разделение; на практике, в жизни мы его отрицаем. [...] Различие тела и души есть не что иное, как метафизическое различие существования и существа, перенесенное в психологию. Тело есть существование человека; отнять тело — значит отнять существование; кто уже не чувствен, тот уже *не существует*. Можешь ли ты отделить существо от существования? Конечно, в мыслях можешь, но не в действительности. Уничтожение моего существования есть уничтожение меня самого, потому-то оно и болезненно. Боль, «ощущение» вообще есть не что иное, как громкий, очень понятный протест против различения и разделения тела и души, существования и существа, которое производит абстрактная мысль *vox populi — vox dei* (глас народа — глас божий), но *populus* (народ) в человеке есть именно ощущение (I, стр. 227—229).

Человек отличается от животных только тем, что он — живая превосходная степень сенсуализма, всечувственнейшее и всечувствительнейшее существо в мире.

Чувства общи ему с животным, но только в нем чувственное ощущение из относительной, низшим жизненным целям подчиненной сущности становится абсолютной сущностью, самоцелью, самонаслаждением. [...]

Если сущность человека чувственность, а не призрачный абстракт, «дух», то все философии, все религии, все учреждения, которые противоречат этому принципу, не только в корне ошибочны, но и пагубны. Если вы хотите улучшить людей, то сделайте их счастливыми; если же вы хотите сделать их счастливыми, то ступайте к источникам всякого счастья, всех радостей — к чувствам. Отрицание чувств есть источник всякой испорченности, злобы, всего болезненного в человеческой жизни, утверждение чувств — источник физического, нравственного и теоретического здоровья. [...]

Человек обязан своим существованием только чувственности. Разум, дух творит *книги*, но не людей. [...]

Человек не может и не должен отрицать чувства; если же он отрицает их, противоречая своей природе, то обязательно снова утверждает их, но теперь уже он не может утверждать их иначе как отрицательным, противоречащим самому себе, уродливым, фантастическим образом. Бесконечная сущность, которой человек приносит в религии в жертву свои чувства, есть не что иное, как сущность мира — как немирская, сущность чувственности — как почувственная сущность, как объект фантазии или же и рассудка (I, стр. 231—233).

Что такое «дух»? Как относится он к чувствам? Как род к видам. Чувство универсально и бесконечно, но только в своей области, в своем виде; дух, напротив, не отделить никакой определенной областью, он просто универсален; он — сочетание, единство чувств, совокупность всех реальностей, в то время как чувства — только совокупности определенных исключительных реальностей. Поэтому дух не чувствен и сверхчувствен, поскольку возвышается над провинциализмом и ограниченностью чувств, сплавляет их провинциальный дух в общий дух; но вместе с тем он все же только *сущность чувственности*, поскольку он не что иное, как просто общее единство чувств (I, стр. 235).

Разум есть заключение, но именно потому как посылки, так и выводы этого заключения имеют характер чувственной сущности; дело разума только посредничать

между ними, связывать, *приставляя связку* к сущности, а не *создавать сущность*. «Чувствами читаем мы книгу природы, но понимаем ее не чувствами». Совершенно верно, но рассудком мы не вкладываем в природу какой-либо смысл впервые; мы только переводим и истолковываем книгу природы; слова, которые мы вычитываем в ней своими чувствами, не пустые произвольные знаки, а определенные, идущие к делу, характерные выражения. [...] Чувства говорят все, но, чтобы понять их изречения, необходимо связать их. Связно читать евангелия чувств — значит *мыслить* (I, стр. 238).

Моей первой мыслью был бог, второй — разум, третьей и последней — человек. Субъект божества — разум, а субъект разума — человек. [...]

«Как может человек возникнуть из природы, другими словами, как из материи может возникнуть дух?» Прежде всего ответь мне на *следующий* вопрос: как может материя возникнуть из духа? Если ты не найдешь ответа на этот, во всяком случае разумный, вопрос, то ты поймешь, что только противоположный вопрос приведет тебя к цели. [...]

В чем же состоит мой «метод»? В том, чтобы посредством человека свести все сверхъестественное к природе, и посредством природы все сверхчеловеческое свести к человеку, но эмпирически лишь опираясь на паглядные, исторические, эмпирические факты и примеры (I, стр. 265—267).

[...] Подобно тому как чувство без мышления не представляет собой чего-либо, так и мышление, разум не представляет собой чего-либо без чувства, ибо только чувство дает мне реальные, действительные предметы и существа.

Мышление, дух, разум по содержанию не говорят ничего другого, кроме того, что говорят чувства, они лишь говорят мне в связи то, что чувства говорят раздробленно, раздельно, — в связи, которая именно в силу этого и является и называется разумом. [...] Мы различаем и связываем вещи посредством разума, но на основе признаков различения и соединения, данных нам посредством чувств; мы разделяем то, что разделила природа, связываем то, что связала она, соподчиняем явления и вещи природы друг к другу в отношениях основания и следствия, причины и действия только потому, что и вещи

фактически, чувственно, предметно, действительно находятся точно в таком же отношении друг к другу.

Мышление разлагает, отыскивает и извлекает из явлений единое, одинаковое, общее; но для того чтобы найти его, оно должно сначала чувственно воспринять чувственные явления. [...] Лишенная мысли чувственность останавливается на отдельном явлении, объясняет его без размышлений, без критики, без исследования, без сравнения с другим явлением, объясняет непосредственно через себя самое; мыслящее же созерцание связывает различного рода чувственные факты, не имеющие как будто бы ничего общего друг с другом, в одно целое, во взаимосвязь, и человек *мыслит* только тогда, когда он поднимается до такого связывания чувственно воспринятого.

Но, поднимаясь на ступень мышления, человек отнюдь не достигает другого мира, царства духов, сверхземного мысленного мира; он остается на той же самой почве, на почве земли, и чувственности. Он лишь перемещает себя в сферу расширившегося, неограниченного, универсального чувственного созерцания (I, стр. 271—272).

Человек не есть цель природы — он есть это лишь в своем собственном человеческом ощущении, он есть высшее проявление ее жизненной силы, так же как плод не есть цель, а высшая, блестящая кульминационная точка, высшее жизненное стремление растения. [...] Если же жизнь и условия для жизни мыслить вместе, то образование земли, воды, воздуха, температуры и образование животных и растений есть единый акт; следовательно, происхождение, например, воды столь же непонятно, как и происхождение водного животного, или, наоборот, происхождение жизни становится в столь же малой степени чудом, как происхождение условия к жизни, для объяснения которого уже мыслящие теисты XVIII в. считали ненужным применять гипотезу *Deus ex machina*<sup>3</sup>. Конечно, жизнь не есть продукт химического процесса, не есть продукт вообще какой-нибудь отдельной силы природы или отдельного явления, к чему метафизический материалист сводит жизнь; жизнь есть результат всей природы (I, стр. 339—340).

«Если я, — говорится в «Системе природы»<sup>4</sup>, [...] томимый мучительной жаждой, вижу источник, то в моей ли власти хотеть или не хотеть удовлетворить столь силь-

ную потребность? Без сомнения, согласится, что невозможно не хотеть ее удовлетворить, но скажут, что, если я узнаю в тот момент, когда я хочу уже напиться, что вода отравлена, я тем не менее удержусь от того, чтобы напиться, невзирая на свою жажду; скажут и выведут отсюда заключение, что я свободен. Но выведут неправильно, потому что, как жажда необходимо побуждала меня к тому, чтобы пить, пока я не узнал, что вода отравлена, столь же необходимо теперь это знание побуждает меня не пить. Требование или желание (*le désir*) сохранить себя делает недействительным первоначальный толчок, который жажда дала моей воле; вторая побудительная причина сильнее, чем первая; страх смерти необходимо берет верх над мучительным ощущением жажды; жажда, конечно, может быть столь мучительной, что легкомысленный человек, может быть, и рискнет выпить этой воды, невзирая на опасность, тем не менее и тогда как раз первоначальное побуждение или повод снова возобладает. Но будем ли мы пить воду или не будем, оба действия одинаковым образом необходимы; оба суть действия побудительной причины, имеющей величайшую силу или власть над нашей волей». Оба действия, конечно, необходимы, но так как в действительности вообще не существует абстрактной, то есть однообразной, безразличной и бессодержательной необходимости, то и здесь необходимость в обоих указанных случаях не одна и та же. Необходимость, побуждающая меня пить отравленную воду, находится в противоречии с моей сущностью и волей; необходимость же, побуждающая меня не пить, находится в согласии с ними. Я люблю жизнь, люблю ее необходимо, а потому столь же необходимо боюсь, гнушаюсь и ненавижу яд и все губительное и враждебное жизни вообще. «Система природы» права. Но эта необходимость есть необходимость искренняя, внутренняя, добровольная, желанная, тождественная с моим *Я* и постольку, или в этом смысле, свободная, в то время как необходимость необузданных желаний есть необходимость враждебная, ненавистная, нечеловеческая и жалкая. Птица свободна в воздухе, рыба — в воде; каждое существо свободно там, где оно находится и действует в гармонии со своей сущностью; так и человек. Но тот, кто из-за жажды пьет отравленную воду, тот поступает не в соответствии со своим характером, не в согласии с самим собой, ибо он

хочет утолить только свою жажду, а не отравить самого себя, стало быть, поступает против своей воли, против своего существа, любящего и желающего любить самого себя, поступает увлеченный и отданный под власть своего желания как силы, отличной от него и враждебной ему (I, стр. 473—474).

Бытие предшествует мышлению. В мышлении я осознаю лишь только то, чем я уже являюсь без мышления: не существом, которое якобы ни на чем не основано, а существом, основывающимся на другом существе. [...]

В том-то и состоит коренная ошибка идеализма, что он ставит и разрешает вопрос об объективности и субъективности, о действительности или недействительности мира только с теоретической точки зрения<sup>5</sup>, в то время как мир, первоначально и прежде всего, есть объект разума только потому, что он есть объект желания, желания быть и иметь (I, стр. 566—567).

Следовательно, так называемый объект в такой же степени является *объектом-субъектом*, как и так называемый субъект есть по существу и неразрывно *субъект-объект*, то есть Я — это Ты = Я, человек — это человек *мира или природы* [...].

Если бы ощущение было замкнутой в себе картезианской, гностической, буддийской, нигилистической сущностью, то, конечно, было бы невозможно и даже бессмысленно желать найти переход от него к объекту, к чему-либо вне его; но ощущение является прямой противоположностью аскетической философии: оно *вне себя* от блаженства или боли, оно общительно и словоохотливо, жадно до жизни и наслаждения, то есть жадно до объекта, ибо без объекта нет наслаждения (I, стр. 569—570).

Как это пошло отказывать ощущению в том, что оно есть евангелие, извещение (Verkündigung) от объективного спасителя. Как это пошло утверждать, что оно не доказывает и не содержит ничего объективного! [...]

Мое ощущение субъективно, но его основа или причина (Grund) объективна<sup>6</sup> (I, стр. 572).

Я и Ты, субъект и объект, отличные и все же неразрывно связанные — вот истинный принцип мышления и жизни, философии и физиологии (I, стр. 575).

Я не имею ничего общего с теми философами, которые закрывают *глаза*, чтобы легче было думать. Я мыслю

при помощи чувств, главным образом зрения, основываю свои суждения на *материалах*, познаваемых нами посредством внешних чувств, произвожу не предмет от мысли, а мысль от предмета; предмет же есть только *то, что существует вне моей головы*. Я — идеалист только в области *практической философии*, где я не считаю границ настоящего и прошедшего границами человечества, границами будущего, где я непоколебимо верю, что многое, что кажется современным недалеким и малодушным практикам фантазией, неосуществимой мечтой, призраком, станет совершившимся фактом завтра, то есть в следующем столетии; ведь то, что является столетием по отношению к отдельным личностям, можно считать днем в жизни человечества. Короче: я смотрю на идею как на веру в историческую будущность, в торжество истины и добродетели, и поэтому идея имеет для меня только *политическое и нравственное* значение. Зато в области собственно теоретической философии я в прямую противоположность философии Гегеля, где дело обстоит как раз наоборот, считаю только с реализмом и материализмом в указанном смысле (II, стр. 17—18).

Но в чем заключается сущность человека, сознаваемая им? Каковы отличительные признаки истинно человеческого в человеке? *Разум, воля и сердце*. Совершенный человек обладает силой мышления, силой воли и силой чувства. Сила мышления есть свет познания, сила воли — энергия характера, сила чувства — любовь (II, стр. 31—32).

Человек *самого себя* познает из объекта: сознание объекта есть *самосознание* человека. По объекту мы можем узнать человека и его сущность. В объекте обнаруживается сущность человека, его *истинное объективное Я* (II, стр. 34).

Человек никогда не может освободиться от своей *подлинной сущности*. Он может представить себе при помощи фантазии существо другого, высшего рода, но не может абстрагировать себя от своего рода, от своей сущности; определения сущности, которыми он наделяет этих других индивидов, почерпаются им из своей собственной сущности, и в его определениях отражается и объективизируется он сам. Вероятно, на других планетах нашей Солнечной системы есть мыслящие существа помимо человека, но, предполагая это, мы не изменяем

своей точки зрения, обогащаем ее лишь количественно, а не качественно. Ведь если там действуют те же законы движения, что у нас, то так же обстоит дело с законами чувствования и мышления. Мы не допускаем, чтобы другие планеты были населены *иными* существами, чем мы; мы полагаем, что там живут еще другие существа, *более или менее* подобные нам (II, стр. 40—41).

«Ф[ейербах] облакает свой материализм в доспехи идеализма». О как голословно это утверждение! Пойми, «Единственный»<sup>7</sup>, что Ф[ейербах] ни идеалист, ни материалист! Для Ф[ейербаха] бог, дух, душа, Я — пустые абстракции, но такие же пустые абстракции для него тело, материя, вещество. Истина, сущность, действительность для него только в чувственности. Разве ты когда-нибудь воспринимал, разве видел тело, материю? Ведь ты видел и воспринимал только вот эту воду, вот этот огонь, вот эти звезды, эти камни, эти деревья, этих животных, этих людей — всегда лишь вполне определенные *чувственные индивидуальные* вещи и существа, но никогда не видел ни тела и ни души, ни духа и ни вещества, как таковых. Но в еще меньшей степени является Ф[ейербах] приверженцем философии абсолютного тождества, которая объединяет обе абстракции в третьей. Стало быть, ни материалистом, ни идеалистом, ни философом тождества нельзя назвать Ф[ейербаха]. Что же он такое? Он в мыслях то же, что и в действительности, в духе то же, что и во плоти, в чувственном своем существе: *он человек* или, вернее — ибо существо человека Ф[ейербах] полагает только в общественности, — он общественный человек, *Коммунист* (II, стр. 420).

[...] Очевидно и бесспорно, что мы обязаны своим сохранением лишь особым действиям, свойствам и силам естественных существ; поэтому в конце концов мы не только имеем право заключить, что мы своим существованием обязаны только природе, но мы даже принуждены признать это. Мы живем среди природы, — так неужели наше начало, наше происхождение находится вне природы? Мы живем в природе, с природой, на счет природы, — так неужели мы произошли не *от* нее? Какое противоречие!

[...] Нельзя себе представить возникновение органической жизни как *изолированный* акт, как акт, следующий за появлением необходимых для жизни условий, это ско-



рнее всего тот акт, тот момент, когда температура, воздух, вода, вообще земля приобрели соответствующие свойства, когда кислород, водород, углерод, азот вошли в такие соединения, которые вызвали существование органической жизни; этот момент вместе с тем был моментом, когда указанные вещества соединились для образования органических тел (II, стр. 435—436).

Взгляд, будто сама природа, мир вообще, Вселенная имеет действительное начало, что, следовательно, некогда не было ни природы, ни мира, ни Вселенной, есть убогий взгляд, который только тогда убеждает человека, когда его представление мира убого, ограничено; это представление есть фантазия, бессмысленная и беспочвенная фантазия, будто некогда не было ничего действительного, ибо совокупность всей реальности, действительности и есть мир или природа (II, стр. 441).

Мы достаточно долгое время занимались и довольствовались тем, что говорили и писали, мы требуем, чтобы, наконец, слово стало плотью, дух — материей, довольно с нас как философского, так и политического идеализма; мы хотим теперь быть политическими материалистами (II, стр. 494).

«Чувственность» у меня не что другое, как истинное, не надуманное и искусственное, а действительно существующее единство материального и духовного, оно у меня поэтому то же, что действительность (II, стр. 505—506).

Как природа для меня есть первый предмет в религии, точно так же и в психологии, в философии вообще чувственное есть первое; но первое не только в смысле спекулятивной философии, в которой первое означает то, за пределы чего надо выйти, но и первое в смысле невыводимого из другого, через себя самого существующего и истинного. [...] Духовное — ничто вне и без чувственного. [...] Человек мыслит лишь при посредстве своей чувственно существующей головы, [...] разум имеет прочную чувственную почву под собой в голове, в мозгу, в том месте, которое является средоточием чувств (II, стр. 586—587).

[...] Я понимаю под природой совокупность всех чувственных сил, вещей и существ, которые человек отличает от себя как нечеловеческое [...]. Или, беря слово практически, природа есть все то, что для человека — независимо от сверхъестественных внушений теистиче-

ской веры — представляется непосредственно, чувственно, как основа и предмет его жизни. Природа есть свет, электричество, магнетизм, воздух, вода, огонь, земля, животное, растение, человек, поскольку он является существом, произвольно и бессознательно действующим. Под словом «природа» я не разумею ничего более, ничего мистического, ничего туманного, ничего теологического. [...] Природа, говорю я, есть все, что ты видишь и что не является делом человеческих рук и мыслей. Или, если вникнуть в анатомию природы, природа есть существо или совокупность существ и вещей, чьи проявления, обнаружения или действия, в которых проявляется и существует их бытие, имеют свое основание не в мыслях или намерениях и решениях воли, но в астрономических или космических, механических, химических, физических, физиологических или органических силах или причинах (II, стр. 590—591).

Выводить природу из бога — все равно что желать вывести оригинал из изображения, из копии, вещь из мысли об этой вещи (II, стр. 620).

[...] Человек соразмерно или в согласии с природой своей абстрагирующей деятельности создает общие понятия, но в противоречии с природой действительных вещей предпосылает чувственным вещам общие понятия, представления, или созерцания пространства и времени, как их называет Кант, как условия или, вернее, первопринципы и элементы их существования, того не соображая, что в действительности происходит как раз обратное, что не вещи предполагают существование пространства и времени, а, наоборот, пространство и время предполагают наличность вещей, ибо пространство, или протяженность, предполагает наличность чего-то, что протяженно, и время — движение: ведь время лишь понятие, производное от движения, — предполагает наличность чего-то, что движется. Все пространственно и временно; все протяженно и движется [...].

Вопрос о том, сотворил ли бог мир, вопрос вообще об отношении бога к миру есть вопрос об отношении духовного к чувственному, общего или абстрактного к действительному, рода к индивидуумам [...]. Я замечу, однако, что этот вопрос принадлежит к числу важнейших и в то же время труднейших вопросов человеческого познания и философии, что явствует уже из того, что вся

история философии вращается, в сущности говоря, вокруг этого вопроса, что спор стоиков и эпикурейцев, платоников и аристотеликов, скептиков и догматиков в древней философии, номиналистов и реалистов в средние века, идеалистов и реалистов, или эмпириков, в новейшее время сводится всецело к этому вопросу (II, стр. 622—623).

Я не отрицаю [...] мудрость, добро, красоту; я отрицаю лишь, что они в качестве этих родовых понятий являются существами в виде ли богов, или свойств бога, или в виде платоновских идей, или гегелевских самополагающихся понятий; я утверждаю только, что они существуют лишь в мудрых, добрых, прекрасных индивидуумах и, следовательно, как уже сказано, являются лишь *свойствами* индивидуальных существ, что они не являются сами по себе существами, а только атрибутами или определениями индивидуальности, что эти общие понятия предполагают существование индивидуальности, а не наоборот (II, стр. 628).

То именно, что человек называет целесообразностью природы и, как таковую, постигает, есть в действительности не что иное, как единство мира, гармония причин и следствий, вообще та взаимная связь, в которой все в природе существует и действует (II, стр. 630).

[...] У нас нет никакого основания воображать, что если бы человек имел больше чувств или органов, он познавал бы также больше свойств или вещей природы. Их не больше во внешнем мире, как в неорганической, так и в органической природе. У человека как раз столько чувств, сколько именно необходимо, чтобы воспринимать мир в его целостности, в его совокупности (II, стр. 632—633).

[...] Дух развивается вместе с телом, с чувствами, с человеком вообще; он связан с чувствами, с головой, с телесными органами вообще [...]. Духовная деятельность есть телесная, есть головная работа; она отличается от других родов деятельности только тем, что она есть деятельность *иного* органа, а именно деятельность головы (II, стр. 662).

#### [ЭТИКА]

К чему сводится мой принцип? К Я и к другому Я, к «эгоизму» и к «коммунизму», ибо и то и другое так друг с другом связаны, как *голова* и *сердце*. Без эгоизма у тебя не будет *головы*, без коммунизма — *сердца*. [...]

Первая твоя обязанность заключается в том, чтобы сделать счастливым *самого себя*. Если ты сам счастлив, то ты сделаешь счастливыми и других. Счастливый может видеть только счастливых кругом себя (I, стр. 267).

Воля, уничтожающая тело и жизнь, уничтожает и себя самое, фактически доказывая тем самым, что без тела, без жизни она — ничто; что не тело я имею благодаря воле, а, наоборот, только благодаря своему телу и жизни я имею волю; то есть совсем не так, как это значит в гегелевской «Философии права» [...].

«Я могу то, что хочу», но только в том случае, если я хочу того, что могу; в противном случае моя воля беспочвенна и неосновательна, существуя только в воображении, ибо основу воли составляет возможность и способность добиться желаемого. Действительная, а не та воображаемая воля, которую обыкновенно смешивают с ней, является волей способной, уверенной в своем деле, соответствующей своему предмету и зрелой волей (I, стр. 448—449).

Беспристрастная, неопределенная воля, направленная без различия на все, даже самые противоположные вещи — воля in abstracto, воля в мысли, — в действительности является бессмыслицей. [...] Бесстрастная воля — это аффектированная, надуманная, искусственная воля (I, стр. 453).

[...] Там, где нет стремления, там нет и воли, но там, где нет стремления к счастью, там нет и стремления вообще. Стремление к счастью — это стремление стремлений. Каждое стремление — это безыменное стремление к счастью, ибо оно получает название только от предмета, в котором человек полагает свое счастье (I, стр. 460).

[...] Где нет стремления к счастью, там нет и воли, а если и есть, то самое большее это только шопенгауэровская воля, которая *ничего* не хочет (I, стр. 462).

[...] Мораль не может быть выведена и объяснена из одного только *Я* или из чистого разума, без чувств. Она может быть объяснена и выведена из связи *Я* и *Ты*, данной только посредством чувства в противоположность к мыслящему себя *Я* [...]. Принцип морали есть счастье, но не такое счастье, которое сосредоточено на одном и том же лице, а счастье, распределенное между различными лицами, включающее и *Я*, и *Ты*, стало быть счастье не одностороннее, а двустороннее или всестороннее. [...] Поэтому мораль не может абстрагировать от принципа счастья; если бы даже она отбросила свое собственное счастье, она должна была бы все же так признать счастье чужое; в противном случае отпадает основание и предмет обязанностей в отношении к другим, отпадает самая практика морали. Ибо там, где нет различия между счастьем и несчастьем, между радостью и горем, там нет различия и между добром и злом. Добро — это утверждение; зло — отрицание стремления к счастью (I, стр. 465—466).

Какой же иной может быть, таким образом, задача морали, как не той, чтобы сознательно и добровольно сделать законом человеческого мышления и действия эту связь между собственным и чужим стремлением к счастью, связь, обоснованную природой вещей, самой связью воздуха и света, воды и земли? Напротив,

мораль, разрывающая эту связь и делающая своим исходным пунктом и основой этого разрыва случаи, в которых обязанность человека и его стремление к счастью вступают в разлад между собой, — эта мораль, чем она может быть иным, кроме как произвольным человеческим установлением и казуистикой? (I, стр. 469).

Моя совесть есть не что иное, как мое Я, ставящее себя на место оскорбленного Ты, не что иное, как представитель счастья другого человека, на основе и по повелению собственного стремления к счастью. Ибо только потому, что я знаю из собственного ощущения о том, что такое боль, только по тем самым мотивам, по которым я избегаю страдания, я могу испытывать угрызения совести по поводу страданий, причиненных другим. [...] Нравственная воля — это та воля, которая не хочет причинять зла, потому что не хочет сама терпеть его. Больше того, только воля, не желающая терпеть зла, стало быть, только стремление к счастью является нравственным законом и совестью, которая удерживает или должна удерживать человека от причинения зла.

Но это не то стремление к счастью, которое изображает себе в своем читателям Кант, ибо он из любви к своей примадонне — к долгу, дает не естественный и правдивый образ, но лишь карикатуру этого стремления; он представляет его только в образе брезгливого аристократа, а не в образе простодушного человека из народа. Поэтому он приписывает долгу добро, стремлению же к счастью — только приятное, то есть вещь или объект, который, по его мнению, родовым или видовым образом отличается от добра (I, стр. 471—472).

Стремление к свободе, тождественное со стремлением к счастью, — это сущность природы и сущность человека; оно есть не что иное, как человеческая природа, в отличие от остальной органической и неорганической природы (I, стр. 476).

Ни одно человеческое действие не случается, конечно, с безусловной абсолютной необходимостью, ибо между началом и концом, между чистой мыслью и действительным намерением, даже между решением и самым действием может еще выступить во мне бесчисленное количество посредствующих звеньев; но если не обращать внимания на подобное вторжение, то при данных условиях, впечатлениях и обстоятельствах, при данном характере и темпераменте, при данном теле, короче, при сущности, таким именно образом определенной, я мог решиться и мог поступить только так, как я решился и поступил (I, стр. 480—481).

Но если даже поступок и был необходимым субъективно и объективно, необходимым при таких-то и таких-то внутренних и внешних условиях, то все же он кажется случайным после того, как он уже совершен, после того, как страсть удовлетворена, а настоящие побудительные причины поступка даже исчезли из сознания или по крайней мере уже не ощущаются в своей первоначальной силе (I, стр. 485).

Материализм есть единственный солидный базис морали. [...]

Короче: воля не в силах сделать ничего без помощи материальных, телесных средств; мораль ничего не может без гимнастики и диететики (I, стр. 504—505).

Воля — это стремление к счастью. [...]

Стремление к счастью — это основное, первоначальное стремление всего того, что живет и любит, что существует и хочет существовать [...].

[...] Счастье [...] есть не что иное, как здоровое, нормальное состояние какого-нибудь существа, состояние хорошего здоровья или благополучия; *такое* состояние, при котором существо может беспрепятственно удовлетворять и действительно удовлетворяет его индивидуальным, характерным потребностям и стремлениям, относящимся к его сущности и к его жизни (I, стр. 578—579).

Эвдемонизм<sup>8</sup> настолько врожден человеку, что мы совсем не можем мыслить и говорить, не пользуясь им, даже не зная и не желая этого. [...]

Какова страна, каков народ и человек, таково и его счастье. Чем ты, европеец, являешься, тем не являюсь я, азиат, именно индеец (а ведь индеец как раз и является первоначальным буддистом), и, следовательно, то, что является твоим счастьем, не является моим, то, что тебя ужасает, меня приводит в восторг, то, что для тебя является Медузой, то для меня является Мадонной (I, стр. 590—591).

[...] Человек вместе со своим стремлением к счастью является существом природы и [...] так же, как он сам создан и оформлен природой, точно так же, как его тело и дух, его голова и сердце созданы и определены, так же создано и определено его стремление к счастью (I, стр. 599).

[...] Пемецкие моралисты ставили себе в особенную заслугу то, что они, как было упомянуто выше, вычеркнули из морали всякий эвдемонизм. то есть в действительности — всякое содержание. И все ж таки эти господа, которые ничего не хотят знать в морали об эгоизме, о стремлении к счастью, говорят и поступают по отношению к обязанностям, к самому себе так, как будто бы (какое лицемерие!) заповеди, на которые они опираются, не являются заповедями собственного, индивидуального стремления к счастью (I, стр. 605).

Долг есть только то, что здорово, то, что само уже в одном только своем выполнении является показателем и выражением здоровья или создает таковое, ибо существуют также и такие подчиненные обязанности или добродетели, которые являются только средством для целей здоровья, сами же не имеют ценности (I, стр. 607).

В действительности *мораль индивидуума, мыслимого как существующего самого по себе, — это пустая фикция. Там, где вне Я нет никакого Ты, нет другого человека, там нет и речи о морали; только общественный человек является человеком. Я есмь Я только посредством тебя и с тобою. Я сознаю себя самого только потому, что ты противостояшь моему сознанию как очевидное и осязаемое Я, как другой человек. [...]*

Обязанности в отношении к себе только тогда имеют моральный смысл и ценность, когда они признаются косвенными обязанностями в отношении к другим; когда признается, что я имею обязанности по отношению к самому себе только потому, что у меня есть обязанности по отношению к другим — к моей семье, к моей общине, к моему народу, к моей родине. Хорошо и нравственно — это одно и то же. *Но хорош только тот, кто хорош для других* (I, стр. 617—618).

[...] Осуждает ли мораль собственное стремление к счастью или абстрагирует ли по меньшей мере от него как от стремления, ее порочащего? Нисколько; но мораль, конечно, не знает никакого собственного счастья без счастья чужого, не знает и не хочет никакого изолированного счастья, обособленного и независимого от счастья других людей или сознательно и намеренно основанного на их несчастье; она знает только товарищеское, общее счастье (I, стр. 621).

Добро — то, что соответствует человеческому стремлению к счастью; зло — то, что ему заведомо противоречит. [...] Собственное счастье, конечно, не есть цель и конец морали, но оно есть ее фундамент, ее предпосылка (I, стр. 623).

Делайте, что хотите, — вы никогда окончательно не вытравите весь и всяческий эгоизм из человека; но различайте — я не могу достаточно часто напоминать об этом, — различайте между злым, бесчеловечным и бессердечным эгоизмом и эгоизмом добрым, участливым, человеческим; различайте между незлобивым, невольным себялюбием, находящим удовлетворение в любви к другим, и себялюбием произвольным, намеренным, находящим удовлетворение в равнодушии или даже в прямой злости по отношению к другим. Тот, кто отрицает всякое своеволие, отрицает также тем самым и сострадание. Для кого счастье является только себялюбием или только видностью и вздором, для того также и несчастье, достойное сострадания, не является истиной; ибо крик боли в несчастье не менее себялюбив и суетен, чем возглас удовольствия и радости.

*Тот, кто увлекается нирваной или какой-нибудь иной метафизической сверхчувственной реальностью или ничтожеством как высшей для человека истиной, для того человеческое, земное счастье является ничем, но ничем также является и человеческое страдание и несчастье, по меньшей мере если он хочет быть последовательным.* Только тот, кто признает истинность индивидуального существа, истинность стремления к счастью, только тот ценит хорошо обоснованное сострадание, согласованное со своим принципом, со своей сущностью. [...]

Моя совесть есть не что иное, как мое собственное Я, ставящее себя на место ущербленного Ты, не что иное, как заместитель счастья другого человека на основе и по повелению собственного стремления к счастью. [...]

Тот, кто не имеет стремления к счастью, не знает и не чувствует, что такое несчастье, следовательно, не имеет никакого сострадания к несчастным; а кто не ощущает удвоенного, обострившегося и увеличившегося сострадания в том случае, если он сознает, что сделал другого несчастным, тот не имеет совести (I, стр. 625—628).

Совесть ведет свое происхождение от знания или связана со знанием, но она обозначает не знание вообще, а особый отдел или род знания — *то знание*, которое относится к нашему моральному поведению и нашим добрым или злым настроениям и поступкам (I, стр. 630).

Добродетель, долг не находится в противоречии с собственным счастьем; они находятся в противоречии только с тем счастьем, которое хочет быть счастливым на счет других, на их несчастье. [...]

Желание другого да будет моим желанием, ибо желание другого — это мое собственное желание в его положении, на его месте. *Гетерономия, а не автономия*<sup>9</sup>, гетерономия как автономия *heteros — другого* — вот мой закон (I, стр. 635—636).

Интимнейшую сущность человека выражает не положение: «Я мыслю, следовательно, я существую»<sup>10</sup>, а положение: «Я хочу, следовательно, я существую». [...]

Кант написал свою мораль не для людей, а для всех возможных разумных существ. Лучше бы он написал свою мораль не для профессоров философии, которые одни только и являются вне человека этими разумными существами, но и для поденщиков и дровосеков, для крестьян и ремесленников! На каких совершенно иных началах он бы ее обосновал! Как трудно дается жизнь этим людям; как вся их деятельность уходит только на то, чтобы прокормить себя; как счастливы они, если могут накормить и одеть себя и своих близких! Как ясно у них гетерономия является автономией, эмпиризм — законом их морали! (I, стр. 638—639).

[...] То, что для религии является первым, т. е. богом, на самом деле, согласно свидетельству истины, является вторым, так как бог есть только *объективированная* сущность человека; а что религия признает вторым, т. е. человека, мы должны установить и признать как первое. Любовь к человеку не должна быть производной; она должна стать *первоначальной*. Только тогда любовь будет истинной, священной, надежной силой. Если человеческая сущность есть *высшая сущность* человека, то и практически *любовь к человеку* должна быть *высшим и первым законом* человека. Человек человеку бог — таково высшее практическое основоначало, таков и поворотный пункт всемирной истории. Отношение ребенка к родителям, мужа к жене, брата к брату, друга к другу, вообще человека к человеку, короче, *моральные отношения* сами по себе суть *истинно религиозные отношения*. [...]

Они только там являются *моральными*, они только там имеют нравственный смысл, где они *сами по себе* почитаются *религиозными*. Подлинная дружба существует только там, где дружба соблюдается с религиозной добросовестностью, как человек верующий соблюдает и хранит достоинство своего бога. Да будет же для тебя *священна дружба*, *священна собственность*, *священен брак*, *священно благо* каждого человека, но да будут они для тебя *священны сами по себе!* (II, стр. 308—309).

Где *мораль* утверждается на теологии, а *право* на *божьем постановлении*, там можно оправдать и обосновать самые *безнравственные, несправедливые и позорные* вещи. [...] Все справедливое, истинное и доброе везде имеет *в себе самом, в своем качестве, основание своей святости*. Там, где относятся к морали серьезно, там она уже сама по себе почитается *божественной силой*. Если мораль не обоснована на себе самой, тогда не существует *внутренней необходимости* для морали и она отдается на безграничный произвол религии.

Таким образом, в вопросе об отношении самосознающего разума к религии речь идет только об уничтожении *иллюзии* — иллюзии не безразличной, но, напротив, действующей *очень вредно* на человечество и отнимающей у человека не только силу действительной жизни, но и понимание истины и добродетели [...].



Если мы, как сказано, изменим в обратном порядке религиозные отношения, и то, что религия считает средством, будем неизменно рассматривать как цель, и то, в чем она видит лишь нечто подчиненное, побочное и обусловленное, возвысим до значения причины, тогда мы разрушим иллюзию и осветим вопрос непочерпнутым светом истины (II, стр. 312—313).

Быть без религии — значит, думать *только о себе*; иметь религию — значит, думать *о других*. И это единственная религия, которая не умрет по крайней мере до тех пор, пока на земле существует не один только «Единственный», ибо там, где имеются *двое*, муж и жена, там уже имеется и религия. Двойственность, различие, есть источник религии — Ты является богом для Я, ибо Я не существует без Ты, Я зависит от Ты; без Ты нет Я. [...]

Когда я парализован, руки и ноги другого служат для меня органами движения; когда я слеп, его глаза ведут меня; когда я ребенок, воля и ум моего отца являются моим умом и волей, моим для-себя-бытием, ибо в детстве я тысячу раз бываю вопреки своему желанию своим собственным врагом. Таким образом, человек оказывается богом человека! И только при помощи этого *человеческого* бога можно сделать *излишним* бога вне- и сверхчеловеческого (II, стр. 414—415).

«Дело в том, что Ф[ейербах] превращает религию в этику, а этику в религию». Да, он это делает в противоположность христианству [...], в котором этика как отношение человека к человеку занимает подчиненное место сравнительно с отношением человека к богу. По Ф[ейербах] ставит человека *выше* нравственности [...]. Следовательно, Ф[ейербах] не нравственность делает мерилом человека, а, наоборот, человека мерилом нравственности: хорошо то, что сообразно человеку, что соответствует ему; дурно, негодно то, что ему противоречит. Стало быть, этические отношения священны для Ф[ейербаха] *отнюдь не «ради них самих»* (разве только в противоположность христианству с его «ради воли божией»), они священны только ради человека, только потому что и поскольку они являются отношениями человека к человеку, то есть самоутверждениями человеческого существа. Таким образом, Ф[ейербах] действительно превращает этику в религию, но не этику самое по себе, *in abstracto*, не как цель, а только как следствие, не потому, что для него как для «просвещенного протестантизма», рационализма, кантианства нравственное существо, то есть существо нравственности, является *религиозным*, то есть *высшим существом*, а потому, что таким существом является для него *действительное, чувственное, индивидуальное человеческое существо* (II, стр. 419—420).

Я употребляю, к ужасу лицемерных теологов и фантастов-философов, слово «эгоизм» для обозначения основы и сущности религии. [...] Я понимаю поэтому под этим словом не эгоизм человека по отношению к человеку, нравственный эгоизм, не *тот* эгоизм, который во всем, что он делает, даже как будто для других, соблюдает лишь свою выгоду, не *тот* эгоизм, который является характерной чертой филистера и буржуа и составляет прямую противоположность всякому дерзанию в мышлении и действию, всякому воодушевлению, всякой гениальности и любви. [...] Я понимаю под эгоизмом эгоизм необходимый, неизбежный, не моральный, как я уже сказал, а метафизический, то есть эгоизм,

основывающийся на существовании человека, без его ведома и воли, тот эгоизм, без которого человек не может жить: ибо для того, чтобы жить, я должен постоянно присваивать себе то, что мне полезно, и отстранять то, что мне враждебно и вредно [...]. Я понимаю под эгоизмом любовь человека к самому себе, то есть любовь к человеческому существу, ту любовь, которая есть импульс к удовлетворению и развитию всех тех влечений и наклонностей, без удовлетворения и развития которых человек не есть настоящий, совершенный человек и не может им быть; я понимаю под эгоизмом любовь индивидуума к себе подобным индивидуумам — ибо что я без них, что я без любви к существам, мне подобным? — любовь индивидуума к самому себе лишь постольку, поскольку всякая любовь к предмету, к существу есть косвенно любовь к самому себе, потому что я ведь могу любить лишь то, что отвечает моему идеалу, моему чувству, моему существу (II, стр. 546—547).

Всюду, где человек борется с эгоизмом в широком смысле этого слова — в религии ли, в философии ли или в политике, он впадает в чистейшую нелепость и безумие; ибо смысла, лежащий в основе всех человеческих влечений, стремлений, действий, есть удовлетворение человеческого существа, удовлетворение человеческого эгоизма (II, стр. 577).

[...] Добро есть не что иное, как то, что отвечает эгоизму всех людей, зло — не что иное, как то, что отвечает и что выгодно эгоизму отдельных человеческих классов и что, стало быть, идет за счет других [...]. Когда начинается в истории новая эпоха? Всякую тогда, когда против исключительного эгоизма нации или касты заявляет свой вполне законный эгоизм угнетенная масса или большинство, когда классы или целые нации, одержав победу над высокомерными претензиями господствующего меньшинства, выходят из жалкого и угнетенного состояния пролетариата на свет исторической и славной деятельности. Так и эгоизм ныне угнетенного большинства человечества должен осуществиться и осуществит свое право и начнет новую эпоху истории. Упразднению подлежит не аристократия образования, духа — нет! Но недопустимо, чтобы немногие были благородны, а прочие — черны; все должны, по крайней мере, *должны*, быть образованны. Не должна быть отменена собственность вообще — нет! Но недопустимо, чтобы немногие имели собственность, а другие ничего не имели; собственность должна быть у всех (II, стр. 834—835).

## ГУМБОЛЬДТ

*Александр Гумбольдт (1769—1859) — великий немецкий естествоиспытатель, пионер научного исследования Земли. В 1789—1790 гг. учился в Геттингенском университете, в дальнейшем обучался в Торговой академии в Гамбурге, был учеником известного геолога А. Г. Вернера, в 1792—1797 гг. состоял в должности обербермейстера. Многие годы Гумбольдт провел в путешествиях, исследовал Южную Америку, Западную и Юго-Западную Сибирь. Результатом этих путешествий, описанных Гумбольдтом в обширных трудах, были выдающиеся открытия в области географии, ботаники и минералогии.*

Главное произведение Гумбольдта — «Космос. Опыт физического мирописания» («*Kosmos. Entwurf einer physischen Weltbeschreibung*», 1845—1862). В нем немецкий ученый попытался обобщить все естественнонаучные знания своего времени. Основную цель своего исследования Гумбольдт видел в том, чтобы понять явления в их всеобщей связи, понять природу как живое целое, движимое внутренними силами. Рассматривая с этих позиций природу, космос (это понятие служит ему для обозначения материального мира), Гумбольдт отвергает механистическое миропонимание и выдвигает отдельные диалектические положения. Однако натурфилософским взглядам ученого были присущи элементы механицизма в объяснении структуры космоса, происхождения и сущности органической жизни.



Философские воззрения Гумбольдта следует считать одной из ранних форм естественноисторического материализма, которому присуще, как указывал В. И. Ленин, стихийное, философски-неоформленное убеждение в объективной реальности внешнего мира, объективном характере законов природы и возможности их познания. Все эти специфические черты естественноисторического материализма можно обнаружить в той или иной мере у Гумбольдта. В то же время философские взгляды ученого носят следы не преодоленного до конца влияния немецкого классического идеализма.

Ниже публикуются извлечения из кн.: А. Гумбольдт. Космос. Опыт физического мирописания. Перевод с немецкого Н. Фролова, ч. I. М., 1866. Извлечения подобраны автором данного вступительного текста Б. В. Мееровским и сверены им с оригиналом по изданию: A. Humboldt. *Kosmos. Entwurf einer physischen Weltbeschreibung*. Bd. I. Stuttgart, 1874.

## КОСМОС, ОПЫТ ФИЗИЧЕСКОГО МИРООПИСАНИЯ

Главным моим побуждением всегда было стремление объять явления внешнего мира в их общей связи, природу как целое, движимое и оживляемое внутренними силами (стр. III).

Вступительные размышления о различной степени наслаждения природой и о научном исследовании законов Вселенной (Weltgesetze).

[...] Для разумного созерцания природа есть единство во множестве, соединение разнообразного — по форме и составу, совокупность естественных явлений и естественных сил, есть живое целое. Важнейшая цель разумного изучения природы состоит в том, чтобы в разнообразии познать единство, обобщить все то, что нам известно благодаря открытиям прежних времен; поверяя подробности, надо уметь выбирать между ними, не капитулируя перед их массой, помня возвышенное назначение человека — завладеть духом природы, скрытым под покровом явлений (стр. 9, 11).

Чем глубже проникаешь в сущность естественных сил, тем более постигаешь связь явлений (которые, будучи рассматриваемы изолированно и поверхностно, казались противостоящими всякому сближению); тем более становится возможным внесение простоты и краткости в изложение [общих идей]. Верный признак многочисленности и ценности открытий, которые предстоит сделать какой-либо науке, состоит в том, что ее данные находятся еще не связанными друг с другом и почти не соотносятся друг с другом, а многие из них, собранные с такой же тщательностью, кажутся даже противоречащими друг другу. [...]

В моих размышлениях о научном методе (Behandlung) общего мироописания речь идет не об единстве, выводимом из немногих основных принципов, данных нам разумом. То, что я называю физическим мироописанием (сравнительным изучением неба и земли), отнюдь не претендует на ранг (звание) рациональной науки о природе; оно — это мироописание — есть лишь разумное рассмотрение явлений природы, данных нам эмпирически, как некоего целого (стр. 31—32).

Человек не может воздействовать на природу, не может завладеть никакой из ее сил, если не знает законов природы, не умеет измерять и вычислять их. [...] Знание и изучение суть радость и право человечества; они суть части народного богатства и нередко замена благ, слишком скудно распределенных природой. [...]

Как в высших сферах мысли и чувства: в изучении истории, философии и красноречия, так и во всех областях естествознания, первая и возвышенная цель духовной деятельности есть внутренняя, а именно: отыскание законов природы, исследование правильного чередования форм, проникновение в необходимую взаимосвязь всех изменений, происходящих во Вселенной. [...]

Цель этого вступительного сообщения состояла не только в том, чтобы охарактеризовать важность естествознания, давно уже повсеместно признанную и не нуждающуюся в доказательстве; скорее эта цель состояла в желании раскрыть, каким образом, не нанося вреда основательному изучению специальных дисциплин, может быть найдена для всех естественнонаучных изысканий та высшая точка, с которой откроются все формы и силы [природы] как одно природное целое, одушевленное внутренним движением. [...] Представленное здесь мироописание или учение о Космосе, как я его понимаю, не есть энциклопедическое собрание самых общих и важных результатов, извлеченных из отдельных естествоисторических, физических и астрономических сочинений. Подобные результаты используются только как материал для мироописания и лишь в той степени, в какой они объясняют взаимодействие сил во Вселенной, взаимную зависимость природ-

ных явлений. [...] Поэтому физическое мироописание не должно быть смешиваемо с так называемой *энциклопедией естественных наук*. [...] В учении о Космосе единичное будет рассматриваемо только в его отношении к общему как часть мировых явлений (стр. 36—39).

## ГРАНИЦА И НАУЧНЫЙ МЕТОД ФИЗИЧЕСКОГО МИРООПИСАНИЯ

[...] В моем опыте мироописания «Космос» принят в том значении, какое дано этому слову всеобщим словоупотреблением в послепифагорейское время, так, как определил его неизвестный автор книги *De Mundo*, долго приписываемой Аристотелю<sup>1</sup>, — я им буду называть небо и землю, весь вещественный мир (*Körperwelt*) (стр. 47, 61).

Обнять многообразие явлений Космоса в единстве мысли, в форме чисто рациональной, умозрительной связи, по моему мнению, невозможно при настоящем состоянии наших эмпирических знаний. Опытные науки никогда не бывают оконченными, обилие чувственных наблюдений неисчерпаемо; ни одно поколение не сможет поставить себе в заслугу то, что оно обозрело всю совокупность (*Totalität*) явлений. Только там, где явления отобразены в группы, в некоторых однородных группах можно признать господство великих и простых законов природы. Чем более развиваются физические науки, тем более расширяется круг [явлений], подчиненных этому господству. [...]

Как в обобщении законов природы существуют градации, смотря по тому, обнимают ли они большие или меньшие группы явлений, более обширные или тесные области органических форм, так и в эмпирическом исследовании существуют свои ступени. Оно начинается с отдельных созерцаний, которые группируются по [признаку] однородности и приводятся в порядок. От *наблюдения* продвигаются к *экспериментированию*: к вызову явлений при определенных условиях, на основе направляющих гипотез, то есть на основе предчувствия внутренней связи явлений природы и ее сил. То, что было приобретено посредством наблюдения и эксперимента, ведет на основании аналогии и индукции к познанию эмпирических законов. Таковы фазы или как бы моменты, пробегаемые наблюдающим разумом и обозначающие отдельные эпохи в истории естествознания.

Две формы абстракции обнимают собой всю массу познания: *количественная*, определяющая отношения сообразно числу и величине, и *качественная*, [определяющая отношения] сообразно свойствам материи. Первая, более доступная, форма принадлежит математическому, вторая химическому знанию. [...]

Мы еще далеки от того времени, когда станет возможным объединить все наши чувственные созерцания в одно понятие о природе. Сомнительно, придет ли когда-нибудь подобное время вообще. Сложность проблемы и неизмеримость Космоса делают надежду на это почти напрасной. Но как ни недостижимо для нас полное решение проблемы, остается все же возможным частичное разрешение ее, стремление к уразумению мира явлений — эта высшая и вечная цель всякого исследования природы. Верный духу моих прежних сочинений, как и направлению моих занятий,

посвященных опытам, измерениям и исследованиям фактов, я и в этом труде ограничусь *эмпирическим созерцанием*. Это единственная почва, на которой я чувствую себя уверенно. Такая обработка эмпирических знаний, или, точнее говоря, их совокупности, нисколько не исключает ни упорядочения обнаруженного в соответствии с направляющей идеей, ни обобщения частного, ни постоянного изыскания эмпирических законов природы. Разумное познание (*denkendes Erkennen*), познание Вселенной на основе разума, без сомнения, представляло бы более возвышенную цель. Я далек от того, чтобы попытки, на которые сам не отваживаюсь, порицать оттого только, что до сих пор успех их оставался весьма сомнительным. [...]

Идея опытных наук и идея философии природы, развитой во всех ее частях (если только подобное развитие может быть когда-либо достижимым), не могут вступить в противоречие [друг с другом], если философия природы, согласно ее обещаниям, есть разумное понимание действительных явлений во Вселенной. Где же противоречие обнаруживается, то виной тому является или пустота спекуляций, или чрезмерные притязания эмпиризма, недопустимо расширяющие права опытного знания.

[...] Только там начинается наука, где дух овладевает материалом, где делается попытка подчинить массу опытов разумному познанию; наука есть дух в приложении его к природе. [...] Работа духа начинается в ту минуту, когда мышление, влекомое внутренней необходимостью, впитывает в себя материал чувственных наблюдений. [...]

История сохранила нам память о многочисленных попытках понять мир физических явлений в его многообразии, познать единую *мировую силу* (*Weltkraft*), пронизывающую, двигающую, перемешивающую всю Вселенную. Эти попытки в классической древности начинаются с физиологий и учений о первобытной материи ионической школы, в которой (при скудном материале фактов) эмпиризм не получил развития, господствовало идеальное стремление и природа объяснялась из чистого разума. Чем более с блестящим развитием всех естественных наук возрастал материал достоверного эмпирического знания, тем более охлаждалось стремление выводить сущность явлений и их единство как природного целого из отвлеченных понятий, покоящихся на одних умозрениях. В близком к нам времени математическая часть философии природы достигла выдающегося, великолепного развития. Методы и средства (анализ) [познания] были усовершенствованы одновременно. То, что приобретено теперь столь различными путями, разумным применением атомистических предположений, более общим и непосредственным контактом с природой, появлением и усовершенствованием новых орудий, — все это, составляя общее достояние человечества, должно теперь, как и в древности, стать предметом свободнейшей разработки философии в ее изменчивых формах и видах (стр. 63—67).

## КАРТИНА ПРИРОДЫ. ОБЩИЙ ОБЗОР ЯВЛЕНИЙ

[...] Мы рассматриваем здесь Вселенную и делаем попытку наглядно изобразить ее в ее обеих сферах, небесной и земной. [...] Мы проникнем сначала в глубину всемирного пространства,

в область отдаленнейших туманностей, затем, постепенно опускаясь сквозь звездный слой, к которому принадлежит наша Солнечная система, к земному сфероиду, обтекаемому воздухом и морем, дойдем до изображения его вида, температуры и магнитного напряжения, до бесконечно разнообразной органической жизни, которая развивается на его поверхности под влиянием световых лучей. Таким образом, картина мира обнимает немногими чертами неизмеримые небесные пространства и микроскопически малые организмы животного и растительного царства, обитающие в наших стоячих водах или на выветривающейся поверхности скал. [...] Описательная картина природы, предполагаемая этим введением, не должна иметь в виду одни частности; для ее полноты не нужно исчислять все жизненные формы, все предметы природы и все ее процессы. Мыслитель, упорядочивающий [накопленный] материал, должен, противодействуя тенденции, стремящейся к бесконечному раздроблению познанного и собранного, избегать опасности чрезмерного эмпиризма. Значительная часть качественных сил материи или, говоря языком философии природы, качественных проявлений сил, несомненно, еще не может быть открыта. Отыскание единства в целом уже поэтому остается неполным. Наряду с радостью приобретенного познания в устремленном высь духе, уже недовольном настоящим, как бы присутствует страстное стремление к неоткрытым, неизвестным областям знания (стр. 75—76).

Картина природы, соответствующая требованиям одного чувственного созерцания, должна была бы начаться с изображения родной почвы. Она представила бы сначала земное тело (Erdkörper) в его величии и форме, в его с глубиной возрастающей плотности и теплоте, в его сложенных друг на друге твердых и жидких слоях; она изобразила бы отделение моря от земли, жизнь, развившуюся в этих обеих средах в виде клетчатой растительной и животной ткани, и, наконец, волнистый, бороздимый потоками, воздушный океан... Вслед за этим изображением чисто теллурических отношений взор подымался бы к небесным пространствам и земля... под конец рассматривалась бы как планета. [...] Этот порядок идей эпатирует путь первого чувственного созерцания [...]. он начинается у исходной точки восприятия и переходит от известного и близкого к неизвестному и далекому. [...]

Но в сочинении, долженствующем изложить все уже познанное [...], в таком сочинении предпочтительнее следовать другому ходу мыслей. [...] Земное должно явиться как часть целого, как подчиненное этому целому. [...] Таким образом, физическое мирописание, картина Вселенной, начинается не с теллурического мира, но с того, что наполняет небесное пространство. По мере же того как сфера созерцания пространственно ограничивается, умножается индивидуальное богатство различаемых предметов, обилие физических явлений, знание качественной разнородности материи. Из областей, в которых мы знаем только господство законов тяготения, мы опустимся к нашей планете, к запутанной игре сил в жизни Земли. Изображенный здесь естествоописательный метод противоположен тому, с помощью которого утверждаются результаты [познания]. Один [метод] перечисляет то, что было уже доказано другим (78—80).

## БЮХНЕР

Людви́г Бюхне́р (Büchner, 1824—1899) — немецкий естествоиспытатель, врач по профессии, представитель «вульгарного» материализма. Участвовал в революции 1848—1849 гг., выступал за единую немецкую буржуазную республику. С 1852 г. приват-доцент в Тюбингене. В 1855 г. Бюхнер публикует свое сочинение «Сила и материя» («Kraft und Stoff»), принесшее ему широкую известность. Книга многократно переиздавалась и переводилась на другие языки (первый русский перевод был сделан в 1860 г.). За

это материалистическое сочинение Бюхнер был лишен возможности преподавать в университете и вышел в отставку.

В дальнейшем он занимается научной и литературной деятельностью, пишет и выпускает ряд произведений: «Природа и наука» (1857 г.), «Психическая жизнь животных» (1876 г.), «Дарвинизм и социализм» (1894 г.) и др. Систематически дополнялось и перерабатывалось и главное его произведение — «Сила и материя», выдержавшее в Германии свыше 20 изданий.

Философские взгляды Бюхнера формировались под влиянием антропологического материализма Фейербаха и работ французского философа-материалиста конца XVIII в. П. Кабаниса (1757—1808). У последнего Бюхнер и другие «вульгарные» мате-



риалисты (К. Фогт, Я. Молешотт) заимствовали, в частности, положение о том, что мышление является материальным продуктом мозга. Однако следует иметь в виду, что Бюхнер впоследствии не только отказался от этой упрощенной точки зрения, но и подверг критике высказывание Фогта о том, что «мозг предназначен для мышления, как желудок для пищеварения или печень для выделения желчи из крови» (см. настоящий том, стр. 502).

При характеристике взглядов Бюхнера нужно учитывать, таким образом, что он предал известную эволюцию и преодолел некоторые пороки, свойственные «вульгарному» материализму. Эта эволюция, получившая отражение в последних изданиях «Силы и материи», была вызвана, с одной стороны, достижениями естествознания в области изучения живой природы, а с другой стороны, воздействием на Бюхнера передовых философских идей, включая диалектический материализм. Бюхнер сочувственно цитирует, например, «Анти-Дюринг» Ф. Энгельса и солидаризируется по



существо с его положением, что движение есть способ существования материи (см. настоящий том, стр. 500).

Сказанное не означает, однако, что Бюхнер встал на путь сближения материализма с диалектикой. Механицизм и метафизичность «вульгарного» материализма довели над ним до конца жизни. Чуждо было ему и диалектико-материалистическое понимание сознания, процесса познания человеком объективной реальности, происхождения и сущности общественной жизни. В ряде же отношений Бюхнер приближался к позитивизму, третируя философию как науку, не понимая значение разработки теории познания, философских проблем естествознания и т. п. Он разделял также концепцию «социального дарвинизма».

Названные выше недостатки и ошибки «вульгарного» материализма были подвергнуты критике основоположниками марксизма. В России его представители критиковались революционными демократами (Добролюбовым, Антоновичем). В. И. Ленин критиковал «вульгарных» материалистов за отрицание специфики сознания, за отождествление идеального с материальным.

К положительным же сторонам деятельности «вульгарных» материалистов (в первую очередь Л. Бюхнера) следует отнести популяризацию ими естественнонаучных знаний, пропаганду просветительского атеизма, борьбу с религиозным мировоззрением. (Так, Бюхнер стал одним из основателей «Немецкого союза свободомыслящих».)

Ниже публикуются отрывки из кн.: Л. Бю х н е р. *Сила и материя. Общедоступный очерк естественного мирового порядка. Перевод с немецкого Г. и С. Соныных. СПб., 1907. Извлечения подобраны автором данного вступительного текста Б. В. Мееровским и сверены им с оригиналом по изданию: L. Buchner. Kraft und Stoff, oder Grundzuge der naturlichen Weltordnung. 21 Aufl. Leipzig, 1904.*

## СИЛА И МАТЕРИЯ. ОБЩЕДОСТУПНЫЙ ОЧЕРК ЕСТЕСТВЕННОГО МИРОВОГО ПОРЯДКА

### СИЛА И МАТЕРИЯ

[...] Нет силы без материи, нет материи без силы. Материя так же немыслима без силы, как и сила без материи. Взятые отдельно одно от другого, оба этих понятия превращаются в пустые абстракции, служащие лишь для наглядного представления двух сторон, или способов проявления одной и той же сущности вещей (подлинной природы которой мы не знаем). Следовательно, сила и материя представляют, собственно, одно и то же, по с различных точек зрения (стр. 11).

Все те, которые говорят о какой-то внемировой или сверхъестественной творческой силе, создавшей мир из самой себя или из ничего, находятся в непримиримом противоречии с исходным и основным принципом философского исследования природы, опирающегося на опыт и действительность.

Ни сила не могла создать материю, ни материя силу, ибо мы уже знаем, что их отдельное существование эмпирически невозможно и логически немыслимо. А что не может быть отделено

[друг от друга], не может и существовать раздельно. *Ex nihilo nihil fit, et in nihilum nihil potest reverti.* Из ничего никогда не может создаться что-либо, и никогда что-либо не может превратиться в ничто. Мир или материя с ее свойствами, состояниями или движениями, которые мы называем силами, всегда существовали и вечно будут существовать. Другими словами, мир не мог быть создан (стр. 14).

## БЕССМЕРТИЕ МАТЕРИИ

[...] Материя, как таковая, бессмертна, неуничтожима. Ни одна пылинка не может бесследно исчезнуть во Вселенной и ни на одну пылинку не может увеличиться [общая масса материи]. Велики заслуги химии, доказавшей нам около ста лет назад самым недвусмысленным образом, что непрерывное изменение и превращение вещей, постоянно совершающееся на наших глазах, возникновение и уничтожение органических и неорганических форм и образований представляю собой не что иное, как постоянный и непрерывный круговорот одних и тех же основных веществ, общее количество и строение которых всегда оставалось и остается неизменным. [...] «Углерод, находившийся в дереве, — говорит Карл Фогт, — неуничтожим (*unvergänglich*); он так же вечен и неразрушим, как водород и кислород, в соединении с которыми он существовал в дереве. Только связь и форма этого соединения разрушима. Материя же никогда». [...]

Сами атомы остаются неизменными и неразрушимыми. Вступая сегодня в одно, а завтра в другое соединение, они образуют благодаря разнообразию своего расположения или состава бесчисленное множество различных форм, в которых материя представляется нашим чувствам. При этом количество атомов простого вещества остается в общем неизменным. Ни одна из этих частичек материи не может вновь образоваться или исчезнуть. Ни одна из них не может изменить своей природы. Атом кислорода, или азота, или водорода, или железа остается всегда и при всех обстоятельствах одним и тем же; он наделен одними и теми же, неотделимыми от него свойствами или силами и не может никогда превратиться во что-либо иное. Атом всегда идентичен самому себе; он может лишь менять свои соединения [...]. Но никогда и нигде он не может вновь возникнуть или совершенно исчезнуть. [...]

Уничтожение и возникновение, разложение и новообразование сменяют друг друга, образуя вечный, непрерывный круговорот. В хлебе, который мы едим, в воздухе, которым мы дышим, мы усваиваем ту самую материю, которая тысячи лет назад входила в состав тел наших предков. Да и мы сами ежедневно отдаем часть образующего наше тело вещества внешнему миру, а спустя некоторое время можем вновь усвоить или это же самое вещество, или то, которое принадлежало нашим современникам. [...]

Кому не надоело слышать пресловутую фразу о «смертном теле» и «бессмертной душе», фразу, которой не раз злоупотребляли. При более точном исследовании мы, пожалуй, станем утверждать обратное и будем ближе к истине. Конечно, в своей индивидуальной форме тело смертно, но бессмертны его составные части... Оно меняется не только после смерти, но и при жизни, и притом

постоянно Но в высшем смысле этого слова тело бессмертно, так как ни одна частичка его не может быть уничтожена Напротив, то, что мы называем духом, душой, сознанием, исчезает с уничтожением данного соединения материи, образующего индивид [ ]

В настоящее время бессмертие, или сохранение материи, есть научно установленный факт, против которого нельзя спорить. Эта великая истина была известна мыслителям и философам прежних времен; но они скорее догадывались о ней, скорее предчувствовали ее; они не могли еще обосновывать ее научным путем Доказать эту истину смогли только наши весы и химические реторты (стр. 18—21).

## ЦЕННОСТЬ МАТЕРИИ

Материя существовала *гораздо раньше духа*, в той первоначальной туманности, из которой образовалась или возникла наша Солнечная система со всеми ее чудесными явлениями и обитателями, уже должны были содержаться в виде возможности или способности все будущие образования, включая разумные существа [ ] Дух может существовать лишь на основе организованной материи, и [ ] нет ни малейшего доказательства в пользу возможности самостоятельного существования духа вне материи [ ] Веществу или материи присущи не только *физические*, но и *духовные* силы, и эти последние появляются всюду, где встречаются необходимые для этого условия или где движущаяся определенным образом материя в мозгу или в нервной системе производит явления ощущения и мышления, как при других обстоятельствах таким же образом производятся явления притяжения и отталкивания [ ] Разумеется развитие духа из материи является одним из самых трудных, самых сложных и самых поздних триумфов сил природы, оно представляет собой результат длительной работы бесчисленных столетий или тысячелетий, благодаря которой жизнь медленно поднималась со ступеньки на ступеньку вплоть до появления человечества (стр. 42)

[ ] Материя в действительности не является тем, чем ее зачастую ошибочно представляют, наделяя целым рядом отрицательных свойств Она является полной противоположностью этому Материя не мертва, не безжизненна, напротив, она всюду движется и полна активной жизни [ ] Материя также не бесформенна, форма и движение являются ее необходимыми и неотъемлемыми свойствами [ ] Материя не груба [ ] она бесконечно тонка [ ] Она не бесценна, нет, являясь общей матерью и родительницей всего возникающего или образующегося, она обладает наивысшей ценностью Она не бесчувственна, не лишена духа и мысли, а, наоборот, полна тончайшего ощущения и способна к высшему развитию мысли в вышедших из ее лона и постоянно развивающихся живых существах (стр. 44).

## ДВИЖЕНИЕ

[ ] Мы должны рассматривать движение как вечное неотъемлемое свойство материи или как ее необходимое состояние Материя без движения так же не существует, как материя без силы,

движение без материи так же немислимо, как сила без материи. Движение не может быть также произведено от какой-либо силы, так как оно является сущностью самой силы, и поэтому не может возникнуть: оно вечно и вездесуще. Движение имеется повсюду во Вселенной, как в малом, так и в великом. Понятие мертвой или неподвижной материи совершенно несостоятельно; оно существует только в уме или в нашей абстракции, а не в действительности. Ф. Энгельс называет (в своей полемике с Дюрингом) понятие неподвижной материи «одним из самых пустых и нелепых представлений, настоящей «горячей фантазией» («Анти-Дюринг») <sup>1</sup>. По его мнению, *движение есть способ существования материи*. Никогда и нигде не было и не может быть материи без движения. Движение в мировом пространстве, механическое движение менее значительных масс на отдельных небесных телах, колебания молекул в виде теплоты, электрического тока или магнетизма, химическое разложение или соединение, органическая жизнь — в той или иной из этих форм движения или в нескольких одновременно находится каждый из атомов вещества (Stoffatom) в мире в каждое данное мгновение. [...] Материя без движения так же немислима, как и движение без материи; и поэтому движение так же несотворимо и неразруσιμο, как и сама материя (стр. 48—49).

## ЗАКОНЫ ПРИРОДЫ И ИХ НЕИЗМЕННОСТЬ

Законы, которым следует или по которым действует природа в своем вечном движении, в своем непрестанном становлении и уничтожении, созидании и разрушении не предписываются ей [...] каким-то законодателем или законодателями, стоящими вне или над ней. Нет, эти законы являются необходимым и естественным выражением самих вещей природы [...]. Связанные между собой с абсолютной необходимостью явления или состояния природы не имеют ничего общего с произвольными постановлениями человеческих законодателей. Закон природы существует не наряду с материей или природой и не вне природы. [...] Он является только выражением неразрывно связанных с ней свойств или движений или же выражает правильность явлений в том виде, в каком они действительно наблюдаются в физическом мире, что в абстракции мы и называем «законом». [...]

Отсюда следует, что, без сомнения, подтверждает и опыт, что законы природы неизменны, т. е. недоступны никакому произволу или внешнему вмешательству, и что их надо считать такими же вечными, как и саму материю и природу. [...] Законы природы не знают ни исключений, ни ограничений; никакая мислимая власть не в состоянии стать выше этой необходимости. [...] Теперь мы можем с полным правом и с величайшей научной определенностью заявить: нет ничего чудесного; все свершившееся, свершающееся и имеющее свершиться было, есть и будет происходить *естественным* образом, т. е. таким образом, как это обусловлено закономерным взаимодействием или противодействием вечно существующей материи и связанных с ней сил природы или движений (стр. 58—59).

## ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТЬ В ПРИРОДЕ

Каждый распускающийся цветок с его разнообразными дивными красками, каждый порыв ветра, разгоняющий туман, каждая звезда, сияющая на небе, каждый звук, сотрясающий воздух, каждая заживающая рана, каждый продукт или явление природы дают повод верящему в целесообразность богослову поражаться удивительной мудрости мнимого творца и вседержителя и восхвалять ее. Философу же, верящему в целесообразность, все эти явления дают повод к тому, чтобы, основываясь на них, прийти к выводу о существовании метафизической, т. е. сверхъестественной, первопричины всех вещей, обозначаемой разными терминами.

Современные естествознание и натурфилософия отказались от этих бессодержательных понятий целесообразности, затрагивающих явления только поверхностно [...].

Если материя, как мы это доказывали выше, не может существовать или быть мыслима без силы, без движения, без формы, то возникновение и гибель отдельных явлений или образований (Bildungen) природы есть необходимый и само собой разумеющийся результат естественного бытия или взаимодействия предметов природы (Naturdinge). Не менее очевидно и несомненно, что при взаимных столкновениях, происходивших миллионы и миллионы раз, эти предметы природы должны были так определять и ограничивать друг друга, что в конце концов возник кажущийся порядок или целесообразность, которая должна представляться нам результатом деятельности сознательного разума, вносящего порядок в природу, если мы будем рассматривать ее с человеческой точки зрения или прилагать к ней масштаб человеческих установлений, не думая о причинах ее возникновения. Мы не учитываем при этом, что иной результат был уже заранее исключен природой обстоятельством и что нецелесообразные или неприспособленные вещи или явления или даже попытки в этом направлении должны были с течением времени погибнуть от своих собственных недостатков. Другими словами, целесообразное явление представляет собой лишь единичный случай среди тысячи нецелесообразных или менее целесообразных явлений, которые и были поэтому не в состоянии сохраниться... Природа является в некотором роде своим собственным врачом, и в ее закономерной деятельности заключается тот естественный метод лечения, благодаря которому нецелесообразное устраняется, а целесообразное остается (стр. 116—117).

## ЧЕЛОВЕК

Те же самые законы, которые управляют макрокосмом, т. е. Вселенной, господствуют также и в микрокосме, в мире человека [...]. Тот факт, что человек со всеми своими высокими преимуществами и способностями представляет собой не дело рук божества, а такой же продукт природы, как и все другие существа; тот факт, что он возник путем постепенного, естественного развития и самовоспитания, — это составляет в настоящее время великую и очевидную истину, в которой может сомневаться лишь невежественный или закоренелый в своем упорстве ум (стр. 133).

## МОЗГ И ДУША

Мозг есть место (Sitz) и орган мышления; его величина, его форма, его развитие, состав и образование, образование его отдельных частей находится в определенном отношении к величине и силе исходящих из него психических или душевных действий (стр. 140—141). [...] Можно привести бесчисленное множество фактов [...], доказывающих, что мозг и душа тождественны или находятся в необходимой связи друг с другом. [...]

Вся антропология, вся наука о человеке представляет собой непрерывное доказательство нераздельности понятий мозга и души; и вся болтовня философов-психологов о самостоятельности человеческого духа и его независимости от его материального субстрата не в состоянии опровергнуть бесспорные факты (стр. 155).

Слово «душа» представляет собой не что иное, как суммарное понятие (Kollektivbegriff) или общее выражение для всей деятельности мозга, включая нервную систему, точно так же как слово «дыхание» является суммарным понятием для деятельности органов дыхания, а слово «пищеварение» — для деятельности органов пищеварения.

Разумеется, мы не хотим отождествлять мозг, этот высший и самый нежный цветок земной организации, с дыханием или пищеварением, здесь дело идет о высшем результате материальных комбинаций, некоторым образом об одухотворении материи, о жизни и судьбе всего того великого и прекрасного, что создал человек на земле. Все исходит от него, все исходит из него. Он принимает все в себя, он же возвращает все обратно (стр. 161).

## МЫСЛЬ

Поводом к написанию следующих строк послужило мне известное высказывание Карла Фогта о том, что «мысли находятся в таком же отношении к мозгу, как желчь к печени или моча к почкам»<sup>2</sup>, высказывание, которое было сформулировано еще задолго до Фогта французским врачом и философом Кабанисом (1757—1808) «Мозг, — говорит он, — предназначен для мышления, как желудок для пищеварения или печень для выделения желчи из крови»<sup>3</sup> и т. д. [...]

Отнюдь не желая присоединиться к всеобщему голосу осуждения, вызванному этим изречением против его автора (который, кстати говоря, сопровождает свое высказывание словами: «выражаясь несколько грубо»), мы не можем, однако, признать это сравнение подходящим или удачно выбранным. Даже при самом беспристрастном рассмотрении мы не в состоянии отыскать аналогию или черты действительного сходства между выделением желчи или мочи и процессом, посредством которого в мозгу возникает мысль. Моча и желчь представляют собой осозаемые, весомые и доступные нашему восприятию вещества; они являются к тому же шлаком, отбросами, которые тело выделяет из себя. Мысль же или мышление не является продуктом выделения, отбросами, а представляют собой деятельность или отправление известным образом скомбинированных в мозгу веществ или соединений этих веществ. Тайна мышления заключается не в веществах

мозга, как таковых, а в особом виде их соединения и их совместной деятельности, направленной к одной цели и происходящей при определенных анатомофизиологических предпосылках [...]. Поэтому мышление может и должно рассматриваться как особая форма всеобщего движения природы, настолько же характерного для субстанции центральных нервных элементов, как для мускульной субстанции характерно движение сокращения, как мировому эфиру присуще движение света или как магниту присуще явление магнетизма. Разум или мысль не представляют собой материи, они материальны лишь в том смысле, что являются выражением материального субстрата, от которого они так же неотделимы, как сила неотделима от материи. [...] Следовательно, *мышление* и *протяжение* могут рассматриваться лишь как две стороны или два способа проявления одной и той же единой сущности (стр. 161—162).

---

## УТОПИЧЕСКИЙ СОЦИАЛИЗМ

*В этом разделе помещены фрагменты из сочинений трех великих социалистов-утопистов XIX в. — Сен-Симона, Фурье и Оуэна, а также представителей революционно-демократической мысли Германии, Польши, Сербии и Болгарии середины XIX в., органически сплетенной с утопически-социалистическими идеями, поставленными на службу революции. Основоположники научного социализма и коммунизма К. Маркс и Ф. Энгельс высоко оценивали теоретическую деятельность Сен-Симона, Фурье и Оуэна, видя в них провозвестников грядущей борьбы пролетариата за социализм. Энгельс писал, что «немецкий теоретический социализм никогда не забудет, что он стоит на плечах Сен-Симона, Фурье и Оуэна — трех мыслителей, которые, несмотря на всю фантастичность и весь утопизм их учений, принадлежат к величайшим умам всех времен и которые гениально предвосхищали бесчисленное множество таких истин, правильность которых мы доказываем теперь научно»\*.*

*Будучи в отличие от различных реакционных утопий отражением протеста трудящихся масс в сравнительно ранний период развития буржуазного общества, утопический социализм начала XIX в. был связан с реальной критикой классовой эксплуатации; в то же время для него характерно убеждение, что общество может быть перестроено в соответствии с директивами разума и этилонами нравственности. Имевшиеся в учениях домарксистских утопических социалистов критические оценки взаимоотношений людей в условиях капитализма, их подходы к пониманию классовой структуры общества и классовой борьбы как движущей силы социального развития, догадки в отношении будущего общественного строя определили то, что учения Сен-Симона, Фурье и Оуэна стали одним из теоретических источников марксизма, который возник, однако, уже тогда, когда утопический социализм во Франции и Англии переживал кризис и в учениях его эпигонов деградировал и распадался. Но в тех странах, которые несколько отставали в своем развитии, утопически-социалистические концепции,*

---

\* К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 18, стр. 498—499.



предшествуя распространению марксизма, выступали в органической связи с революционно-демократической идеологией и продолжали играть прогрессивную роль и позднее. Так, в России, Польше и на Балканах они отражали нужды и чаяния крестьянских масс, подвергавшихся жестокой феодальной эксплуатации.

В рамках данной антологии наибольший интерес представляют, естественно, философско-методологические взгляды социалистическо-утопистов, их воззрения на человеческую природу, закономерности и периодизацию социальной истории. Существенно важно из их обобщенно-абстрактных схем и доктринерского рационализма выделить подходы к диалектической теории развития, в особенности выразившиеся в критике противоречий современного им общества, описании динамики социальных «страстей» и механизма их воздействия на общественный прогресс.

## СЕН-СИМОН

Апри Клод де Рувруа Сен-Симон (Saint-Simon, 1760—1825) — великий социалист-утопист. Отпрыск богатой аристократической семьи, воспитанник Даламбера и в юности приверженец Руссо, он служил в экспедиционных войсках Франции в Северной Америке, где они действовали на стороне борющихся за свою независимость колонистов. В годы французской буржуазной революции сначала примкнул к якобинцам, но затем отошел от политической деятельности, усиленно занялся самообразованием, а с начала XIX в. приступил к пропаганде устно и в печати своих социалистических воззрений. Окончательно разорвавшись, он тем не менее упорно продолжал свою подвижническую деятельность.

Развивая материалистический взгляд на природу, Сен-Симон стремился перенести его на истолкование социального прогресса. У него сложилась концепция смены созидательных и разрушительных периодов истории, из которых последние подготавливают почву для новых периодов созидания, таким образом, каждый из периодов относительно прогрессивен. Главным фактором прогресса он считал философские воззрения той или иной эпохи, определяющие характер трех основных стадий общественного развития — теологической, метафизической и позитивной. Однако Сен-Симон указывал и на экономическую борьбу классов. Преобразование общества должно быть поставлено на базу твердого, «позитивного» знания, науки, которая исследует формы собственности. В итоге мирных реформ власть в обществе должны в противоположность «праздным» получить «индустриальн», т. е. люди, причастные к производству, начиная от крестьян и рабочих и кончая предпринимателями. Сен-Симон не видел исторической миссии пролетариата и возлагал надежды на моральные проповеди, использующие авторитет «обновленной» христианской церкви.

Замечательные прозрения Сен-Симона относительно будущего общественного строя, как-то его идеи о плановом ведении коллективного хозяйства, об ассоциации науки и производства, всеобщей зательности труда и другие, сочетались с наивными упованиями на бескорыстную заинтересованность крупных капиталистов — «индустриалов» в благе всего общества. Утопические стороны уче-



ния Сен-Симона еще более были развиты его учениками (Анфантен, Базар и др.). Считая необходимой передачу орудий труда государству, они выработали формулу «от каждого по способностям, каждой способности по ее делам», но в то же время видели путь к ликвидации частной собственности в отмене права наследования и проповеди христианской церкви, обращенной ко всем общественным классам. Вскоре сенсимонизм превратился в узкую секту, которая в начале 30-х годов XIX в. прекратила свое существование.

В настоящем издании даны извлечения из всех важнейших сочинений Сен-Симона. Таковы: «Письма женевого обитателя к современникам» (1802 г.), «Очерк науки о человеке» (1813—1816 гг.), «Труд

о всемирном тяготении» (1813 г.), «О теории общественной организации» (1819 г.), «О промышленной системе» (1821 г.), «Рассуждения литературные, философские и промышленные» (1825 г.). Фрагменты всех этих работ подобраны И. Н. Немановым по изданию: Сен-Симон. Избранные сочинения. Перевод с французского под ред. Л. С. Цейтлина, т. I—II. М. — Л., 1948.

### ПИСЬМА ЖЕНЕВСКОГО ОБИТАТЕЛЯ К СОВРЕМЕННОКАМ

Взгляните на историю прогресса человеческого разума и вы увидите, что почти всеми образцовыми произведениями его мы обязаны людям, стоявшим особняком и нередко подвергавшимся преследованиям (I, стр. 109).

Что может быть прекраснее и достойнее человека, чем направлять свои страсти к единственной цели повышения своей просвещенности! Счастливы те минуты, когда честолюбие, видящее величие и славу только в приобретении новых знаний, покинет нечистые источники, которыми оно пыталось утолить свою жажду. Источники ничтожества и снеси, утолявшие жажду только невежд, воителей, завоевателей и истребителей человеческого рода, вы должны иссякнуть и ваш приворотный напиток не будет больше оьянять этих надменных смертных! Довольно почестей Александрам! Да здравствуют Архимеды! (I, стр. 114—115).

[...]Я обратился [...] к различным группам человечества, разделяемого мной на три класса: первый — это тот, к которому имеем честь принадлежать мы с вами; он шествует под знаменем про-

гресса человеческого духа и состоит из ученых, художников и всех людей, разделяющих либеральные идеи. На знамени второго написано: никаких нововведений! К этому классу принадлежат все собственники, которые не входят в первый. Третий, объединяемый идеей равенства, включает в себе остальное человечество (I, стр. 118).

[...] Ученый, друзья мои, это человек, который предвидит. Наука полезна именно тем, что она дает возможность предсказывать, и потому-то ученые стоят выше всех других людей (I, стр. 126).

Не подумайте, что я хочу убедить вас в том, что ученые могут предвидеть все; конечно, нет! Всего они предвидеть не могут; я даже думаю, что они могут предсказывать очень немного, но [...] ученые, каждый в своей области, могут предвидеть больше других; это вполне правильно, ибо репутацию ученых они приобретают благодаря тому, что их предсказания оправдываются (I, стр. 127).

[...] Я думаю, что всем классам общества будет хорошо при таком устройстве: духовная власть в руках ученых, светская — в руках собственников; власть же выбирать людей для выполнения обязанностей великих вождей человечества — в руках всего народа; заработная плата правителям — уважение. [...]

Я не знаю, привидение ли это или только сон, но я, несомненно, испытал определенные ощущения, которые хочу описать вам.

В прошлую ночь я услышал следующие слова:

«Рим откажется от притязания быть главным городом моей церкви: папа, кардиналы, епископы и священники уж не будут говорить от моего имени [.]»

Я запретил Адаму различать добро и зло, а он ослушался меня; я изгнал его из рая, но его потомству я дал средство утешить мой гнев: оно должно трудиться над своим усовершенствованием в познании добра и зла, и я улучшу его судьбу: придет день, когда я сделаю землю раем [.]

Знай, что я посадил Ньютона рядом с собой и что я поручил ему направлять просвещение и повелевать жителями всех планет.

Собрание двадцати одного избранника человечества будет названо советом Ньютона и будет представлять меня на земле; оно разделит человечество на четыре части, которые будут называться: английской, французской, германской, итальянской; каждый из них будет иметь свой совет, составленный таким же образом, как и главный. Каждый человек, где бы он ни жил, примкнет к одной из этих частей и будет подписываться на организацию главного совета и совета своей части.

Женщины будут допущены к подписке и могут быть избранными. [...]

Во всех этих советах председательствовать будет математик, получивший большинство голосов. [...]

Каждый совет построит храм, в котором будет находиться мавзолей в честь Ньютона. Этот храм будет разделен на две части: первая, вмещающая мавзолей, будет украшена всеми средствами, которые изобретут художники; вторая будет построена и украшена так, чтобы внушить людям представление о вечном обиталище тех, кто будет вредить прогрессу наук и искусства. [...]

В окрестностях храма будут построены лаборатории, мастерские и колледж; вся роскошь будет сохранена для храма: лаборатория, мастерские, колледж, жилища членов совета и помещения для приема депутатов от других советов будут построены и убраны просто. [...]

Все люди будут работать; они все будут смотреть на себя как на работников, прикрепленных к мастерской, работы которой имеют целью приблизить человеческий ум к моему божественному провидению. Главный совет Ньютона будет управлять всеми работами; он приложит все усилия к тому, чтобы хорошо уяснить следствия закона всемирного тяготения; это единственный закон, которому я подчинил Вселенную. [...]

Как только будут произведены выборы в главный совет и в советы отдельных частей, бич войны покинет Европу, чтобы никогда не возвращаться в нее.

Знай, что европейцы — дети Авеля; знай, что Азия и Африка населены потомством Каина [...] Европейцы соединят свои силы и освободят своих братьев греков от владычества турок. Основатель религии будет главным предводителем армий верующих. Эти армии подчинят детей Каина религии и по всей земле учредят установления, необходимые для безопасности членов советов Ньютона во всех путешествиях, которые они сочтут полезными для развития человеческого духа [...]» (I, стр. 136—140).

[...] Предположите, что вы узнали способ, которым была в какую-то эпоху распределена материя, и что вы составили план Вселенной, обозначив числами количество материи в каждой ее части. Вам станет ясно, что, применяя к этому плану закон всемирного тяготения, вы будете в состоянии предсказать с той точностью, какую только позволят состояние математических знаний, все последовательные изменения во Вселенной.

Это предположение поставит ваш ум в такое положение, когда все явления представлятся ему в одинаковом виде, ибо, рассматривая на таком плане Вселенной часть пространства, занимаемую вашей личностью, вы вовсе не найдете разницы между явлениями, которые вы назвали моральными, и теми, которые вы назвали физическими.

Этих указаний достаточно для того, чтобы моя идея была понята математиками. [...]

В том случае если непреодолимая сила помешает мне надлежащим образом обработать посредствующие идеи, их без труда установит всякий, для кого концепция всемирного тяготения есть ясное чувство и кто будет в курсе физиологических наук, включая сюда и наблюдение над прогрессом человеческого ума (I, стр. 144—145).

## ОЧЕРК НАУКИ О ЧЕЛОВЕКЕ

Все, что было в прошлом, и все, что произойдет в будущем, образует один ряд, первые члены которого составляют прошлое, а последние — будущее. Таким образом, изучение пути, пройден-

ного человеческого разумом до настоящего дня, укажет нам, какие полезные шаги остается сделать разуму на путях науки и счастья (I, стр. 146).

В наиболее сжатом виде мысль, которая будет развита в моем труде, может быть выражена так:

Всю работу человеческого разума до того, как он начал основывать свои суждения на наблюдениях и исследованных фактах, нужно рассматривать как предварительную работу.

Общая наука не станет позитивной до тех пор, пока все частные науки не будут основаны на наблюдениях.

Общая политика, включающая религиозную систему и организацию духовенства, станет позитивной наукой только тогда, когда философия во всех своих частях сделается наукой и наблюдением и я, ибо общая политика есть применение общей науки.

Национальные политические системы необходимо усовершенствуются, когда будут улучшены установления общей политики (I, стр. 150).

[...] В первой части я рассмотрю науку о человеке как и н д и в и д е, а во второй — науку о нем как р о д е. Я буду говорить и о роде в первой части, и об индивидуе во второй, но только попутно. Во всех частях моего труда я займусь установлением последовательных рядов фактов, будучи убежден, что это единственно прочная часть наших знаний (I, стр. 152—153).

## ТРУД О ВСЕМИРНОМ ТЯГОТЕНИИ

[...] Общие идеи, на которых всегда будет основываться научная система.

Вселенная состоит для каждого из нас из двух частей: одна — это *Я* каждого из нас и другая та, что лежит вне этого *Я*. *Я* называю большую часть большим миром и меньшую часть — малым. Между большим миром и малым, между малым и большим постоянно происходит взаимодействие.

Большой и малый мир представляют явления, абсолютно сходные между собой; вся разница между ними только в размерах и длительности.

Мы можем изучать Вселенную двумя способами: можем изучать ее в малом и в большом мире. Эти два способа существенно разнятся между собой. Мы познаем большой мир главным образом по его действию от окружности к центру, а малый — по его действию от центра к окружности. Изучение Вселенной в первом случае есть изучение *a posteriori*, а во втором — *a priori*.

Все малые миры сходны между собой в наиболее важных отношениях: таким образом, изучая самого себя, я изучаю одновременно всех людей и, сообщая вам

наблюдения над действиями, которые я считал полезными или вредными для моего счастья, я стремлюсь привести всех людей к гармонии; это главная цель, которую должна себе ставить философия.

Я говорю, что философ должен изучать Вселенную преимущественно в малом мире, но я не хочу этим сказать, что он должен пренебрегать наблюдениями над большим миром, потому что эти два изучения помогают друг другу и сплетаются между собой настолько, что мы совершенно потеряли бы нить одного, если бы совсем покинули нить другого (1, стр. 242—243).

Рассмотрим вкратце весь ряд главных этапов в развитии человеческого ума до настоящего времени.

1. Люди при общем происхождении с другими животными отличаются от последних только превосходством своего ума, которое прямо вытекает из превосходства их организации, и это превосходство почти незаметно.

2. Люди изобретают знаки, эти знаки дают им ряд таких умственных средств, которые ставят их, безусловно, выше всех других животных; тогда они доходят до основного разделения идей на два класса: причины, следствия.

3. Люди рассматривают солнце, луну, звезды, моря, реки, горы и леса, как и все другие громады, а также все существа, которые имеют на них ясно выраженное полезное или вредное влияние, как первопричины всего сущего; в это время устанавливается разделение и в человеческом обществе. Некоторые люди работают над объяснением следствий путем познания причин, масса же человеческого рода, став богобоязненной, обращается к причинам, которые считает первоначальными, с молитвами, чтобы добиться у них желаемых следствий.

4. Люди восходят до представления о невидимых причинах; они обоготворяют каждую из своих страстей, каждую из своих способностей; они учреждают мысленно Олимп и возлагают на этот совет богов заботу об управлении Вселенной.

[...] Идея, что единственная наука есть наука о числах, стоит далеко впереди позитивной системы. Эта идея послужила бы основой для точной системы, если бы человеческий ум мог подняться до

такой высоты; но зависимость человеческого рода от обитаемой им планеты, долговечность которой неизбежно имеет свои границы, положит конец прогрессу его ума (I, стр. 256—258).

### О ТЕОРИИ ОБЩЕСТВЕННОЙ ОРГАНИЗАЦИИ

В обществе, организованном с определенной целью — стремиться к процветанию при помощи наук, искусств и ремесел, наиболее важный политический акт, состоящий в определении направления, в котором общество должно идти, не совершается больше людьми, занимающими общественные должности, — он совершается самим общественным организмом. Только таким образом общество как коллектив может проявлять в действительности свой суверенитет, который в данном случае представляет вовсе не произвольное мнение, возведенное массой в закон, но принцип, выведенный из самой природы вещей, и людям нужно только признать его справедливость и провозгласить его необходимость. При таком положении вещей граждане, на обязанности которых лежат различные, даже самые высокие, общественные функции, играют с определенной точки зрения лишь подчиненные роли, потому что их обязанности, как бы важны они ни были, заключаются в том, чтобы идти по направлению, не ими избранному. Больше того, цель и предмет такой организации так ясны, так определенны, что не остается места ни для произвола людей, ни для произвола законов, потому что и тот и другой могут проявляться лишь благодаря неопределенности, которая является, если так можно выразиться, их естественной стихией. Дело управления тогда сводится к нулю или почти к нулю, поскольку оно заключается в повелевании. Все вопросы, которые должны тогда решаться при такой политической системе, а именно: какими мероприятиями общество может увеличить свое благосостояние при помощи современных знаний в области наук, искусств и ремесел, какие меры нужно принять для распространения этих знаний и для возможно большего их развития, какими, наконец, средствами эти различные задачи могут быть осуществлены с наименьшими расходами и в кратчайшее время, — все эти вопросы, говорим мы, а также все вопросы, которые они могут породить, безусловно,

положительного характера и доступны обсуждению; решение их возможно лишь на основе научных доводов, совершенно не зависящих от человеческого произвола и доступных обсуждению всеми, кто владеет в достаточной мере образованием. Затем, при такой системе все общественные функции имеют положительный характер и ясно выраженную цель; поэтому необходимые для их выполнения способности настолько очевидны, их так легко констатировать, что никогда не может быть колебаний в этом деле, и каждый гражданин будет естественно стремиться ограничить ролью, к которой он наиболее способен. И подобно тому как каждый вопрос общественного характера будет тогда необходимо решаться соответственно приобретенным к данному моменту знаниям, так и все общественные обязанности будут неизбежно возложены на людей, наиболее способных выполнить их согласно общей цели ассоциации.

При таком порядке вещей исчезнут все три основных порока современной политической системы: произвол, пессимизм и интрига.

[...] Поддержание порядка есть основное условие, при котором общество может посвятить себя какой-либо деятельности, но его нельзя считать целью общества (I, стр. 445—447).

## О ПРОМЫШЛЕННОЙ СИСТЕМЕ

Основной причиной кризиса, переживаемого политическим организмом вот уже тридцать лет, является полное изменение социальной системы, стремящееся в настоящее время охватить наиболее цивилизованные нации, как конечный результат тех видоизменений, которые последовательно испытывал до сих пор старый политический строй. Говоря точнее, существо этого кризиса состоит в переходе от феодальной и теологической системы к промышленной и научной. Он неизбежно будет продолжаться до того времени, когда полностью завершится образование новой системы.

И управляющие, и управляемые в равной мере оставались до сих пор, остаются еще и сейчас в неведении этих основных истин или, скорее, и те и другие понимают их лишь смутно, неполно и совершенно недостаточно. XIX век все еще находится под властью критического



характера XVIII в., он все еще не принял свойственного ему организационного характера.

[...] Эта реорганизация, подготовленная постепенно всем развитием цивилизации до настоящего момента, теперь вполне назрела и не может быть отсрочена без самых тягостных последствий (II, стр. 5—6).

Промышленная и научная система родилась и развивалась при господстве феодальной и теологической системы. [...] Между этими двумя абсолютно противоположными системами должна была существовать какая-то система промежуточная и неопределенная, единственное назначение которой было видоизменять старую систему так, чтобы дать развиваться новой системе, а затем осуществить самый переход к ней. [...] Всякая перемена как в светской, так и в духовной области может совершаться только постепенно. В данном случае перемена была так велика, а с другой стороны, феодальная и теологическая система по самой своей природе так противилась каким-либо изменениям, что для их осуществления потребовалась специальная деятельность в продолжение нескольких веков особых классов, порожденных старой системой, но отличающихся и до известной степени независимых от нее: самим фактом своего политического существования они должны были создавать в недрах общества то, что я называю отвлеченно промежуточной и переходной системой. Этими классами были в светской области легисты, в духовной — метафизики [...].

Легистам мы обязаны уничтожением феодальной юстиции и установлением менее притеснительного и более организованного правосудия. [...] Что касается метафизиков, то им мы обязаны Реформацией XVI в. и установлением принципа свободы совести, подкопавшего основы теологической власти.

[...] Если нелепо отрицать особую пользу, какую оказали успехам цивилизации легисты и метафизики, то очень опасно и переоценить эту пользу или, вернее, не признать ее истинной сущности. [...]

Когда была провозглашена французская революция, дело шло уже не об изменении феодально-теологической системы, потерявшей уже почти все свои реальные силы. Дело шло об организации промышленно-научной системы, призванной по состоянию цивилизации ее заменить. На политическую арену должны были, следовательно, высту-

пить промышленники и ученые, каждый в своей естественной роли. Вместо этого во главе революции стали легисты; они дали ей направление в соответствии с доктринами метафизиков. Излишне напоминать, какой ужасный разброд произошел вследствие этого и какие несчастья явились в результате этого разброда (II, стр. 8—11).

Простой здравый смысл руководит лучше, чем ложные научные построения. Если бы коммуны сами занялись рассмотрением своих интересов, они не были бы вовлечены в метафизические рассуждения о правах человека; они ограничили бы руководством своего собственного политического опыта (II, стр. 45).

### РАССУЖДЕНИЯ ЛИТЕРАТУРНЫЕ, ФИЛОСОФСКИЕ И ПРОМЫШЛЕННЫЕ

Философия есть наука об общих понятиях. Основная задача философов заключается в том, чтобы постигнуть наилучшую для данной эпохи систему общественного устройства, чтобы побудить управляемых и правящих принять ее, чтобы усовершенствовать эту систему, поскольку она способна к совершенствованию, чтобы отвергнуть ее, когда она дойдет до крайних пределов своего совершенства, и построить из нее новую при помощи материалов, собранных учеными — специалистами в каждой отдельной области (II, стр. 273—274).

Лучшее общественное устройство — это то, которое делает жизнь людей, составляющих большинство общества, наиболее счастливой, предоставляя им максимум средств и возможностей для удовлетворения их важнейших потребностей.

Это такое общественное устройство, при котором достойнейшие люди, истинная ценность которых наиболее велика, располагают наибольшей возможностью достичь высшего положения независимо от того, куда их поместила случайность рождения.

Это, затем, такое общественное устройство, которое объединяет в одном обществе наиболее многочисленное население и предоставляет в его распоряжение максимум средств для сопротивления пноземцам.

Это, наконец, такое общественное устройство, которое приводит в результате покровительствуемых им трудов к наиболее важным открытиям и к наибольшему прогрессу цивилизации и просвещения (II, стр. 277).

### ФУРЬЕ

*Великий социалист-утопист Шарль Фурье (Fourier, 1772—1837) вырос в семье торговца. Ему не дали возможности получить систематическое образование, и большую часть жизни ему пришлось зарабатывать на существование в качестве служащего в*

торговой конторе, урывками пополняя свои знания путем беспорядочного чтения. Свое учение он изложил в большом цикле работ, и прежде всего в книгах «Теория четырех движений и всеобщих судеб» («*Théorie des quatre mouvements et des destinées générales*», 1808) и «Новый хозяйственный и социетарный мир» («*Le Nouveau Monde industriel et sociétaire*», 1829), к которым примыкают многочисленные статьи и заметки.

Философское мировоззрение Фурье, заимствованное им из популярных книжек разных идеалистов-мистиков, не представляет интереса. Согласно его взглядам, в мироздании действуют три главные причины — бог, материя и «математика», положенная в основу структурного единства материальной действительности. Соответственно, социальной жизни людей присущи свои упорядочивающие законы, которые, однако, пока далеко не все осуществляются, так как их надо еще открыть, чтобы им следовать. Но они составляют стройное единство, своего рода кодекс прав, обязанностей и средств их реализации. В основе их — динамика страстей, используя которую и удастся привести общество к гармоничному состоянию.

Идеальными ячейками этого состояния станут ассоциации, или фаланги, члены которых будут совместно жить и работать в помещениях, называемых фаланстерами. Доход от коллективного труда будет распределяться по «труду, капиталу и таланту»,

поскольку имелось в виду, что путем мирной пропаганды идей социализма и увлекательным примером удастся убедить капиталистов вступить в фаланги. Ассоциации по возможности будут удовлетворять все свои потребности, но между ними Фурье допускал и отношения обмена. Кроме того, он разработал целую систему мер, позволяющую использовать в общих интересах различные симпатии, антипатии и естественные склонности индивидов (в том числе стремление «соревноваться», вражду к однообразию, любовь к игре и т. д.), а также их возрастные и половые особенности.

Большой интерес представляют отдельные фрагменты философии истории Ш. Фурье с ее идеей противоречивого развития от «земного рая» раннего состояния через эпохи столкновения страстей вплоть до современного строя «цивилизации» к установлению в будущем новой гармонии на более высоком уровне. Здесь мы встречаем немало материалистических догадок и своеобразную стигийную диалектику перехода в противоположное, отрицание



отрицания, двойственной социальной функции индивидуальных страстей и эмоций и т. д. Эта диалектика обнаруживается и в яркой критике Фурье социальной дезорганизации и острейших противоречий «цивилизации», т. е. капитализма. Маркс и Энгельс высоко оценивали замечательные предвидения Фурье в отношении будущего социалистического строя: об уничтожении разделения труда в прежнем его виде, а также противоположности между городом и деревней, о всеобщей эмансипации женщин и т. д.

В 30-х годах XIX в. учение Фурье приобрело значительную известность, в том числе и в других странах (Польше, России, Германии, США). Стали регулярно выходить фурьеристские журналы, были предприняты попытки организации фаланстеров. Но все они окончились полной неудачей, а у эпигонов фурьеризма (В. Консидеран и др.) это учение превратилось в разновидность мелкобуржуазного либерализма.

Извлечения из произведений Фурье подобраны и отредактированы И. Н. Немановым по кн.: 1) Ш. Фурье. Избранные сочинения. Перевод И. И. Зильберфарба, т. I—IV. М. — Л., 1951, 1954; 2) И. И. Зильберфарб. Социальная философия Шарля Фурье. М., 1964.

## ТЕОРИЯ ЧЕТЫРЕХ ДВИЖЕНИЙ И ВСЕОБЩИХ СУДЕБ<sup>1</sup>. ОТКРЫТИЕ ВСЕОБЩИХ ЗАКОНОВ ДВИЖЕНИЯ

### ВВЕДЕНИЕ

В начале, как и в конце этого произведения, я привлекаю внимание к истине, совершенно новой для людей периода цивилизации: она состоит в том, что теория четырех движений — социального, животного, органического и материального — была единственным исследованием, которое должен был иметь в виду разум. Это — исследование всеобщей системы природы; это — проблема, которую бог ставит на разрешение перед всеми планетами; и их обитатели могут достигнуть счастья лишь после того, как они ее разрешат.

До сих пор вы не решили и даже не изучили ее; вы затронули лишь четвертую и последнюю ветвь этой теории — теорию материального движения, законы которого открыли вам Ньютон и Лейбниц. Мне придется не раз ставить вам в упрек это отставание человеческого ума.

[...] Поскольку возведенное мной открытие само по себе более важно, чем все научные работы, сделанные с тех пор, как существует род человеческий, один лишь спор должен отныне занимать людей периода цивилизации: это спор с целью удостовериться, действительно ли я открыл теорию четырех движений; ибо в случае подтверждения

следует бросить в огонь все политические, моральные и экономические теории и готовиться к самому изумительному, самому счастливому событию, какое может иметь место на этом земном шаре и на всех планетах,— к внезапному переходу от социального хаоса к всемирной гармонии.

## ПРЕДВАРИТЕЛЬНОЕ СЛОВО

[Теория всеобщих судеб] представляет ключ ко всем изобретениям, постижимым для человеческого ума; она нас введет внезапно в познания, которые могли бы стоить еще десяти тысяч лет исследовательской работы при медлительности современных методов.

Провозвешение этой теории должно прежде всего возбудить недоверие из-за одного обещания поднять людей к познанию судеб. Поэтому я полагаю уместным ознакомить с указаниями, приведшими меня на этот путь. Это пояснение докажет, что открытие не требовало никакого научного усилия и что самые незначительные ученые могли бы прийти к нему до меня, если бы у них было требуемое для этого исследования качество — *отсутствие предубеждения*. Именно в этом отношении у меня были для исчисления судеб такие данные, каких не имели философы, поддерживающие и превозносящие предрассудки, в то же время делаая вид, будто они борются против них.

Под именем философов я понимаю здесь только авторов неопределенных наук — политиков, моралистов, экономистов и прочих, теории которых несовместимы с опытом и почитают за правило лишь фантазию авторов. Пусть же помнят, что, когда я буду говорить о философах, я имею в виду только философов неопределенного разряда, но не творцов определенных наук.

### 1. УКАЗАНИЯ И МЕТОДЫ, ПРИВЕДШИЕ К ВОЗВЕЩЕННОМУ ОТКРЫТИЮ

С тех пор как философы доказали свою несостоятельность при первом их опыте — французской революции, всяк согласен рассматривать их науку как заблуждение человеческого духа; потоки политического и морального просвещения стали представляться с тех пор лишь потоками иллюзий. [...]

После катастрофы 1793 г. иллюзии рассеялись; политические и моральные науки были опозорены и безвозвратно утратили доверие. Отныне следовало предвидеть, что от всех приобретенных познаний не приходится ждать счастья, что социального благоденствия надо искать в какой-то новой науке и проложить новые пути политическому духу; ибо было очевидно, что ни философы, ни их соперники не знают средств от социальных страданий и что под прикрытием догм тех и других вечно продолжались бы самые позорные бедствия, в том числе и нищета. [...]

Я находил поощрение в многочисленных показателях заблуждений разума, и особенно в зрелище бедствий, которые претерпевает общественное хозяйство: нищеты, безработицы, успехов плутни, морского пиратства, торговой монополии, увода в рабство, наконец, многих других несчастий, перечисление которых я опускаю и которые заставляют подозревать, не является ли хозяйственный порядок строя цивилизации общественным бедствием, придуманным богом с целью наказать род человеческий.

Отсюда я пришел к предположению, что в этом хозяйственном порядке заключалось некое ниспровержение естественного порядка; что он действовал, быть может, противоречащим божественным видам образом; что стойкость стольких бедствий могла быть приписана отсутствию некоторых мероприятий, угодных богу и певедомых нашим ученым. Наконец, я подумал, что если человеческие общества поражены, согласно мнению Монтеस्कье, «болезнью изнеможения, внутренним пороком, тайным и скрытым ядом», то можно было бы найти средство исцеления, уклоняясь от путей, которыми следуют наши неопределенные науки, не находившие этого средства на протяжении стольких столетий. Поэтому я принял за правило в своих изысканиях абсолютное сомнение и абсолютное уклонение.

[...] Что может быть более несовершенного, чем этот строй цивилизации, который влечет за собой все бедствия? Что может быть более сомнительного, чем его необходимость и увековечение его на будущее? Разве не вероятно, что он является лишь ступенью на пути общественного развития? Если ему предшествовали три других строя общества — дикость, патриархат и варварство, то следует ли из этого, что он будет последним потому, что является

четвертым? Не смогут ли народиться отсюда еще другие, и не увидим ли мы пятый, шестой, седьмой общественные порядки, которые будут, может быть, менее бедственными, чем строй цивилизации, и которые оставались неизвестными потому, что никогда не стремились к открытию их?

[...] Я избегал всякого изыскания о том, что касалось интересов престола или алтаря, которыми философы занимались беспрерывно с самого возникновения их науки: они всегда искали общественного блага в административных или религиозных нововведениях; я же, наоборот, прилагал все усилия к тому, чтобы искать блага только в действиях, не имеющих никакого отношения ни к администрации, ни к священству, в действиях, зиждущихся только на мероприятиях хозяйственных или бытовых и совместимых со всяким правительством, без надобности в его вмешательстве (1, I, стр. 81, 83—93).

## II. О ЗЕМЛЕДЕЛЬЧЕСКОЙ АССОЦИАЦИИ

Решение этой столь пренебрегаемой проблемы вело к решению всех политических проблем. Известно, что иногда достаточно самых малых средств, чтобы произвести самые большие дела: при помощи металлической иглы управляют молнией и ведут судно сквозь бурю и мрак; при помощи столь же простого средства можно положить предел всем общественным бедствиям; и в то время как строй цивилизации плавает в крови, чтоб утолить торговое соперничество, узнают, без сомнения, с интересом, что одно хозяйственное мероприятие покончит с ним навсегда без всякой борьбы и что морская держава, до сих пор столь страшная, будет повержена в абсолютное ничтожество благодаря действию *земледельческой ассоциации*.

Это мероприятие не было применимо в древности из-за рабства земледельцев: греки и римляне продавали землепашца как вьючное животное с согласия философов, которые никогда не возражали против этого противного обычая. Эти ученые имеют обыкновение считать невозможным все то, чего они не видели: они воображали, что невозможно освободить земледельцев без ниспровержения общественного порядка; однако их освобождения добились, а общественный порядок от этого лишь лучше организован. У философов еще остается в отношении к земледельческой ассоциации такое же предубеждение, какое было

у них по отношению к рабству: они считают ее невозможной потому, что она никогда не существовала; видя, как сельские семьи работают разобщенно, они думают, что нет никакого средства объединить их в ассоциацию, или же делают вид, что так думают; ибо по этому вопросу, как и по всякому другому, они заинтересованы в том, чтобы представить неразрешимой любую проблему, разрешить которую они не умеют.

Между тем не раз уже предполагалось, что неисчислимы сбережения и улучшения могли бы произойти, если бы стало возможным объединить в производственное сообщество жителей каждого селения, объединить в ассоциацию с учетом их капитала и их труда две-три сотни семейств неравного достатка, обрабатывающих землю кантона.

Эта идея на первый взгляд кажется гигантской и неосуществимой из-за препятствия, которое такому объединению противопоставляют страсти, препятствия тем более отпугивающего, что их невозможно понемногу преодолеть. Едва ли возможно объединить в земледельческое общество двадцать, тридцать, сорок человек или даже пятьдесят; нужно по крайней мере восемьсот, чтобы образовать ассоциацию природосообразную, или привлекательную. Я понимаю под этими словами общество, члены которого будут вовлечены в трудовую деятельность соревнованием, самолюбием и иными движущими силами, совместимыми с движущей силой выгоды: порядок, о котором идет речь, вызовет у нас страсть к земледелию, ныне столь отталкивающему, что им занимаются только по необходимости и из страха умереть от голода. [...]

Земледельческая ассоциация, если предположить, что она охватит около тысячи человек, представляет для хозяйства столь огромные благоденствия, что трудно объяснить беззаботность современных людей в этом отношении; существует же разряд ученых-экономистов, посвятивших себя специально расчетам усовершенствования хозяйства. Их пренебрежение исследованием метода ассоциации тем более непонятно, что они сами указали на некоторые выгоды, которые произошли бы от этого: например, они признали, и всякий мог признать это, как и они, что триста семейств ассоциированных селян имели бы лишь один единственный амбар, хорошо содержимый, вместо трехсот



плохо устроенных амбаров; одну-единственную чановую вместо трех сотен чанов, содержимых большей частью с крайним незнанием дела; что у них было бы в разных случаях, а особенно летом, лишь три или четыре больших очага вместо трехсот; что они посылали бы в город только одну молочницу с бочкой молока на рессорной повозке, что сберегло бы сотню полудней, потерянных сотней молочниц, которые таскают сотню кувшинов молока. Вот некоторые виды экономии, которые предвидели различные наблюдатели, но все же они не указали и двадцатой доли выгод, какие были бы порождены земельческой ассоциацией (1, I, стр. 95—98).

Страсти, которые считали врагами согласия и против которых писали столько тысяч томов, которые скоро падут в небытие, — страсти, говорю я, стремятся только к согласию, только к социальному единству, от которого мы считали их столь отдаленными; но они могут прийти к гармонии только по мере того, как они правильно развиваются в прогрессивных сериях, или сериях групп. Вне этого механизма страсти — это только сорвавшиеся с цепи тигры, непонятные загадки; это-то и побуждает философов говорить, что следовало бы подавлять их, — мнение вдвойне нелепое: потому что невозможно подавить страсти и потому что, если бы каждый их подавлял, состояние цивилизованности склонилось бы быстро к ущербу и пало бы обратно к состоянию кочевничества, при котором страсти были бы еще столь же зловредны, какими их можно видеть среди нас; ибо я верю в добродетели пастухов не больше, чем в добродетели их защитников.

Социетарный порядок, который придет на смену бессвязности строя цивилизации, не допускает ни умеренности, ни уравниательства, ничего предусматриваемого философами; он хочет страстей пылких и утонченных: как только ассоциация образована, страсти приходят к согласию тем легче, чем они живее и многочисленнее (1, I, стр. 100—101). [...]

Когда отцы увидят этот новый порядок, они найдут, что их дети достойны обожания в сериях и отвратительны в бессвязных семьях. Когда они, далее, заметят, что в резиденции фаланги (таково наименование, которое я дал ассоциации, обрабатывающей кантон) держат столь чудесный стол, что за одну треть расходов, которых стоит

питание в семье, в сериях находят обслуживание втрое более тонкое и более обильное, так что там можно питаться втрое лучше, расходуя на это втрое меньше, чем в семье, да еще избегать затруднений по приобретению продуктов и приготовлению; когда они увидят, наконец, что во взаимоотношениях серий никогда не терпят никакого обмана и что народ, столь лживый и столь грубый при строе цивилизации, в сериях становится сверкающим правдивостью и учтивостью, они проникнутся отвращением к этому семейному быту, к этим городам, к этой цивилизации, которые являются предметом их нынешней привязанности; они захотят ассоциироваться в фаланге серий и жить в ее здании (1, I, стр. 103).

**НОВЫЙ ХОЗЯЙСТВЕННЫЙ И СОЦИЕТАРНЫЙ МИР,  
ИЛИ ОТКРЫТИЕ СПОСОБА ПРИВЛЕКАТЕЛЬНОГО  
И ПРИРОДОСООБРАЗНОГО ТРУДА,  
РАСПРЕДЕЛЕННОГО В СЕРИЯХ ПО СТРАСТИ**

**АНАЛИЗ ПРИТЯЖЕНИЯ ПО СТРАСТИ**

[...] Притяжение по страсти — это побудительная сила, данная природой раньше способности рассуждать, и упорная, несмотря на противодействие разума, долга, предрассудка и пр. (1, III, стр. 5, 113).

Серия по страсти — это союз различных групп, расположенных ступенями в восходящем и нисходящем порядке, объединенных по страсти тождеством вкуса к какой-либо деятельности, например к разведению какого-нибудь плода, с определенным особой группы для каждой разновидности работы, которую заключает в себе предмет, которым данная серия занимается. Если она разводит гнацинты или картофель, она должна организовать столько групп, сколько есть среди гнацинтов разновидностей, разводимых на ее почве, и так же в отношении разновидностей картофеля.

Это распределение должно руководствоваться притяжением; всякая группа должна состояться только из сектариен, вовлеченных по страсти, не прибегая к движущим силам необходимости, морали, рассудка, долга и принуждения.

[...] Для механизма серий по страсти разногласия пужны так же, как и согласия: они используют расхождения характеров, вкусов, инстинктов, состояний, притязаний, образования и пр. Серия питается только контрастными и расположенными по ступеням неравенствами; она столь же требует противоположностей, или антипатий, как и согласий, или симпатий, точно так же как в музыке аккорд образуют, лишь исключая столько же нот, сколько их вводят. [...]

Кроме своих математических свойств в дело распределения доходов объединение серий по страсти обладает великолепными свойствами в отношении социальной гармонии, такими, как со-

ревнование, справедливость, правдивость, прямое согласие, обратное согласие, единство.

*Соревнование*, поднимающее всякую продукцию на высшую ступень по качеству и количеству.

*Справедливость* — средство удовлетворять каждого в притязаниях на продвижение вперед, на восхваление, на поддержку.

*Правдивость*, осуществляемая по страсти и к тому же обязательная в силу неприменимости обмана.

*Прямое согласие* — благодаря связи тождеств и противоположностей.

*Обратное согласие*, или поглощение индивидуальных антипатий притязательными силами коллектива.

*Единство действия*, содействие всех серий меропрятиям, ведущим к единству.

Строй цивилизации обладает всеми противоположными свойствами: обесиленностью, несправедливостью, плутней, раздором, двойственностью.

Механизм серий по страсти никогда не покоится на обмале чувств (1, III, стр. 123—126).

### [ПОДЛИННЫЕ ПЕРВОНАЧАЛА ОБЩЕСТВЕННОГО РАЗВИТИЯ]

[1..] Мы утверждаем, что этим основным началом является производство, что преобразование производства — непременный путь ко всякому благотворному преобразованию иного рода [...]. Подъем, будь то к какому-либо социальному периоду, будь то к более высокой фазе периода, в котором мы находимся, всегда отмечен обстоятельствами, увеличивающими количество производимых благ и влекущими за собой лучшее, более общее их распределение [...]. Прогресс гораздо лучше и чаще пролагал себе путь при посредстве едва заметных орудий производства [...]. Непрерывное действие этих заурядных орудий [...] определило в большей мере, нежели вообще думают, быстрое движение, какое обрели человеческие общества, и даже формы, в какие они облеклись, вплоть до их религиозных и политических вершин (2, стр. 95—96).

[2.] Революции следуют, все возрастая; все больше и больше видно, как они созревают вдали, при отсутствии какого-либо средства избежать их, и их неизбежность доказывает, что политика никогда не имела ни малейшего понятия о преобразованиях, каким может подвергнуться порядок цивилизации. Революции возмущают об усталости и нетерпении природы: она находится в состоянии возбуждения, чтоб избавиться от строя цивилизации и варварства.

[...] Вулкан, открывшийся в [17]89 г. под влиянием философии, совершил только первое свое извержение; второе не так уж далеко. Успех Французской революции побуждает к новым революциям. Война бедного против богатого имела успех в столь полной мере, что интриганы всех стран только и стремятся к тому, чтобы возобновить ее, и разве можно сомневаться в том, что в столь бурный век случай приведет вскоре к новым возможностям для агитаторов [...] (2, стр. 101).

[3.] Поскольку сущностью порядка цивилизации является ко-

варство, этот порядок должен породить зародыш другого, как только коварство станет утонченным и будет доведено до высшей степени. Вы подходите к апогею коварства из-за торгашеского духа, приведшего к промышленному феодализму компаний и к нового рода ужасам [...]. Они вскоре возбудят всеобщее возмущение против торгашеских заговоров и поощряющих их отвратительных наук. Необходимость обрушится на торговцев и подавить их привела бы к методам хозяйственной гарантии [...], и эта революция недалека (2, стр. 101).

[4] Крайности сходятся, и, чем больше возрастает торговая анархия, тем больше мы приближаемся ко всемирной привилегии. Такова судьба строя цивилизации [...] Мы увидели бы возрождение феодализма обратного порядка, основанного на торговых союзах вместо союзов знати (2, стр. 99).

[5] Ошибка людей нового времени заключается в том, что они хотят получить кусочек за кусочком все те блага, которые следует ввести коллективно и одновременно путем ассоциации. [ ]

Впрочем, цивилизация занимает в лестнице движения важное место, ибо именно она создает движущие силы, необходимые, чтоб открыть путь к ассоциации: она создает крупное производство, высокие науки и изящные искусства. Нужно использовать эти средства, чтобы подняться выше по социальной лестнице (2, стр. 100—101).

[6] Каждый общественный строй несет в себе возможность породить строй, который за ним следует. Достигнув полноты [развития] своих существенных характерных особенностей, он приходит к моменту родов [ ]

Использовать разногласия, поскольку доказано, что невозможно их уничтожить [ ]

Свобода иллюзорна, если она не является всеобщей; лишь гнет царит там, где свободный порыв страстей ограничен, предоставлен только крайнему меньшинству [ ]

Строй цивилизации с его производственными успехами и потоками ложного просвещения не может гарантировать народу труд и хлеб [ . ].

Денежные сундуки — вот что самое уважаемое при строе цивилизации [ ]

Строй цивилизации слишком беден, порок нейтрализует все его попытки к совершенствованию и его мечтания о свободе [ ]

Все порочно в этой системе хозяйствования, она во всех смыслах является лишь миром наизворот [ . ]

Бедность рождается при строе цивилизации из самого изобилия [ ]

Порядок, противоположный строю цивилизации [ . ], может породить лишь такое состояние вещей, результатом которого будет [ ] отождествление индивидуального интереса с интересом коллективным таким образом, чтоб индивид мог найти свою выгоду только в действиях, полезных всей массе (2, стр. 87—88).

[7.] Двенадцать обязанностей при методическом изучении, непрерывных для ученых, если верно, что они ищут истину и что ими руководят пути истины [ ]

1°. Исследовать область науки в целом и считать, что ничего не сделано, поскольку еще кое-что остается, что надо сделать [ . ].

- 2° Обращаться к опыту и брать его в качестве руководителя [ ]
- 3° Идти от известного к неизвестному по аналогии [ ]
- 4° Действовать при помощи анализа и синтеза [ ]
- 5° Не думать, что природа ограничена известными нам средствами [ ]
- 6° Сводить к простым движущим силам во всякой механике — материальной или социальной [ ]
- 7° Присоединяться к опытной истине, принимать только ту истину, которая подтверждена опытом [ ]
- 8° Идти к согласию с природой [ ]
- 9° Остерегаться, как бы заблуждения, ставшие предубеждениями, не были взяты в качестве принципов [ ]
- 10° Наблюдать вещи, которое мы хотим познать, а не воображать их [ ]
- 11° Избегать, как бы злоупотребление словами, которых не понимают, не было принято за рассуждение [ ]
- 12° Забыть то, чему мы научились, вернуть ваши идеи к их истокам и проделать заново путь человеческого познания [ ]
- ✕У Полагать, что все связано в системе мироздания и что между частями его существует единство [ ]
- ✕Д Рассчитывать на единство системы (2, стр 88—89).

## ОУЭН

Роберт Оуэн (Owen, 1771—1858) — великий английский утопический социалист. Выйдя из ремесленной среды, он быстро достиг положения предпринимателя, став совладельцем фабрики в Нью-Ленарке (Шотландия), но вскоре пришел к выводу о необходимости социального преобразования общества. Этот вывод опирался на критику им частной собственности и истолкование человеческой природы как продукта воздействия социальной среды, и в частности воспитания, на естественные задатки человека и его стремления.

Эту концепцию он пропагандировал во множестве брошюр, в статьях на страницах «Нового морального мира» (1835—1845 гг.) и других издаваемых им журналов и в лекциях. У нее была своя философская основа в виде враждебной религии и церкви версии пантеизма, в которой наибольший интерес представляет его аргументация в пользу тезиса о зависимости характеров и взглядов людей от социального окружения. Этот тезис, восходящий через Бенгана к этике Гельвеция и другим учениям эпохи Просвещения, позволил Оуэну связать моральную критику капитализма с критикой свойственных последнему экономических отношений, что в этом пункте приблизило Оуэна к мыслям о влиянии производства на жизнь людей. Он попытался соединить рабочее движение с социализмом и надеялся, что в течение десяти лет его учение о постепенном и мирном преобразовании экономической жизни будет претворено в действительность путем организации крупной производственной кооперации, меновых базаров и широких филантропических мероприятий. Все эти его попытки не увенчались успехом ни в Англии, ни в Америке, куда Оуэн отправлял-



ся с аналогичной целью, хотя в определенной мере они способствовали популяризации социалистических идей.

Для настоящего издания И. Н. Неманов подобрал фрагменты из первого крупного сочинения Р. Оуэна «Опыты об образовании человеческого характера» (1812—1814 гг.) в переводе А. Анекштейна по кн.: 1) «Педагогические идеи Роберта Оуэна. Избранные отрывки из сочинений Р. Оуэна». М., 1940. Кроме того, им подобраны отрывки из статьи Оуэна «Описание ряда заблуждений и бед, вытекающих из прошлого и настоящего состояния общества» (1817 г.) и из главы I части VII его «Книги о новом нравственном мире» («The new moral world», 1844 г.). Эти отрывки даны в переводе С. А. Фейгиной

по изданию: 2) Р. Оуэн. Избранные сочинения, т. I—II. М.—Л., 1950.

## ОПЫТЫ ОБ ОБРАЗОВАНИИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ХАРАКТЕРА

[...] Общий характер, самый лучший и самый худший, самый невежественный и самый просвещенный, может быть сформирован в населении целой общины и даже всего мира при помощи соответствующих средств, которые в широких размерах находятся в распоряжении и под контролем людей, имеющих влияние на человеческие дела [...]. Что этот принцип правилен, вытекает из опыта всех прошлых веков и из всех окружающих нас обстоятельств [...] (1, стр. 146—147).

[...] Человеческая природа, за исключением мелких различий, встречающихся во всех сложных явлениях природы, везде одна и та же. Она без исключений всюду пластична, и с помощью разумного воспитания можно образовать из детей какого угодно класса людей совершенно другого класса. [...]

Прививаемые людям понятия об исключительной истинности и превосходстве только тех чувств и привычек, в которых они воспитаны с детства, составляют главную причину раздора в обществе. Подобные понятия находятся, конечно, в прямом противоречии с чистой, незапятнанной религией, с которой вместе существовать они даже не могут (1, стр. 160).

Вина за преступный характер лежит не на индивидуе, а на системе, среди которой он воспитался. Уничтожьте обстоятельства, содействующие созданию преступных характеров, — и преступлений больше не будет; замените их обстоятельствами, рассчитанными на создание привычек к порядку, регулярности, воздержан-

ности, труду, — и человек будет обладать этими качествами. Держитесь в своих мероприятиях справедливости, и вы вскоре приобретете полное и безграничное доверие низших сословий. Применяйте в своем обхождении с ними постоянно и систематически принцип доброты [...], и преступления, даже те, которыми заражено старшее поколение, постепенно исчезнут, потому что даже самые худшие наклонности, за исключением разве случаев неизлечимого помешательства, не устоят долго против доброты, проявляемой решительно, систематически, сердечно. Такой образ действий после непродолжительной практики окажется наиболее могущественным и эффективным способом искоренения преступлений и всех вредных и скверных привычек [...].

Принципы, о которых идет речь, с полной уверенностью могут быть рассматриваемы как универсальные, приложимые во все времена, ко всем лицам и при всяких обстоятельствах (1, стр. 161).

### **ОПИСАНИЕ РЯДА ЗАБЛУЖДЕНИЙ И БЕД, ВЫТЕКАЮЩИХ ИЗ ПРОШЛОГО И НАСТОЯЩЕГО СОСТОЯНИЯ ОБЩЕСТВА [...]**

Цель всех человеческих усилий заключается в достижении счастья. Однако счастье не может быть достигнуто, им нельзя пользоваться, и обладание им нельзя обеспечить до тех пор, пока все люди не будут наслаждаться хорошим здоровьем и не приобретут подлинных знаний и богатства.

До сих пор здоровье и подлинные знания находились в пренебрежении, и люди стремились к богатству и другим чисто личным целям; однако когда они достигали их даже в самых широких масштабах, то оказывалось, что эти достижения разрушали и неизбежно разрушают счастье.

Теперь мир насыщен богатством при наличии огромных возможностей дальнейшего его увеличения, и, однако, всюду царит нищета! Таково в настоящий момент состояние человеческого общества.

Нельзя создать худшей системы для достижения желаемой нами цели, чем действующая ныне у всех народов мира. Неоценимые силы, с помощью которых можно было бы с легкостью принести человечеству огромную пользу, остаются бесплодными или так плохо направляются, что не достигают поставленных им целей.

Однако мир располагает теперь достаточными средствами, чтобы пресечь этот поток безумия, вызвать к действию дремлющие силы и правильно применить человеческую энергию.

Эти средства должны дать всем людям здоровье, истинные знания и богатство.

Эти средства находятся рядом с нами, они могут быть немедленно предоставлены в наше распоряжение и имеются в величайшем изобилии [...].

[...] Перемену осуществить очень легко. Во всем этом начинании не встретится никаких трудностей или серьезных препятствий. Мир знает и чувствует существующее сейчас зло: он рассматривает новый, предложенный теперь порядок вещей, одобрит его, пожелает этой перемены, и все будет сделано.

Кто или что может теперь воспрепятствовать людям получать хорошее воспитание, хорошее образование и быть целесообразно

использованным в производительных делах? Кто или что может теперь воспрепятствовать людям получать такое воспитание и образование и так применять свои силы, пользуясь всеми удобствами и радостями жизни, когда будет совершенно наглядно доказано, что все люди — без единого исключения — извлекут из этой перемены существенную выгоду?

Для систематического рассмотрения этого вопроса необходимо раньше установить, что представляет собой человек по своей природе и что сделали с ним условия, в которых он живет; после этого надо будет показать, каким он может быть, если поставить его в новые условия, которые теперь целиком находятся во власти самого общества.

Человек рождается с известной комбинацией склонностей и свойств, различных по своей яркости и по их сочетанию, что обуславливает возникновение на протяжении жизни индивидуальностей и различий в личности и в характере.

Но каково бы ни было различие в яркости и сочетании этих склонностей и свойств при рождении человека, их можно впоследствии так регулировать при соответствующих условиях, что возникнут основные типы характеров, причем они могут быть самых разнообразных и даже противоположных свойств, колеблясь в пределах от совершенно иррациональных до полностью рациональных.

Сейчас мы обрисует в общих чертах этот процесс, а также покажем способ, каким были созданы первые из них; мы дадим также беглый очерк способов, какими можно вполне обеспечить возникновение вторых.

Во всех областях земного шара человек до настоящего времени приобретает с детства определенные понятия, связанные с известной сектой, классом, партией и страной. Таким образом, каждый человек окружен четырьмя плотными слоями заблуждений и предрассудков, сквозь которые он наблюдает все окружающее. Эти покровы, затемняющие сознание, весьма различны в разных странах, но всюду они так плотны, что все предметы оказываются искаженными или плохо различимыми, так как их наблюдают сквозь эти покровы. Ни один предмет нигде не наблюдается человеком в его подлинном виде, и, таким образом, природа оставалась до сих пор сокрыта от человека.

[...] Когда люди, окруженные этими покровами, встречаются и вступают в соприкосновение с другими людьми, с иной их комбинацией, то они сразу обнаруживают, что видят все предметы по-разному. Не понимая настоящей причины этого расхождения, люди сознают различие в восприятии и в чувствах, которое ведет от небольшой антипатии к злобе, ненависти, к чувству мести, к смерти и к разрушению во всех его видах и формах. Таким образом, из различия взглядов, обусловленного различием понятий разных сект, возникают все беды и страдания в человеческой жизни. Эта враждебность сект больше всех других предрассудков, классовых, партийных и национальных, разделяла во все времена людей и превратила их в несчастные и падшие создания.

Классовые предрассудки также создали разнообразие восприятий, отделявшее человека от человека, и сильно содействовали росту его неразумности и страданий.



Предрассудки партийные и национальные были не менее вредны: они делали человека вплоть до настоящего времени чужим для его собратьев.

Естественным последствием такого поведения человека в его прежних условиях существования явилось сочетание всех мыслимых степеней невежества со слабостью и непоследовательностью.

Все человеческие учреждения в прошлом и настоящем служат доказательством того безумия, которое охватило человеческое сознание.

В этих условиях результаты реформ всегда обманывали все самые горячие надежды и ожидания; пока существуют эти условия, было бы безумием ожидать какого бы то ни было результата от производимых перемен, если не будут полностью устранены сами эти условия.

Человек теперь ни на йоту не ближе к счастью, чем в те времена, от которых к нам дошли первые известия о людях. Рожденный в невежестве, он вообразил и его систематически учили, что в основе его поступков лежит его собственная воля. Его сознание формировалось на этой базе, и она служила и служит сейчас основой всех его идей; этот взгляд связан со всеми его представлениями; из него может произтечь только сомнение, беспорядок и умственное замешательство!

Было правильно сказано, что для того, чтобы человек стал мудрым и счастливым, его сознание «должно быть рождено заново», оно должно быть освобождено от всех неправильных идей, которые в нем укоренились; сама основа его жизни должна быть создана заново; затем должна быть сооружена правильная и хорошая надстройка, согласованная во всех своих частях, которая нравилась бы своему обладателю, удовлетворяла бы его и радовала его взгляд; она должна удовлетворять всем требованиям науки: во все будущие времена она должна давать людям, получившим правильное воспитание и хорошо сформированные характеры, убеждение, что на их пути к зрелости она составляет убежище счастья, вытекающего из правильного поведения, руководимого разумом и здоровой мудростью! (2, I, стр. 140—146).

## КНИГА О НОВОМ ПРАВСТВЕННОМ МИРЕ

Благодаря изобретениям и открытиям, сделанным в последнее столетие, общество, организованное на научных основаниях и управляемое с помощью простых, здравых принципов равенства и справедливости, может быть насыщено благами самого высшего качества при работе, сводящейся к полезным и приятным занятиям, продолжающимся менее четырех часов. Поэтому у него нет больше разумных оснований для борьбы или соревнования из-за богатства. Наступит время, когда по естественному течению вещей эта борьба должна будет прекратиться. И эта эпоха наступит — а она может наступить для Европы и Америки очень скоро, если правительства искренне и

сердечно объединятся в деле реорганизации общества, чего требуют их собственные высшие интересы; это дело нельзя дальше откладывать или от него уклоняться, не навлекая на себя этим общую насильственную революцию, которая будет вызвана гнетом и нестерпимыми страданиями, испытываемыми трудящимися классами вследствие безумной борьбы людей за личное обогащение.

Частная собственность была и есть причина бесчисленных преступлений и бедствий, испытываемых человеком, и он должен приветствовать наступление эры, когда научные успехи и знакомство со способами формирования у всех людей совершенного характера сделают продолжение борьбы за личное обогащение не только излишним, но и весьма вредным для всех; она причиняет неисчислимый вред низшим, средним и высшим классам. Владение частной собственностью ведет к тому, что ее владельцы становятся невежественно эгоистичными, причем этот эгоизм обычно пропорционален в своих размерах величине собственности (2, II, стр. 21—22).

Частная собственность отчуждает человеческие умы друг от друга, служит постоянной причиной возникновения вражды в обществе, неизменным источником обмана и мошенничества среди людей и вызывает проституцию среди женщин. Она служила причиной войн во все предшествующие эпохи известной нам истории человечества и побуждала к бесчисленным убийствам.

Сейчас она представляет единственную причину бедности со всеми вызываемыми ею по всему свету бесчисленными преступлениями и горем; в принципе она столь же несправедлива, как неразумна на практике.

В рационально устроенном обществе ее не будет существовать. Если в ней и была какая-нибудь потребность или если она и была полезна до того, как началось господство машин и химии, то сейчас она совершенно не нужна и является ничем не оправданным злом; ибо каждый человек от самых высокопоставленных до самых последних может быть в течение всей своей жизни вследствие научно обоснованного общественного устройства гораздо полнее обеспечен всем, что действительно полезно людям и что создает прочное счастье, чем этого возможно достигнуть путем борьбы и соревнования из-за приобретения и сохранения частной собственности.

Частная собственность, кроме того, постоянно препятствует и мешает проведению общественных мер, которые были бы полезны для всех, притом часто только из-за прихоти или каприза человека, получившего неправильное воспитание.

Когда все, за исключением только предметов чисто личного обихода, превратится в общественное достояние, а общественное достояние будет всегда иметься в избытке для всех, когда прекратят свое существование искусственные ценности, а требоваться будут только внутренне ценные блага, тогда будет должным образом понято несравнимое превосходство системы общественной собственности над системой частной собственности с вызываемым ею злом.

При правильно устроенной и научно обоснованной системе общественной собственности, при одинаковом образовании и одинаковых условиях жизни у всех не будет существовать браков по расчету или неравных браков и не будет испорченных детей; не будет существовать ни одного из тех зол, которые происходят из ошибок теперешней системы, если грубость, которая проникает теперь все стороны жизни и которая притом насквозь непоследовательна, может быть вообще названа общественной системой (2, II, стр. 24—25).

Пока человеческий род будет разделен на отдельные обособленные семьи с частной собственностью, присвоенной членами или членам этих семейств, законы природы не смогут получить силу. Индивидуализм, вызывающий противоречия интересов у людей и народов, не может существовать одновременно с системой, основанной на законах природы. Эти обособленные интересы и индивидуальная организация семейств с наличием частной собственности составляют существенную часть теперешней неразумной системы. Они должны быть устранены вместе со всей системой. Взамен должны возникнуть научно обоснованные объединения мужчин, женщин и детей в их обычном количественном соотношении, численностью от четырехсот или пятисот до двух тысяч человек; эти общины будут организованы как единая семья, каждый член которой объединится с другими в содействии друг другу, насколько позволят его знания, а сами общины будут подобным же образом связаны между собой. Лучше всего было бы, вероятно, начать с объединения трехсот,

четырехсот или пятисот человек, в зависимости от местных условий, причем должна быть создана и принята такая организация, которая при полном своем осуществлении позволила бы устроить две или три тысячи человек, составляющих объединенную семью, и обеспечить им существование.

Такое объединенное семейство составит ячейку совершенно новой организации человеческого общества, при которой все люди приобретут новое сознание, новые чувства, новый дух и усвоят совершенно иное поведение по сравнению с человеком прежнего мира; устройство, которое будет принято для обеспечения этим семьям жилищ, занятий, образования и развлечений, будет совершенно отлично от устройства, существующего теперь в жизненных делах. При этом зло, причиняемое большими городами, будет устранено и в то же время новые общины сосредоточат у себя все их преимущества без всякого причиняемого ими вреда; каждый член общины будет пользоваться гораздо большими преимуществами, извлекаемыми из обширных земельных владений, чем самый богатый земельный собственник при теперешней индивидуалистической общественной системе.

Физические и умственные силы каждого человека, воспитанного указанным образом и поставленного в описанные условия, умножатся пропорционально числу членов его объединенной семьи; выгоды, которые можно извлечь из такого расширения семьи, объединенной общими интересами, намного превосходят все, что можно себе представить; их надо увидеть и испытать на практике. Экономия времени, труда и капитала в производстве и распределении богатства, в формировании характеров и в местном управлении, достигаемая этим новым объединением в большие семьи, будет соответствовать той, которая создается при замене ручного труда работой совершенных механизмов, например заменой взрослого человека, работающего на одном веретене, машиной, которая прядет одновременно две тысячи нитей. Из этого произтекут тысячи других выгод, представляющих следствие широкой и хорошо задуманной системы.

Благодаря новому устройству вся жизнь общества будет с большой для него выгодой и с большими преимуществами значительно упрощена. Когда люди будут воспитываться с рождения так, чтобы стать разумными существ-

вами еще до наступления зрелости, то эта система в своих общих чертах и многие ее детали будут легко поняты любым мужским или женским умом.

Каждая объединенная семья будет в общих чертах и в основном устройстве во многих отношениях служить прототипом всякой другой семьи. От людей потребуется только участие в производстве, сохранении и распределении богатства, в хорошем воспитании всех с рождения, в управлении объединенной семьей без принуждения или обмана, но с соблюдением порядка и содействием в управлении большим числом таких объединенных семейств в определенном районе; к этому надо прибавить меры для разумного развлечения и отдыха, если в них вообще возникнет необходимость, когда вся жизнь составит в соответствии с возрастом здоровый и приятный отдых. Жизнь людей может легко превратиться в приятное, разумное и всегда интересное развлечение. [...]

При создании таких широких семейных объединений в сочетании с другими весьма важными мерами экономического характера в отношении производства, сохранения продукции, распределения и потребления, а также в отношении воспитания и управления земля сумеет дать средства существования по крайней мере в четыре раза большему количеству людей, чем при теперешней расточительной, крайне сумасбродной, индивидуалистической, создающей конкуренцию и отвратительной общественной системе (2, II, стр. 33—37).

[...] Большие семейные объединения, организованные на научной основе, весьма пригодны и специально предназначены для распространения, — при неизменном сочетании интересов и чувств и при сердечном товариществе — из одного графства в другие, пока они не охватят целого графства, а затем начнут распространяться из графства в графство, пока не охватят целую провинцию или княжество, затем путем союза последних они создадут королевства и, наконец, империи. Тогда человеческий род, объединенный в братские семьи, займет в мире и гармонии как личное семейное поместье, равно принадлежащее всем, поверхность всей земли, включая сушу и море; тогда не будет оснований для борьбы, зависти или конкуренции, и каждый, получивший с рождения разумное воспитание и образование, станет владетельной особой, имеющей возможность наслаждаться всеми благами в любом климате и в любом районе. Все будут располагать полным правом всеми средствами и всеми возможностями, чтобы пользоваться жизнью, и будут лишь обязаны применять свои умственные и физические способности в благотворных и приятных занятиях.

По мере распространения этих новых семейных объединений они будут соединяться для разрешения местных и более широких задач, причем объединяться будут раньше десятки, затем сотни,

тысячи и десятки тысяч общин в зависимости от тех вопросов и дел, которые будут требовать их участия, рассмотрения и руководства.

Среди них не будет лучших или худших, не будет существовать царств или империй, которые вели бы войны или поглощали путем насилия и обмана менее сильных соседей; не будет дорогостоящих и вредных дипломатических учреждений; не будет разрушительных регулярных армий, которые стоят на страже этих империй и наблюдают за движением других народов или наций из страха какого-нибудь предательского действия со стороны соседа или для предупреждения возможности получения им каких-нибудь несправедливых выгод. [...]

Уже теперь научные знания так выросли, что при правильном устройстве общества, его научной организации и должном управлении можно сделать радостным существование каждого индивидуума в отдельности, а также приступить к превращению земного шара по мере роста народонаселения в земной рай, в котором будут неизменно господствовать мир и счастье (2, II, стр. 39—42).

Производительные силы, созданные наукой с помощью изобретений, открытий и усовершенствований, при населении, медленно возросшем в течение столетия с пятнадцати до двадцати восьми миллионов, выросли за этот период с величины, равной труду приблизительно двенадцати миллионов обученных взрослых мужчин, до величины, которая без содействия научных знаний потребовала бы теперь труда более чем восьмисот миллионов хорошо обученных взрослых людей для производства той же самой работы за то же самое время; это количество новой производительной силы потребовало бы без указанных научных достижений в четыре раза больше физического труда, чем мы можем иметь в настоящее время во всех странах земного шара.

Какое безумие, что эта громадная сила получает при нашей иррациональной системе такое неправильное приложение, что она производит нищету и преступление вместо богатств и добродетелей!

Но эта производительная сила, громадная по сравнению с тем, что мы имели столетие тому назад, представляет собой только зародыш силы, росту которой человек не может поставить пределов; ибо рост ее представляется неограниченным и ее способность развития увеличивается вместе с ростом (2, II, стр. 88—89).

## ВЕЙТЛИНГ

*Участник тайных «Союза отверженных» и «Союза справедливых» Вильгельм Вейтлинг (Weitling, 1808—1871) сложился как революционный утопист-коммунист. После поражения революции 1848—1849 гг. в Германии он пытался создать коммунистические группы и колонии среди немецких эмигрантов в США, но его деятельность не увенчалась успехом. Главное его сочинение «Гарантии гармонии и свободы» («Garantien der Harmonie und*

*Freiheit*»), изданное впервые в 1842 г., преломляет в себе фурьеристские, сенсимонистские и бабувистские идеи. Вейтлинг подвергает в нем критике социально-экономические противоречия капитализма и набрасывает основные черты будущего строя всеобщей гармонии, придавая ему черты уравниательства. Пути перехода к этому строю он связывает с революционной борьбой рабочих, но не понимает необходимости установления диктатуры пролетариата. При обосновании необходимости установления коммунистических отношений Вейтлинг попытался дать картину исторического прогресса человечества и вслед за Фурье проанализировать динамику страстей. Но ему удалось набросать лишь крайне абстрактную схему.



Наиболее интересные в философском отношении отрывки из «Гарантий гармонии и свободы» подобраны И. С. Нарским по изданию: В. Вейтлинг. Гарантии гармонии и свободы (Перевод В. В. и М. М. Альтман). М. — Л., 1962.

## ГАРАНТИИ ГАРМОНИИ И СВОБОДЫ

[...] Тот, кто верит в прогресс, не должен считать совершенным ни одно учение. Если он и не знает более совершенного, это не должно служить основанием тому, чтобы сомневаться в возможности существования такого учения. Но, указывая недостатки, нужно уметь доказать их наличие и понимать, как их устранить, иначе ты будешь только хулителем, а не улучшателем.

Никогда от начала мира ни один общественный строй не был и не будет признан всеми поколениями и каждым индивидом неизменно хорошим и совершенным, так же как и каждое из различных открытий в области промышленности, искусств и науки.

Человечество никогда не достигнет высшего идеала совершенства, иначе пришлось бы предположить наступление застоя в его духовном развитии.

Именно потому, что искусство, науки и промышленность постоянно совершенствуются, то же самое происходит и с организацией общества, которая является следствием совершенствования знаний.

Движение вперед и совершенствование общественного строя должны идти в ногу с развитием и совершенствованием идей. Задержка в развитии общественного строя, в то время как идеи идут вперед и преимущества их развития уже сказываются на

общественных отношениях, всегда была и продолжает оставаться несчастьем для человечества, потому что этим нарушается естественное течение прогресса и возникает вопиющее противоречие между нормальными потребностями, с одной стороны, и способностями их удовлетворить — с другой.

Препятствия стремлению к совершенствованию являются причиной всех страданий, которые с незапамятных времен обрушиваются на человечество. Люди всегда слишком крепко держались за старые общественные установления. Самые могущественные и хитрые люди связывали с ними свои личные интересы и поэтому пускали в ход все находящиеся в их распоряжении средства, чтобы не допускать какого бы то ни было новшества, которое угрожало бы их интересам.

Все наши институты представляли собой осуществление прогрессивных идей, и поэтому их возникновение всегда имело целью что-нибудь хорошее. *Однако, чем больше стареют эти институты, не изменяясь в соответствии с новыми развивающимися идеями, тем более вредными они становятся для общества.*

Размышляя над всем этим, я пришел к выводу, что в хорошо организованном обществе может быть только один *постоянный закон — прогресс*, который является естественным законом общества, и что все другие законы, *равно как и все наказания*, несомненно совместимы со свободой индивида и благом общества. Чтобы сделать возможным такой общественный строй, все личные интересы должны быть слиты в *единый всеобщий интерес*, и руководство этим строем должно быть доверено людям, обладающим наибольшими талантами в самых полезных науках.

Именно это я подробно разясняю в данном разделе книги. [...]

Все формы организации общества, как хорошие, так и дурные, имеют одну и ту же первоначальную основу, которую следует иметь в виду при каком бы то ни было изменении этой организации. Эта основа — человеческие страсти. Под страстью не следует понимать просто порочное влечение к чему-нибудь, а вообще всякое страстное желание, жажду, помыслы, стремления, надежды и потребности человека. Употребляя одно из этих слов вместо слова «страсть», мы определяем большую или меньшую степень ее выражения. Например, если я, чтобы утолить свой голод, съем порцию мяса и овощей, я удовлетворю этим свою потребность; если я сверх того поем еще фруктов, то я удовлетворю свое желание; если же мне захочется еще и сладостей, то это называют страстью. Но если мы считаем, что подобной едой насытили наши страсти, то богатый человек, привыкший к лучшей пище, едва ли удовлетворит такой трапезой даже только свои потребности. Следовательно, обозначение большей или меньшей степени выражения «страсти» не является понятием абсолютным. Это понятие условное, и поэтому в дальнейшем, чтобы быть правильно понятым, мы будем всякую потребность, страстное желание, жажду чего-нибудь и т. д. называть страстью.

Средства, служащие к удовлетворению страстей, называют способностями, а применение способностей — это механическая и духовная работа человека.

Таким образом, способности являются естественными грани-



цами страстей, потому что они доставляют средства для удовлетворения страстей. Чтобы побудить организм к деятельности, природа вложила все свои чары во вкушение наслаждений и ими воздействует на чувства человека. Чувства возбуждают страсти, страсти — способности, а способности вызывают деятельность человека, плоды этой деятельности снова претворяются в наслаждения, к которым быстро примешивается раздражение чувств, а чувства возбуждают страсти.

Таким образом, страсти являются пружинами, приводящими в действие весь организм, а для того, чтобы они не ослабевали, природа устроила так, что, чем больше развиваются и совершенствуются способности человека, тем сильнее становятся его страсти. Так, например, если сначала ходили пешком, то позже стали ездить верхом, а потом запрягать лошадь в телегу, карету. Затем стали прокладывать большие дороги и строить каналы. Когда люди привыкли и к этому, страсти толкнули их на изобретение железных дорог и применение силы пара. Последнее теперь все больше и больше совершенствуют, и, кто знает, не будет ли улучшено и усовершенствовано воздухоплавание настолько, что станут ненужными столбовые дороги и железные дороги? Так растут страсти человека по мере того, как все больше расширяются границы его способностей, и, воздействуя на последние, страсти приводят к тому, что мы называем *прогрессом*.

Общая сумма всех человеческих страстей всегда равна общему числу существующих наслаждений, которые возбуждают страсти, а суммы способностей всех членов общества всегда хватает для того, чтобы создать сумму наслаждений, которую требуют для своего удовлетворения страсти всех членов общества (стр. 61, 226—230).

## ВОРЦЕЛЬ

*Станислав Ворцель (1799—1857) участвовал в польском национально-освободительном восстании 1830—1831 гг, направленном против российского царизма. В последующий период его воззрения развивались в направлении революционного демократизма и утопического социализма. Ему вместе со многими другими повстанцами пришлось эмигрировать во Францию, где он участвовал в движении карбонариев. Высланный из Франции, а затем из Бельгии, переехал в Англию, где принял активное участие в создании революционно-демократической организации «Люд польский» («Lud polski»), а затем сотрудничал с А. И. Герценом.*

*Его главное сочинение «О собственности» («O własności») представляет собой реферат, прочитанный Ворцелем 2 августа 1836 г. на заседании одной из групп «Люда польского». Он носит на себе следы влияния сенсимонистских взглядов, но конфронтация либерализму дворянских эмигрантов и обнаруживающаяся в этом реферате близость Ворцеля к программе Бабефа вывело выделяются революционно-демократические черты его мировоззрения.*

*Фрагменты реферата «О собственности» в переводе А. И. Рубина подобраны И. С. Нарским по изданию: «Избранные произведения прогрессивных польских мыслителей», т. II, М., 1956.*



## О СОБСТВЕННОСТИ

[...] Оставим в стороне геологические исследования, которые в бесформенной массе, по которой мы ступаем, показали нам слово *прогресс*, начертанное на допотопных существах, вырытых из земли; забудем о зародыше в материнском лоне, в котором мы с удивлением увидим постепенное следование одной за другой форм всего зоологического ряда<sup>1</sup>; посмотрим на события человеческого мира. Мы увидим, как охотничьи и рыболовные периоды сменяются в истории скотоводческим; затем наступает земледельческий период с более совершенным языком и более централизованным управлением. Сравним турецкое рабство с феодальной зависимостью, индийские касты с евро-

пейским дворянством, родовое право иудейских колен с введенным христианством выборами иерархии (сверху или снизу), сначала церковной, затем административной, представительной, правительственной и военной. Мы увидим, что остатки первобытного строя разбросаны по земному шару подобно пятнам или островам, в то время как основная часть его занята народами, признающими закон Христа. Кроме того, мы увидим подобные глыбам, оставшимся от египетских пирамид, орды людоедов, скитающихся до сих пор по лесам Америки словно для того, чтобы указать на след первобытного звериного состояния. При виде человечества, принимающего все более совершенные формы, мы принуждены будем признать, что провиденциальным законом человечества является прогресс, а не циклический круговорот Вико, Макиавелли, Опелюса, Лукана<sup>2</sup>.

Не будем распространяться дальше по этому поводу; мы считаем наше положение доказанным, а открытых реакционеров, отрицающих прогресс и движение, врагов человечества и всего мира, мы не собираемся убеждать. Нам приходится только спросить, является ли этот прогресс законом, который можно применить к собственности так же, как мы его применяем к обществу и всему миру (стр. 609, 613).

Итак, *собственность как общественная форма использования внешнего мира человеком* вытекает из общественных связей; она носит моральный характер, а потому и взаимный; она имеет признаки, общие со всеми моральными отношениями, т. е. предполагает исполнение обязанностей, соответствующих праву использования ее; если же она свободна от исполнения этих обязанностей, то она принимает характер насилия, злоупотребле-

ния, присвоения; в таком случае она разрушает общество, вместо того чтобы связывать его; тогда она является фактом, выходящим из ряда вон в глазах человечества, грехом перед очами бога (стр. 630).

При движении возможно только одно из трех состояний: либо приближение к цели, либо отдаление от нее, либо круговое движение вокруг цели, которое лишь истощает жизненные силы. После 1789 г., который отменил феодальную и церковную собственность и тем самым слегка подвинул дело вперед, все остальные революции приняли круговое движение; сколько они стоили крови, сколько истощили моральных сил, сколько потребовали самопожертвования, мы видим на примере теперешнего состояния Франции!

Для того чтобы не пойти по тому же самому роковому пути, необходимо наметить главные перемены, которые должна внести в форму собственности эпоха братства.

Антагонизм между ней и эпохой родового господства определяется двумя противоположными признаками: *происхождением и заслугой*.

В современной форме собственности признаками, относящимися к предыдущей эпохе, являются: во-первых, наследственное владение ею, во-вторых, пользование плодами земли на основе эксплуатации и прайдности.

Ни тому ни другому праву не соответствуют какие-либо обязанности, поэтому эти права являются насилием, реакцией, анархией.

Поэтому всякое общественное движение, которое не уничтожит в будущем эти два признака теперешней собственности, будет напрасным пролитием крови, бесплодным мятежом, источником новых обманов; то общественное движение, которое освятит эти два признака, будет реакционным, возвращающим человечество к праву рода, к язычеству. Проклятие ему и его виновникам, новым пиявкам на теле народа, которые снова торгуют его преданностью и его добродетелями.

Уничтожая наследование, мы почтим принцип равенства; ставя труд в качестве условия собственности, мы почтим принцип свободы или индивидуальной заслуги. Чем же оплатит преобразование собственности принципу братства?.. Переходом собственности навечно в руки общества, в руки совокупности.

Поскольку труд станет общественной обязанностью и заслугой, то ясно, что только общество будет вознаграждать за него, доставлять человеку орудия и наделять его ими, так что только общество будет иметь вечное и неизменное право собственности на землю.

Местные собрания будут раздавать имущества местного значения, ими они будут вознаграждать за труд, приносящий им пользу.

Тогда пропадет анархическое, т. е. индивидуалистическое, стремление к собственности; ни один человек не будет отделить своей пользы от общественной или стремиться к тому, чтобы утопать в изобилии на чужой счет.

Тогда уничтожится семейный эгоизм, ибо тогда человек будет обязан семье только началом своей жизни, но самой жизнью он будет обязан обществу.

Тогда отпадет семейное воспитание, ибо воспитание должно научить человека не только тому, чтобы он предпочел исполненные обязанности своему удовольствию, но оно должно его приспособить и к труду; воспитание вооружает человека в умственном и физическом отношении, является как бы частью его экипировки.

Тогда наступит слияние всех интересов в общее, единое дело, в централизацию, *братство*.

Нельзя сказать, что собственность исчезнет: общество не может запретить человеку использовать внешний мир в своих интересах, но оно превратит собственность из элемента эгоистического в элемент общественный, связующий.

А что будет с теми, которые не могут работать?

Открой Евангелие, и ты найдешь ответ на каждой странице. Для тех, которые не могут работать, есть закон христианской любви — их будет кормить родина, их и даже тех, которых застарелые привычки, существовавшие при старом строе, сделали калеками, страдающими неизлечимой болезнью праздности. Наказание за праздность не будет иметь обратной силы... но горе тому, кто не захочет жить по милости общества, кому захочется такого строя, при котором он снова мог бы торговать чужим трудом! (стр. 634—635).

## ЖУЕВИЧ

*Сербский публицист и общественный деятель, демократ, симпатизировавший утопическому социализму, и философ-материалист Живоин Жуевич (1838—1870) в период с 1858 по 1866 г. учился в России. На страницах русской периодической печати — журнала «Современник» и газет «Очерки», «С.-Петербургские ведомости» и «Голос» — он опубликовал 83 своих произведения. Важнейшие его труды, имевшие отчасти философский характер («Сравнительный прогресс свободы и труда», «Научность политической экономии», «Историк Бокль и новые принципы исторической науки» и др.), были опубликованы в Сербии. Как и Л. Каравелов в Болгарии, Ж. Жуевич был одним из первых представителей материалистической философии в XIX в. на Балканах. Ниже приводится отрывок из статьи «Вместо критики», опубликованной в сербском журнале «Вила», № IV за 1868 г. и обнаруживающей материалистические убеждения автора.*

*Подборка отрывка и перевод с сербско-хорватского, впервые сделанный для данного издания, произведены автором этого вступительного текста В. Г. Карасевым по кн.: Ж. Жујовић. Целокупна дела. Свеска прва. Београд, 1892.*

## ВМЕСТО КРИТИКИ

[...] До сих пор мы считали г-на Куянджича<sup>1</sup> мыслителем материалистического направления, но теперь видим, что заблуждались. Что, разве «явление» — это всего-навсего наше субъективное ощущение, которого у многих и по отношению ко многим явлениям может вообще не быть, например для слепого [нет] света и т. д.? Что, разве только изучение человеческой «связи» с Все-

ленной, только человеческих «внутренних связей» и только «отдельных действий» человека составляют философскую науку или, что одно и то же, философию? Это далеко не так.

Г-н Куюнджич сводит всю философию к науке о человеке, подразделяя ее на три вида: на науку об ощущении, на науку о мышлении и на науку об отношении человеческого духа вообще к внешнему миру. Во всяком случае мы так понимаем «постоянную связь сознания с внешним миром, постоянные связи отдельных ощущений сознания (?) и постоянные связи отдельных проявлений сознания». А если примем во внимание и то, что науку об ощущении г-н Куюнджич подводит под *психологию*, а науку о сознании — под *логику*, то получается, что психология и



логика составляют целых две трети всей философии. Третья часть относится к науке об отношении человеческого духа вообще к внешнему миру, или к *практической философии*.

Мы полагаем, что поприще философии гораздо шире. И сами немецкие философы понимали нечто большее под философией. Так, Фихте-старший считал философию наукой наук, «наукоучением», а сам Гегель называет свою философию философией «абсолюта», или всемирного духа. Что касается нас, то мы, к примеру, не знаем, чем психология более философская наука, нежели физика, а логика по сравнению с химией или вообще любая другая наука? Более того, скорее наоборот, психология и логика по своему современному уровню развития гораздо менее философские науки, нежели физика и астрономия, так как являются менее научными. Кстати, что такое наука? Г-н Куюнджич говорит, что наука — это «знание законов». Но что такое законы? «Постоянные связи отдельных явлений в нашем знании», — говорит Куюнджич. Но когда явления суть наши ощущения, а связи этих ощущений — наши знания, тогда и законы — знание «постоянных связей в нашем ощущении и знании» или в сознании. Прежде всего заметим, что даже Гегель не выражался так неясно, как это делает г-н Куюнджич в своих философских определениях, чем, конечно, больше всего вредит себе, ибо читатель очень легко может его превратно истолковать. Мы опасаемся, как бы этого не случилось и с нами, ибо действительно трудно понять, как это законы устанавливают постоянные связи явлений в нашем знании. Вероятно, эти законы, о которых идет речь, существуют и без нас, и только наше знание того, что они существуют, создает науку! По словам же г-на Куюнджича,

получается наоборот. Поскольку он смотрит на мир сквозь призму своего Я, то из этого уже не может получиться ничего хорошего. Скажу яснее. «Явление есть не что иное, как ощущение, которое возбуждает в нас предмет своим движением», — говорит г-н Куянджич. Следовательно, явления сами по себе не существуют кроме как в нашем ощущении? А ощущение — это явление или нет? Если да, то оно — ощущение ощущения, а это, конечно, абсурд.

Явления действительно являются основой всякой науки, в том числе философии, или науки о законах Вселенной, но эти явления не содержатся в нашем ощущении или в нашем сознании, а большей частью вне нас. И ощущение есть явление, и сознание — явление, точно так же как и ветер, что дует на улице. Предположим, к примеру, что человека нет на этом свете, следовательно, нет и «нашего ощущения», и «нашего сознания», — существовали ли бы тогда явления? Конечно, существовали бы, а так и было когда-то, ибо человек появился на этом свете [более] поздно. А по мнению г-на Куянджича, оказывается иначе.

Никто не в состоянии перечислить все явления, совершающиеся на этом свете, но касательно тех, на которые человек обратил внимание с незапамятных времен, замечено, что они не все отличаются одно от другого, но многие принадлежат к одной, другие к другой категории и т. д. и что явления одной категории, пусть даже одни из них имели место в Европе, а другие в Африке, вызваны одной и той же причиной. Эти причины подразделяют, так сказать, явления на виды, над которыми стоят другие, еще более общие причины, по отношению к которым те первые относятся как явления к своим непосредственным причинам. Эти вторые, более общие причины становятся предметами различных наук, которые состоят в знании общих и непосредственных причин известных явлений. А поскольку эти причины не меняются, являются вечными, как и этот мир, то они и получили имя законов, ибо действительно по отношению к явлениям они играют роль предписания по отношению к действиям, которые согласно ему совершаются. Любая наука имеет массу таких законов, которых будет не меньше, а [все] больше по мере развития различных наук.

Но и сами эти группы законов не представляют собой чего-то совсем независимого; напротив, чем выше мы поднимаемся по ступеням все более общих законов, тем больше замечается их взаимная зависимость, так что в конце концов между верховными законами Вселенной господствует такая гармония, такое равновесие, что одна ступень без другой становится вообще невозможной. Философия и является наукой об этих верховных законах и их гармонии, и поэтому она охватывает не только человека, но и всю Вселенную. Поэтому философами являются не только те, которые занимаются психологией или логикой, или отношениями человеческого духа к внешнему миру, но также, причем с еще большим основанием, и химики, физики, астрономы и им подобные, ибо они настоящие наблюдатели и знатоки верховных законов, управляющих Вселенной. Коперник, Галилей, Ньютон, Гумбольдт и им подобные во всяком случае имеют больше прав называться философами, чем даже сам Гегель.

Возвращаясь к г-ну Куянджичу и приняв явление за ощущение, которое возбуждают в нас внешние предметы, мы в действи-

тельности оказываемся в одном лагере с покойным Фихте, который учил, что человеческое Я — это все, а еще больше с покойным Кантом, о котором г-н Куюнджич в своем патриотическом воодушевлении Досифеем<sup>2</sup> говорит, что он в «моральной философии стоит гораздо ниже Досифея», хотя Кант именно тогда процветал со своим «категорическим императивом»! Если ощущения определяют явления, а мир законы, то не одно ли это и то же, что и категорический императив Канта? И Кант учил, что известные нам предметы не существуют вне нашего знания, причем формы, в которых мы их знаем, дает им наш ум, а каковы они сами по себе и в себе (an sich), этого никто не знает. Г-н Куюнджич, следовательно, не имеет права принижать Канта (стр. 135—139).

## БОТЕВ

*Выдающийся болгарский революционер-демократ, просветитель-материалист, публицист и поэт Христо Ботев (1848—1876), продолжавший дело Л. Каравелова, родился в г. Калофере. Годы в России, где он учился в Одесской гимназии, были для Ботева революционной школой. На Ботева большое влияние оказали философские взгляды Н. Г. Чернышевского и других русских материалистов, представителей революционно-демократического утопического социализма. В 1874—1875 гг. он издавал в Румынии газету «Знамя», которая стала центром объединения всех революционных сил болгарского народа. Х. Ботев погиб 20 мая 1876 г. во время Апрельского восстания в Болгарии.*



*Ниже приводится произведение Х. Ботева «Символ веры Болгарской коммуны» (1871 г.) в переводе Д. Горбова, которое дано автором данного вступительного текста В. Г. Карасёвым по изданию: «Избранные произведения болгарских революционных демократов». М., 1959.*

### СИМВОЛ ВЕРЫ БОЛГАРСКОЙ КОММУНЫ

Верую в единую общую силу рода человеческого на земном шаре творить добро и в единый коммунистический общественный порядок — спаситель всех народов от вековых страданий и мук через братский труд, свободу и равенство.

И в светлый животворящий дух разума, укрепляющий сердца и души всех людей для успеха и торжества коммунизма через революцию.

И в единое и неделимое отечество всех людей и общее владение всем имуществом.

Исповедую единый светлый коммунизм — исцелитель всех недугов общества.

Чаю пробуждения народов и будущего коммунистического строя во всем мире (стр. 307).

## МАРКОВИЧ

*Выдающийся сербский революционный демократ, философ-материалист и социалист-утопист Светозар Маркович (1846—1875) родился в г. Заечаре, в семье мелкого чиновника. Учился в Сербии, России и Швейцарии. Принимал участие в русском революционном движении, ознакомился со многими трудами Н. Г. Чернышевского, Д. И. Писарева, а затем и К. Маркса, но не преодолел утопизма. Общность задач русского и южнославянского освободительного движения обусловила преимущественное влияние русской революционной и материалистической мысли на сербскую и вообще южнославянскую. «Быть в сербском народе тем, чем были Чернышевский, Добролюбов и другие в русском народе», — призывал С. Маркович. В 1871—1872 гг. он издавал первую в Сербии газету социалистического направления — «Работник» («Работник»). С. Маркович оставил большое литературное наследство. Крупнейший его философский труд — «Реальное направление в науке и жизни» (1871 г.). Ниже даны отрывки из вводной и заключительной частей этой*



*большой работы в переводе В. В. Зеленина и В. Г. Карасева из кн.: 1) С. Маркович. Избранные сочинения. М., 1956, а также переведенный В. Г. Карасевым отрывок из кн.: 2) С. Маркович и Ђ. Целокупна дела. Кн. I. Начела народне економје или Наука о народном благостању по Н. Г. Чернышевском. Београд, 1874. Подборка произведена автором данной вступительной статьи В. Г. Карасевым.*



## РЕАЛЬНОЕ НАПРАВЛЕНИЕ В НАУКЕ И ЖИЗНИ

### 1. ЧТО ТАКОЕ РЕАЛИЗМ?

По своему мировоззрению люди в настоящее время разделяются на два основных лагеря. К одному лагерю принадлежат те люди, которые говорят, что между природой и человеком существует *единство*, то есть что элементы, составляющие всю материальную природу и мыслящее существо — человека, одни и те же — это материя и энергия, и что эти элементы бессмертны, то есть что ни одна частичка материи и энергии не может быть никогда и ничем уничтожена. Далее эти люди говорят, что в природе господствуют законы, вытекающие из нее самой — из элементов, ее составляющих, и что над природой нет никакой высшей силы, которая может управлять ею, менять законы природы, например сделать так, чтобы на дубе начали расти яблоки или чтобы «пошла вода из камня», чтобы «двинулись четыре горы» или чтобы расступилось Красное море и «избранный» народ мог пройти через него, «не замочив ног», тогда как другие люди вынуждены искать корабли или тонуть. Эти люди отвергают двойственность в природе и тем более отвергают ее в человеке. Они видят в человеке только продукт природы, организм, и его труд.

На другой стороне находятся люди, которые говорят, что природой управляет невидимый «бесконечный дух» — некая высшая «непостижимая» сила, создавшая «из ничего» «все видимое и невидимое». Чтобы легче понять это, возьмем пример: природа — это машина, совершающая работу, высшая сила — это машинист; он создал машину, он дал ей движение и управляет этим движением; он может ее остановить и *уничтожить*, когда захочет. Разумеется, если вечная сила захочет, то все люди падут ниц, как царь Навуходносор в Священном писании. Эти люди говорят, что точно такая же двойственность господствует и в человеческой природе. Наше грешное тело является лишь временной одеждой для «божественной» и «бессмертной» души. По этой теории, любая человеческая деятельность зависит от «свободной воли» его души, которая через мозг управляет его мыслями и желаниями, следовательно, и его трудом. Как весьма удачно выразился Бюхнер, эти люди утверждают: «Человеческий мозг — это рояль, а душа — пианист, который играет на рояле какую угодно арию».

Таковы два направления в мировоззрении людей, которые обнаруживаются на первый взгляд. Первое направление является научным, реальным, второе — ненаучным, богословским. Я определил оба направления в самых общих чертах. И первое, и второе направления делятся на много разветвлений и часто переплетаются между собой, но я не намереваюсь останавливаться на различных направлениях философских школ. Для моих целей достаточно этой самой общей характеристики. Но для того, чтобы еще лучше понять *сущность* обоих направлений и их различия, а также для того, чтобы была понятна роль, которую оба этих направления играют в развитии человечества, я хочу в кратких, общих чертах проследить их возникновение и развитие (1, стр. 429—430).

## 2. РЕАЛИЗМ В ЖИЗНИ

[...] Развитие общественной организации по своей сложности и многогранности должно быть *неограниченным*. Поэтому бессмысленно изобретать какую-либо идеальную организацию в качестве шаблона для всех обществ. Общественная наука может выдвинуть лишь общие принципы, на основе которых следует строить общественное здание. Каково будет это здание, зависит от материала, а материалом для общества является сам человек, который *непрерывно* меняется. [...]

Необходимость равноправной самостоятельности в труде и потреблении порождает принцип свободы. *Договор свободных личностей все больше признается как основа всех общественных отношений*. Государство [в новом обществе] все больше теряет свой характер органа насилия; оно начинает заботиться об образовании всего общества, о средствах сообщения и т. д. Труд все больше признается подлинным источником собственности, и законодательная власть, т. е. все общество, вмешивается в борьбу между работниками, устанавливает время работы, размеры заработной платы и т. д. Люди все больше ощущают потребность не только в том, чтобы самим быть свободными и равноправными личностями, но и в том, чтобы все другие личности достигли той же ступени развития. Члены государства выделяют все больше средств из своего заработка на «общие нужды» и т. д. Одним словом, всюду наблюдается путь, ведущий к полному равноправию и свободе, которые могут быть осуществлены только в новом обществе, на новой юридической основе.

Мы заканчиваем наше «Реальное направление в науке и жизни». [...] Тот, кто прочитает обе наши статьи, увидит стремления реализма и наше намерение. Мы начали с самого грубого «материализма», который невежды обычно обвиняют в том, что он якобы превращает человека в скота, и дошли до самого высокого «идеализма», где каждый человек стремится осчастливить всех людей! Сначала мы привязали человека к земле, уничтожили его заоблачные божественные стремления за пределы этого мира, показали, что он является органическим продуктом нашей земли, деятельность которого ограничена только этой землей. Далее мы показали здесь, что его подлинная цель заключается только в том, *чтобы добиться для себя наибольшего* удовлетворения, и что он может создать счастье для других людей только в том случае, если это составляет его собственное счастье. Но в то же время мы открыли совпадение между личным счастьем человека и счастьем других людей; мы показали основной зародыш [этого] в самой его [человека] природе, которая побуждает его искать в счастье других людей и свое счастье. Таким образом, мы показали путь, с помощью которого человек может *осуществить здесь, на земле, по крайней мере часть своих божественных снов*. Люди, которые не знают связи человека с землей, а переносят его с неба и готовят к возвращению на небо, в большинстве своем оставляют его здесь, на земле, в рабстве и грязи. Если же они и пытаются вытянуть его из грязи, то они не умеют этого сделать, так как не знают его земной природы (1, стр. 551—554).

**НАЧАЛА НАРОДНОЙ ЭКОНОМИИ, ИЛИ НАУКА  
О НАРОДНОМ БЛАГОСОСТОЯНИИ  
ПО Н. Г. ЧЕРНЫШЕВСКОМУ**

[...] Развитие капиталистического общества есть действительно фактическая история западного общества; и законы, которые в ней<sup>1</sup> приведены в качестве законов экономического развития этого общества, действительно точны, но они не являются законами человеческого общества вообще. Не должно всякое общество пройти через все те ступени экономического развития, через которые прошло промышленное общество, например, в Англии, которое преимущественно имел в виду Карл Маркс. Если бы английские рабочие были в другом положении и на другой ступени развития в то время, когда у них была изобретена и введена машина, они, конечно, не допустили бы, чтобы развитие «капиталистического» хозяйства дошло до крайности, и гораздо раньше стали бы думать о преобразовании общества. Этим мы хотим сказать, что то или иное общество может преобразовать свое хозяйство, основанное на мелкой собственности, и ввести самое усовершенствованное машинное производство, и при этом не обязательно должно проходить через «чистилище» (пургаторијум) капиталистического производства (2, стр. 20—22).

## «ПЕРВЫЙ» ПОЗИТИВИЗМ

Позитивизм возник в Европе в конце первой трети XIX в., сначала во Франции и несколько позднее в Англии. В дальнейшем он превратился в весьма разветвленное течение буржуазной философии, существующее вплоть до наших дней. В его истории выделяют учения О. Конта, Д. С. Милля, Г. Спенсера и примыкающих к ним менее известных философов как течение «первого» позитивизма.

Вырастая в определенной мере из агностических идей Юма в «Трактате о человеческой природе» (1739 г.) и Ж.-Л. Даламбера в его «Вступительной статье» (1751 г.) к «Энциклопедии», а отчасти Э. Кондильяка, Ф. Кенэ и А. Тюрго, «первый» позитивизм принес с собой, однако, нечто качественно иное. Он означал отказ идеологов буржуазии от прежних ее философских завоеваний. Позитивизм объявил одним из своих исходных принципов враждебность к действительно философской проблематике, декларируя принципиальную невозможность существования философии в классическом смысле слова, т. е. когда она включает в себя определенную теорию бытия и есть мировоззрение.

Позитивизм, враждебно относясь (в большинстве случаев) к материализму, был в то же время весьма замаскированной формой идеализма: он отмежевывался от спекулятивного системосозидания и выдавал себя за воззрение, освобождающее науки из-под ига всякой догматической натурфилософии, в интересах «положительного» знания. И действительно, до определенных пределов позитивизм принимал естественнонаучное объяснение многих явлений, — до тех пределов, за которыми это объяснение подводило к материалистическим, атеистическим, диалектическим и революционным выводам. Поэтому общий для многих позитивистов «эциентистский» тезис «наука заменяет собой философию», провозглашенный Ч. Пирсоном в его «Грамматике науки» (1892 г.), оказывался двусмысленным, открывая в науку путь агностическим и субъективно-идеалистическим положениям. Аналогичную роль сыграла и пропаганда позитивистами так называемого «здорового смысла» как средства решения всех теоретических проблем.

Как «антифилософское» направление в философии, стремящееся подняться «выше» основного философского вопроса и

борьбы двух основных направлений в философии, позитивизм знаменовал своим появлением кризис буржуазной духовной культуры и предвещал дальнейшее его углубление. Но в Польше, России, Турции, Японии, Китае, Бразилии и некоторых других странах в конце XIX в. идеи Конта, Спенсера, Тэна и их учеников и интерпретаторов сыграли относительно прогрессивную роль как противостоящие от религиозного мистицизма, умозрительности и нестрогих способов рассуждения. Иногда позитивистский эволюционизм перетолковывался в духе материализма (И. М. Сеченов) или находил себе аналог в виде некоторых естественнонаучных построений (Т. Гексли, Ф. Ле Дантек и др.).

## КОНТ

Основатель позитивизма Огюст Конт (Comte, 1798—1857) родился в Монпелье и получил образование в Парижской политехнической школе, где изучал математику, астрономию и физику. В 1818—1824 гг. он был личным секретарем социалиста-утописта Сен-Симона и заимствовал от него в искаженном виде учение о классификации наук, о трех стадиях общественного развития и понятие «позитивного» как высшего социального и мыслительного состояния. Свойственный его учителю историзм Конт использовал для реабилитации политической и духовной жизни средневековой Европы. Он провозгласил необходимость «позитивной» организации общества, понимая под ней по сути дела строй иерархического капитализма. С 1826 по 1848 г. Конт занимался преподаванием с целью пропаганды своей «положительной философии», а в период буржуазно-демократической революции 1848—1849 гг. обратился к французскому пролетариату с призывом покинуть революционные знамена и воспринять позитивистскую доктрину. В послереволюционный период его взгляды приобрели крайние сектантский характер, и им было создано учение о «новой церкви» позитивизма с особым культом человечества, изложенное в четырехтомной «Системе позитивной политики» («Système de politique positive», 1852—1854).

Основные идеи позитивизма первого периода деятельности О. Конта освещены в шеститомном «Курсе позитивной философии» («Cours de philosophie positive», 1830—1842), а также в «Духе позитивной философии» и др. Конт объявил всякую теорию, признающую существование и познаваемость объективной реальности, «метафизикой». Наука должна ограничиться описанием внешней структуры явлений, отвечая на вопрос, как протекают явления, а не что представляет собой их сущность. Описание явлений имеет целью вероятное предсказание будущего течения событий. Последовательная смена в истории трех «состояний» человеческого ума — теологического, метафизического и позитивного — приводит, по Конту, к ликвидации всей прежней философии, которая отныне может существовать только в функции учения о классификации наук, руководствуясь «позитивным» методом. Последний означал отказ не только от объективно-идеалистических концепций, но и от материализма, ибо провозглашаемая ориентация только на «позитивное», т. е. на фактически действительное, бесспорное, точное, практически полезное, относительное, определенно утверждаемое и конструктивное (а не



разрушительное) знание, означала на деле агностическое ограничение чувственно наблюдаемым и узкоутилитарным. Позитивизм был враждебен революционным преобразованиям. Контова классификация наук, располагавшая их в порядке следования от общего, более легко изучаемого и точного знания к частному, более сложному для изучения, а потому и менее точному, догматизировала рациональные идеи Сен-Симона и утратила в силу агностицизма Конта их объективную основу.

Метафизический характер носила социология О. Конта, в которой биологический натурализм переплетался с историческим идеализмом и от социальной динамики, описывающей изменения отношений идей под влиянием идей, резко была отчленена социальная

статика, фиксирующая так называемое равновесное состояние общества. Нормативный принцип, характеризующий, по Конту, «нормальное» состояние капитализма, — это «любовь как принцип, порядок как основание и прогресс как цель». За этой расплывчатой фразеологией скрывалась апология буржуазных порядков.

Ниже даны в переводе И. А. Шапиро подобранные И. С. Коном извлечения из сочинений О. Конта «Дух позитивной философии», «Курс позитивной философии» и «Общий обзор позитивизма» по кн.: 1) О. Конт. Дух позитивной философии. СПб., 1910; 2) «Родоначальники позитивизма». Сборник, вып. 4. СПб., 1912; 3) «Родоначальники позитивизма». Сборник, вып. 5. СПб., 1913.

## ДУХ ПОЗИТИВНОЙ ФИЛОСОФИИ

### [ОПРЕДЕЛЕНИЕ «ПОЗИТИВНОГО»]

31. Рассматриваемое сначала в его более старом и более общем смысле слово «положительное» означает реальное в противоположность химерическому: в этом отношении оно вполне соответствует новому философскому мышлению, характеризваемому тем, что оно постоянно посвящает себя исследованиям, истинно доступным нашему уму, и неизменно исключает непроницаемые тайны, которыми он

преимущественно занимался в период своего младенчества. Во втором смысле, чрезвычайно близком к предыдущему, но, однако, от него отличном, это основное выражение указывает контраст между полезным и негодным: в этом случае оно напоминает в философии о необходимом назначении всех наших здоровых умозрений — непрерывно улучшать условия нашего действительного индивидуального или коллективного существования вместо напрасного удовлетворения бесплодного любопытства. В своем третьем обычном значении это удачное выражение часто употребляется для определения противоположности между достоверным и сомнительным: оно указывает, таким образом, характерную способность этой философии самопроизвольно создавать между индивидуумом и духовной общностью целого рода логическую гармонию взамен тех бесконечных сомнений и нескончаемых споров, которые должен был порождать прежний образ мышления. Четвертое обыкновенное значение, очень часто смешиваемое с предыдущим, состоит в противопоставлении точного смутному. Этот смысл напоминает постоянную тенденцию истинного философского мышления добиваться всюду степени точности, совместимой с природой явлений и соответствующей нашим истинным потребностям; между тем как старый философский метод неизбежно приводит к сбивчивым мнениям, признавая необходимую дисциплину только в силу постоянного давления, производимого на него сверхъестественным авторитетом.

32. Наконец, нужно отметить особо пятое применение, менее употребительное, чем другие, хотя столь же всеобщее — когда слово «положительное» употребляется, как противоположное отрицательному.

В этом случае оно указывает одно из наиболее важных свойств истинной новой философии, представляя ее как назначенную по своей природе преимущественно не разрушать, но организовывать. Четыре общие характерные черты, которые мы только что отметили, отличают ее одновременно от всех возможных форм, как теологических, так и метафизических, свойственных первоначальной философии. Последнее же значение, указывая, сверх того, постоянную тенденцию нового философского мышления, представляет теперь особенную важность для непосредственного определения одного из его главных отличий уже

не от теологической философии, которая была долгое время органической, но от метафизического духа в собственном смысле, который всегда мог быть только критическим. Каково бы в самом деле ни было разрушительное действие реальной науки, это ее влияние было всегда косвенным и второстепенным: сама ее недостаточная систематизация не позволяла ей до сих пор носить иной характер; и великая органическая функция, выпавшая ей теперь на долю, отныне оказалась бы в противоречии с таким побочным качеством, которое она, сверх того, стремится сделать излишним. Правда, здоровая философия коренным образом изгоняет все вопросы, неизбежно неразрешимые; но, мотивируя необходимость отбрасывать их, она избегает надобности в том или ином смысле их отрицать, что было бы противно тому систематическому упразднению, в силу которого должны пасть все мнения, действительно не поддающиеся обсуждению. Более беспристрастная и более терпимая относительно каждого из них ввиду ее общего безразличия (отношение, которым не могут похвастать их разномыслящие приверженцы), она задается целью исторически оценить их взаимное влияние, условия их продолжительного существования и причины их упадка. При этом она никогда ничего безусловно не отрицает, даже там, где речь идет об учениях, наиболее противных современному состоянию человеческого разума у избранной части народов. Именно таким образом она отдает сугубую справедливость не только различным системам монотеизма вроде той, которая на наших глазах доживает свои последние минуты, но также верованиям политеизма или даже фетишизма, относя их всегда к соответственным фазисам основной эволюции. С догматической стороны она, сверх того, держится того взгляда, что всякие какие бы то ни было концепции нашего воображения, по своей природе неизбежно недоступные никакому наблюдению, не могут поэтому подлежать ни действительно решительному отрицанию, ни такому же утверждению. Никто, без сомнения, никогда логически не доказал ни несуществования Аполлона, Минервы и т. д., ни небытия восточных фей или различных героев поэтических вымыслов; тем не менее это обстоятельство нисколько не помешало человеческому разуму безвозвратно оставить древние учения, когда они, наконец, перестали соответствовать его состоянию (1, стр. 34—36).



## КУРС ПОЗИТИВНОЙ ФИЛОСОФИИ

### [1. ЗАКОН ТРЕХ СТАДИЙ И СУЩНОСТЬ ПОЗИТИВНОЙ ФИЛОСОФИИ]

Чтобы надлежащим образом объяснить истинную природу и особый характер позитивной философии, необходимо прежде всего бросить общий взгляд на поступательный ход человеческого разума, рассматривая его по всей совокупности, ибо никакая идея не может быть хорошо понята без знакомства с ее историей.

Изучая, таким образом, весь ход развития человеческого ума в различных областях его деятельности от его первоначального проявления до наших дней, я, как мне кажется, открыл великий основной закон, которому это развитие в силу неизменной необходимости подчинено и который может быть твердо установлен либо путем рациональных доказательств, доставляемых познанием нашего организма, либо посредством исторических данных, извлекаемых при внимательном изучении прошлого. Этот закон заключается в том, что каждая из наших главных концепций, каждая отрасль наших знаний последовательно проходит три различных теоретических состояния: состояние теологическое или фиктивное; состояние метафизическое или отвлеченное; состояние научное или позитивное. Другими словами, человеческий разум в силу своей природы в каждом из своих исследований пользуется последовательно тремя методами мышления, характер которых существенно различен и даже прямо противоположен: сначала методом теологическим, затем метафизическим и, наконец, позитивным. Отсюда возникают три взаимно исключающих друг друга вида философии, или три общие системы воззрений на совокупность явлений; первая есть необходимый отправной пункт человеческого ума; третья — его определенное и окончательное состояние; вторая предназначена служить только переходной ступенью.

В теологическом состоянии человеческий ум, направляя свои исследования главным образом на внутреннюю природу вещей, на первые и конечные причины всех поражающих его явлений, стремясь, одним словом, к абсолютному знанию, рассматривает явления как продукты прямого и непрерывного воздействия более или менее много-

численных сверхъестественных факторов, произвольное вмешательство которых объясняет все кажущиеся аномалии мира.

В метафизическом состоянии, которое в действительности не что иное, как общее видоизменение теологического состояния, сверхъестественные факторы заменены отвлеченными силами, настоящими сущностями (олицетворенными абстракциями), нераздельно связанными с различными предметами, которым приписывается способность самостоятельно порождать все наблюдаемые явления, а объяснение явлений сводится к определению соответствующей ему сущности.

Наконец, в позитивном состоянии человеческий разум, признав невозможность достигнуть абсолютных знаний, отказывается от исследования происхождения и назначения Вселенной и от познания внутренних причин явлений и всецело сосредоточивается, правильно комбинируя рассуждение и наблюдение, на изучении их действительных законов, т.е. неизменных отношений последовательности и пособия. Объяснение фактов, приведенное к его действительным пределам, является отныне только установленным связи между различными частными явлениями и некоторыми общими фактами, число которых уменьшается все более и более по мере прогресса науки.

Теологическая система достигла наивысшей степени доступного ей совершенства, когда она поставила провиденциальное действие единого существа на место разнородных вмешательств многочисленных, не зависящих друг от друга божеств, существование которых первоначально предполагалось. Точно так же и крайний предел метафизической системы состоит в замене различных частных сущностей одной общей великой сущностью, природой, рассматриваемой как единственный источник всех явлений. Равным образом совершенство, к которому постоянно, хотя, весьма вероятно, безуспешно, стремится позитивная система, заключается в возможности представить все наблюдаемые явления как частные случаи одного общего факта, как, например, тяготение.

Здесь не место подробно доказывать этот основной закон развития человеческого разума и выводить наиболее важные его следствия. Мы рассмотрим его с надлежащей полнотой в той части нашего курса, которая посвящена изучению социальных явлений. Я говорю о нем теперь

только для того, чтобы точно определить истинный характер позитивной философии, сопоставляя ее с двумя другими философскими системами, которые до последнего времени господствовали последовательно над всей нашей умственной деятельностью. Но чтобы не оставлять совершенно без доказательства столь важный закон, который часто придется применять в этом курсе, я ограничусь здесь беглым указанием на самые общие и очевидные соображения, доказывающие его справедливость.

Во-первых, достаточно, мне кажется, провозгласить такой закон, чтобы его справедливость была тотчас же проверена всеми, кто несколько глубже знаком с общей историей наук. В самом деле, нет ни одной науки, достигшей в настоящее время позитивного состояния, которую в прошлом нельзя было бы себе легко представить, состоящей преимущественно из метафизических отвлечений, а в более отдаленные эпохи даже и находящейся всецело под влиянием теологических понятий. В различных частях этого курса мы, к сожалению, не раз должны будем признать, что даже наиболее совершенные науки сохраняют еще теперь некоторые весьма заметные следы этих двух первоначальных состояний.

Это общее изменение человеческого разума может быть теперь легко установлено весьма осязательным, хотя и косвенным, путем, а именно рассматривая развитие индивидуального ума. Так как в развитии отдельной личности и целого вида отправной пункт необходимо должен быть один и тот же, то главные фазы первого должны представлять основные эпохи второго. И не вспомнит ли каждый из нас, оглянувшись на свое собственное прошлое, что он по отношению к своим важнейшим понятиям был теологом в детстве, метафизиком в юности и физиком в зрелом возрасте? Такая проверка доступна теперь всем людям, стоящим на уровне своего века.

Но кроме общего или индивидуального прямого наблюдения, доказывающего справедливость этого закона, я должен в этом кратком обзоре особенно указать еще на теоретические соображения, заставляющие чувствовать его необходимость.

Наиболее важное из этих соображений, почерпнутое в самой природе предмета, заключается в том, что во всякую эпоху необходимо иметь какую-нибудь теорию, которая связывала бы отдельные факты; создавать же теории

на основании наблюдений было, очевидно, невозможно для человеческого разума в его первоначальном состоянии.

Все здравомыслящие люди повторяют со времени Бэкона, что только те знания истинны, которые опираются на наблюдения. Это основное положение, очевидно, бесспорно, если его применять, как это и следует делать, к зрелому состоянию нашего ума. Но относительно образования наших знаний не менее очевидно, что человеческий разум первоначально не мог и не должен был мыслить таким образом. Ибо если, с одной стороны, всякая позитивная теория необходимо должна быть основана на наблюдениях, то, с другой — для того, чтобы заниматься наблюдением, наш ум нуждается уже в какой-нибудь теории. Если бы, созерцая явления, мы не связывали их с какими-нибудь принципами, то для нас было бы совершенно невозможно не только сочетать эти разрозненные наблюдения и, следовательно, извлекать из них какую-либо пользу, но даже и запоминать их; и чаще всего факты оставались бы незамеченными нами.

Таким образом, под давлением, с одной стороны, необходимости делать наблюдения для образования истинных теорий, а с другой — не менее повелительной необходимости создавать себе какие-нибудь теории для того, чтобы иметь возможность заниматься последовательным наблюдением, человеческий разум должен был оказаться с момента своего рождения в заколдованном кругу, из которого он никогда не выбрался бы, если бы ему, к счастью, не открылся естественный выход благодаря самопроизвольному развитию теологических понятий, объединивших его усилия и давших пищу его деятельности. Таково независимо от связанных с ним важных социальных соотношений, которых я не могу теперь касаться, основное положение, доказывающее логическую необходимость чисто-теологического характера первоначальной философии.

Эта необходимость становится еще более осязательной, если обратить внимание на полное соответствие теологической философии с самой природой тех исследований, на которых человеческий разум в своем младенчестве преимущественно сосредоточивает свою деятельность.

В самом деле, весьма замечательно, что наш ум в этом первоначальном состоянии ставит себе настойчивее всего именно наиболее недоступные нашим познавательным средствам вопросы, как-то: о внутренней природе вещей,

о происхождении и цели всех явлений, между тем как все действительно разрешимые проблемы считаются почти недостойными серьезных размышлений. Причину этого явления легко понять: ибо только благодаря опыту мы могли познать размер наших сил; и если бы человек вначале не имел о них преувеличенного мнения, они никогда не могли бы достигнуть всего того развития, к которому они способны. Этого требует наша организация. Как бы то ни было, представим себе, насколько это возможно, такое всеобщее и так резко выраженное настроение умов и зададимся вопросом, какой прием встретила бы в ту эпоху позитивная философия, предполагая, что она могла бы тогда образоваться, высшая цель которой состоит в отыскании законов явлений и главная характеристическая черта которой заключается именно в признании недоступными для человеческого разума всех возвышенных тайн, удивительно просто и легко объясняемых до малейших подробностей теологической философией?

То же самое можно сказать, рассматривая с практической точки зрения природу исследований, занимающих первоначально человеческий ум. В этом отношении они сильно привлекают человека перспективой неограниченной власти над внешним миром, как бы всецело предназначенным для нашего пользования и находящимся во всех своих явлениях в тесных и непрерывных отношениях с нашим существованием. Все эти несбыточные надежды, все эти преувеличенные представления о значении человека во Вселенной, которые порождает теологическая философия и которые падают при первом прикосновении позитивной философии, являются вначале тем необходимым стимулом, без которого совершенно нельзя было бы понять первоначальную решимость человеческого разума взяться за трудные исследования.

Мы теперь так далеки от этих первичных настроений, по крайней мере по отношению к большинству явлений, что нам трудно ясно представить себе силу и необходимость подобных соображений. Человеческий рассудок теперь настолько созрел, что мы предпринимаем трудные научные изыскания, не имея в виду никакой посторонней цели, способной сильно действовать на воображение, вроде той, которой задавались астрологи или алхимики. Наша умственная деятельность в достаточной степени возбуждается одной надеждой открыть законы явлений, простым

желанием подтвердить или опровергнуть какую-нибудь теорию. Но так не могло быть в младенческом состоянии человеческого разума. Без увлекательных химер астрологии, без могущественных обманов алхимии, где, например, почерпнули бы мы постоянство и усердие, необходимые для длинного ряда наблюдений и опытов, которые позже послужили фундаментом для первых позитивных теорий того и другого класса явлений.

Это условие нашего умственного развития для астрономии давно уже ясно почувствовал Кеплер, а для химии справедливо оценил в наше время Бертоле.

\* \*  
\*

Все эти соображения, таким образом, показывают, что, хотя позитивная философия действительно представляет собой окончательное состояние человеческого ума, к которому он неизменно все сильнее и сильнее стремился, она тем не менее необходимо должна была вначале, и притом в течение длинного ряда веков, пользоваться то как предварительным методом, то как предварительной теорией теологической философией, отличительной чертой которой является ее самопроизвольность, в силу которой она сначала была единственно возможной и также единственно способной достаточно заинтересовать наш рождающийся ум. Теперь очень легко понять, что для перехода от этой предварительной философии к окончательной человеческий разум, естественно, должен был усвоить в качестве посредствующей философии метафизические методы и доктрины. Это последнее соображение необходимо для пополнения общего обзора указанного мной великого закона.

Нетрудно в самом деле понять, что наш ум, вынужденный двигаться с почти незаметной постепенностью, не мог перейти вдруг и непосредственно от теологической философии к позитивной. Теология и физика так глубоко несовместимы, их понятия настолько противоречат друг другу, что, прежде чем отказаться от одних, чтобы пользоваться исключительно другими, человеческий ум должен был прибегать к посредствующим концепциям, имеющим смешанный характер и способным в силу этого содействовать постепенному переходу. Таково естественное назначение метафизических понятий: они не приносят никакой

иной действительной пользы. Замечая при изучении явлений сверхъестественное направляющее действие соответственной и нераздельной сущностью, рассматриваемой сначала только как эманация первой, человек мало-помалу научился обращать внимание на самые факты, понятия же о метафизических причинах постепенно утончались до тех пор, пока не превратились у всех здравомыслящих людей просто в отвлеченные наименования явлений. Невозможно представить себе, каким иным путем наш ум мог бы перейти от явно сверхъестественных к чисто естественным соображениям, от теологического к позитивному образу мышления.

Установив, таким образом, поскольку я мог это сделать, не вдаваясь в неуместные здесь подробные рассуждения, общий закон развития человеческого разума, как я его понимаю, нам легко будет сейчас же точно определить истинную природу позитивной философии, что составляет главную задачу настоящей лекции.

Из предшествовавшего мы видим, что основной характер позитивной философии выражается в признании всех явлений подчиненными неизменным естественным законам, открытию и сведению числа которых до минимума и составляет цель всех наших усилий, причем мы считаем, безусловно, недоступным и бессмысленным искание так называемых причин как первичных, так и конечных. Бесполезно долго распространяться о принципе, который теперь хорошо известен всякому, кто сколько-нибудь глубже изучал науки наблюдения. Действительно, всякий знает, что в наших позитивных объяснениях, даже наиболее совершенных, мы не стремимся указывать причины, производящие явления, так как таким образом мы только отдаляли бы затруднения; но мы ограничиваемся тем, что точно анализируем условия, в которых явления происходят, и связываем их друг с другом естественными отношениями последовательности и подобия.

Так, — я привожу наиболее замечательный пример — мы говорим, что общие мировые явления объясняются, насколько это возможно, ньютоновским законом тяготения, ибо, с одной стороны, эта прекрасная теория нам показывает, что все неисчислимое разнообразие астрономических явлений представляет один и тот же факт, рассматриваемый с различных точек зрения: постоянное стремление частиц друг к другу пропорционально их массам

и обратно пропорционально квадрату расстояния между ними; с другой же стороны, этот общий факт нам представляется как простое обобщение чрезвычайно знакомого нам явления, рассматриваемого нами в силу этого как вполне известное, именно тяжести тел на земной поверхности. Что касается определения того, что такое сами по себе притяжение и тяжесть, каковы их причины, то эти вопросы мы считаем неразрешимыми и лежащими вне сферы позитивной философии, предоставляя их теологам и метафизикам. Невозможность разрешения этих вопросов доказывается тем, что всякий раз, когда самые великие умы пытались сказать относительно этого предмета нечто действительно рациональное, они могли только определять эти два принципа один посредством другого, говоря, что притяжение не что иное, как всеобщая тяжесть и что тяжесть состоит просто в земном притяжении. Такие объяснения, вызывающие улыбку, когда они предъявляются на знание внутренней природы вещей и способа возникновения явлений, составляют, однако, все наиболее удовлетворительное, что мы можем иметь, так как показывают нам тождество двух родов явлений, которые долгое время считались независимыми друг от друга. Ни один здравомыслящий человек не ищет теперь дальнейших объяснений.

Было бы легко увеличить число примеров, которые на протяжении этого курса встретятся в большом количестве; ибо таково ныне направление, господствующее во всех важных умственных построениях. Чтобы ограничиться здесь указанием одной из современных работ, я выберу ряд прекрасных исследований Фурье по теории теплоты. Он дает нам весьма яркое подтверждение предшествовавших общих замечаний. Действительно, в этом труде, философский характер которого столь очевидно позитивен, раскрыты наиболее важные и наиболее точные законы тепловых явлений, и между тем автор ни разу не задается вопросом о внутренней природе вещей и упоминает о горячем споре между сторонниками тепловой материи и физиками, объясняющими происхождение теплоты колебанием эфира, только для того, чтобы показать его бессодержательность. И тем не менее в этом труде рассматриваются самые важные вопросы, из которых некоторые поставлены впервые, — ясное доказательство того, что человеческий разум может найти неисчерпаемую пищу для самой глу-



бокой своей деятельности, не берясь за недоступные ему проблемы, а ограничивая свои исследования исключительно позитивными вопросами.

Охарактеризовав с точностью — поскольку я мог это сделать в этом общем обзоре, — дух позитивной философии, развитию которой посвящается весь этот курс, я должен теперь исследовать, в каком состоянии она находится в настоящее время и что еще остается сделать, чтобы завершить ее построение.

Для этого нужно прежде всего принять во внимание, что различные отрасли наших знаний не могли с одинаковой быстротой пройти три вышеуказанные главные стадии своего развития и, следовательно, не могли одновременно достигнуть позитивного состояния. В этом отношении существует неизменный и необходимый порядок, которому следовали и должны были следовать в своем поступательном движении различные виды наших понятий и подробное рассмотрение которого составляет необходимое дополнение высказанного выше основного закона. Этому рассмотрению будет всецело посвящена следующая лекция. Теперь же нам достаточно знать, что этот порядок соответствует разнообразной природе явлений и определяется степенью их общности, простоты и взаимной независимости, — тремя условиями, ведущими, несмотря на свое различие, к одной и той же цели. Так, к позитивным теориям приведены были сначала астрономические явления как наиболее общие, наиболее простые и наиболее независимые от всех других, затем в последовательности, зависящей от тех же причин, явления земной физики в собственном смысле, химии и, наконец, физиологии.

Невозможно указать точно начало этого переворота; ибо о нем, как о всех других великих событиях в жизни человечества, можно сказать, что он совершался постепенно и непрерывно, в особенности со времени появления трудов Аристотеля и александрийской школы и затем с момента введения арабами естественных наук в Западную Европу.

Однако, так как во избежание неясности идей уместно точно определить эпоху зарождения позитивизма, я укажу на эпоху сильного подъема человеческого разума, вызвавшего два века тому назад соединенным влиянием правил Бэкона, идей Декарта и открытий Галилея, как на момент, когда дух позитивной философии стал проявляться как очевидное противоположение теологическим и

метафизическим воззрением. Именно тогда позитивные понятия окончательно освободились от примеси суеверия и схоластики, которая более или менее искажала истинный характер всех предыдущих работ.

Начиная с этой памятной эпохи, поступательное движение позитивной философии и падение философий теологической и метафизической определились чрезвычайно ясно. Это положение вещей стало, наконец, столь очевидным, что теперь каждый понимающий дух времени наблюдатель должен признать, что человеческий ум предназначен для позитивных исследований и что он отныне бесспорно отказался от тех бессмысленных учений и предварительных методов, которые могли бы удовлетворять на первой ступени его развития. Таким образом, этот основной переворот должен необходимо совершиться во всем своем объеме. И если позитивизму еще остается сделать какое-либо крупное завоевание, если не все области умственной деятельности им захвачены, то можно быть уверенным, что и там преобразование совершится, как оно совершилось во всех других областях. Ибо было бы очевидно противоречием предположить, что человеческий разум, столь расположенный к единству метода, сохранит навсегда для одного рода явлений свой первоначальный способ рассуждения, когда во всем остальном он принял новое философское направление прямо противоположного характера.

Таким образом, все сводится к простому вопросу: обнимает ли теперь позитивная философия, постепенно получившая за последние два века столь широкое распространение, все виды явлений? На это, бесспорно, приходится ответить отрицательно. Поэтому, чтобы сообщить позитивной философии характер всеобщности, необходимой для ее окончательного построения, предстоит еще выполнить большую научную работу.

В самом деле, в только что названных главных категориях естественных явлений — астрономических, физических, химических и физиологических замечается существенный пробел, а именно отсутствуют социальные явления, которые, хотя и входят неявно в группу физиологических явлений, заслуживают — как по своей важности, так и вследствие особых трудностей их изучения — выделения в особую категорию. Эта последняя группа понятий, относящаяся к наиболее частным, наиболее слож-

ным и наиболее зависящим от других явлениям, должна была в силу одного этого обстоятельства совершенствоваться медленнее всех остальных, даже если бы не было тех особых неблагоприятных условий, которые мы рассмотрим позднее. Как бы то ни было, очевидно, что социальные явления еще не вошли в сферу позитивной философии. Геологические и метафизические методы, которыми при изучении других видов явлений никто теперь не пользуется ни как средством исследования, ни даже как приемом аргументации, до сих пор, напротив, исключительно употребляются в том и в другом отношении при изучении социальных явлений, хотя недостаточность этих методов вполне сознается всеми здравомыслящими людьми, утомленными бесконечной и пустой тяжбой между божественным правом и главенством народа.

Итак, вот крупный, но, очевидно, единственный пробел, который надо заполнить, чтобы завершить построение позитивной философии. Теперь, когда человеческий разум создал небесную физику и физику земную, механическую и химическую, а также и физику органическую, растительную и животную, ему остается для завершения системы наук наблюдения основать социальную физику. Такова ныне самая большая и самая настоятельная во многих существенных отношениях потребность нашего ума и такова, осмеливаюсь это сказать, главная и специальная цель этого курса.

\* \*  
\*

Относящиеся к изучению социальных явлений идеи, которые я попытаюсь представить и зародыш которых, я надеюсь, можно уже найти в этой лекции, не имеют целью тотчас же дать социальной физике ту же степень совершенства, которой достигли более ранние отрасли естественной философии; такое намерение было бы, очевидно, нелепо, ибо даже последние обнаруживают в этом отношении огромное, и притом неизбежное, неравенство. Но назначение их будет заключаться в том, чтобы сообщить этому последнему классу наших знаний тот позитивный характер, который приобрели уже другие науки.

Когда это условие будет в действительности выполнено, современная философская система во всей своей совокупности будет, наконец, поставлена на прочное основа-

ние; ибо тогда будут установлены пять главных категорий явлений — астрономических, физических, химических, физиологических и социальных, которые, очевидно, обнимут все доступные наблюдению явления. Когда все наши основные понятия станут однородными, философия окончательно достигнет позитивного состояния; она не сможет уже изменять свой характер, и ей останется только развиваться бесконечно путем новых, все увеличивающихся приобретений, которые явятся неизбежным результатом новых наблюдений или более глубоких размышлений. В силу этого позитивная философия приобретет характер всеобщности, которого она еще не имеет, и благодаря своему естественному превосходству будет в состоянии вполне заменить теологическую и метафизическую философии, всеобщность которых в настоящее время является их единственным существенным достоянием и которые, потеряв это преимущество, будут иметь для наших потомков только чисто исторический интерес.

После такого объяснения специальной цели этого курса легко понять его вторую, общую цель, которая делает его курсом позитивной философии, а не только курсом социальной физики.

Действительно, так как создание социальной физики завершает, наконец, систему естественных наук, то станет возможным и даже необходимым подвести итоги всем приобретенным знаниям, достигшим к этому времени определенного и однородного состояния, чтобы согласовать их и представить как ветви одного дерева, вместо того чтобы продолжать рассматривать их как отдельные тела. С этой именно целью я, прежде чем приступить к изучению социальных явлений, последовательно рассмотрю в указанном выше энциклопедическом порядке различные уже образовавшиеся позитивные науки.

Я считаю излишним предупреждать о том, что здесь не может быть речи о ряде специальных курсов по отдельным главным отраслям естественной философии. Не говоря уже о времени, необходимом для подобного предприятия, ясно, что такое намерение не могло бы быть осуществлено мной и, смею думать, никем другим при современном состоянии образования человечества. Напротив, для правильного понимания такого курса, как настоящий, требуется предварительно специальное изучение различных наук, которые в нем будут рассмотрены. Без

этого условия очень трудно будет понять и совершенно невозможно оценить те философские размышления, которым будут подвергнуты различные науки. Одним словом, я предполагаю изложить курс позитивной философии, а не курс позитивных наук. Я имею в виду рассмотреть здесь, как каждая из основных наук относится ко всей позитивной системе и каков характер ее направления, т. е. науку с двух сторон: ее существенные методы и ее главные результаты. Чаще всего мне придется, даже при указании на последние, сослаться для оценки их важности на специальные исследования.

Резюмируя сказанное мной о двоякой цели этого курса, я должен заметить, что обе преследуемые мной задачи, специальная и общая, хотя и различны сами по себе, но необходимо нераздельны. Ибо, с одной стороны, невозможно было бы составить курс позитивной философии без социальной физики; так как в таком случае позитивной философии недоставало бы одного из ее существенных элементов, и в силу этого она не имела бы того характера всеобщности, который должен быть ее главным свойством и который отличает наше настоящее исследование от ряда специальных работ. С другой стороны, возможно ли с уверенностью приступить к позитивному изучению социальных явлений, если ум предварительно не подготовлен глубокими размышлениями о позитивных методах, испытанных уже в приложении к менее сложным явлениям, и, сверх того, не вооружен знанием главных законов других явлений, которые оказывают более или менее прямое влияние на явления социальные?

Хотя не все основные науки внушают одинаковый интерес заурядным умам, нет, однако, ни одной, которой можно было бы пренебречь в исследовании, подобном предпринятому нами. Что же касается их значения для счастья человеческого рода, то, конечно, все науки, если их рассмотреть глубже, оказываются равносильными. Те науки, результаты которых представляют на первый взгляд меньший практический интерес, чрезвычайно важны либо вследствие высокого совершенства своих методов, либо потому, что составляют необходимое основание для всех других. Об этом я буду иметь случай поговорить особо в следующей лекции.

Чтобы предупредить, насколько это возможно, всякие ложные толкования, которых можно ожидать по поводу

столь нового курса, каким является настоящий, я считаю нужным добавить к предыдущим объяснениям еще несколько кратких соображений, относящихся непосредственно ко всеобщности специальных знаний, которую не обдуманно судьи могут принять за тенденцию этого курса и которая вполне справедливо признается совершенно противной истинному духу позитивной философии. Эти соображения будут иметь сверх того еще то важное значение, что они представят истинный дух этой философии с новой точки зрения, которая даст законченное, ясное, общее понятие о ней.

\* \*  
\*

При первобытном состоянии наших знаний не существует правильного разделения умственного труда; все науки разрабатываются одновременно одними и теми же лицами. Такая организация научных работ человечества сначала неизбежна и даже необходима, как мы это позже установим, затем постепенно изменяется по мере развития отдельных разрядов понятий. В силу закона, необходимость которого очевидна, каждая отрасль научной системы незаметно отделяется от общего ствола, когда она разрастется настолько, что становится доступной отдельной обработке, т. е. когда она делается способной одна занять на продолжительное время умы нескольких человек.

Этому распределению различных видов исследований между различными классами ученых мы, очевидно, обязаны тем удивительным развитием, которого в наши дни достигла каждая отдельная отрасль человеческих знаний и которое делает в настоящее время совершенно невозможным универсальные научные исследования, столь доступные и обычные в древности.

Одним словом, разделение умственного труда, все более и более совершенствуемое, является одним из наиболее важных характерных свойств позитивной философии.

Но хотя мы вполне признаем поразительные результаты этого деления и видим отпыне в нем истинную основу общей организации ученого мира, однако, с другой стороны, мы не можем не чувствовать серьезных неудобств, которые оно при нынешнем его состоянии порождает, благодаря чрезмерной частности идей, исключительно занимающих каждый отдельный ум. Это печальное

явление до некоторой степени, конечно, неизбежно, так как причина его коренится в самом принципе разделения труда; поэтому, какие бы мы ни приняли меры, нам не удастся сравняться в этом отношении с древними, у которых это превосходство было обусловлено ограниченностью их знаний. Тем не менее мы, как мне кажется, можем, принимая надлежащие меры, избежать наиболее губительных последствий чрезмерной специализации, не вредя при этом благотворному действию разделения исследований. Настоятельно необходимо заняться этим серьезно, ибо эти неудобства, которые по своей природе стремятся все более и более увеличиваться, становятся очень чувствительными. По общему признанию установленные, ради достижения высшей степени совершенства наших работ, деления различных отраслей естественной философии в конце концов искусственны. Не будем забывать и того, что, невзирая на такое признание, в ученом мире очень мало людей, которые охватывали бы совокупность понятий одной науки, которая сама составляет только часть великого целого. Большинство всецело ограничивается специальным изучением более или менее обширной части одной определенной науки, мало заботясь об отношении этих частных исследований к общей системе позитивных знаний. Поспешим же исправить это зло, пока оно не сделалось еще серьезнее. Примем меры, чтобы человеческий разум в конце концов не потерялся в мелочах. Не будем скрывать от себя, что здесь-то и находится слабое место позитивной философии, на которое могут производить нападения с некоторой еще надеждой на успех сторонники теологической и метафизической философий.

Действительное средство для остановки разъедающего влияния, которым слишком большая специализация отдельных исследований угрожает в будущем нашей умственной деятельности, не состоит, конечно, в возвращении к прежнему смешению труда, которое вызвало бы попятное движение человеческого разума и которое, к счастью, сделалось теперь вообще невозможным. Напротив, это средство заключается в усовершенствовании самого разделения труда.

Для этого достаточно сделать изучение общих научных положений отдельной самостоятельной наукой. Пусть новый класс ученых, получивших надлежащую подго-

товку, не отдаваясь специальному изучению какой-нибудь отдельной отрасли естественной философии, но рассматривая различные позитивные науки в их современном состоянии, посвятит себя исключительно точному определению духа каждой из этих наук, исследованию их взаимных отношений и связи друг с другом, приведению, если это возможно, всех присущих им принципов к наименьшему числу общих основоположений, постоянно следуя при этом основным правилам позитивного метода. Пусть в то же время другие ученые, прежде чем взяться за специальные исследования, знакомятся с совокупностью позитивных знаний, что позволит им непосредственно пользоваться светом, проливаемым учеными, посвятившими себя изучению общих научных положений, и в свою очередь исправлять полученные этими последними результаты: таково именно положение вещей, к которому современные ученые приближаются все более и более.

Когда оба этих важных условия будут выполнены — а возможность этого очевидна, — разделение научного труда может быть без всякой опасности доведено до той степени, которой потребует развитие отдельных отраслей знания. При существовании особого, постоянно контролируемого всеми другими класса ученых, на обязанности которых лежит исключительно установление связи каждого нового открытия с общей системой, не будет более основания бояться, что слишком большое внимание к частностям помешает охватить целое. Одним словом, после этого новая организация ученого мира будет вполне закончена и ей останется только развиваться беспредельно, сохраняя всегда тот же характер.

Образовать из изучения общих научных положений особый отдел умственного труда — значит просто распространить приложение того же принципа разделения, который уже создал постепенное распадение на различные специальности; ибо, пока позитивные науки были мало развиты, их взаимные отношения не имели такого значения, чтобы вызвать (по крайней мере систематически) появление особого вида работ, и в то же время необходимость этой новой науки не была особенно настоятельной. Но теперь каждая из этих наук настолько развилась, что изучение их взаимных отношений может дать материал для целого ряда исследований, а вместе с тем эта



новая наука становится необходимой для предупреждения разрознённости человеческих понятий.

Так именно я понимаю назначение позитивной философии в общей системе наук позитивных в собственном смысле слова. Такова по крайней мере цель этого курса.

\* \*  
\*

Теперь, после того как я попытался, насколько это было для меня возможно, в этом первом обзоре точно определить общий дух курса позитивной философии, я считаю нужным для сообщения этой картине ее действительного характера бегло указать на главные выгоды, которые подобная работа может доставить прогрессу человеческого разума, если все существенные условия будут надлежащим образом выполнены. Этот последний ряд соображений я ограничу указанием четырех основных свойств.

Во-первых, изучение позитивной философии, рассматривающей результаты деятельности наших умственных способностей, дает нам единственное истинно рациональное средство открывать логические законы человеческого разума, к отысканию которых до сих пор применялись очень малопригодные для этого способы.

Чтобы надлежащим образом разъяснить мое мнение по этому предмету, я должен сперва напомнить весьма важную философскую мысль, высказанную де Бленквиллем в прекрасном введении к его «Общим принципам сравнительной анатомии». Мысль эта заключается в том, что всякое деятельное существо, и в особенности всякое живое существо, может быть изучаемо во всех своих проявлениях с двух основных точек зрения: в статическом и динамическом отношении, т. е. как способное действовать существо и как действующее на самом деле. Ясно, что все соображения, которые можно представить, необходимо будут относиться к тому или другому состоянию. Применим это блестящее основное положение к изучению функций нашего ума.

Если рассматривать эти функции с статической точки зрения, то их изучение может состоять только в определении органических условий, от которых они зависят: оно в этом случае образует существенную часть анато-

мии и физиологии. При рассмотрении же их с динамической точки зрения вопрос сводится к изучению действительного хода работы человеческого ума путем исследования приемов, действительно примененных им для приобретения различных точных знаний, что в сущности и составляет главный предмет позитивной философии, как я ее определил в этой лекции. Одним словом, считая все научные теории великими логическими фактами, мы только путем глубокого наблюдения этих фактов можем подняться до понимания логических законов.

Таковы, очевидно, два единственных общих приема, пополняющие друг друга, посредством которых можно получить некоторые истинно рациональные понятия об интеллектуальных явлениях. Мы видим, что здесь отнюдь нет места для той ложной психологии, представляющей собой последнее видоизменение теологии, которую так безуспешно пытаются теперь оживить и которая, не обращая внимания ни на физиологическое изучение наших органов мышления, ни на наблюдение рациональных процессов, действительно руководящих нашими научными исследованиями, стремится открыть основные законы человеческого духа путем самосозерцания, т. е. превращая в полную абстракцию и причины, и следствия.

Позитивная философия приобрела превосходство постепенно, начиная со времени Бэкона; ныне она косвенно получила такое влияние даже на умы, оставшиеся наиболее чуждыми ее огромному развитию, что метафизики, занимающиеся изучением нашей познавательной способности, могли надеяться замедлить падение своей мнимой науки, только пытаясь представить и свои учения как бы основанными на наблюдении фактов. С этой целью они в последнее время с помощью очень странного ухищрения предложили различать два одинаково важных вида наблюдения — внешнее и внутреннее, из которых последнее предназначено исключительно для изучения интеллектуальных явлений. Здесь не место вдаваться в подробный разбор этого основного софизма. Я должен ограничиться указанием на главное соображение, которое покажет ясно, что это хваленое самонаблюдение есть чистейшая иллюзия.

Недавно еще полагали, что для объяснения зрения достаточно сказать, что благодаря световому действию тел на сетине получают изображения внешних форм и

цветов. На это физиологи основательно возражали, что если бы световые впечатления действовали как картины, то нужно было бы иметь еще другой глаз, чтобы их видеть. Не применимо ли то же возражение еще более в данном случае?

В самом деле, понятно, что в силу неизбежной необходимости человеческий ум может прямо наблюдать всякого рода явления, исключая происходящие в нем самом. Ибо кто будет тут наблюдать? Относительно моральных явлений можно еще допустить, что человек в состоянии наблюдать в самом себе волнующие его страсти, если исходить из основанного на анатомии соображения, что органы, служащие местопребыванием для наших страстей, отличны от органов, предназначенных для производства наблюдений. Но если бы даже каждый из нас имел случай делать над собой подобные наблюдения, они, очевидно, никогда не имели бы большого научного значения, и наилучшим средством изучения страстей все же останется наблюдение их вне себя; ибо всякое очень ярко выраженное состояние страсти, т. е. именно то, что было бы важнее всего исследовать, по необходимости несовместимо с состоянием наблюдений. Что же касается такого наблюдения умственных явлений в момент их осуществления, то это, очевидно, невозможно. Мыслящий человек не может разделиться на две половины, из которых одна рассуждала бы, а другая наблюдала бы за рассуждением. Так как в данном случае орган наблюдаемый и наблюдающий тождественны, то как могло бы производиться наблюдение?

Итак, этот мнимый психологический метод по самому своему основанию не имеет никакого значения.

Обратим также внимание на то, к каким глубоко противоречащим друг другу процессам он нас сразу приводит. С одной стороны, вам советуют насколько возможно изолировать себя от всякого внешнего ощущения, и в особенности избегать всякого умственного труда: ибо что станется с внутренним наблюдением, если вы будете заниматься хотя бы самым простым вычислением? С другой стороны, после того как вы путем различных предосторожностей достигнете, наконец, этого совершенного состояния умственного сна, вы должны заняться созерцанием действий, совершающихся в вашем уме, когда там ничего не совершается! Наши потомки, без со-

мнения, когда-нибудь увидят эти смешные притязания, изображенными на сцене.

Результаты столь странного способа рассуждения вполне соответствуют его принципу. Уже две тысячи лет метафизики таким образом разрабатывают психологию, и до сих пор они не смогли столкнуться ни об одном понятном и твердо установленном положении. Даже теперь они разделены на множество школ, беспрестанно спорящих о первых элементах своих доктрин. Внутреннее наблюдение порождает почти столько же разноречивых мнений, сколько есть людей, верящих, что они им зажимаются.

Истинные ученые, люди, посвятившие себя позитивным исследованиям, напрасно просят этих психологов указать хоть одно действительное, большое или малое, открытие, которым мы были бы обязаны их прославленному методу. Это не значит, что они не принесли ровно никакой пользы общему прогрессу наших знаний, независима от важной услуги, которую они оказали, поддерживая деятельность нашего ума в эпоху, когда он не мог найти для себя более питательной пищи. Можно, однако, утверждать, что все, что в их сочинениях, по справедливому выражению знаменитого позитивного философа (Кювье), не состоит из метафор, принимаемых за рассуждения, а представляет какое-нибудь истинное понятие, найдено не помощью их мнимого метода, а было получено путем действительных наблюдений хода человеческого разума, наблюдений, вызываемых развитием наук. Но даже эти очень редкие понятия, провозглашаемые время от времени с таким шумом, самим появлением своим обязанные только измене психологов собственному мнимому методу, чаще всего оказываются либо слишком преувеличенными, либо весьма неполными и стоят ниже замечаний ученых о приемах, которыми они пользуются, делаемых без всякого хвастовства. Легко было бы привести несколько поразительных тому примеров, если бы я не боялся слишком растянуть эту полемику; припомните, между прочим, что случилось с теорией знаков.

Соображения относительно науки рассуждения, которые я только что изложил, еще более очевидны, если их перепести на искусство рассуждения.

В самом деле, если дело идет не только о том, чтобы знать, что такое позитивный метод, но о том, чтобы

иметь об этом методе достаточно ясное и глубокое понятие, которое позволило бы применять его на деле, то его надо рассматривать в действии; другими словами, нужно изучать различные важные приложения этого метода, уже сделанные до сих пор человеческим разумом и проверенные на опыте. Очевидно, что только путем философского изучения наук можно достигнуть этого результата.

Метод не может быть изучаем отдельно от исследований, к которым он применяется; иначе получается наука мертвая, неспособная обогатить ум людей, ее разрабатывающих. Все, что, рассматривая метод отвлеченно, можно о нем сказать, сводится к общим местам, настолько смутным, что они не могут оказать никакого влияния на умственную деятельность человека.

Хорошее доказательство логического тезиса, что все наши знания должны быть основаны на наблюдении, что мы должны переходить то от фактов к принципам, то от принципов к фактам, и иных подобных афоризмов, дает гораздо худшее понимание метода, чем сколько-нибудь глубокое изучение одной позитивной науки, даже без всякого философского намерения. Именно потому, что наши психологи не поняли этого важного факта, они стали принимать свои мечты за науку, полагая, что одним чтением правил Бэкона или рассуждений Декарта можно достигнуть позитивный метод.

Я не знаю, будет ли возможно со временем составить а priori настоящую методологию совершенно независимо от философского изучения наук; но я вполне убежден в том, что подобное предприятие неосуществимо в настоящее время, так как важнейшие логические процессы еще не могут быть объяснены с достаточной точностью независимо от их применения. Позволю себе, сверх того, добавить, что если даже в будущем и будет возможно осуществление этого предприятия, что можно себе представить, то тем не менее только путем изучения правильных применений научных приемов можно будет создать хорошую систему интеллектуальных привычек, к чему, собственно, и сводится существенная цель методологии. Мне теперь незачем распространяться более об этом предмете, к которому мы будем часто возвращаться в продолжение этого курса и по поводу которого я специально представляю новые соображения в следующей лекции.

Итак, первым важным и прямым результатом позитивной философии должно быть обнаружение путем опыта законов, по которым совершаются наши умственные отправления, а следовательно, и точное знание общих правил, которые должны служить верными путеводителями в поисках истины.

Вторым не менее важным и еще более интересным следствием, которое необходимо повлечет за собой установление позитивной философии, определение коей дано в этой лекции, является ее руководящая роль во всеобщем преобразовании нашей системы воспитания.

В самом деле, здравомыслящие люди уже теперь единодушно признают необходимость заменить наше по существу все еще теологическое, метафизическое и литературное воспитание воспитанием позитивным, соответствующим духу нашей эпохи и приспособленным к потребностям современной цивилизации. В последний век, особенно в наше время, все более и более умножаются разнообразные попытки распространять и беспрестанно расширять позитивное образование, попытки, которым различные европейские правительства постоянно и охотно оказывали содействие, если не предпринимали их сами; это свидетельствует с достаточной очевидностью о том, что во всех слоях общества само собой растет сознание этой необходимости. Но, способствуя, насколько возможно, этим полезным попыткам, мы не должны скрывать от себя, что при настоящем состоянии наших идей они ни в коем случае не могут достигнуть своей главной цели — полного перерождения всеобщего образования. Ибо исключительная специализация и резко выраженное стремление к обособлению, все еще характеризующие наши приемы построения и разработки наук, неизбежно оказывают большое влияние на способ преподавания их. Если кто-нибудь пожелает в настоящее время изучить главные отрасли естественной философии, чтобы составить себе общую систему позитивных идей, он вынужден будет изучать отдельно каждую науку, прибегая к тем же приемам и с такими же подробностями, как если бы он хотел сделаться специалистом-астрономом, химиком и т. п.; это обстоятельство делает позитивное образование невозможным и по необходимости крайне несовершенным даже для самых сильных умов, находящихся в самых благоприятных условиях.

Подобный способ обучения был бы полнейшей нелепостью в применении ко всеобщему образованию, а между тем последнее, безусловно, требует совокупности позитивных понятий о всех главных видах естественных явлений. Именно такая совокупность позитивных понятий в более или менее широких размерах должна стать отныне даже в народных массах неизменной основой всех умственных построений — одним словом, должна создать дух наших потомков.

Для того чтобы естественная философия могла завершить это уже достаточно подготовленное преобразование нашей интеллектуальной системы, необходимо, чтобы составляющие ее различные науки представлялись всем как отдельные ветви, выходящие из одного ствола, и прежде всего были сведены к тому, что составляет их сущность, т. е. к главным методам и наиболее важным результатам. Только при таком положении вещей преподавание наук может сделаться у нас основанием новой истинно рациональной системы всеобщего образования. Что к этому основному образованию должны затем присоединиться различные специальные научные занятия, в этом, очевидно, не может быть никаких сомнений. Но главное соображение, на которое я хотел здесь указать, заключается в том, что все эти специальные знания, даже приобретенные с большим трудом, неизбежно окажутся недостаточными для действительного обновления системы нашего образования, если они не будут построены на фундаменте общего предварительного образования, представляющего прямой результат позитивной философии, определенной в этой лекции.

Специальное изучение общих положений не только призвано преобразовать систему образования, но она должна также способствовать преуспеянию отдельных позитивных наук; это-то и составляет третье основное свойство, на которое я обещал указать.

Действительно, деление, которое мы устанавливаем между науками, хотя и не совсем произвольно, как некоторые это думают, по существу, однако, искусственно. На самом деле, предмет всех наших исследований один, и мы его разделили только для того, чтобы обособить встречающиеся при его изучении трудности для более легкого разрешения их. Благодаря этому часто случается, что вопреки нашим классическим подразделениям некоторые

важные вопросы требуют для своего разрешения известного соединения нескольких специальных точек зрения, которое не может иметь места при нынешнем состоянии ученого мира; это обстоятельство принуждает оставлять эти вопросы неразрешенными гораздо дольше, чем это необходимо. Такое неудобство должно в особенности возникать в отношении к самым существенным доктринам каждой позитивной науки в частности. Можно без труда найти весьма интересные примеры, которые я не премину приводить по мере того, как естественное развитие этого курса будет нам их предоставлять. [...]

Наконец, четвертое и последнее основное свойство науки, названной мной позитивной философией, на которое я должен указать теперь же и которое вследствие своего выдающегося практического значения должно, без сомнения, болсе всякого другого привлечь к сей всеобщее внимание, состоит в том, что позитивную философию можно рассматривать как единственное прочное основание социального преобразования, долженствующего положить конец критическому состоянию, в котором так долго находятся самые цивилизованные нации. Последняя часть этого курса будет специально посвящена установлению и самому широкому развитию этого положения. Но общему наброску великой картины, который я взялся представить в этой лекции, подоставало бы одного из его наиболее характерных элементов, если бы я не указал здесь на это весьма существенное соображение.

Несколько самых простых размышлений будет достаточно для оправдания того, что в таком определении может показаться слишком притязательным.

Читателям этой книги не требуется доказывать, что идеи управляют и переворачивают мир или, другими словами, что весь социальный механизм покоится в конце кощов на мнестях. Они хорошо знают, что великий политический и моральный кризис современного общества на самом деле обусловлен умственной анархией. Наша опаснейшая болезнь заключается в глубоком разногласии умов относительно всех основных правил, непоколебимость которых является первым условием истинного социального порядка. Приходится признать, что пока отдельные умы не примкнут единодушно к некоторому числу общих идей, на основании которых можно построить общую социальную доктрину, народы, несмотря ни



на какие политические паллиативы, по необходимости останутся в революционном состоянии и будут вырабатывать только временные учреждения. Равным образом достоверно и то, что, коль скоро это единение умов на почве общности принципов состоится, соответствующие учреждения неизбежно создадутся без всякого тяжелого потрясения, так как самый главный беспорядок рассеется благодаря одному этому факту. Именно на это и должно быть главным образом направлено внимание всех тех, кто понимает важное значение действительно нормального положения вещей.

\* \*  
\*

Теперь с той высокой точки зрения, которой мы постепенно достигли благодаря различным соображениям, изложенным в этой лекции, нам уже нетрудно ясно изобразить во всей его интимной глубине современное состояние обществ и установить, каким образом можно произвести в этом состоянии существенные изменения.

Пользуясь основным законом, провозглашенным в начале этой лекции, я считаю возможным точно резюмировать все замечания, касающиеся современного состояния общества, сказав просто, что существующий теперь в умах беспорядок в конце концов зависит от одновременного применения трех совершенно несовместимых философий: теологической, метафизической и позитивной. Очевидно, что если бы одна из этих философий действительно достигла полного и всеобщего главенства, то создавался бы определенный социальный порядок, между тем как зло состоит именно в отсутствии какой бы то ни было истинной организации. Именно это сосуществование трех противоречащих друг другу философий решительно препятствует соглашению по какому бы то ни было важному вопросу. А если этот взгляд правилен, остается только узнать, какая философия по природе вещей может и должна стать преобладающей; по выяснении этого вопроса всякий разумный человек, каковы бы ни были раньше его личные воззрения, должен стараться содействовать ее успеху (2, стр. 1—20).

## [2 ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ КЛАССИФИКАЦИИ НАУК]

По отношению к каждому классу явлений надо различать два рода естественных наук: науки отвлеченные, общие, которые стремятся путем изучения всех возможных случаев к открытию законов, управляющих различными классами явлений, и науки конкретные, частные, описательные, иногда называемые собственно естественными науками, которые состоят в приложении этих законов к действительной истории различных существующих тел. Первые поэтому являются основными и ими только мы займемся в этом курсе, вторые, как бы они ни были важны сами по себе, занимают только второстепенное место и поэтому совершенно не должны входить в состав труда, естественные размеры которого так велики, что заставляют нас сокращать их до наименьшего по возможности объема.

Предыдущее деление не заключает в себе ничего неясного для людей имеющих некоторое специальное знакомство с различными позитивными науками так как оно почти равносильно тому, которое приводится почти во всех ученых сочинениях при сравнении догматической физики с естественной историей в собственном смысле слова. Впрочем, несколько примеров будет достаточно, чтобы сделать понятным это деление, значение которого не было еще надлежащим образом оценено.

Прежде всего его можно очень ясно подметить при сравнении, с одной стороны общей физиологии, а с другой — собственно зоологии и ботаники. Эти науки очевидно, носят совершенно отличный друг от друга характер в то время как первая изучает общие законы жизни, вторые определяют образ жизни всякого живого тела в частности, сверх того, вторые необходимо основаны на первой.

То же самое можно сказать о химии по отношению к минералогии: первая, очевидно, представляет рациональное основание второй. В химии рассматриваются всевозможные сочетания молекул при всевозможных условиях, в минералогии же рассматриваются только те сочетания, которые образовались на земном шаре под влиянием только тех условий, которые ему свойственны. На различие точек зрения химии и минералогии, хотя обе науки и занимаются одним предметом также указывает то что большинство рассматриваемых в химии явлений существует только искусственно, так что такие, например, тела как хлор или калий, вследствие энергии и силы своего сродства имеют очень важное значение для химии и не представляют никакого интереса для минералогии, и обратно такие тела как гранит или кварц которыми особенно много занимается минералогия, представляют с химической точки зрения ничтожный интерес.

Логическая необходимость такого основного различия между двумя великими отделами естественной философии становится вообще гораздо очевиднее, если принять во внимание, что изучение каждой части конкретной физики не только всегда предполагает предварительное изучение соответствующей части абстрактной физики, но требует еще знакомства с общими законами, управляющими всеми классами явлений. Так например, специальное и всестороннее изучение земли не только требует предварительных познаний по химии и физике, но не может надлежащим

образом производиться без введения, с одной стороны, знаний астрономических, с другой — физиологических, так что оно связано со всей системой основных наук. То же самое можно сказать относительно каждой естественной науки в собственном смысле слова.

Именно поэтому конкретная физика сделала до настоящего времени так мало действительных успехов, ибо к ее действительно рациональному изучению можно приступить лишь после изучения абстрактной физики и когда все главные отрасли последней приняли окончательный характер, что осуществилось только в наше время. До сих пор можно было только собирать более или менее разрозненный материал, который поныне остается очень неполным. Известные нам факты лишь тогда можно будет согласовать настолько, чтобы создать истинные специальные теории различных предметов, находящихся во Вселенной, когда основное различие, на которое было выше указано, будет понято глубже и установлено определеннее, и когда, следовательно, ученые, специально занимающиеся естественными науками в собственном смысле слова, признают необходимым основывать свои исследования на глубоком знании всех главных наук, — условии, которое до сих пор исполняется далеко не удовлетворительно.

Рассмотрение этого условия ясно показывает, почему мы должны в этом курсе позитивной философии ограничить наши исследования изучением общих наук, оставляя в то же время в стороне науки описательные или частные. Нам открывается здесь новое существенное свойство изучения общих положений абстрактной физики — именно служить рациональным основанием для действительно систематической конкретной физики. Поэтому при нынешнем состоянии человеческого разума попытка объединить в одном и том же курсе оба рода наук заключала бы некоторое противоречие. Мало того, если бы даже конкретная физика достигла степени совершенства физики абстрактной и если бы, следовательно, явилась возможность охватить ту и другую в одном курсе позитивной философии, то и тогда, очевидно, нужно было бы начать с изложения отвлеченной части, которая неизменно останется основанием для другой части.

Сверх того ясно, что изучение одних общих положений основных наук достаточно обширно само по себе, поэтому следует, насколько возможно, устранять из него обсуждения, не являющиеся безусловно необходимыми; обсуждения же, относящиеся к второстепенным наукам, что бы ни случилось, будут всегда стоять отдельно.

Философия основных наук, давая систему позитивных теорий по всем отраслям наших реальных знаний, тем самым может представить ту первую философию, которую искал Бэкон и которая, будучи предназначена служить отныне постоянной основой для всех человеческих умозрений, должна быть старательно приведена к возможно простейшему выражению.

Мне нет надобности распространяться теперь более об этом предмете, к которому мне необходимо будет много раз возвращаться в различных частях этого курса. Предыдущее объяснение достаточно полно мотивирует, почему я ограничил общий предмет наших исследований данными пределами.

Итак, из всего изложенного в этой лекции мы видим: 1) что человеческая наука состоит из знаний теоретических и прикладных и что здесь мы должны заняться исключительно первыми; 2) что теоретические знания или науки в собственном смысле слова делятся на общие и частные науки и что здесь мы должны рассматривать только науки общие и ограничиться абстрактной физикой, невзирая на интерес, который могла бы представить для нас конкретная физика.

Определив, таким образом, точно действительный объем этого курса, мы теперь легко можем приступить к составлению вполне рациональной и удовлетворительной классификации основных наук, что и является энциклопедическим вопросом, составляющим главный предмет этой лекции (2, стр. 28—30).

## ОБЩИЙ ОБЗОР ПОЗИТИВИЗМА

### [1. ЦЕЛЬ ФИЛОСОФИИ — СИСТЕМАТИЗАЦИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЖИЗНИ]

Истинная философия ставит себе задачей по возможности привести в стройную систему все человеческое личное и в особенности коллективное существование, рассматривая одновременно все три класса характеризующих его явлений, именно мысли, чувства и действия. Со всех этих точек зрения основная эволюция человечества представляется необходимо самопроизвольной, и только точная оценка ее естественного хода единственно может дать нам общий фундамент для мудрого вмешательства.

Однако систематические видоизменения, которые мы можем ввести в эту эволюцию, имеют тем не менее чрезвычайную важность, так как они в состоянии значительно уменьшить частичные отклонения, губительные замедления и резкую несогласованность, могущие иметь место при столь сложном движении, когда оно всецело предоставлено самому себе. Бесперывное осуществление этого необходимого вмешательства составляет главную задачу политики. Но правильное представление о нем может дать только философия, которая постоянно совершенствует его общее определение.

Для выполнения этого своего основного и общего назначения философия должна заботиться о согласовании всех частей человеческого существования, чтобы привести его теоретическое понятие к полному единству. Это единство может быть действительным лишь постольку, поскольку оно точно представляет совокупность естественных отношений: таким образом, тщательное изучение последних становится предварительным условием этого построения.

Если бы философия пыталась влиять на действительную жизнь не посредством этой систематизации, а каким-либо иным путем, она несправедливо присвоила бы себе существенную роль политики, являющейся единственной законной руководительницей всей практики эволюции.

Эти две главные функции великого организма — постоянное связывание и нормальное разделение — одновременно направляют систематическую мораль, которая, естественно, является харак-

терным применением философии и общим путеводителем политики. Я впоследствии объясню, каким образом самопроизвольная мораль, т. е. совокупность вдохновляющих ее чувств, должна всегда господствовать в исследованиях философии и в предприятиях политики, как я это уже указал в своем основном труде («Курсе позитивной философии»).

Эта общая систематизация, характеризующая социальную функцию философии, может быть действительной и прочной лишь в том случае, когда она охватывает все три области человеческой деятельности: мышление, чувство и действие. Ввиду естественных отношений, тесно связывающих между собой эти три рода явлений, всякая частичная систематизация неизбежно оказалась бы бессмысленной и недостаточной. Поэтому только в настоящее время философия, достигнув, наконец, позитивного состояния, может с надлежащей полнотой достойно выполнить свое основное назначение (2, стр. 54—55).

## [2. ПОЗИТИВИЗМ ПРОТИВ МАТЕРИАЛИЗМА И АТЕИЗМА]

Охарактеризовав достаточно общий дух позитивизма, я должен теперь дать по этому предмету несколько дополнительных разъяснений, предназначенных частью для предупреждения, частью для исправления грубых ошибок, которые встречаются слишком часто и слишком опасны, чтобы я мог обходить их молчанием; но я отнюдь не намереваюсь возражать на недобросовестные нападки.

Так как полное освобождение нашего мпросозерцания от влияния теологии должно в настоящее время составить необходимую подготовительную работу к наступлению вполне позитивного образа мыслей, то это предварительное условие заставляет многих поверхностных наблюдателей искренно смешивать этот окончательный метод мышления с чисто отрицательным направлением, которое даже в последнее столетие имело истинно прогрессивный характер, но которое теперь в руках лиц, считающих его неизменным, обратилось в серьезное препятствие для всякого социального и даже умственного преобразования. Хотя я уже давно торжественно отверг всякую солидарность, как догматическую, так и историческую, между истинным позитивизмом и тем, что называют атеизмом, я тем не менее считаю необходимым дать здесь по поводу этого ложного мнения еще несколько кратких, но прямых разъяснений.

Даже в интеллектуальном отношении атеизм составляет только чрезвычайно неполное освобождение, так как он стремится бесконечно удлинить метафизическое состояние, непрерывно ища новых решений теологических проблем, вместо того чтобы раз навсегда отказаться от всех недоступных исследований как совершенно бесполезных. Истинный позитивный дух состоит преимущественно в замене изучения первых или конечных причин явлений изучением их непреложных законов, другими словами — в замене слова почему словом как. Он поэтому несовместим с горделивыми мечтаниями туманного атеизма о создании Вселенной, о происхождении животных и т. д. В своей общей

оценке наших различных умственных состояний позитивизм не колеблясь ставит эти ученые химеры, даже в отношении рациональности, значительно ниже самопроизвольных верований человечества. Ибо теологический принцип, состоящий в объяснении всего хотениями, может быть вполне изгнан только тогда, когда, признав недоступным всякое исследование причин, мы ограничиваемся познанием законов. Пока же мы упрямо стремимся разрешать вопросы, свойственные нашему младенчеству, у нас имеется слишком мало оснований отбросить наивный метод, который к ним применяло наше воображение и который на самом деле один только и соответствует их природе.

Эти самопроизвольные верования могли окончательно исчезнуть только по мере того, как человечество, лучше просвещенное о своих средствах и потребностях, безвозвратно изменило общее направление своих постоянных исследований. Когда мы хотим проникнуть в неразрешимую тайну сущности происхождения явлений, то мы не можем придумать ничего более удовлетворительного, как приписать их внутренним или внешним хотениям, уподобляя их, таким образом, повседневным проявлениям волнующих нас страстей. Только метафизическая или научная гордость древних или современных атеистов могла их убедить в том, что их смутные гипотезы об этом предмете действительно стоят выше того непосредственного уподобления, которое должно было исключительно удовлетворять наш ум, пока не были признаны полное ничтожество и совершенная бесполезность всякого искания абсолютного.

Хотя естественный порядок во всех отношениях чрезвычайно несовершенен, его возникновение тем не менее гораздо лучше согласуется с предположением разумной воли, чем с теорией слепого механического мироздания. Поэтому закоренелых атеистов можно рассматривать как самых непоследовательных теологов, так как они занимаются теми же вопросами, отбросив единственно годный для них метод.

Впрочем, чистый атеизм наблюдается даже теперь весьма редко. Чаще всего под этим названием разумеют вид пантеизма, который в сущности представляет собой не что иное, как научное попятное движение к смутному и отвлеченному идеолопоклонству, откуда могут возродиться в новых формах все богословские состояния, когда дается полный простор метафизическим заблуждениям.

Такой образ мыслей, сверх того, показывает, что лица, считающие его окончательным, слишком преувеличенно или даже несправедливо оценивают интеллектуальные потребности и имеют весьма несовершенное понятие о моральных и социальных потребностях. Чаще всего он сочетается с опасными утопиями о мнимом царстве разума. В области нравственности его догматы как бы освящают неблагородные софизмы современной метафизики об абсолютном господстве эгоизма. В политике он прямо стремится удлинить до бесконечности революционное состояние благодаря слепой ненависти ко всему прошлому, которую он внушает, препятствуя всякой истинно позитивной оценке прошедшего, способной открыть нам будущее человечества. Поэтому в борьбе с позитивизмом атеизм может теперь рассчитывать только на тех лиц, у которых он является лишь временным состоянием, послед-

ним и наименее продолжительным из всех метафизических состояний. Так как наблюдаемое ныне широкое распространение научного направления значительно облегчает этот последний переход, то лица, не совершившие его произвольно до достижения ими зрелого возраста, обнаруживают своего рода умственное бессилие, часто связанное с моральным убожеством и весьма плохо согласимое с позитивизмом.

Ввиду того что чисто отрицательные связи всегда слабы и недолговечны, современная философия не может более довольствоваться непризнанием единобожия, многобожия или идолопоклонства, — непризнанием, которое никто не станет считать достаточным, чтобы им могивировать сближение с другим учением. Подобное подготавливание в сущности имело значение только для тех, которые должны были взять на себя почин в коренном обновлении человечества. Оно уже более не необходимо, так как дряхлость старого миропонимания не оставляет никакого сомнения в необходимости преобразования. Стойкое анархическое направление, по преимуществу характеризуемое атеизмом, отныне более неблагоприятно для преобладания органического духа, чем могло бы быть искривление сохранения старых обычаев. Ибо это последнее уже более не мешает правильному и прямому пониманию основного вопроса и даже способствует ему обязывая новую философию нападать на отсталые верования лишь постольку поскольку она способна лучше удовлетворить все моральные и социальные потребности. Вместо этого спасительного соревнования позитивизм встречает теперь лишь бесплодное противодействие со стороны атеизма исповедуемого многими метафизиками и учеными антитеологические настроения которых приводят их только к безусловному стремлению препятствовать преобразованию, которое они в известных отношениях подготовили в прошлом веке.

Итак, позитивизм не только не может рассчитывать на поддержку современных атеистов но должен смотреть на них как на своих естественных противников. Впрочем, недостаточная прочность их воззрений позволяет легко привлечь тех из их среды у которых заблуждения не обусловлены преимущественно гордостью (2, стр 80—83)

### [3 ПРОГРЕСС И ПОРЯДОК]

Основное согласование между порядком и прогрессом составляет еще более неотъемлемое преимущество позитивизма. Ни одна доктрина даже не пыталась произвести это необходимое слияние, которое он самопроизвольно устанавливает, переходя сообразно своей энциклопедической системе от малейших научных случаев до важнейших политических вопросов. Теоретически он сводит это согласование к необходимому соотношению между существованием и движением, сперва разработанному относительно простейших неорганических явлений и затем

дополненному биологическими понятиями. После этой двойкой подготовки, доставляющей этому сочетанию внушительное научное основание, он определяет его окончательное назначение, распространяя его на здравые социальные умозрения, откуда тотчас вытекает его практическое значение, присущее всей позитивной систематизации. Порядок становится тогда неизменным условием прогресса, между тем как прогресс составляет беспрерывную цель порядка.

Наконец, путем более глубокой оценки позитивизм прямо представляет человеческий прогресс как состоящий всегда в простом развитии основного порядка, который по необходимости содержит в себе зародыш всех возможных успехов. Здравая теория нашей индивидуальной или коллективной природы доказывает, что ход наших превращений совершается эволюционно, без участия какого-либо творчества. Этот общий принцип вполне подтверждается историческим исследованием, всегда вскрывающим уходящие вглубь корни каждого совершившегося изменения вплоть до наиболее глубокого первоначального состояния, зародыша всех будущих усовершенствований.

В силу этого основного тождества прогресс в свою очередь становится показателем порядка. Поэтому анализ идеи прогресса может достаточно характеризовать двойное понятие, на котором покоятся одновременно социальные науки и искусство. Рассматриваемая таким образом эта оценка делается более доступной пониманию, в особенности в наше время, когда новизна и важность теории прогресса сильно занимают внимание публики, по своему понимающей огромное значение подобной идеи как необходимое основание всякой здоровой моральной и политической доктрины (2, стр. 122).

#### [4. ПОЗИТИВИЗМ КАК СОЦИАЛЬНАЯ РЕЛИГИЯ]

Любовь как принцип, порядок как основание и прогресс как цель — таков, согласно этому длинному вступительному рассуждению, основной характер окончательного строя, который позитивизм начинает устанавливать, приводя в систему все наше личное и социальное существование посредством неизменного сочетания чувства с рассудком и деятельностью. Эта окончательная систематизация удовлетворяет лучше, чем это было когда-либо возможно, всем главным условиям, необходимым как для специального развития различных сторон нашей природы, так и для их общей связи. Первостепенное значение аффективной жизни



здесь лучше установлено, чем раньше, так как позитивизм приводит к всеобщему преобладанию социального чувства, которое может непосредственно скрасить всякую мысль и всякое действие.

Не будучи никогда стеснительным по отношению к разуму, это господство сердца освящает ум, посвящая его отныне беспрепятственному служению обществу, с тем чтобы он осветил эту деятельность и укрепил ее преобладающее значение. Таким образом, рассудок, надлежаще подчиненный чувству, приобретает авторитет, которого он до сих пор еще не мог получить, как единственно способный открывать основной порядок, необходимо управляющий всем нашим существованием согласно естественным законам различных явлений. Это объективное основание истинной человеческой мудрости глубоко действует даже на наши страсти, которые находят в необходимости сообразоваться с ним источник устойчивости, способный удерживать прирожденное им неостоянство, и непосредственно пробуждать симпатические инстинкты. Призываемый к выполнению благородной роли, предохраняющей его от всякого праздногo блуждания, научный гений находит самую обильную пищу в оценке всех реальных законов, влияющих на нашу судьбу, и в особенности в изучении нашей собственной индивидуальной или коллективной природы. Преобладание социологической точки зрения, далеко не препятствуя даже наиболее отвлеченным умозрениям, увеличивает их постоянство и их достоинство, указывая единственно соответствующее им направление.

Обеспечивая рассудку его справедливое влияние на человеческую жизнь, этот окончательный строй укрепляет и развивает обычный полет воображения, призываемого отныне к выполнению своего главного назначения — именно к постоянному идеальному воспроизведению действительности. Научные функции необходимы лишь для построения внешнего основания всех наших понятий. Но коль скоро эта операция совершена, эстетические функции оказываются более подходящими для нашего ума, причем, однако, это необходимое основание, способное, сверх того, предупредить заблуждения последних, должно остаться неизменным. Под этим единственным общим условием эстетические функции прямо опосредуются позитивной систематизацией как наиболее отвечающие ее аффективному принципу и как наиболее приближающие к ее активной цели. Глубоко связанные с новым образом жизни, они в ней обыкновенно составляют наиболее приятное и наиболее спасительное упражнение нашего ума, который не мог бы более прямым путем стремиться к культивированию чувств и к достижению совершенства.

Вытекаая первоначально из активной жизни, окончательная систематизация возвращается к ней с приростом энергии, когда, после долгой умозрительной подготовки, она достигнет аффективного принципа, который станет тогда ее прямым источником. Отнюдь не вызывая изнеженности, любовь, служащая ей основанием, побудит нас всегда к наиболее полной деятельности и к посвящению всей нашей жизни всеобщему совершенствованию. Аффективный принцип обязывает нас изучать естественный порядок только для того, чтобы лучше применять наши индивидуальные или коллективные силы к его искусственному улучшению.

Едва намеченное до сих пор даже относительно материального мира, это нормальное назначение могло пока занять только ничтожную часть человеческих усилий. Развитие этого принципа могло бы причинить вред лишь в том случае, если бы оно ограничилось достижением низших ступеней совершенства. Но как только наша умозрительная мудрость непосредственно обнимет свою главную область, наша действенная мудрость начинает применяться преимущественно к важнейшим явлениям, где естественный порядок и более несовершенен, и более доступен изменению. После того как практическая сторона жизни будет, таким образом, увеличена и систематизирована, начнется стремление к интеллектуальному улучшению и еще более к моральному усовершенствованию в смысле приобретения как нежности, так и мужества. Частная и общественная жизнь оказываются отныне связанными одной и той же главной целью, облагораживающей все действия. Отныне необходимое преобладание практики, отнюдь не являясь враждебной теории, будет предписывать ей главным образом наиболее трудные исследования для раскрытия истинных законов нашей личной и социальной природы, познание которых всегда будет недостаточно для удовлетворения наших реальных потребностей. Вместо того чтобы вызвать моральную суровость, подобная постоянная деятельность будет нас беспрестанно толкать к лучшему пониманию того, что всеобщая любовь составляет не только наше главное счастье, но также и самое могущественное средство, необходимое для действительности всех других (3, стр. 143—144).

## БЕНТАМ

*Иеремия Бентам (Bentham, 1748—1832) был, наряду с Д. С. Миллем, одним из главных глашатаев буржуазного либерализма в Англии. Он не занимался академической деятельностью, и его интересы лежали в области практических проблем буржуазного права и этики. Его основное философское произведение «Введение в основания нравственности и законодательства» вышло в свет еще в конце XVIII в. (1789 г.), однако широкое влияние его взглядов на общественность падает на вторую четверть XIX в., когда он после встречи с Джеймсом Миллем (1808 г.) образовал с ним, Мальтусом и Рикардо группу «философских радикалов», которые сводили все истины к чувственным впечатлениям, и все моральные ценности к удовольствиям.*

*Как философ П. Бентам был близок к позитивизму, а его феноменалистский взгляд в этике, соединившись с вульгаризированной концепцией человеческой природы Гельвеция и учениями Юма и Гартли о психической ассоциации, вылился в концепцию утилитаризма, которая приобрела широчайшую известность как в Англии, так и на европейском континенте.*

*И. Бентам, как отмечал Маркс, опозил гедонизм и «принцип полезности», подвергнув удовольствия и страдания мелочной количественной классификации и сводя все общественные интересы к суживанию выгод отдельных лиц. Бентам попытался*

свести все удовольствия к 14 простейшим в условиях 32 «обстоятельств». Буржуазный индивидуализм корыстолюбивого чистогана вуалировался у Бентама его этической нормой «наибольшего количества удовольствий для наибольшего количества людей» и был тесно связан с той же политической программой, которую теоретически обосновывали Рикардо и Милль. Взгляды и настроения типичного английского буржуа, перед которым после сокрушения французского соперничества открылись, казалось бы, безбрежные горизонты промышленной и торговой предприимчивости, Бентам выдал за «естественный» эталон человеческого поведения всех эпох и времен.



Отрывки из главного сочинения Бентама подобрал и перевел А. С Богомолов по изданию: *J. Bentham. An introduction to the principles of morals and legislation, vol. I. London, 1823.*

## ВВЕДЕНИЕ В ОСНОВАНИЯ НРАВСТВЕННОСТИ И ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВА

### ГЛ. I. О ПРИНЦИПЕ ПОЛЕЗНОСТИ

#### I

Природа подчинила человечество двум верховным властителям — страданию и удовольствию. Только они указывают, что мы должны делать, и определяют, что мы будем делать. Критерий справедливого и несправедливого, с одной стороны, цепь причин и следствий — с другой, прикреплены к их престолу. Они управляют нами во всем, что мы делаем, что мы говорим и что мы думаем: всякое усилие, которое мы можем сделать с тем, чтобы отвергнуть это подчинение, послужит лишь тому, чтобы доказать и подтвердить его. На словах человек может отрицать их могущество, но на деле он всегда останется подчинен им. Принцип полезности \* признает это подчинение и принимает его

\* К этому обозначению было недавно добавлено или заменило его выражение: принцип наибольшего счастья, или наибольшего благоденствия (*greatest happiness or greatest felicity principle*). Оно употребляется для краткости, вместо того чтобы развернуто сказать: тот принцип, который полагает наибольшее счастье всех тех,

в качестве основания системы, цель которой возвести здание счастья руками разума и закона. Системы, которые пытаются поставить его под вопрос, занимаются звуками вместо смысла, капризами вместо разума, темнотой вместо света.

Но хватит метафор и декламации: не такими средствами следует совершенствовать науку о нравственности.

## II

Принцип полезности есть основание настоящего труда: по этому следует с самого начала дать подробное и определенное изложение того, что под ним понимается. Под принципом [...] полезности понимается принцип, который одобряет или не одобряет какое бы то ни было действие согласно тому, проявляет ли оно тенденцию увеличить или уменьшить счастье той стороны, о чем интересе идет речь, или, говоря иными словами, содействовать или препятствовать этому счастью. Я говорю здесь о всяком действии, и потому не только о всяком действии частного лица, но и о всякой правительственной мере.

## III

Под полезностью понимается то свойство любого предмета, в силу которого он способен приносить пользу, выгоду, удовольствие, добро или счастье (все это в настоящем случае сводится к одному и тому же) или (что опять-таки сводится к одному и тому же) предотвращать вред, страдание, зло или несчастье той стороны, об интересе которой идет речь. Если эта сторона есть общество в целом, то это счастье общества, если же отдельное лицо — то счастье этого лица.

## IV

Интерес общества есть одно из самых общих выражений, которые встречаются в лексиконе морали: не удивительно, что смысл его часто бывает утерян. Когда это слово имеет смысл,

о чем интересе идет речь, истинной и подлинной целью человеческого действия, целью, единственно истинной, подлинной и во всех отношениях желательной; принцип человеческого действия в любой ситуации, и в частности в положении должностного лица или собрания должностных лиц, располагающих правительственной властью. Слово *полезность* не так ясно указывает на идеи *удовольствия* и *страдания*, как слова *счастье* и *благоденствие*, оно не ведет нас также к рассмотрению числа затронутых интересов; число же есть обстоятельство, которое в самой большой степени способствует формированию критерия, о котором идет речь, *критерия справедливого и несправедливого*, по которому только и можно судить о свойстве поведения человека во всех ситуациях, притом судить справедливо. Это отсутствие достаточно ясной связи между идеями *счастья* и *удовольствия*, с одной стороны, и идеей *полезности* — с другой, а я ею то и дело, причем достаточно успешно, оперировал, оказалось помехой для принятия этого принципа, которое иначе могло бы иметь место.

он таков. Общество есть фиктивное тело, составленное из индивидуальных личностей, которые рассматриваются как составляющие его члены. В чем же состоит тогда интерес общества? Это сумма интересов отдельных членов, составляющих его.

## V

Тщетно было бы толковать об интересе общества, не понимая, что такое интерес отдельного лица\*. Говорят, что вещь вызывает интерес или имеет интерес для отдельного лица, когда она ведет к увеличению суммы его удовольствий, или, что одно и то же, к уменьшению суммы его страданий.

## VI

Поэтому можно сказать, что действие сообразно принципу полезности, или, короче, пользе (в отношении к целому обществу), когда его тенденция к увеличению счастья общества больше, чем таковая к уменьшению его.

## VII

Известная правительственная мера (а это только особый род действия, совершаемого отдельной личностью или личностями) может быть названа сообразной с принципом полезности или продиктованной принципом полезности, когда подобным же образом тенденция его увеличить счастье общества больше, чем таковая уменьшить его.

## VIII

Когда человек полагает, что некоторое действие или, в частности, правительственная мера сообразны с принципом полезности, то для удобства рассуждения можно вообразить род закона или правила, называемого законом или правилом полезности, и говорить о данном действии как сообразном с этим законом или правилом.

## IX

Человек может быть назван сторонником принципа полезности, когда одобрение или неодобрение им любого действия или любой меры определяются и соразмеряются той тенденцией к увеличению или уменьшению счастья общества, которую он в них предполагает, другими словами, их соответствием или несоответствием законам или правилам полезности.

## X

О действии, сообразном с принципом полезности, всегда можно сказать, или что оно таково, что его следует осуществить, или по меньшей мере, что оно не таково, что его не следует осуще-

---

\* Интерес — одно из тех слов, которые, не имея никакого высшего рода, не могут быть определены обычным образом.

ствить. Можно также сказать, что правильно было бы его сделать или по меньшей мере не неправильно было бы его сделать; что это правильное действие или по крайней мере не неправильное действие. Объясненные таким образом слова *должно, правильный, неправильный* и подобные им приобретают смысл, иначе они не имеют его.

## XI

Оспаривалась ли когданибудь формально правильность этого принципа? Может показаться, что да — теми, кто не знает, о чем они говорят. Допускает ли он какое-либо прямое доказательство? Как будто бы нет, ибо то, что служит для доказательства чего-либо другого, само не может быть доказано; цепь доказательств должна где-нибудь иметь начало. Давать такое доказательство столь же невозможно, как и не нужно.

## XII

Впрочем, нет или даже не было живого человеческого существа, как бы ни было оно тупо или извращенно, которое не обращалось бы к этому принципу во многих, а может быть, и в большинстве случаев своей жизни. В силу естественного устройства человеческого тела в большинстве случаев люди вообще принимают этот принцип, не думая о нем, если и не для упорядочения своих собственных действий, то во всяком случае для суждения о своих действиях, так же как и о действиях других людей. В то же время, вероятно, не так уж много людей, даже среди самых умных, которые были бы расположены принять этот принцип в чистом виде и без оговорок. Мало даже таких людей, которые не воспользовались бы тем или иным случаем для того, чтобы опровергнуть этот принцип — или потому, что они не всегда понимают, как применять его, или вследствие того или иного предрассудка, по которому они боятся исследовать или не могут разделить его. Ибо из такого материала сделаны люди: в принципе и на практике, на правильном пути и на неверном, последовательность есть самое редкое из человеческих качеств.

## XIII

Когда человек пытается опровергнуть принцип полезности, он извлекает основания для этого, сам того не понимая, из самого этого принципа\*. Его аргументы, если они что либо доказывают, то не то, что принцип *ошибочен*, но что, согласно предполагаемому им применению, он *неверно применен*. Может ли человек сдвинуть землю? Да, но сначала он должен найти другую землю, на которую он мог бы встать.

---

\* «Принцип полезности, говорят, — слышал я, — есть опасный принцип: в некоторых случаях опасно принимать его во внимание». Что это значит? Это значит, что не следует сообразовываться с полезностью, принимать ее во внимание: короче, что сообразовывается с полезностью, было *не* сообразно с ней.

Невозможно опровергнуть достоинства того принципа аргументами; но по тем причинам, которые были упомянуты, или по какому-то смутному или пристрастному представлению о нем иной человек может найти его не по вкусу себе. В этом случае если он находит заслуживающим хлопот установление своих мнений о таком предмете, то пусть он пройдет следующие ступени, и тогда, может быть, он примирится с этим принципом.

1. Пусть он решит: желал ли бы он отвергнуть этот принцип полностью; если так, то пусть он рассмотрит, к чему могут привести все его рассуждения (в особенности в политических вопросах)?

2. Если так, то пусть он решит: желал ли бы он судить и действовать без всякого принципа, или нет ли какого-либо иного принципа, согласно которому он хотел бы судить и действовать?

3. Если есть, то пусть он рассудит и решит: есть ли этот принцип, который он якобы нашел, в самом деле какой-нибудь отдельный понятный принцип; или же не является ли этот принцип лишь словесным, родом фразы, которая в сущности выражает не больше и не меньше как утверждение его собственных, личных оснований мнений, т. е. то, что в другом человеке он был бы склонен назвать капризом?

4. Если он склонен думать, будто его собственное одобрение или неодобрение, связанное с идеей какого-либо действия без всякого отношения к его последствиям, есть достаточное основание для его суждений и действий, то пусть он спросит себя: может ли быть его чувство мерой правильного и неправильного в отношении всякого другого человека, или имеет ли чувство всякого другого человека привилегию быть этой мерой?

5. В первом случае пусть он спросит себя: не является ли его принцип деспотичным и враждебным всему остальному человеческому роду?

6. Во втором случае: не есть ли это принцип анархический, и не будет ли на этом основании столько же различных критериев правильного и неверного, сколько людей на свете? и даже для одного и того же человека не будет ли одно и то же (не изменив своей природы) быть верным сегодня и неверным завтра? и не окажется ли одно и то же правильным и неверным в одном и том же месте, в одно и то же время? и не кончается ли в таком случае всякий спор? и могут ли два человека, сказавши «мне это нравится» и «мне это не нравится», сказать что-либо еще?

7. Если бы он сказал себе «нет», потому что чувство, которое он предлагает в качестве критерия, должно быть основано на размышлении, то пусть он скажет, на каких обстоятельствах должно основываться это размышление. Если на обстоятельствах, имеющих отношение к полезности действия, то пусть он скажет, не значит ли это изменять своему собственному принципу и искать помощи у того, против кого он выдвигал свой принцип; если же не на этих обстоятельствах, то на каких других?

8. Если он хочет пойти на примирение и принять частично свой принцип, а частично принцип полезности, то пусть он скажет: в какой мере он примет его?

9. Если он решился остановиться, то пусть он спросит себя: как он оправдывает признание его в такой степени? и почему он не хочет припятать его далее?

10. Допустив, что истинен какой-нибудь другой принцип, кроме принципа полезности, которому человек может следовать, допустив (что неверно), что слово *справедливый* может иметь смысл относительно к полезности, — пусть он скажет: существует ли такая вещь, как *мотив*, по которому человек следовал бы правилам полезности? Если есть, то пусть скажет, какой это мотив и как его отличить от тех, которые побуждают принимать правила полезности; если нет, то пусть он, наконец, скажет: на что же может быть годен этот другой принцип?

## ГЛ. II. О ПРИНЦИПАХ, ПРОТИВОПОЛОЖНЫХ ПРИНЦИПУ ПОЛЕЗНОСТИ

### II

Принцип может отличаться от принципа полезности двояким образом: 1. Постоянно противоречит ему: так обстоит дело с принципом *аскетизма* [...]. 2. Иногда противоречит ему, иногда нет, как случится: так обстоит дело с другим принципом, который может быть назван принципом *симпатии* и *антипатии*.

### III

Под принципом аскетизма я понимаю принцип, который подобно принципу полезности одобряет или не одобряет всякое действие согласно его предполагаемой тенденции к увеличению, или уменьшению счастья с той стороны, о которой идет речь; но противоположным образом: одобряя действия, поскольку они уменьшают его счастье; не одобряя их, поскольку они увеличивают его.

### V

Есть два класса людей весьма различного характера, которые, по-видимому, принимают принцип аскетизма: один составляет разряд моралистов, другой — религиозных людей. Различны соответственно этому и мотивы, которые рекомендовали его вниманию этих разных партий. Надежда, т. е. ожидание удовольствия, как будто бы одушевляет первых — надежда, содержание философской гордости, надежда на почести и репутацию между людьми. Страх, т. е. ожидание страдания, — вторых: страх — порождение суеверной фантазии, страх будущего наказания от руки гневного и мстительного божества. Я говорю в этом случае о страхе потому, что относительно незримого будущего страх могущественнее надежды. Эти обстоятельства характеризуют две различные партии между последователями принципа аскетизма: партии и их мотивы различны, принцип один и тот же (стр. 1—16).

### X

Можно последовательно придерживаться принципа полезности; и лишь тавтологией было бы сказать, что, чем последовательнее его придерживаются, тем лучше должно быть для рода чело-



веческого. Невозможно, и никогда не может быть возможно ни для одного живого существа, последовательно придерживаться принципа аскетизма. Пусть хоть одна десятая часть обитателей Земли последовательно его выполняет, и за день они превратят ее в ад.

## XI

[...] Под принципом симпатии и антипатии я понимаю принцип, который одобряет или не одобряет определенные действия [...], просто поскольку человек чувствует себя расположенным одобрять или не одобрять их; выдвигая это одобрение или неодобрение в качестве достаточного самого по себе основания и отвергая необходимость поисков какого-либо иного основания. Так он действует в общем отделе нравственности; в частном же отделе политики он действует, измеряя количество (и определяя основание) наказания степенью неодобрения.

## XII

Очевидно, что это принцип скорее по названию, чем в действительности: сам он не есть позитивный принцип, а скорее термин, употребляемый для обозначения отрицания всякого принципа (стр. 24—27).

## МИЛЛЬ

Джон Стюарт Милль (Mill, 1806—1873) был основателем позитивизма в Англии. Он получил образование под руководством отца, философа-идеалиста Джемса Милля, от которого воспринял юмистские идеи. Большое влияние на него оказали также И. Бентам и О. Конт, с которым он переписывался, а в 1865 г. выпустил в свет книгу «Огюст Конт и позитивизм». В свою очередь О. Конт очень высоко оценил «Систему логики силлогической и индуктивной» (1843 г.) Милля. Другие его значительные сочинения: «Утилитарианизм» (1861 г.), «Исследование философии сэра Гамилтона...» (1865 г.), «Опыт о религии» (1874 г.). В течение ряда лет Д. С. Милль служил в Ост-Индской компании, а позднее возглавил управление по делам Индии. В 60-х годах он был членом парламента, примыкая к либеральной партии.

Разрабатывая индуктивную логику, главным вкладом в которую были сформулированные им «методы» единственного сходства, единственного различия, остатков и сопутствующих изменений, Д. С. Милль усовершенствовал собственно логическую сторону проблем, но в философской их трактовке отошел от Ф. Бэкона к ассоцианизму Юма. Он стремился изгнать материализм из логики, объявив ее «нейтральной почвой» для различных философий. С позиций субъективно-идеалистического эмпиризма он характеризовал задачу науки как индуктивное упорядочение единичных явлений и истолковывал материю как лишь «постоянную возможность получения впечатлений», а сознание как «постоян-



ную возможность переживания». В своем учении о морали он примыкал к И. Бентаму, стремясь «сгладить» крайности узкоутилитарного подхода к оценке поступков и введя в этику вслед за Юмом кроме эгоизма принцип альтруизма. Как этику, так и свое социологическое учение, в котором он рассматривал общество как агрегат индивидуумов, Д. С. Милль использовал для обоснования концепций буржуазного либерализма и фритреда, классическим представителем которых на английской почве он был.

Извлечения из произведений Милля подобраны и заново сверены для данного издания А. С. Богомоловым по кн.: 1) Д. С. Милль. Система логики силлогической и индуктивной, изд. 2. Перевод с английского

С. И. Ершова и В. Н. Ивановского. М., 1914; 2) Д. С. Милль. Утилитарианизм. Перевод с английского А. Н. Неведомского. СПб., 1866—1869.

## СИСТЕМА ЛОГИКИ СИЛЛОГИЧЕСКОЙ И ИНДУКТИВНОЙ

### ВВЕДЕНИЕ

[...] § 4 [...] Мы познаем истины двояким путем: некоторые прямо, некоторые же не прямо, а посредством других истин. Первые составляют содержание интуиции, или сознания\*; последние суть результат вывода. Истины, известные нам при помощи интуиции, служат первоначальными посылками, из которых выводятся все остальные наши познания. Так как наше согласие с заключением основывается всегда на истинности посылок, то мы вовсе не могли бы ничего познавать при помощи умозаключе-

\* Я пользуюсь этими терминами безразлично, так как для нашей цели нет нужды делать между ними какое-либо различие. Но метафизики ограничивают обыкновенно значение термина «интуиция» непосредственным знанием, предполагаемым у нас относительно вещей, внешних нашему уму, а «сознанием» называют знание наших собственных духовных явлений.

ний, если бы кое-что не было нам известно ранее всякого умозаключения.

Примерами истин, известных нам из непосредственного сознания, могут служить наши телесные ощущения и душевные чувствования. Я знаю по непосредственному сознанию, что вчера я был рассержен или что сегодня я голоден. Примерами истин, которые мы узнаем лишь путем вывода, можно взять происшествия, случившиеся во время нашего отсутствия, события, сообщаемые из истории, теоремы математики. О двух первых разрядах этих истин мы умозаключаем на основании свидетельств или же на основании следов, сохранившихся от этих происшествий; истины же последнего разряда выводятся из посылок, выставляемых, например, в сочинениях по геометрии под названием определений и аксиом. Все, что мы можем знать, должно относиться либо к тому, либо к иному классу истин: либо к числу первичных данных, либо к числу заключений из этих последних.

С первичными данными, или основными посылками знания, с их числом и природой, со способами их возникновения и с теми признаками, по которым их можно отличать, логика — в том смысле, как я понимаю эту науку, — не имеет никакого дела (по крайней мере непосредственно). Эти вопросы частью вообще не подлежат ведению науки, частью же относятся к совершенно другой отрасли знания.

Все, что нам известно из (непосредственного) сознания, обладает для нас непререкаемой несомненностью. Если человек что-либо видит или чувствует (телесно или духовно), то он не может сомневаться в том, что он действительно это видит или чувствует. Для установления подобных истин не требуется никакой науки; никакие правила искусства не могут сделать этих истин более достоверными, чем каковы они сами по себе. Для этой части нашего знания логики нет (1, стр. 1, 4—5).

Область логики должна быть ограничена той частью нашего знания, которую составляют выводы из тех или других уже известных нам положений, все равно будут ли эти предварительные данные общими предложениями или же частными наблюдениями и восприятиями. Логика есть наука не об уверенности (*belief*), но о доказательстве, или очевидности (*evidence*): ее обязанность заключается в том, чтобы дать критерий для определения

того, обоснована или нет в каждом отдельном случае наша уверенность, поскольку последняя опирается на доказательство. [...]

§ 5. [...] Логика не тождественна с знанием, хотя область ее и совпадает с областью знания. Логика есть общий ценитель и судья всех частных исследований. Она не задается целью находить очевидность; она только определяет, найдена очевидность или нет. Логика не наблюдает, не изобретает, не открывает — она судит. [...]

§ 7. Итак, логика есть наука об отправлениях разума, служащих для оценки очевидности; она есть учение как о самом процессе перехода от известных истин к неизвестным, так и о всех других умственных действиях, поскольку они помогают этому процессу (1, стр. 7—9).

## КНИГА I. ИМЕНА И ПРЕДЛОЖЕНИЯ

### ГЛАВА III. ВЕЩИ, ОЗНАЧАЕМЫЕ ИМЕНАМИ

#### I ЧУВСТВА ИЛИ СОСТОЯНИЯ СОЗНАНИЯ

§ 3. Термины: чувство (*feeling*) и сознание — имеют в философском языке одинаковое значение: чувством называется все, что дух сознает, что он *чувствует*, другими словами, что входит как часть в его чувствующее бытие. [...]

*Feeling* (чувство или состояние чувствительности в собственном смысле этого слова) есть родовое понятие, которому подчинены как видовые ощущения, эмоции и мысли. Под названием «мыслей» здесь надо понимать все, что мы внутренне сознаем, когда мы, что называется, думаем: начиная от такого состояния сознания, когда мы думаем о красном цвете, не имея его перед глазами, и до наиболее глубоких мыслей философа или поэта. Однако надо помнить, что под «мыслью» надо понимать то, что происходит в самом духе, а не тот или другой внешний духу предмет, о котором человек думает. Можно думать о солнце, о боге, но само солнце, сам бог — это не наши мысли. Напротив, умственный образ солнца или идея бога суть мысли, состояния духа, а не сами предметы; и уверенность или отрицание человеком существования солнца или бога суть также состояния духа. Даже воображаемые предметы (т. е. такие, которые существуют, как говорится, только в наших мыслях) надо отличать от наших идей о них. Я могу думать о домовом так же, как

я думаю, например, о съеденном вчера хлебе или о том цветке, который завтра расцветет. Но сам домовой (хотя его никогда не существовало) не то же самое, что моя идея о домовом, — точно так же, как некогда существовавший хлеб не есть моя идея о хлебе, как еще не существующий цветок не есть моя идея цветка. Все это не мысли, но объекты мысли, хотя в настоящее время они одинаково не существуют.

Подобным же образом надо тщательно отличать ощущение от причиняющего его предмета, например ощущение белого от белого предмета; надо отличать его и от качества белизны, которое мы приписываем предмету на основании производимого им ощущения. К несчастью, сами ощущения редко получают отдельные названия, и это вредит ясности и установлению надлежащих различий. У нас есть слово для обозначения предметов, вызывающих в нас некоторые ощущения, — слово *белый*; есть также и имя для обозначения того качества предметов, которое мы считаем причиной ощущения: *белизна*. Но если мы заговорим об ощущении самом по себе (правда, у нас редко бывают поводы говорить о нем в этом смысле кроме как в научных исследованиях), то язык, приспособленный в большей своей части к потребностям обыденной жизни, не дает нам простого (состоящего из одного слова) или непосредственного обозначения; приходится употреблять описательный оборот «ощущение белого» или «ощущение белизны», приходится обозначать ощущение по тому предмету или по тому признаку, который в нас его возбуждает. [...]

§ 4. Относительно ощущений надо иметь в виду еще другое различие, на которое часто (и всегда с вредными последствиями) не обращают должного внимания; это — различие между самим ощущением и предшествующим ему состоянием органа тела, той физической деятельностью, которая является причиной ощущения. Одним из источников ошибки служит здесь распространенное деление чувств на телесные и духовные. С философской точки зрения для такого деления нет никаких оснований: ощущения суть тоже состояния чувствующего духа, а не состояния тела, отличные от духовных. Когда я вижу синий цвет, я сознаю ощущение (*feeling*) синего цвета — и это одна вещь; напротив, известное раздражение и изображение на моей сетчатой оболочке и те до сих пор

еще таинственные явления, которые происходят в зрительном центре и в мозгу, — это нечто другое, чего я совершенно не сознаю, о чем я могу узнать только на основании ученых исследований. Эти последние явления суть состояния моего тела; но ощущение синего, являющееся следствием этих телесных состояний, само не есть телесное состояние: то, что чувствует и сознает, называется не телом, но духом (1, стр. 13, 43—46).

## II. СУБСТАНЦИИ

[...] § 7. Тело, по учению новых метафизиков, можно определить как ту внешнюю причину, которой мы приписываем свои ощущения. Видя и осязая золотую монету, я сознаю ощущения некоторого желтого цвета, твердости и веса; изменяя условия наблюдения, я могу воспринять кроме этих ощущений еще много других, совершенно от них отличных. Непосредственно я сознаю только эти ощущения; но я думаю, что их производит нечто, не только существующее независимо от моей воли, но даже внешнее моим телесным органам и моему духу. Это внешнее нечто я и называю телом. [...]

Несомненно, что наше понятие о теле состоит частью из представления о некотором количестве обыкновенно одновременно притекающих ощущений — наших собственных или же других чувствующих существ. Мое понятие о столе, на котором я пишу, складывается из его видимой формы и объема (т. е. из сложных зрительных ощущений), из его осязаемой формы и объема (т. е. из сложных ощущений наших осязательных органов и мускулов), из его веса (опять осязательно-мускульное ощущение), цвета (зрительное), твердости (мускульное), из его физического строения (иначе говоря, из всех тех разнообразных ощущений, которые мы получаем при различных обстоятельствах от дерева, из которого он сделан) и т. д. Все эти ощущения (или большинство из них) часто воспринимаются — и, как мы убеждаемся на опыте, всегда могут восприниматься — или одновременно, или же в виде того или другого из многих последовательных рядов по нашему выбору. Поэтому мысль об одном из этих ощущений заставляет нас думать и о других; получается некоторое целое, умственно соединенное в одно сложное состояние сознания, называемое на языке школы Локка и Гартли *сложной идеей* (1, стр. 49—50).

Хотя теория крайних идеалистов о том, что предметы суть не что иное, как наши ощущения и законы их сочетания, и не утвердилась в общем у последующих мыслителей, однако теперь все согласны, что им удалось доказать один пункт чрезвычайной важности, а именно, что о предметах мы знаем только, во-первых, ощущения, вызываемые ими в нас, и во-вторых, порядок возникновения этих ощущений. Даже Кант выражается в этом вопросе не менее ясно, чем Беркли с Локком. Как ни твердо был убежден Кант в существовании мира «вещей в себе», совершенно отдельного от мира явлений (или вещей, как они являются нашим чувствам), хотя он ввел даже в употребление особое выражение (*ноумен*) для означения вещи в себе в противоположность *представлению* ее в нашем духе, все же он признает, что о предметах мы знаем только эти представления, материя которых состоит, по его мнению, из ощущений, а форма дается законами самого духа. Действительная же природа вещей остается и по самому строю нашей душевной организации должна всегда остаться для нас непроницаемой тайной. «О вещах абсолютно, или в самих себе, — говорит сэр У. Гамильтон\*, — ни о внешних, ни о внутренних, мы ничего не знаем или знаем их только как непознаваемые. Мы узнаем об их недоступном для понимания существовании только постольку, поскольку они косвенно и случайно обнаруживают себя нам некоторыми качествами, вступающими в отношение с нашими познавательными способностями; причем и эти качества в свою очередь мы никак не можем мыслить необусловленными, безотносительными, существующими в себе и по себе. Поэтому все, что мы знаем, состоит из явлений, — все это явления того, что нам неизвестно». [...]

Нет ни малейшего основания думать, будто то, что мы называем чувственными качествами предмета, похоже на то, что присуще этому предмету в самом себе, что сродно с природой его самого. Причина, как таковая, не походит на свои следствия; восточный ветер не похож на ощущение холода, ожог не похож на пары кипящей воды. Почему же материя должна походить на наши ощущения? Почему внутренняя природа огня и воды должна быть похожа на впечатления, производимые этими предметами

---

\* Discussions on Philosophy, etc. Appendix I, p. 643—644<sup>1</sup>.

на наши чувства? Что дает нам право выводить из следствий что бы то ни было относительно причины, кроме того, что эта причина достаточна для произведения данного следствия? Поэтому можно с полным основанием установить как вещь, очевидную саму по себе и в то же время допускаемую всеми, чьи взгляды следует принять теперь во внимание, что о внешнем мире мы не знаем и не можем знать абсолютно ничего, кроме испытываемых нами от него ощущений.

§ 8. Определив тело как внешнюю и притом (согласно наиболее основательному мнению) неизвестную причину, к которой мы относим свои ощущения, мы должны построить теперь определение духа; и после предыдущих замечаний это будет нетрудно сделать. Действительно, как наше понятие о теле есть понятие о неизвестной причине, производящей ощущения, так наше понятие духа есть понятие о том неизвестном, которое получает или воспринимает эти ощущения, и притом не только их одни, но и все остальные состояния сознания. Как тело надо понимать в качестве таинственного «нечто», возбуждающего в духе состояния сознания, так дух есть то таинственное «нечто», которое сознает и мыслит. По поводу духа нет никакой необходимости говорить (как мы это делали относительно материи) о скептическом отношении к нему, ставящем под вопрос существование его как вещи в себе в отличие от ряда того, что мы называем его состояниями. Однако необходимо заметить, что относительно внутренней природы мыслящего начала (как бы ее ни понимали) мы остаемся (и при теперешних наших познавательных способностях всегда останемся) в таком же совершенном неведении, как и относительно внутренней природы материи. Все, что мы знаем даже о нашем собственном духе, есть (говоря словами Джемса Милля) некоторая «нить сознания», некоторый ряд состояний сознательности: ощущений, мыслей, эмоций, хотений, — ряд более или менее обширный и более или менее сложный. Есть нечто, что я называю своим я, или своим «духом» и что я считаю отличным от этих ощущений, мыслей и т. д.; это нечто есть, по моему убеждению, не сами мои мысли, а некоторое существо, имеющее эти мысли, само же представляющееся мне всегда в состоянии покоя, без всякой мысли. Но что такое это существо, об этом я не имею ни-



какого понятия (хотя это я сам); о нем я не знаю ничего, кроме ряда его сознательных состояний. [...]

### III. ПРИЗНАКИ (ИЛИ АТТРИБУТЫ) И, ВО-ПЕРВЫХ, КАЧЕСТВА

§ 9. То, что нам надо сказать о признаках, легко вывести из того, что уже сказано о субстанциях или сущностях. Действительно, если мы ничего не знаем и ничего не можем знать о телах, кроме возбуждаемых ими в нас или в других существах ощущений, то под признаками мы можем разуметь в сущности только эти ощущения; и та разница, которую мы проводим на словах между свойствами вещей и получаемыми от них ощущениями, коренится скорее в удобствах речи, чем в самой природе того, что этими терминами обозначается.

Признаки, или атрибуты, обыкновенно делят на качества, количества и отношения (1, стр 52—56).

### VI ОБЩЕЕ ЗАКЛЮЧЕНИЕ ОБ АТТРИБУТАХ

§ 13. Итак, все те признаки внешних предметов, которые мы относим к качествам и количествам, основываются на получаемых нами от этих предметов ощущениях и могут быть определены как «способности предметов возбуждать эти ощущения». То же самое определение приложимо, как мы указали, и к большинству признаков, обычно включаемых в группу отношений: все они опираются на какой-нибудь факт, на какое-нибудь явление, в которое входят составными частями находящиеся между собой в том или ином отношении предметы. Эти факты, эти явления имеют для нас содержание (даже просто существуют для нас) только в виде тех рядов ощущений или других состояний сознания, благодаря которым мы их познаем. Отношение же представляет собой просто свойство или способность того или другого предмета сочетаться с соотносительными с ним предметами в вызове этих рядов ощущений или состояний сознания (1, стр. 63).

## КНИГА II. УМОЗАКЛЮЧЕНИЕ

### ГЛАВА III. ФУНКЦИИ И ЛОГИЧЕСКАЯ ЦЕННОСТЬ СИЛЛОГИЗМА

§ 4. Из приведенных соображений можно, по-видимому, вывести следующие заключения: всякое умозаключение делается от частного к частному; общие предложения суть просто записи

таких уже сделанных умозаключений и краткие формулы для вывода новых; большая посылка силлогизма и есть такого именно рода формула; заключение же есть вывод не из формулы, а *сообразно* формуле. Постоящим логическим предшествующим, настоящей посылкой служат те частные факты, на основании которых было при помощи индукции образовано общее предложение. Эти факты и те единичные случаи, которые их нам дали, могли быть нами забыты; однако у нас остались заметки, которые не описывают, правда, самих фактов, но показывают, в каких именно случаях можно считать, что факты дают право на данный вывод. Соответственно указаниям этих записей мы и делаем наши заключения, которые поэтому со всех точек зрения и во всяком применении надо считать заключениями из забытых единичных фактов. Для этой цели существенно важно, чтобы мы правильно читали эти заметки; и вот правила силлогизма составляют именно ряд предосторожностей, обеспечивающих нам правильность такого чтения (1, стр. 141, 164, 173).

## КНИГА III. ИНДУКЦИЯ

### ГЛАВА III. ОСНОВАНИЕ ИНДУКЦИИ

§ 1. Таким образом, индукцию в собственном смысле слова [...] можно коротко определить как «обобщение из опыта». Она состоит в том, что на основании нескольких отдельных случаев, в которых известное явление наблюдалось, мы заключаем, что это явление имеет место и во всех случаях известного класса, т. е. во всех случаях, *сходных* с наблюдавшимися в некоторых обстоятельствах, признаваемых существенными.

Мы не можем пока еще установить, чем существенные обстоятельства отличаются от несущественных или почему одни обстоятельства существенны, а другие нет. Но мы должны отметить, что уже в самом определении индукции подразумевается некоторое предположение, касающееся строя природы и порядка Вселенной. Принцип этот заключается в том, что в природе существуют сходные, параллельные случаи, что то, что произошло один раз, будет иметь место при достаточно сходных обстоятельствах и вторично, и не только вторично, а всякий раз как снова встретятся те же самые обстоятельства. [...]

Положение, что порядок природы единообразен (каково бы ни было наиболее подходящее выражение для этого принципа), есть основной закон, общая аксиома индукции. Тем не менее было бы большой ошибкой видеть в этом широком обобщении какое-либо объяснение индуктивного процесса. Я настаиваю, напротив, на том, что оно само есть пример индукции, и притом индукции далеко не самой очевидной. [...] Как замечает архиепископ Уэтли, всякая индукция есть силлогизм с опущенной большей посылкой, или (как я предпочитаю выражаться) всякой индукции можно придать форму силлогизма прибавлением большей посылки. И если это сделать на самом деле, то рассматриваемый нами теперь принцип единообразия природы окажется большей посылкой всех индукций и потому будет стоять ко всем индукциям в таком же отношении, в каком всегда (как мы уже подробно объясняли выше) большая посылка силлогизма стоит к заключению.

А именно. принцип этот ничего не даст для доказательства заключения; но он окажется необходимым условием такого доказательства, так как нельзя считать доказанным ни одного заключения, пока для него не найдена истинная большая посылка (1, стр. 253, 277—279).

#### ГЛАВА IV. ЗАКОНЫ ПРИРОДЫ

§ 1. Когда мы рассматриваем то единообразие порядка природы, какое предполагается в каждом индуктивном умозаключении из опыта, то одна из первых вещей, которые мы замечаем, состоит в том, что единообразие это, собственно, есть не одно единообразие, а ряд единообразий. Общая правильность есть здесь результат частных правильностей: общий порядок природы постоянен потому, что постоянно течение каждого из отдельных явлений, ее составляющих. Каждый определенный факт встречается неизменно всякий раз, когда имеются в наличии известные обстоятельства, и не встречается, когда они отсутствуют; то же самое справедливо и относительно любого другого факта. Из сплетения отдельных нитей, связывающих одну с другой части тою великого целого, которое мы называем «природой», образуется общая ткань, связующая всю совокупность природы. Если  $A$  постоянно сопровождается  $D$ ,  $B — E$ , а  $C — F$ , то отсюда следует, что  $AB$  всегда сопровождается  $DE$ ,  $AC — DF$ ,  $BC — EF$  и наконец  $ABC — DEF$ . Так образуется общий характер правильности, присущий всей природе, порядку и среди бесконечного разнообразия. [ ]

Сложные единообразия, которые [.] суть только частные случаи более простых единообразий и потому скрыто утверждаются при установлении этих последних, можно, конечно, с полным правом называть *законами*; но едва ли это будут законы в строгом научном значении этого термина. В науке принято называть «законом» общее предположение, выражающее всякое единообразие, какое можно найти в изучаемой области; так, в математике мы говорим о законе убывания последующих членов сходящегося ряда. Выражение же *закон природы* обыкновенно употреблялось как бы с молчаливым подразумеванием первоначального значения слова «закон» как выражения воли высшего. Поэтому когда оказывалось, что некоторые из единообразий, наблюдаемых в природе, сами собой вытекают из некоторых других единообразий, так что для возникновения этих производных единообразий нет необходимости предполагать отдельный акт творческой воли, то такие единообразия не называли обыкновенно «законами природы». Вопрос каковы законы природы? можно выразить таким образом: каковы наименьшие по числу и простейшие положения, из допущения которых должен вытекать весь существующий порядок природы? Другое выражение этого вопроса таково: каковы наименьшие по числу общие предложения, из которых можно дедуктивным путем вывести все существующие во Вселенной единообразия? [ ]

Согласно этой терминологии, всякое надлежащим образом обоснованное индуктивное обобщение есть или закон природы, или результат законов природы, который может быть предсказан на основании этих законов, поскольку они известны. И за-

дачу индуктивной логики можно кратко формулировать в двух вопросах: как надо устанавливать или открывать законы природы и как, установив их, проследить их в их результатах? (1, стр. 284—287).

#### ГЛАВА VIII. ЧЕТЫРЕ МЕТОДА ОПЫТНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

§ 1. Простейших и наиболее очевидных способов выделять из числа предшествующих явлению или следующих за ним обстоятельств те, с которыми это явление действительно связано при помощи неизменного закона, — таких способов два. Один состоит в сопоставлении тех отличных один от другого случаев, в которых данное явление имеет место; другой — в сравнении таких случаев, где это явление присутствует, со сходными в других отношениях случаями, где этого явления тем не менее нет. Первый из этих способов можно назвать «методом сходства» (*the Method of Agreement*), второй — «методом разницы» или «методом различия» (*the Method of Difference*) (1, стр. 351—352).

##### ПЕРВОЕ ПРАВИЛО

*Если два или более случаев подлежащего исследованию явления имеют общим лишь одно обстоятельство, то это обстоятельство — в котором только и согласуются все эти случаи, — есть причина (или следствие) данного явления. [...]*

##### ВТОРОЕ ПРАВИЛО

*Если случай, в котором исследуемое явление наступает, и случай, в котором оно не наступает, сходны во всех обстоятельствах, кроме одного, встречающегося лишь в первом случае, то это обстоятельство, в котором одним только и разнятся эти два случая, есть следствие, или причина, или необходимая часть причины явления. [...]*

Из этих двух методов «метод различия» есть по преимуществу метод искусственного опыта или эксперимента, тогда как и «методу сходства» прибегают преимущественно тогда, когда эксперимент невозможен (1, стр. 354—356).

[Третий] метод можно назвать «косвенным методом различия», или «соединенным методом сходства и различия» (*the Indirect Method of Difference, or the joint Method of Agreement and Difference*). Он состоит в двойном приложении метода сходства, причем оба доказательства независимы одно от другого и друг друга подкрепляют. [...] Правило для него можно выразить следующим образом:

##### ТРЕТЬЕ ПРАВИЛО

*Если два или более случаев возникновения явления имеют общим лишь одно обстоятельство, и два или более случаев невозникновения того же явления имеют общим только отсутствие того же самого обстоятельства, то это обстоятельство, в котором только и разнятся оба ряда случаев, есть ли следствие, или причина, или необходимая часть причины изучаемого явления. [...]*

[...] «Метод остатков». [...] Правило этого метода таково:

#### ЧЕТВЕРТОЕ ПРАВИЛО

*Если из явления вычтешь ту его часть, которая, как известно из прежних индукций, есть следствие некоторых определенных предыдущих, то остаток данного явления должен быть следствием остальных предыдущих* (1, стр. 359—361).

[...] «Метод сопутствующих изменений», (*the Method of Concomitant Variations*). Его руководящее правило таково:

#### ПЯТОЕ ПРАВИЛО

*Всякое явление, изменяющееся определенным образом всякий раз, когда некоторым особым образом изменяется другое явление, есть либо причина, либо следствие этого явления, либо соединено с ним какой-либо причинной связью* (1, стр. 364—365).

### УТИЛИТАРИАНИЗМ

#### ГЛАВА II. ЧТО ТАКОЕ УТИЛИТАРИАНИЗМ?

[...] Ученне, признающее основанием нравственности полезность или принцип наибольшего счастья, оценивает поступки по отношению их к нашему счастью: те поступки, которые ведут к счастью, — хороши, а те, которые ведут к несчастью, — дурны. Под словом «счастье» оно разумеет удовольствие и отсутствие страдания, под словом «несчастье» — страдание и лишение удовольствия. [...]

Это воззрение на жизнь возбуждает против себя глубокое отвращение во многих людях, и даже в таких, которые вполне заслуживают уважения и по своим чувствам, и по своим стремлениям. Утверждать, что жизнь не имеет более высокой цели, чем удовольствие, что она не представляет другого более прекрасного и более благородного предмета для желаний и стремлений, — утверждать это, говорят они, и низко, и подло. Такая доктрина, по их мнению, достойна разве одних только свиней, с которыми в древнее время обыкновенно и сравнивали последователей Эпикура. Даже и в настоящее время сторонники утилитарной доктрины нередко делаются предметом подобных же вежливых сравнений со стороны их германских, французских и английских противников.

На такое сравнение эпикурейцы обыкновенно отвечали, что не они, а их противники унижают человеческую природу, потому что они предполагают человека неспособным иметь какое-либо удовольствие, кроме тех, какие свойственны свиньям [...]. Я не утверждаю, конечно, что эпикурейское учение представляет собой безукоризненное развитие утилитарного принципа, — я признаю, что сколько-нибудь удовлетворительное выполнение такой задачи равно невозможно как без стоического, так и без христианского элемента, — но нельзя отрицать, что эпикурейское воззрение на жизнь всегда ставило удовольствия умственные и нравственные, удовольствия воображения и страсти выше чувственных наслаждений. Правда, утилитарские писатели основывали превосходство умственных наслаждений перед чувственными главным образом на том, что первые проч-

нее, надежнее, дешевле и пр., чем последние, т. е. не на внутреннем их достоинстве, а на преимуществах совершенно внешних [...].

Если бы меня спросили, что я разумею под различием удовольствий по качеству или, иначе, что кроме количества может сделать одно удовольствие более ценным, чем другое [...], то на это возможен только один ответ: если все или почти все испытывавшие два каких-либо удовольствия отдадут решительное предпочтение одному из них и к этому предпочтению не примешивается чувства какой-либо нравственной обязанности, то это удовольствие и будет более ценным, чем другое [...].

Бесспорно, что человек, равно испытавший два удовольствия и равно способный ценить и пользоваться обоими, отдаст всегда предпочтение тому из них, которое удовлетворяет высшим его потребностям. Мало найдется таких людей, которые бы согласились променять свою человеческую жизнь на жизнь какого-нибудь животного ради полной чаши животных наслаждений. Умный человек не согласится превратиться в дурака, образованный — в невежду, чувствительный и честный — в себялюбивого и подлого, хотя бы они и были убеждены, что дурак, невежда и плут гораздо более довольны своей судьбой (2. стр. 14, 17—21).

Итак, утилитарянская доктрина, как мы ее объяснили, призывает, что все, чего мы ни желаем (будем ли мы при этом иметь в виду наше личное счастье или счастье других), для нас желательно потому, что или само заключает в себе конечную цель, или служит средством для достижения конечной цели, а эта цель есть существование, насколько возможно свободное от страданий и насколько возможно богатое наслаждениями как количественно, так и качественно, и что мнение людей, которые поставлены в благоприятные условия для опыта, способны к самонаблюдению и самосознанию — одним словом, имеют более всего средств для суждения, имеет силу окончательного решения в вопросе о качественном превосходстве одного наслаждения перед другим и о значении, которое имеет при этом количество наслаждения. Определяя таким образом цель человеческих действий, утилитаризм утверждает, что эта цель и есть основной принцип нравственности и что, следовательно, нравственность может быть определена следующим образом: такие правила для руководства человеческими поступками, через соблюдение которых всему человечеству доставляется существование, наиболее свободное от страданий и наиболее богатое наслаждениями, притом не только человечеству, но, насколько это допускает природа вещей, и всякой твари, которая только обладает чувством (2, стр. 28—29).

## СПЕНСЕР

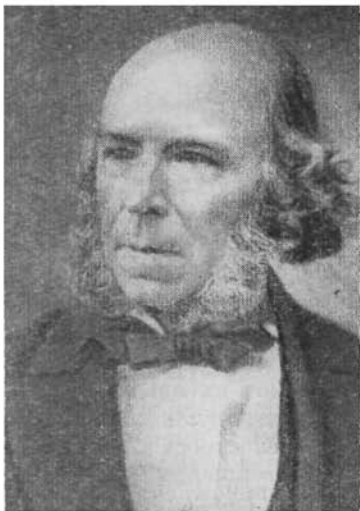
*Герберт Спенсер (Spencer, 1820—1903) был крупнейшим представителем так называемого первого позитивизма и одним из идеологов английской буржуазии в предимпериалистический период истории. Вера в прочность монопольного положения Великобритании на мировом торговом рынке и заинтересованность промышленников в успехах естественных и прикладных наук*

получили свое выражение в Спенсеровой идее плавного, эволюционного, постепенного прогресса. Эволюционизм Спенсера сочетался с его выступлениями против материализма и атеизма, с борьбой против идей социальной революции.

Г. Спенсер получил высшее техническое образование, в течение шести лет работал в редакции журнала «Экономист», а в последующие годы вел жизнь кабинетного ученого, последовательно реализуя составленную им для себя обширную писательскую программу. В период с 1855 по 1896 г. он написал: «Основные начала» (1862 г.), «Основания биологии», «Основания психологии», «Основания социологии» и «Основания этики».

Отправным пунктом его философствования была попытка примирить науку с религией, дабы выводами первой оправдать последнюю, для чего он подверг науку позитивистскому перетолкованию. Спенсер утверждает, что «сила», проявляющаяся для нас во Вселенной, в принципе непознаваема. Тайна — последний шаг науки и первый шаг религии. Сила, движение и материя — это всего лишь символы неведомых реальностей. Эта позиция Спенсера была отчасти близка агностицизму Канта, с которым он ознакомился через посредство работ Гамильтона, но приближалась к объективному идеализму религиозного толка.

Примыкая к Кантовой трактовке целей научного познания, Спенсер несколько иначе понимал задачу философии, усматривая ее в достижении наибольшей степени «объединенности», общности знаний, получаемых в результате описания явлений. Средство достижения искомого итога — метод, который разрабатывался Спенсером в сугубо метафизическом направлении, хотя он и сыграл относительно прогрессивную роль в философской жизни отсталых в то время стран Европы и Азии конца XIX в (Польша, Россия, Япония, Китай), где ряд передовых ученых ошибочно увидели в позитивизме Спенсера одну из форм пропаганды успехов естествознания и выражения материалистического мировоззрения. Главным принципом метода Спенсера было положение о всеобщей эволюции в области явлений, которое конкретизировалось в виде механической трактовки эволюции как непрерывного перераспределения телесных частиц и их движения, протекающего в направлении соединения (интеграции) частиц и рассеяния (деинтеграции) самого движения. К этому были добавлены тезисы о переходе от однородного к разнородному (т. е. о дифференциация-



ции) и от неопределенного к определенному (т. е. о нарастании структурности).

Спенсер был одним из родоначальников теории равновесия и направил ее против революционных идей, положив в основу своей социологии, где он рассматривал общество как своего рода «организм», стремящийся к равновесному состоянию, нарушение которого борьбой классов есть «болезнь». В социологии Спенсера соединились буржуазный либерализм и пропаганда торгово-промышленной экспансии, и это соединение соответствовало духовной атмосфере «викторианского» периода в истории Великобритании.

Для данного раздела антологии А. С. Богомоловым подобраны и заново переведены отрывки из «Основных начал» по изданию: H. Spenser. *First Principles*. New York, 1897.

## ОСНОВНЫЕ НАЧАЛА

### ГЛАВА XXIV. ОБЩИЙ ОБЗОР И ЗАКЛЮЧЕНИЕ

§ 184. В заключение трактатов, подобных настоящему, совершенно необходимо делать обзор целого, изложенного по частям. Для цельности знания недостаточно лишь определить связи между явлениями; мы должны достичь того, чтобы увидеть, как сочетаются второстепенные группы истин в главные группы их и как все главные сочетаются между собой, мы должны несколько отстраниться от их предмета и с расстояния, на котором исчезают из виду подробности, обозреть общие черты здания в его целостности.

Настоящая глава должна дать нечто большее, чем краткое изложение предыдущего, — даже нечто большее, чем систематизированное повторение достигнутых общих истин. Мы увидим, что рассматриваемые *вместе*, они представляют в некоторых отношениях единство, которого мы прежде не замечали.

Есть также и особая причина обратить внимание на то, как объединяются между собой разделы и подразделы нашего трактата: общая теория предмета получает отсюда окончательное подтверждение. Приведение изложенных нами обобщений в состоянии вполне интегрированное представит нам новый пример процесса эволюция и тем еще более укрепит общее здание наших выводов.

§ 185. Тем самым мы неожиданным и весьма знаменательным образом возвращаемся к истине, которая была нашим исходным пунктом и с которой должен начаться



наш пересмотр. Ибо независимо от учения об эволюции мы решили, что эта интегрированная форма знания — высшая форма его.

Рассматривая вопрос о содержании философии, сравнивая разные понятия о ней с тем, чтобы, отбросив элементы, в которых они не согласны между собой, увидеть то, в чем они согласны, мы во всех них нашли подразумеваемую мысль, что философия вполне объединенное знание. Помимо всех частных схем объединенного знания и помимо всех методов, которые предлагались для объединения его, мы во всех определениях философии нашли убеждение, что объединенное знание возможно и что цель философии — достижение его.

Приняв этот вывод, мы перешли к вопросу о том, какие данные должны служить основанием философии. Фундаментальные положения, т. е. положения, которые невыводимы из более глубоких, могут быть обоснованы только обнаружением полного согласия между собой всех результатов, достигнутых через их допущение. И сделав оговорку, что они будут так установлены, мы приняли в качестве основных данных те организованные компоненты нашей мысли, без которых не могут осуществляться умственные процессы, подразумеваемые философским мышлением.

От выявления этих данных мы перешли к определенным первичным истинам — «неуничтожимости материи», «непрерывности движения» и «постоянству количества силы», последняя из которых является основной, тогда как остальные — производными от нее. Обнаружив сначала, что наши знания о материи и движении сводимы к знаниям о силе, мы далее увидели, что количественная неизменность материи и движения суть следствия той истины, что сила количественно неизменна. Такова, как мы обнаружили, истина, происхождение из которой должно доказывать все другие истины.

Первой из истин, которую таким образом следовало доказать, представилось нам «постоянство отношений между силами». Эта истина, обычно именуемая единообразием закона (Uniformity of Law), оказалась выводом из того факта, что сила не может ни возникнуть из ничего, ни обратиться в ничто.

Следующий вывод заключался в том, что силы, которые кажутся уничтожившимися, в действительности пре-

образуются в эквивалентные им количества других сил; или, наоборот, что появляющиеся силы происходят из исчезновения эквивалентных им сил, существовавших до этого. Примеры этих истин мы нашли в движениях небесных тел, в изменениях, происходящих на поверхности земли и во всех органических и надорганических процессах.

То же самое оказалось и по отношению к закону, согласно которому всякое движение происходит по линии наименьшего сопротивления, или по линии наибольшего притяжения, или по их равнодействующей. Было показано, что именно так и обстоит дело во всех разрядах движений — от движений звезд до нервных токов и торговых оборотов, и раз дано постоянство силы, то так и должно быть.

То же самое мы увидели относительно «ритма движения». Всякое движение обнаруживает чередования — будь то движение планет по их орбитам или колебания молекул эфира, каденции речи или повышение и понижение цен; и, как прежде, стало очевидно, что постоянство силы делает неизбежным это постоянное колебание движения между определенными границами.

§ 186. Поскольку эти истины объемлют все существующее, то мы признали их имеющими отличительно философский характер. Но, рассматривая их, мы обнаружили, что они еще не образуют философии и что вообще философия не может быть составлена из таких отдельно взятых истин. Каждая из них выражает собой общий закон какого-нибудь одного из факторов, производящих явления, как мы их обычно испытываем, не более как закон совместного действия двух факторов. Но знать элементы процесса еще не значит знать, как соединяются эти элементы, производя этот процесс. Объединить знание может только закон совместного действия всех факторов, закон, выражающий одновременно и сложные antecedенты, и сложные следствия, представляемые явлением как целым.

Следующий вывод состоял в том, что философия, как мы ее понимаем, должна не только объединять отдельные конкретные явления, как не должна и останавливаться на объединении отдельных классов конкретных явлений, но должна объединять все конкретные явления. Если закон действия каждого фактора распространяется на весь космос, то таким же должен быть и закон совместного действия всех факторов. А следовательно, высшее объедине-

ние знания, которого ищет философия, должно состоять в том, чтобы понять космос как целое, соответствующее этому закону совместного действия.

Переходя от этого абстрактного определения к конкретному, мы увидели, что искомый закон должен быть законом непрерывного перераспределения материи и движения. Происходящие повсюду изменения, начиная с тех, которые медленно преобразуют структуру нашей галактики, и кончая теми, которые составляют процесс химического разложения, суть изменения относительного положения составных частей; и они везде с необходимостью предполагают, что наряду с новым распределением материи возникает и новое распределение движения. Таким образом, мы можем быть уверены, что должен существовать закон совокупного перераспределения материи и движения, охватывающий все изменения; и этот закон, объединяющий все движения, должен составлять основу философии.

Приступив к исследованию этого универсального закона перераспределения, мы с другой точки зрения рассмотрели задачу философии и увидели, что ее решение не могло быть иным. Было показано, что философия вынуждена признать себя несостоятельной, если она не формулирует всего ряда изменений, пройденных всем существующим в его переходе от незаметного состояния к заметному и от заметного вновь к незаметному. Если она начинает свои объяснения с существующего, уже обладающего конкретными формами или если она прекращает эти объяснения, когда оно еще сохраняет эти формы, то очевидно, что это существующее имело предшествующую историю, или будет иметь последующую, или то и другое вместе. Но эта история остается неисследованной. Но поскольку эта последующая или предшествующая история оказывается доступной знанию, философия, ничего о ней не говорящая, не дает требуемого от нее объединенного знания. Отсюда, как мы видели, следует, что искомая формула, одинаково применимая ко всем существующим предметам, как по отдельности, так и в совокупности их, должна быть также применима как к истории каждого предмета, взятого в отдельности, так и ко всей их совокупной истории.

Эти соображения подвели нас к искомой формуле. Действительно, если она должна охватить весь процесс пере-

хода от незаметного к заметному и от заметного к незаметному и если вместе с тем она должна выражать непрерывное перераспределение материи и движения, то, очевидно, она не может быть не чем иным, как только формой, определяющей противоположные процессы концентрации и рассеяния, выраженные в понятиях материи и движения. А если так, то она должна быть выражением той истины, что концентрация материи предполагает рассеяние движения и, наоборот, что поглощение движения подразумевает рассеяние материи.

Мы нашли, что таким и является на деле закон всего цикла изменений, проходимых всяким существованием, — потеря движения и последующая концентрация, за которой со временем следует возобновление движения и последующая дезинтеграция. И мы видели, что этот закон, применимый ко всей истории всего существующего, применяется также и ко всем деталям этой истории. Оба процесса наличны в каждый момент истории; но всегда существует дифференциальный результат в пользу первого или второго. И каждое изменение, даже если оно состоит только в перемещении частей, необходимо способствует одному или другому процессу.

Эволюция и распадение, как мы назвали эти противоположные превращения, определены этим в своих самых общих чертах хотя и верно, но неполно; точнее говоря, если определение распада достаточно, то определение эволюции чрезвычайно недостаточно. Эволюция всегда представляет собой интеграцию материи и рассеяние движения, но в большинстве случаев она намного больше. Первичное перераспределение материи и движения обыкновенно сопровождается вторичным.

Разделив полученные таким образом виды эволюции на простые и сложные, мы перешли к рассмотрению того, при каких условиях происходят вторичные перераспределения, превращающие простую эволюцию в сложную. Мы нашли, что если концентрирующийся агрегат быстро теряет содержащееся в нем движение, т. е. интегрируется быстро, то он претерпевает только простую эволюцию; но в соответствии с тем, насколько его величина или специфическое устройство его компонентов задерживают рассеяние движения, его части, подвергаясь первичному перераспределению, имеющему своим результатом инте-

грацию, подвергаются и вторичным перераспределениям, производящим большую или меньшую сложность.

§ 187. От этого понимания эволюции и распада, составляющих целостный процесс, через который проходят все вещи, и от этого разделения процессов эволюции на простые и сложные мы перешли к рассмотрению закона эволюции, проявляющегося во всех рядах существующего, в общем и в деталях

Интеграция материи и сопутствующее рассеяние движения были прослежены не только в каждом целом, но и в частях, на которые делятся эти целые. Солнечная система в своей целостности, как и в каждой отдельной планете и спутнике, представляет до сих пор пример прогрессивной концентрации. Во всяком организме общее усвоение разрозненных материалов, производящее рост организма, сопровождается местными процессами усвоения, образующими то, что мы называем органами. Каждое общество, обнаруживая процесс агрегации возрастом массы населения, обнаруживает его также возрастом плотности населения в некоторых частях своей территории. И во всех случаях наряду с этими прямыми интеграциями идут также косвенные интеграции, производящие взаимную зависимость частей

От этого первичного перераспределения мы перешли к рассмотрению вторичных перераспределений и исследовали, каким образом при образовании целого происходит также формирование частей. Оказалось, что обычно наряду с переходом от рассеянного состояния к концентрированному совершается и переход от однородности к разнородности. Вещество, входящее в состав нашей Солнечной системы, принимая более плотную форму, вместе с тем изменялось путем перехода от единства распределения к многообразию его. Затвердевание Земли сопровождается переходом от сравнительного однообразия к чрезвычайному разнообразию. Развиваясь из зародыша в тело сравнительно большого объема, каждое животное или растение также переходит от простого к сложному. Возрастание общества, как в отношении его численности, так и прочности, сопровождается возрастом разнородности его политической и экономической организации. То же самое относится ко всем палеонтологическим продуктам — языку, науке, искусству и литературе. [...]

Так как отдельные виды преобразований, которые мы рассмотрели, составляют по существу единое целое, то необходимо было объединить эти отдельные виды в одно понятие и рассмотреть первичные и вторичные нераспределения как происходящие хотя и по-разному, по одновременно. Повсюду переход от несвязной простоты к определенной сложности в распределении как материи, так и движения сопряжен с уплотнением материи и утратой движения. Поэтому перераспределение материи и сохраненного ею движения составляет переход из рассеянного, однообразного и неопределенного расположения в концентрированное, многообразное и определенное (стр. 551—558).

§ 189. Произведя эти индукции, мы увидели, что хотя в своей совокупности они и составляют закон эволюции, но, оставаясь только индукциями, они еще не составляют связанных частей такого целого, которое заслуживало бы наименования философии. Предшествующее рассуждение, заменившее согласование этих индукций отождествлением их, еще не дает искомого единства знания. Ибо, как было в свое время показано, для объединения истин, найденных индуктивно, их надо вывести из постоянства количества силы. Поэтому следующий наш шаг должен состоять в том, чтобы показать, почему трансформация, о которой говорит нам эволюция, необходимо следует из постоянства количества силы.

Первый вывод, полученный нами, состоял в том, что всякий конечный однородный агрегат неизбежно должен утрачивать свою однородность в силу неодинакового воздействия внешних сил на его различные части. Мы говорили, что астрономическая эволюция дает пример того, как различие структуры производится неодинаковостью сил и условий их действий. Сходная связь причин и действий проявляется в больших и малых модификациях, претерпеваемых нашей планетой. Начальные изменения органических зародышей доставили нам другие факты, также показывающие, что несходство структуры вытекает из несходства отношений к окружающим агентам — свидетельством это подкрепляется тем, что члены одного вида, поставленные в различные условия, имеют тенденцию к расхождению признаков. Мы нашли, что политические и экономические контрасты, возникающие между различными частями общества, суть примеры того же самого принципа. Повсюду проявляющаяся таким образом неустойчивость однородного, как видим, обнаруживается в каждой из тех отличных друг от друга частей, на которые распадается всякое однородное целое, так что менее разнородное всегда стремится стать более разнородным.

Следующий шаг нашего исследования раскрыл нам второстепенную причину возрастания разнообразия. Каждая дифференцированная часть является не только вместилищем дальнейших дифференциаций, но вместе с тем и источником последних, потому что, становясь все более отличной от других частей, она делается центром неодинаковых реакций на внешнее воздействие, и, увеличивая таким образом различие действующих сил, она увеличивает также и различие производимых ими следствий. Доказательство этого увеличения числа следствий можно обнаружить решительно во всей природе — в действиях и противодействиях, происходящих в рамках солнечной системы, в непрекращающихся геологических процессах, в сложных симптомах, вызываемых в организме воздействиями, производящими расстройство, в мыслях и ощущениях, возбуждаемых каждым отдельным впечатлением, и постоянно возрастающем количестве следствий, порождаемых всяким новым фактором, действующим в обществе. Мы прибавили к этому вывод, подтверждаемый множеством фактов, согласно которому по мере возрастания разнородности увеличение числа следствий происходит в геометрической пропорции.

Чтобы вполне объяснить изменения строения, составляющие эволюцию, нам оставалось только найти причину возрастания

заметного разграничения частей, сопровождающегося возникновением различных между ними. Причину эту мы нашли в обособлении единиц смеси под влиянием сил, способных приводить их в движение. Мы видели, что, когда несходные внешние силы делают части агрегата несходными по характеру составляющих его единиц, неизбежно возникает тенденция к отделению неодинаковых частиц друг от друга и к объединению в одну группу подобных единиц. Эта причина местных интеграций, сопровождающих местные дифференциации, одинаково проявляется во всех видах эволюции — в образовании небесных тел, в образовании земной коры, в установлении духовных различий, в возникновении общественных классов.

Наконец, на вопрос, существует ли какой-то предел этих процессов, был дан ответ, что они должны оканчиваться равновесием. Непрерывное деление и подразделение сил, которые превращают однообразное в многообразное, а многообразное в еще более многообразное, есть процесс непрерывного рассеяния сил. Рассеяние же их, продолжающееся до тех пор, пока остаются силы, не уравновешенные противодействующими силами, должно закончиться покоем. Мы показали, что, когда одновременно происходит несколько движений, как это бывает с агрегатами разного порядка, меньшие и встречающие наибольшее сопротивление движения рассеиваются ранее других, и этим устанавливается динамическое равновесие того или иного вида, образующее переходную ступень на пути к полному равновесию. Дальнейшее исследование показало нам, что по той же причине динамическое равновесие имеет некоторую силу самосохранения; она проявляется в нейтрализации возмущений и в приспособлении к новым условиям. Общий принцип уравнивания подобно предшествующим общим принципам был обнаружен во всех формах эволюции: в астрономической, геологической, биологической, умственной и общественной. И наш заключительный вывод состоял в том, что предпоследняя фаза уравнивания, на которой устанавливается наибольшее разнообразие и сложнейшее динамическое равновесие, должна быть фазой, имеющей своей принадлежностью высочайшее, какое мы только можем себе представить, состояние человечества.

Но важнее всего нам вспомнить здесь тот факт, что каждый из этих законов перераспределения материи и движения — закон производный, закон, выводимый из основного закона. Если дано постоянство количества силы, то из него неизбежно вытекают «неустойчивость однородного» и «возрастание числа следствий», тогда как «группировка» и «уравнивание» оказываются его короллориями. Открыв, таким образом, что обозначаемые этими названиями процессы изменений суть разные стороны одного превращения, определенного основной необходимостью, мы приходим к полному их объединению — к синтезу, в котором эволюция вообще и в частности постигается как вывод из закона, достоверность которого превосходит наши знания. [...]

§ 190. Наконец, мы обратились к рассмотрению процесса распада, являющегося в природе завершением процесса эволюции и рано или поздно неизбежно разрушающего произведенное эволюцией. [...]

Можно прибавить, что, объединяя явления распада с явлениями эволюции как проявлениями одного и того же закона при противоположных условиях, мы объединяем явления, происходящие ныне во Вселенной, с подобными же явлениями, происходившими ранее или которые произойдут впоследствии, — по крайней мере объединяем, насколько это доступно нашему ограниченному уму. Если мы имеем, как мы видели, основание думать, что вся совокупность существующего переживает чередование эволюции и распада, — если, как мы обязаны допустить на основе закона постоянства количества силы, достижение одного из пределов этого ритма производит условия, при которых начинается обратное движение, — если, следовательно, мы принуждены мыслить эволюции, наполняющие собой неизмеримое прошлое, и эволюции, которые будут наполнять неизмеримое будущее, то мы не можем более считать видимое мироздание имеющим определенное начало или конец или рассматривать его изолированным. Оно объединяется со всем прошлым и будущим существованием, и сила, представляемая Вселенной, оказывается принадлежащей к той же категории, что и пространство, и время: она не допускает ограничения в нашем мышлении.

§ 191. Обозрев, таким образом, содержание наших рассуждений, мы находим, что результат их сливается с заключением, к которому пришли мы в первой части, когда независимо от подобного предыдущего исследования мы рассматривали отношение между познаваемым и непознаваемым.

Анализом наших религиозных и наших научных понятий мы показали тогда, что в то время как знание причины, производящей воздействие на наше сознание, невозможно для нас, существование этой причины — данное сознания. Мы видели, что уверенность в существовании силы, предела которой в пространстве и во времени нельзя представить, составляет основной элемент религии, переживающий все изменения ее форм. Мы видели, что все философские системы явно или скрытно признают ту же самую конечную истину: если релятивист справедливо отвергает те определенные утверждения, которые абсолютист высказывает относительно существования за пределами восприятия, то он все же вынужден по меньшей мере объединиться с ним в признании существования за пределами восприятия. И это неустранимое сознание, в котором религия и философия заодно со здравым смыслом, мы нашли лежащим и в основании всей точной науки. Мы нашли, что субъективная наука не может объяснить обусловленных форм бытия, которые составляют сознание, не постулируя безусловного бытия. Мы нашли также, что объективная наука не может объяснить мира, который мы познаем как внешний мир, не принимая изменений его формы как проявлений чего-то остающегося неизменным во всех формах. К этому же воззрению снова привел нас завершенный теперь синтез [...]. Говоря о данных философии, мы доказывали, что не можем ступить и первого шага, если не сделаем некоторых допущений, и что нам необходимо принять их условно в ожидании, что достоверность их будет доказана согласием всех результатов исследования. Мы видим теперь, что это согласие оказалось полным и всеобъемлющим, что оно охва-



тывает все здание определенного сознания отношений, которое мы именуем знанием, и гармонирует с тем неопределенным сознанием о существовании, превосходящем все отношения, которое составляет сущность религии.

§ 192. [...] Трудно предположить, что все многочисленные подтверждения, собранные нами, обманчивы, или что какая-либо противоположная доктрина может представить более многочисленные подтверждения себе.

Не следует предполагать, однако, что мы приписываем такую же несомненную степень достоверности различным частным положениям, которые мы приводили в качестве иллюстраций нашей общей мысли. Приписывать им ее было бы столь явно абсурдно, что едва ли нужно это опровергать. Но истина доктрины как целого не колеблется ошибками в подробностях ее изложения. Если можно показать, что постоянство количества силы не есть данное сознания; или что изложенные нами законы силы не суть короллары из него; или если можно показать, что, когда даны эти законы, перераспределение материи и движения не необходимо происходит так, как это описано, — то тогда, конечно, будет показано, что теория эволюции не имеет тех высоких гарантий, на которые она претендует. Но ничто, кроме этого, не может поколебать общих заключений, к которым мы пришли. [...]

§ 194. В заключение следует сказать несколько слов о том, каков общий характер развиваемых далее учений. Прежде чем читатель перейдет к подробному разъяснению явлений жизни, психики и общества в терминах материи, движения и силы, следует напомнить читателю, в каком смысле надо понимать эти разъяснения.

Правда, мы настойчиво повторяли, что они имеют чисто относительный характер, но возможность недоразумения столь велика, что, несмотря на полную очевидность противоположного, у многих возникло убеждение, что данные нами решения, как и те объяснения, которые будут из них выведены, носят по существу материалистический характер. Всю жизнь слыша обвинения в материализме, адресуемые тем, кто приписывает происхождение сложнейших явлений тем же факторам, которые производят простейшие, многие люди прониклись отвращением к такого рода объяснениям. Универсальное применение таких объяснений, хотя и с оговоркой, что получаемые решения будут лишь относительными, вероятно, в большей или меньшей степени возбудит это привычное чувство. Но такое направление мысли означает не столько уважение к Неизвестной Причине, сколько неуважение к тем знакомым формам, в которых

Неизвестная Причина является нам. [...] Зная, что спор о материализме и спиритуализме не более как словесная война, в которой спорящие одинаково нелепы, потому, что и те и другие думают, будто они понимают то, чего невозможно понять кому бы то ни было из людей, ученый, без сомнения, знает, что совершенно неосновательна боязнь, о которой мы говорили. Вполне убежденный, что независимо от применяемой писателем номенклатуры основная тайна останется неизменной, он будет не менее расположен к формулированию всех явлений в терминах материи, движения и силы, чем в каких-либо других; и он скорее будет ожидать, что только в учении, признающем Неизвестную Причину совпадающей со всем порядком явлений, может быть найдена последовательная религия или последовательная философия.

Хотя невозможно предотвратить ложные истолкования, особенно когда затронутые вопросы принадлежат к числу возбуждающих так много раздражения, однако, чтобы по возможности предотвратить их, неплохо было бы кратко, но выразительно изложить философско-религиозную доктрину, которой проникнуты предшествующие страницы. Снова и снова показывали мы различными способами, что глубочайшие истины, каких мы только можем достичь, состоят лишь в простой констатации широчайших единообразий в нашем опыте, касающихся отношений материи, движения и силы, и что материя, движение и сила являются лишь символами Неведомой Реальности. Могущество (Power), природа которого остается навсегда непостижимой и пределов которому во времени и пространстве нельзя вообразить, производит в нас известные действия. Между этими действиями существуют определенные родовые сходства, наиболее общие из которых мы объединяем под названиями материи, движения и силы; а между этими действиями существуют сходства связей, наиболее постоянные из которых мы подводим под класс законов высшей достоверности. Анализ сводит эти несколько видов единообразия к одному виду. Высшее достижение науки состоит в истолковании всех классов явлений как различно обусловленных проявлений этого одного рода действий при различно обусловленных формах этого одного единообразия. Но, сделав это, наука не более как систематизирует наш опыт и никоим образом не расширит границ нашего опыта. Мы

и сейчас не можем сказать, как и прежде, являются ли эти единообразия столь же абсолютно необходимыми, сколь необходимыми оказались они относительно, для нашей мысли. Наибольшее, чего мы можем достичь, — это истолкование вещественного процесса, как он представляется нашему ограниченному сознанию. Но как этот процесс относится к действительному процессу, мы не способны себе представить и еще менее узнать. Равным образом следует помнить, что, поскольку связь между феноменальным и онтологическим порядком непостижима, столь же непостижима и связь между обусловленными и безусловными формами бытия. Истолкование всех явлений в терминах материи, движения и силы есть не более как сведение наших сложных мысленных символов к простейшим, а когда уравнение приведено к его простейшим терминам, символы все же остаются символами. Следовательно, рассуждения, содержащиеся на предыдущих страницах, не доставляют опоры ни для одной из соперничающих гипотез относительно конечной природы вещей. Их следствия не более материалистичны, чем спиритуалистичны, и не более спиритуалистичны, чем материалистичны. Любой аргумент, кажушийся свидетелем в пользу той или иной гипотезы, нейтрализуется столь же достаточным аргументом в пользу противоположной. Материалист считает необходимым выводом из закона соотносительности тот, что существующее в сознании в форме чувства (feeling) может быть преобразовано в эквивалент механического движения, а следовательно, в эквивалент всех других сил, проявляемых материей. Тем самым он может считать доказанным, что явления сознания суть материальные явления. Но спиритуалист, исходя из тех же самых данных, может с не меньшей логичностью доказывать, что если силы, проявляемые материей, постижимы только в форме тех эквивалентных количеств сознания, которые они производят, то отсюда следует вывести, что силы, существующие вне сознания, имеют ту же самую внутреннюю природу, что и сознание, и что, таким образом, оправдывается спиритуалистическая концепция внешнего мира как состоящего из чего-то по существу идентичного тому, что мы именуем духом. Очевидно, что установление соотносительности и эквивалентности между силами внешнего и внутреннего миров может быть использовано для

сведения одного к другому в зависимости от того, с какого термина мы начинаем. Но тот, кто правильно понял учение, содержащееся в этом труде, увидит, что ни один из этих терминов нельзя принимать за окончательный. Он увидит, что, хотя отношение субъекта и объекта и делает необходимыми для нас эти противоположные концепции духа и материи, первый не менее, чем вторая, должен рассматриваться только как знак Неведомой Реальности, лежащей в основе обоих (стр. 560—572).

## «ЭМПИРИЧЕСКИЕ МЕТАФИЗИКИ»

В этом разделе представлены те наиболее крупные буржуазные философы XIX в. Европы и Северной Америки, которые попытались возродить спекулятивную, идеалистическую в конечном счете, метафизику на иной, неспекулятивной, казалось бы, основе. Они считались с возросшим влиянием и авторитетом науки, апеллировали к опыту, конкретным исследованиям и точным знаниям, сами иногда продуктивно работали в специальных дисциплинах (логике, психологии, педагогике, истории, литературоведении и т. д.).

Характерной особенностью их воззрений была надежда создать посредством естественнонаучного индуктивного метода такое учение, которое, опираясь «только» на факты, поднялось бы «выше» традиционной противоположности материализма и идеализма. Еще Мен де Биран (1766—1824) в «Непосредственной внутренней апперцепции» (1807 г.) и других работах попытался, опираясь «только» на факты психологии сознания, построить метафизику. Но исходя из интроспекции и как бы отрываясь от Декарта, он пришел лишь к волюнтаристскому спиритуализму, населен мир вымышленными духовными силами. Эта по своей методологической направленности отчасти близкая позитивизму и будущему неореализму тенденция привела лишь к появлению двусмысленных вариантов пантеизма (Карлейль, Эмерсон) и монадологического спиритуализма, в поверхностной форме возрождавшего лейбнизианские мотивы (Гербарт, Вундт, Ренувье), смешанные с положениями кантианства (Гербарт, Ренувье).

Это была весьма неоднородная группа философов, отмеченная, однако, в общем печатью эпигонства, а подчас и явного эклектизма. Последний в сочинениях В. Кузена (1792—1867) стал «принципиальной» концепцией. Объединение ряда этих философов в рамках настоящего раздела во многом условно, но оправдывается общим для этих философов отличием как от программного иррационализма, так и от позитивизма. От них тянулись нити к полупозитивистским построениям львовско-варшавской школы в Польше 20—30-х годов XX в. (Брентано), к идеалистической аксиологии (Лотце), к субъективной социологии («культ героев» Карлейля) и другим течениям буржуазной философии конца XIX — первой половины XX в. Этот вступительный текст написан И. С. Нарским.

## ГЕРБАРТ

Иоганн Фридрих Герbart (Herbart, 1776—1841) — немецкий философ-идеалист, психолог и педагог. Учился в Йене, когда там преподавал Физте. Стал профессором Гёттингенского и Кёнигсбергского университетов (в последнем он занял кафедру после Канта). Основные его философские произведения: «Главные положения метафизики» («Hauptpunkte der Metaphysik», 1806), «Общая практическая философия» («Allgemeine praktische Philosophie», 1808), «Общая метафизика» («Allgemeine Metaphysik», Bd. I—2, 1828—1829).



Герbart пытался преодолеть кантовский агностицизм и идеалистическую диалектику Гегеля и создать новую метафизику, которая была бы «выше» противоположности объекта и субъекта. Он надеялся осуществить это посредством эклектического соединения учения элеатов об абсолютном бытии, платонизма и монадологии Лейбница. С этой целью он вводит в свою философию понятие метафизического бытия, или «реала». «Реалы» — это простые, неделимые и неподвижные сущности, относительно которых возможно познание лишь формальных отношений. К «реалам» неприменимы представления о многообразии, количестве, степени, становлении и развитии, но ка-

чественно они все различны. Метафизическое бытие, по Герbartу, неизменно, вечно и свободно от каких бы то ни было противоречий. Последние существуют не в реальном бытии, а в субъективном мышлении. Причем противоречия в мышлении характеризуются им как чисто негативный момент, подлежащий устранению.

Первую часть философской системы Герbartа составляет логика, которая должна стремиться к полной отчетливости и ясности понятий. Из всех формальнологических законов Герbart выделяет закон тождества и пытается применить его к учению о понятии, суждении и умозаключении. Главную же задачу логики он видит в установлении отношений между понятиями на основе закона тождества и вообще в изучении отношений.

Герbart солидаризовался с Кантом в признании ограниченности человеческого познания, а также в субъективности наших знаний. Однако «вещь в себе» все же познаваема, ибо в акте познания, утверждает Герbart, необходимо отличать то, что

составляет содержание чувственного опыта (оно субъективно, противоречиво и т. п.) от «чистого бытия» («реала»), лишённого конкретного содержания, стоящего вне противоречия и над ним. Задача метафизики, составляющей вторую часть философии Гербарта, заключается именно в том, чтобы, основываясь на учении о «реалах», переработать чувственный опыт и тем самым устранить противоречия во всех формах познания.

В психологии Гербарт, как и Милль, широко использовал ассоцианистский принцип, но в свою механику представлений включил и принцип апперцепирования (нового опыта прежним). Он содействовал возникновению экспериментальной психологии. Значительную, хотя и противоречивую, роль сыграл он и в развитии педагогики. Он был знаком с Песталоцци, а в 1802 г. в Геттингене стал первым в Европе доцентом педагогики. Большое распространение имели его педагогические идеи в Чехии.

Ниже публикуются извлечения из работы Гербарта «Введение в философию» («Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie», 1813), в которой он в сжатой форме излагал свою философскую систему. Перевод публикуемых извлечений сделан Р. Ф. Додельцевым и сверен с оригиналом автором данного вступительного текста В. В. Мееровским по изданию J. F. Herbart Lehrbuch zur Einleitung in der Philosophie. 4. Aufl. Leipzig, 1912.

## ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ. УЧЕБНИК.

### ПЕРВЫЙ РАЗДЕЛ. ВСЕОБЩАЯ ПРОПЕДЕВТИКА

§ 1. Философия, или обработка понятий, необходима для всех наук, поскольку они должны не только раскрывать свои объекты с фактической стороны или давать указания к целесообразному воздействию на эти объекты, но и, кроме того, упорядочивать размышления об этом; разъяснить запутанное и надлежащим образом объединять единичное. Однако занятие такой обработкой требует особой точности и навыка, ибо сходство или различие в отношениях между понятиями должно строго соблюдаться; притом процесс такой обработки часто ведет дальше, чем позволяет предвидеть его начало. Поэтому философия образует отдельную область учености; но и она сама включает в себя различные науки, которые рассматриваются как ее части и обладают особым значением как для остального знания, так и для истории культуры.

[...] Философия основывается в той же мере на внутреннем опыте, как и на внешнем; и она требует, чтобы оба вида опыта были уравновешены и соединены (стр. 29—30)

§ 3. [...] Философия, опираясь одновременно на внешний и внутренний опыт, создает необходимый порядок среди всеобщих понятий и способствует их развитию; этим она устанавливает связь среди основных идей всех наук, чем облегчается обозрение человеческого знания для каждого человека, его же собственное знание при этом как бы концентрируется и делается более эффективным (стр. 35).

§ 4. [...] Философия — это обработка понятий. [...]

§ 5. Из основных видов обработки понятий следуют основные части философии.

Первый результат (Erfolg) направленного на понятия внимания состоит в том, что они становятся ясными и, насколько они к этому пригодны, отчетливыми. Отчетливость состоит в различии признаков одного понятия, тогда как ясность в различении нескольких понятий между собой. Отчетливые понятия могут принимать форму суждений, а соединение суждений дает заключения. Об этом трактует логика; она и является той первой частью философии, которая в целом рассматривает отчетливость в понятиях и вытекающее из этого сопоставление последних.

§ 6. Однако понимание мира и нас самих создает некоторые понятия, которые, чем отчетливее они делаются, тем менее допускают объединение наших идей и поэтому ведут к противоречиям (Zwiespalt) во всех тех размышлениях, на которые они могут иметь влияние. В других науках неоднократно пытались обойтись без такого рода понятий, но эти усилия оказались тщетны; и поэтому на долю философии выпадает важная задача: изменить понятия упомянутого рода таким образом, чтобы это обязательно учитывало особые качества каждого из них. При изменении возникает нечто новое, с помощью чего исчезает вышеназванная трудность. Это новое можно назвать дополнением. Соответственно дополнение понятий является вторым видом обработки понятий. Наука об этом и есть метафизика. Она, как показывает уже название, существенно связана с физикой, поскольку под физикой в общем понимается познание данного. Ибо вначале из этого познания данного следует убедиться в том, что понятия упомянутого рода действительно вытекают из него, а не были произвольно выдуманы. [...]

§ 7. Основные понятия метафизики столь всеобщи и урегулирование (Berichtigung) их связано с таким репаяющим влиянием на все области человеческого знания, что остальные понятия о мире и о нас самих могут быть надлежащим образом определены лишь в том случае, если ранее было совершено такое урегулирование. Поэтому обработка этих остальных понятий рассматривается как нечто такое, что должно следовать за общей метафизикой и к ней как бы прилагается, чтобы никто не предавался напрасной (столь часто совершаемой и возобновляемой) попытке заниматься этим только для себя и без подготовительной работы. Таким образом, кроме общей метафизики (старое название, — оптология) возникает прикладная метафизика, которую в дальнейшем по ее предметам разделяют на три большие отрасли, а именно на психологию, натурфилософию (иначе называемую космологией) и на естественную теологию, или философское учение о религии.

§ 8. Еще существует класс понятий, которые совпадают с ранее упомянутыми в том, что по отношению к ним мышление не может ограничиться простым логическим приведением к отчетливости (Verdeutlichung); отличаются же они тем, что не требуют подобно вышеупомянутым [понятиям] изменений, а приносят с собой такое дополнение в нашем представлении (Vorstellen), которое заключается в суждениях одобрения или неодобрения. Наука о таких понятиях — эстетика. С познанием данного она по своему происхождению связана лишь постольку, поскольку побуждает нас представить себе понятия, которые



совершенно независимо от их реальности вызывают одобрение или недовольство. Но применительно к данному эстетика переходит в ряд учений об искусстве (Kunstlehren), которые все без исключения можно назвать практическими науками, потому что они указывают, как должен обрабатывать определенный предмет тот, кто занимается ими, чтобы породилось не недовольство, а, напротив, чувство удовлетворения. [...]

§ 9. [...] Однако среди учений об искусстве есть одно, чьи предписания требуют обязательного соблюдения, ибо мы, сами того не сознавая, постоянно представляем собой предмет этого учения. То есть этот предмет — мы сами, а названное учение — это учение о добродетели, которое в отношении наших проявлений переходит в дела и возможности, в учение об обязанностях (стр. 50—52).

#### ЧЕТВЕРТЫЙ РАЗДЕЛ. ВВЕДЕНИЕ В МЕТАФИЗИКУ

§ 149. [...] У метафизики нет другого назначения, как делать мыслимыми указанные понятия, которые ей навязывает опыт.

[...] Повсюду понятия о сущем, о его качествах, о причинах и их действии, о пространстве и о времени представляли предмет этой науки; было обнаружено, что эти понятия, как известные из опыта и в нем данные, являлись предполагаемыми. Затем их попытались логически обработать и при этом оказались в клубке всякого рода противоречий. Эта противоречивость и ее скрытая в понятиях опыта основа [...] определяют понятие метафизики (стр. 269).

§ 151. Вопрос: можем ли мы познать вещи в себе или только явления — философия должна вначале отложить в сторону нерешенным. Прежде нужно завершить реализм соответствующим ему образом, а именно посредством надлежащей обработки противоречивых понятий опыта (Erfahrungsbegriffe), по меньшей мере самых общих из них — понятий изменения и вещи с несколькими признаками, к которым сами собой примыкают исследования о пространстве, времени и движении. После того как путем необходимого мышления об этом был получен мыслимый вид представления, идеалистическая проблема может решаться тем же путем, что и предыдущая, то есть путем надлежащего обсуждения тех противоречий, которые заключены в понятиях Я и субъекта со многими представлениями. [...]

§ 152. Идеалистическая проблема решается в том смысле, что действительно вне нас существует множество сущностей, подлинное и простое Что (Was) которых мы, правда, не познаем, но от чьих внутренних и внешних связей мы можем получить некоторую сумму представлений, способную увеличиваться до бесконечности.

А проблемы изменения и наличия у одной вещи нескольких качеств решаются посредством теории нарушения и сохранения сущности; то есть теории в себе непознаваемого простого Что сущности, которое столько определяет, что оно не просто различается у различных предметов, но и образует противоположные предметы. Эти противоположности сами не

являются предикатами сущности, и потому нужно еще добавить формальные условия, совокупность нескольких сущностей, чтобы противоположности могли иметь реальный результат. Этот результат — страдание и деятельность одновременно, без перехода какой-либо силы из одной в другую. Сущности сохраняют себя сами, каждая в своем собственном внутреннем содержании и согласно своему собственному качеству, против нарушения, которое произошло бы, если бы противоположность нескольких сущностей могла взаимно уничтожаться. Следовательно, нарушение соответствует давлению, самосохранение — отпору. [...]

Прежде всего нужно осознать, что об изменениях, а также о симультанном многообразии сосуществующих атрибутов нельзя мыслить в том смысле, будто действительно изменится или увеличивается подлинное. Что реалов. Нужно осознать, что тезис: при всех изменениях субстанции не изменится — не может выражать ни действительного отделения субстанции от того, что около нее изменяется, ни перемены в ней, следовательно, даже ни перемены в отношении к тому, что она представляет собой на самом деле. Для сущего нет никаких перемен, а действительные события для истинного реала, таким образом, все равно что совершенно не происходят.

Что же в таком случае означает действительное событие? Индикационно можно ответить, что это означает перевод. Что сущности на совершенно иной язык, в другие равнозначные выражения.

Такое событие было бы плодом воображения и ни в каком смысле не было бы чем-то действительным, если бы несколько сущностей не заставляли друг друга определенным образом существовать друг против друга в качестве того, что они есть. Отсюда выражение «самосохранение» и отсюда предпосылка совокупности таких сущностей, которые нарушают друг друга, следовательно (поскольку это не приводит к действительному изменению качества), каждая из которых определяет самосохранение другой. Отсюда же, далее, следует изменчивость этой совокупности в интеллигибельном пространстве. Отсюда же, наконец, следует разнообразие событий в одной сущности.

От действительного события теперь нужно отличить еще два рода. Первое — его задержка, если противоречивое событие неоднократно происходит в одной и той же сущности. Второе — определения пространства, которое с этим связано. Последние являются простыми явлениями в самом узком смысле слова. На этом покоится видимая природа, на ее задержках — духовное, на обоих вместе — органическая жизнь.

§ 153. [...] Среди этих двух наук (психологии и натурфилософии) психология с необходимостью занимает первое место, ибо ее самый первый и ближайший объект — действительное событие, в котором учение о природе видит только отражение. Все наши простые представления, и тем самым все основное содержание нашего сознания, являются действительными событиями в нашей душе, а именно актами ее самосохранения, но в учении о природе нет ничего, что было бы свободно от понятия «движение»; последнее же происходит не в действительности, а лишь для зрителей, и его определения являются чаще всего лишь отда-

ленными следствиями внутренних состояний простых сущностей. [...]

Душа — это первая субстанция, при определенном принятии которой возникает наука. Душа — именно та самая простая сущность, которая предполагается из-за всей совокупности (Komplexion), которую мы имеем перед глазами, причем мы рассматриваем наши представления как свои собственные. Единство этой совокупности требует единственной сущности, которая уже потому, что она реальна, должна быть простой в самом точном смысле этого слова. Бессмертие души понимается как следствие вневременности самих реалов.

Таким образом, психология возникает из общей метафизики, когда выполняется требование следовать указанию, которое дается явлением о бытии. Но одна она [психология] не может в достаточной мере следовать этому указанию и поэтому дополняется натурфилософией, с которой как раз находится в необходимой связи, а кроме того, еще и учением о религии, поскольку целесообразность, посредством которой в людях (и даже в высших животных) развивается психический механизм, не может быть объяснена только из принципов природы, ведь он был бы способен и к другим бессмысленным видам развития, следы которых обнаруживаются во сне и в безумии.

Вместе с тем психология оказывает на общую метафизику обратное действие тем, что она объясняет происхождение форм познания, которые в метафизике принимались только как данные (стр. 275—281).

§ 154. Натурфилософия следует из общей метафизики уже исходя из реалистической точки зрения, до поры до времени с проблематичной законностью (Gültigkeit), а именно до того места, где учение о пространстве и движении ведет к предположению о несовершенной совокупности простых сущностей. Отсюда возникает кажущееся притяжение (Attraction) и отталкивание (Repulsion), а из равновесия обоих — нечто такое, что наблюдатель (Zuschauer) назвал бы материей вместе с пространственными силами, которые также не могут привести к истине, в то время как из метафизических принципов можно вывести для явлений точнейшие законы движения.

Но одна реалистическая натурфилософия не могла бы сама за себя ручаться. Лишь в соединении с психологией она объясняет явления, которые существуют для нас, то есть в нас, потому что из души, простой сущности, замкнутой в себе, а не в малейшей степени не из психологических явлений может быть объяснено, почему указание на бытие посредством явления идет дальше, а именно ведет к другим простым сущностям за пределами души и к их объединению и необъединению. Здесь это рассмотрение объединяется с вышеупомянутой реалистической натурфилософией. Теперь натурфилософия остается заключенной в кругу нашего необходимого мышления и составляет ту часть этого мышления, благодаря которой мы объясняем себе определенную совокупность признаков вместе с их данными в опыте изменением посредством предположения определенных субстанций или по меньшей мере определенных отношений среди субстанций, впрочем нам, конечно, неизвестных (стр. 285—286).

§ 155. Продолжение однажды начатых рядов процессов природы после объяснений, которые можно этому дать, больше не кажется удивительным ни во внутреннем содержании души, ни во внешнем мире, ни в органическом царстве, ни на небе.

Столь же мало удивительно начало какого-либо ряда событий в целом, оно должно возникать из первоначальных движений [...].

Но в высшей степени удивительным есть и остается начинание (Beginnen) целесообразного процесса природы.

Это удивление исчезает, если придать Душу внутреннему разуму, разум — ряду первоначальных максим и предположить, что душа сама вносит свою собственную идею целесообразности в понимание природы. Последовательному идеализму не остается ничего, кроме вопроса, по каким законам нашего мышления мы представляем себе природу как целесообразное целое. [...]

Предположение, что целесообразное не просто стремится к цели, а исходит из цели, которая до того мыслилась, желалась и разрабатывалась неким действующим духом, можно все-таки назвать в совокупности строгих спекуляций гипотезой в отличие от демонстрации. Но насколько эта гипотеза может поддержать веру, неоспоримо доказывает другое ее применение. Откуда мы знаем, что нас окружают люди, а не просто человеческие образы? Мы объясняем себе их целесообразные действия из предполагаемого мышления, воления и действия. Никто не может сказать, воспринимал ли он это предполагаемое, никто не может отрицать, что он это мысленно добавляет, привносит в восприятие.

Но конечно, не во всякое восприятие человеческих образов мысленно добавляется подобное. Мы отличаем помешанного от вполне разумного и обоих от ребенка; мы оцениваем меру и вид разума по действиям. Таким образом, данное действительно является основой этого вида представлений, и идеализму никогда, даже для вида, не удастся объяснить это посредством законов нашего мышления (попытку чего сделал Фихте).

Таким образом, твердо установлено, что предшествует проявлению человеческого действия и намерения, человеческого знания и воления; точно так же должно быть позволено обосновывать телеологическим рассмотрением природы религиозную веру, которая, впрочем, гораздо старше и имеет гораздо более глубокие корни в человеческом духе, чем все философии.

Конечно, этим способом нельзя создать систематизированное научное здание естественной теологии, которое, взятое в качестве познания, сравнится с тем, что натурфилософия и психология могут достигнуть посредством своего фактически простирающегося в бесконечность возможного прогресса. Однако притязания на такую систему, которая говорит о боге как о знакомом, описанном в точных понятиях объекте, это отнюдь не те крылья, благодаря которым можно подняться к тому знанию, для которого нам сейчас не хватает данных, и поэтому эти притязания, вероятно, мудро отвергнуты (стр. 289—292).

## ТРЕНДЕЛЕНБУРГ

Фридрих Адольф Тренделенбург (1802—1872) сыграл заметную роль в истории философии XIX в. своей критикой системы и метода Гегеля. Эту критику он развил в процессе преподавания в Берлинском университете и изложил затем в «Логические исследованиях» (1840 г.) и других работах.

Оценку результатов этой деятельности А. Тренделенбурга не может быть однозначной. С одной стороны, он не скрывает своего очень скептического отношения к диалектике, противопоставляет Гегелю Аристотеля, «примиряемого» им с Платоном. Трактовка Тренделенбургом философских категорий носит геологически-аристотелианский характер, причем он считает, что категории должны составлять единство на базе категории «движения» и «органического» мировоззрения. Гибкости диалектических связей Тренделенбург противопоставляет четкость и устойчивость связей формальнологических. Тем самым А. Тренделенбург по сути дела ратовал за отказ от диалектического метода. Но с другой стороны, он подметил действительные слабости идеалистической системы Гегеля и нанес чувствительный удар по спекулятивным устремлениям объективного идеализма, развеяв мираж гегелевской «науки наук». Тренделенбург наиболее удачно критикует диалектику Гегеля именно в тех ее звеньях, в которых идеалистический принцип тождества бытия и мышления и недооценка Гегелем всеобщности действия формальнологических законов в познании деформировали рациональное ее содержание. Некоторое влияние на Тренделенбурга оказал Герbart.

В переводе А. С. Богомолова впервые на русском языке публикуются извлечения из «Истории учения о категориях» по изданию: *A. Trendelenburg. Geschichte der Kategorienlehre. Zwei Abhandlungen. Berlin, 1846.*

## ИСТОРИЯ УЧЕНИЯ О КАТЕГОРИЯХ

[...] Важный результат состоит в том, что не может быть чистой мысли в гегелевском смысле — чистой мысли в противоположность созерцанию. Если чистая мысль должна иметь смысл, то она должна заключать в себе принцип творческого созерцания. В противном случае, точно и честно говоря, между мышлением и бытием разверзается пропасть, через которую легкомысленно и тщетно пытаются перескочить с помощью нескольких диалектических скачков. Вопреки монизму замысла в изложении Гегеля господствует дуализм и метода, и материала (стр. 362).

Если мышление не должно запутываться в своих собственных образах, то оно должно иметь доступ к бытию вообще; следовательно, оно должно иметь возможность нести в себе некоторую общность с вещами. Это может быть понятно из него самого лишь постольку, поскольку мышление разделяет с бытием некоторую основную деятельность. Без такой общей и опосредующей деятельности в мышлении не может быть никакого познания вещей, ибо тогда вещи были бы отгорожены от мышления, а мышление от вещей. Лишь постольку некоторая деятельность охватывает и мышление, и вещи, познание

становится возможным. Нами доказано [...], что такой деятельностью, которая в одинаковой степени определяет мышление и бытие, является конструктивное движение. Посредством освобождения в духе движения, которое является источником математического мира, становится возможным перейти к движению, которое лежит в основе возникновения вещей. Это конструктивное движение есть общее условие мышления, и, поскольку оно производит из себя пространство и время, фигуру и число, оно само по себе продуктивно. Поэтому продукты этой опосредующей деятельности, достигнутые в понятии, могут быть определены как категории, как всеобщие основные понятия.

Конструктивное движение представляет собой духовное действие, которое не только не зависит от опыта, но и делает его возможным. Поэтому чистая мысль, если мы хотим ее так обозначить, уже не является более безобразной (*bildlos*), но становится принципом всякого содержания. И поскольку основные понятия основываются на ней, сами они становятся наглядными; и потому нет нужды ни в каком схематизме для того, чтобы сделать рассудочные понятия применимыми к опыту.

Так как конструктивное движение создает фигуру и число, в этой творящей деятельности заложена категория причинности, и как раз потому, что без этого движения нет никакого мышления, причинность получает свое всеобщее оправдание.

Когда же посредством этого конструктивного движения, как в случае фигуры и числа, выделяется и завершается некоторое целое, такое относительно самостоятельное целое содержит в себе основное понятие субстанции.

Процесс или способ осуществления этого производства составляет то, что в широком смысле именуется категорией формы, которая объемлет материю. Поскольку она определяет субстанции и связана со специальными движениями, так что она ответственна за соответствующую причинную связь, через это основное отношение достигается качество в широком смысле. Посредственно из устойчивого движения следует количество и из того же источника — размерность, мера. Присущность (*Inhärenz*) и взаимодействие получают, поскольку качества частью формируются субстанцией, частью же образуют субстанцию в ее внешнем проявлении.

То, о чем мы здесь говорим, подробно изложено в «Логических исследованиях». Мы рассматриваем категории как понятия об основных отношениях, возникшие посредством конструктивного движения, и они суть не что иное, как эти фиксированные основные отношения. Поэтому они ясны сами по себе, ибо если предположено, что конструктивное движение представляет собой основную деятельность мышления, то категории молчаливо предполагаются находящимися во всяком внешнем проявлении мышления.

Чистая математика, предметы которой, будучи достижением духа, не даны ни в каком опыте, причем эмпирический их противобраз не соответствует более понятию [...], представляет собой вещественное доказательство этих априорных категорий конструктивного движения. Она специфическим образом осуществляет в особенном то, что выражено в основных понятиях в голой всеобщности. Тем самым достигается чистое основание

категорий. Мы назовем эту ступень реальных категорий математической.

Но движение лежит — и отсюда следует исходить в трактовке искомого опосредования — в основе вещей как некоторая основная деятельность. Подобно тому как она конструктивно осуществляется в мышлении, она и в материи является творящей. Наши представления о материи реализуются через движения, в которых она проявляется вовне. Чувства, объектом которых является материя, воспринимают не что иное, как специфицированные движения. Те чувственные качества, которые считаются простыми, разрешаются физическим исследованием в движения различно характера. И если перед нами стоит задача постичь протяженную в пространстве материю в ее внутренних возможностях, то это осуществляется посредством притягательного и отталкивательного движения [...]. Движение простирается настолько, насколько простирается природа вообще.

Согласно этому, движение обще мышлению и вещам. Подобно тому как оно творит образ в мысли, творит оно в вещах форму и свойства. Если же движение и ничто иное есть предмет чувства, то тем самым подтверждается, что конструктивное движение представляет собой принцип всякого созерцания.

Отсюда следует нечто существенное для этого наброска выведенных из движения категорий. Порожденные в духе, они имеют применение в вещах. Категории не воображаемые величины, но найденные вспомогательные линии, но столь же объективные, как и субъективные основные понятия. Математические категории выполняются в материальном\*. Эта первая основа остается, однако в дело вступает специфический элемент, который в отличие от самостоятельно творящего движения на математическом уровне дан чувствам. Замкнутое целое, которое возникает на первой ступени, например в фигуре и числе, становится материальной субстанцией; детерминированные формы качества становятся потенциальными силами и т. д. В то время как на первой ступени материя возникает вместе с формой в творческом процессе, на этой ступени материя воспринимается и усваивается, но это осуществляется лишь посредством восприятия ее форм, которые различным образом представляются чувствам с помощью духовного освобождения форм от материи. Если же в этой области дух господствует посредством форм, основные отношения которых выражают категорию, то это возможно лишь посредством лежащей в основе всех форм деятельности движения. Этим удостоверяется первый источник реальных категорий.

На этой ступени господствует чувственное созерцание, в котором в первую очередь обнаруживает себя проснувшийся для мышления дух и которым он всегда вновь охватывается независимо от всей абстрактности. На этой ступени протекает временная жизнь толпы; в ее рамках втихомолку формируются в

---

\* Уже Кант в «*Метафизических началах естествознания*» (2 изд., 1787, стр. 85) и в особенности в «*Общем примечании*» к динамике определяет понятие момента из подвижных сил, к которым сводятся специфические отличительные черты материи, например понятия текучего, твердого, эластичного.

головах основные понятия, поскольку здесь выступают и отчуждаются повторяющиеся в созерцаниях основные отношения, тогда как все изменчивое является посторонним и изменяющимся добавлением выступают на неопределенном фоне и взаимно разрушаются и стираются. Свободно осуществляющееся в духе конструктивное движение требует уже внимания со стороны науки; но это не наносит никакого ущерба его правам. Оно остается первоначальным, хотя бы оно и возбуждалось и обострялось в общении с движениями и формами вещей.

До сих пор духу приписывалась физическая деятельность, и из этой физической деятельности, поскольку она осознается и освобождается со своими основными отношениями и результатами в духе, выводились основные понятия.

Из сознательного направления конструктивного движения в математической области возникает уже более чем слепо действующая причинность; с ее помощью в области человеческой деятельности становится возможным великое понятие цели, познаваемое также и в природе.

В той мере, в какой господствует чистое движение, господствует и слепая причинность. Явление предшествует мысли как предпосылка, которую она должна усвоить как нечто чуждое. В цели дело обстоит иначе. Там, где мы занимаемся самой ею, мы не можем заниматься прошедшим и настоящим, но следуем мысли о будущем. Там, где мы обнаруживаем ее осуществленной, как, например, в органическом, бытие определено некоторой основополагающей мыслью, отношением к преобразованному в мысли целому. Бытие более не чуждо мышлению, но обосновано в предшествующем ему мышлении. Так происходит это сознательным образом в этическом решении, а бессознательно — в любой деятельности расчлененной жизни.

Это основное отношение может быть включено в категории, и они тем самым поднимаются на более высокую ступень. Действующая причина, определенная целью, становится средством. Когда ведущая мысль кладется в основу структуры субстанции, она становится на различных уровнях машиной или организмом. Отсюда категории приобретают более глубокий смысл, внутреннюю меру. Физические категории преобразуются в органические, в которых все определяется внутренней целью целого. Специфическое отличие составляет здесь цель, которая погружена, как управляющий центр, в основные понятия. Без предшествующего конструктивного движения и возникающих из него основных понятий, благодаря чему только и возможно такое опосредование, согласно которому мышление проникает в вещи, а вещи могут быть восприняты в мышление, осуществленная цель была бы недостижима. Благодаря этому математические и физические категории определяются и углубляются целью, как вообще родообразующим отличием (стр. 365—370).

## ЛОТЦЕ

*Рудольф Герман Лотце (Lotze, 1817—1881) — типичный немецкий идеалист середины XIX в. эклектично-метафизического направления; использовал в своих построениях мотивы Гербарта,*



Платона, Канта и Гегеля. По образованию он был медиком, имел некоторые достижения в области эмпирической психологии, стал профессором университета в Галле.

Подобно Вундту и Ренувье он декларировал противоположность своего учения как механистическому и естественнонаучному материализму, так и спекулирующим объективному и субъективному идеализму и пропагандировал как способ разрешения философских проблем «эмпирическую метафизику», которая будто бы индуктивно выводится из научных фактов. Этот способ, по Лотце, эффективен в силу того, что человеческое сознание «смыкается» с бытием. Ни одна из специальных наук, в том числе и психология, не может обойтись без механистических моделей, но этот методологический прием необходимо, по его мнению, примирить с телеологией и ценностными характеристиками мира. Как машины служат целям, к которым их предназначили конструкторы, так и механические связи мира подчиняются ценностным духовным ориентирам в конечном счете религиозного содержания.

Спиритуалистическое учение Р. Лотце, изложенное в его работах «Метафизика» (1841 г.), «Микрокосм» (1856 г.), «Система философии» (1874—1879 гг.) и других, оказало воздействие на последующих буржуазных философов своими положениями об особом типе бытия ценностей (ценности не существуют, но «значат» (gelten)) и о том, что наука обязана опираться на веру в существование «истины» как особой ценности. Лотце считают основателем буржуазной аксиологии, развитой далее, например, в баденской школе неокантианства. Как и Brentano, Лотце стремился проводить строгое различие между актом и содержанием психических процессов, чем способствовал усилению крупнеежности эпистемологических исследований.

Избранный А. С. Богомоловым отрывок из «Оснований метафизики» дан в его переводе по изданию: *P. Lotze. Grundzüge der Metaphysik. Diktate aus den Vorlesungen. 2. Aufl. Leipzig, 1887.*

## ОСНОВАНИЯ МЕТАФИЗИКИ

### ТРЕТЬЯ ЧАСТЬ. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

#### ВТОРАЯ ГЛАВА. О ЗНАЧЕНИИ ПОЗНАНИЯ

##### § 76

Для обыденного суждения само собой понятно, что наши представления о внешних вещах совершенно сходны с ними самими. Истинной пленуется здесь совпадение представления с представляемым предметом.

После же того как мы увидели, что дело не может так обстоять и что все элементы познания суть только наши чувства (Affektionen), которые все же возникают в нас через воздействие действительно воспринимаемого внешнего мира, наше познание не может больше быть сходным образом (ähnliches Abbild), но лишь закономерным следствием того, что существует и происходит вне нас. Так, если две сущности, а и b, вне нас находятся в отношении с, то наше познание не отразит ни одного из этих связанных элементов, как он существует,

но представит вместо этого некоторые  $\alpha$  и  $\beta$  в некотором отношении  $\gamma$ . Если же  $abc$  изменяется в  $a'b'c'$ , то и наши представления, согласно определенному масштабу, изменятся в  $\alpha'\beta'\gamma'$ , т. е. между изменениями объективных отношений вещей и изменениями наших представлений о таковых существует устойчивая пропорциональность, подобная имеющейся при переводе на чужой язык, в котором воспроизводятся не слова оригинала и не способ образования предложений, а только взаимосвязь мыслей средствами нового языка. — Истина состоит тогда только в совпадении представления с тем представлением, которое должно возникнуть во всех других душах, имеющих ту же организацию, в связи с тем же самым объектом.

Если же существование внешней действительности было бы уничтожено, то уничтожен был бы и тот пункт отнесения, в связи с которым только и может идти речь об «истине» или «неистине», и тем самым было бы утрачено понятие собственно познания, которое немислимо без такого объекта.

## § 77.

Свяжем наше дальнейшее рассмотрение со средним случаем. — Что будет означать познание, которое представляет вместо сущностей  $a$  и  $b$  их несходные изображения  $\alpha$  и  $\beta$ , а вместо отношения  $s$  между ними — отношение  $\gamma$ , а следовательно никогда не воспроизводит действительность так, как она есть?

Интерес, который вызывает постановку этого вопроса, с которым связаны поиски «исгины» познания, может быть найден в рамках научной жизни. Ибо ее усилия направлены на специфическую цель отражения действительного, как оно существует; и потому для нее естественно стремление доказать, насколько все многообразие процессов представления и мышления, совершающихся в нашем духе, может быть использовано как средство к этой цели «отражения действительного». Однако сама по себе эта точка зрения вовсе не является руководящей. Было бы предрассудком считать, что внешний мир для себя образует уже весь мир, что познание просто приходит случайно с тем, чтобы еще раз отразить этот замкнутый мир, что это отражение не привносит ничего нового к предшествующему состоянию мира, что это состояние совершенно готово и завершено, даже если этого отражения и не произошло. Наоборот, нам следует считать тот факт, что под воздействием внешнего мира в духе возникает мир многообразных явлений, также содержанием мирового процесса и как раз одной из важнейших его составных частей. Так что мир был бы без этого процесса совсем не готовым, и он состоит не в бытии, которое попутно может быть познано, а как раз в самом постоянном переходе этого бытия в его явление для духа.

Короче, это означает: не следует рассматривать жизнь представлений таким образом, будто духу предопределена священная обязанность отражать «вещи», которые не суть дух, так как они существуют; жизнь представлений духа имеет свои собственные цели, которым она соответствует.

И если «вещи» не так воспроизводятся, как они существуют, то сами вещи следует рассматривать как простое средство, определенное к тому, чтобы вызывать в духе и соответственно его природе явления, которые мы несправедливо рассматриваем как неудачные отражения действительного и которые, напротив, суть нечто более высокое, чем могли бы быть сами вещи без духа.

## § 78.

Если мы обратимся к первому примеру, чувственным восприятиям, то увидим, что люди совершенно ошибочно жалуются, будто цвета, тона, запахи и т. д. ничего не передают нам относительно действительных внешних событий, которые лежат в их основе, о колебаниях и иных движениях атомов и т. д., и будто на их место они ставят явления «голубое», «сладкое», «теплое», которые ни в малейшей степени не сравнимы с ними. Ведь это предрассудок, что чувства определены к тому, чтобы отражать внешнее как оно есть. Блеск света и цвета, звучание тонов, сладость вкуса, напротив, могут быть поняты как явления, которые должны существовать в силу своих собственных красоты и ценности, но не могут существовать иначе как когда имеется дух, в котором только они и могут возникнуть в качестве его субъективного возбуждения. Они, следовательно, суть цель, средством осуществления которой являются внешние физические явления, через воздействие которых на дух и должна осуществляться эта цель.

То же самое справедливо для всех чувств удовольствия и псевдоудовольствия, как эстетических, так и личных. Они не отражают ничего из состояния вещей, которое может существовать вне духа; но они и не побочное явление (Nebenwerk), случайно возникающее вследствие его воздействия, по то что должно осуществляться посредством всякого такого состояния вещей.

И так мы можем продолжать и дойдем в конечном счете до рассмотрения идей, которые пробуждаются в духе под воздействием вещей и событий в качестве истинной сущности этих вещей и явлений, так что, короче говоря, вещи в себе не суть то, чем они должны быть, но становятся такими только в духе.

## § 79.

Этот взгляд в Новое время (Шеллинг, Гегель) выражен короткой фразой «мышление и бытие тождественны», однако не так, как мы его здесь мыслим. Если слово «мышление» должно иметь определенное значение, отличающее «мышление» от других функций духа, то к этому положению нельзя присоединиться. Ибо как раз то, что составляет специфику всякого бытия и действия, не исчерпывается мышлением, но остается ему совершенно недоступным.

А именно следует вспомнить, что когда мы мыслью придали пережитому кем-то из нас содержанию определенную логическую форму, которая выражена только словом или предложением, то мы тогда совершенно ошибочно думаем, будто мы мыслью обнаружили само содержание. Например, мы говорим о «понятии цвета». Все, что сделало здесь мышление, состоит в том, что оно посредством этого общего выражения приказывает нам представить однородное в разных цветах отделенным от неоднородного. Это однородное может быть всегда просто воспринято или пережито, но его нельзя никакой работой мысли отделить от неоднородного. Выражения, используемые для обозначения отдельных ощущений, например, «голубого», также ничего не сохраняют от мышления, кроме формы прилагательного. Их содержание, с помощью которого «голубое» отличается от «красного» или «теплого», просто воспринимаемо или переживаемо. То же самое относится к абстрактным понятиям, например «быть», «действовать», «обуславливать». От мышления они имеют просто (главную) форму. Что же означает «быть» и чем оно отличается от «не быть» и что такое «действовать» или «обуславливать», мы просто воспринимаем или переживаем, когда мы сами «суть», «действуем» и «нечто обуславливаем» нашим действием.

Само мышление и его операции направлены на связь наших представлений, посредством которой становится возможным исходить из определенного пережитого факта и спомощью ряда таких операций достигать связывания представлений, содержание которых совпадает с некоторым вторым переживаемым фактом. Но движение, которое мышление осуществляет между этими двумя пунктами, а следовательно, все наше рациональное рассуждение, умозаключение и доказательство, не только не соответствует необходимо, но и вообще не соответствует действительной связи между этими двумя фактами. Более того, она просто наш субъективный, диктуемый организацией нашего духа способ перехода от одного факта, а, к другому, б.

Поэтому, если придать мышлению это определенное значение, не может быть речи о «тождестве мышления и бытия»; и все мировоззрение извращается, если все, что есть и происходит, представляют по аналогии с движением мысли и даже природу и историю в их устойчивых структурах или процессах сравнивают с различными членами заключения или различными ступенями какого-либо иного логического способа развития. Действительное всегда намного больше, чем этот логический скелет, и это «большее» нельзя рассматривать «как простое логическое замутнение или загрязнение чистой логической идеи, к выражению которой конечные вещи не способны» (Гегель). Наоборот, следует считать простое мышление неспособным к постижению истинного содержания действительности, тогда как это содержание, впрочем (посредством ощущений, чувств и протекающих от них или сопровождающих их догадок), действительно переживается согласно его ценности.

В другом направлении двигался прежний идеализм (И. Г. Фихте). Отражения сущего познание не должно давать; и вообще поскольку вне духа нет более сущего, постольку мировые грезы (*der Welttraum*), которые по внушению всеобщего рассудка развиваются в каждом отдельном духе, должны оцениваться только согласно некоей цели, которую они должны осуществить для этих духов.

Это философское направление приняло особенно близко к сердцу нравственную задачу духа и имело в виду, что вся являющаяся духу действительность существует лишь в отношении к нему. Она составляет осмысленный в интуиции предварительный материал долга; и всякое возможное объяснение действительности должно было быть направлено на то, чтобы показать, как каждая отдельная ее часть составляет необходимое средство или какое-то предварительное условие для осуществления нравственного деяния. Напротив, объяснение того, как возникает этот мир видимости, становится тогда невозможным, будучи указанием одного-единственного, имманентного самому себе формального принципа, из которого развиваются все его отдельные стороны. Природа не содержит в себе этого единства цели, но она есть совокупность средств для различных целей.

Это воззрение также односторонне. Оно находит единственную ценность в действии индивидуального духа и не может доказать, почему абсолютная свобода и самостоятельность Я, к которым оно стремится, должны считаться столь исключительным и великим благом, что вся действительность должна служить и быть направлена к их установлению. Это воззрение следует дополнить утверждением, что всякое благо и красота, не только нравственная свобода личности, но и всякое содержательное счастье, которым может наслаждаться дух, выдвигаются в качестве последней цели мира, «идеи», из содержания которой должны быть выведены как необходимые предпосылки всеобщие законы, которые мы находим в мире, и определенные конкретные установления, на которых основываются их проявления.

Этой общей перспективой и следует завершить метафизику. Человеческое знание, которому известна только очень малая часть всей действительности, не в состоянии подлинно научно, путем ведущим к прочным результатам, изложить этот «мировой план». Ему остается для исследований эта вера в высшее благо, образующая основу бытия всякой определенной действительности, но только в качестве регулятивного принципа целостного мировоззрения, не допускающего действительно убедительного его применения в частных исследованиях (стр. 94—100).

## ВУНДТ

*Вильгельм Вундт (1832—1920) — немецкий физиолог и психолог, философ-идеалист. С 1864 г. профессор психологии в Гейдельберге, философии в Дюринге (с 1874 г.) и Лейпциге (с 1875 г.).*

В философии Вундт стоял, как отмечал В. И. Ленин, «на путаной идеалистической точке зрения»\*. В области гносеологии примыкала к традициям Лейбница и Канта, эклектически сочетая их с элементами позитивизма. Процесс познания подразделяется, по Вундту, на три ступени — непосредственное восприятие, рас- судочное познание (область частных наук) и разумное познание (область философии). Философия призвана стать универсальной наукой, преодолевающей дуализм естествознания и психологии, а также якобы соединяющей в «высшем монизме» материализм и идеализм. В онтологии Вундту тоже был присущ эклектицизм. Мир рассматривался им в порядке «рабочей гипотезы» как совокупность духовных сущностей, наделенных волей и обладающих способностью к целесообразному развитию.



Являясь одним из основателей экспериментальной психологии как специальной научной дисциплины, Вундт внес значительный вклад в ее разработку, что объективно содействовало материалистическому пониманию психики. Он рассматривал психические процессы как продукт ассоциаций и апперцепций, т. е. при анализе психики соединял мотивы Д. С. Милля, Лейбница и Гербарта. Однако теоретической основой психологических взглядов Вундта было отрицание зависимости психики от материального мира и его отражения в сознании человека. Он трактовал сознание как поток «творческого синтеза» и был близок к позиции психофизического

параллелизма. В этике Вундт выдвинул принцип гетерогенности целей. результаты человеческих действий не соответствуют мотивам и ведут к появлению новых целей будущих поступков, качественно отличающихся от прежних.

Вундтом было написано большое количество работ, основными из которых являются: «Лекции о душе человека и животных» (1863—1864 гг.), «Основания физиологической психологии» (1874 г.), «Логика» (1880—1883 гг.), «Этика» (1886 г.), «Система философии» (1889 г.) и др.

Ниже публикуются извлечения из кн.: В. Вундт. Система философии. Перевод с немецкого А. В. Водена. СПб., 1902. Для настоящего издания перевод заново сверен по немецкому изданию: W. Wundt. System der Philosophie. Bd. I. Leipzig, 1919.

\* В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 57.

*В. В. Мееровским составлена подборка и написан этот вступительный текст.*

## СИСТЕМА ФИЛОСОФИИ

### ИСХОДНЫЙ ПУНКТ И СТУПЕНИ ПОЗНАНИЯ

Со времен Декарта в философии почти бесспорно принимается положение, гласящее, что не должен считаться истинным ни один факт, который не познан ясно и отчетливо. Вряд ли кому-нибудь придет в голову что-либо возразить против этого положения в его абстрактной формулировке. Да и кто мог бы решиться защищать неясные и неотчетливые знания? Но к сожалению, приведенное выше правило само страдает неясностью и неотчетливостью. Определенный смысл оно получает лишь при знакомстве с его историей и благодаря своему применению. В этой краткой формуле Декарт резюмировал то, что во все времена было конечной целью рационалистической философии. Схоластика наиболее торжествовала, когда ей удавалось при посредстве искусства определения и доказательства создавать реальные объекты, о которых настойчиво утверждалось, что они могут быть получены лишь этим путем логической очевидности. Впрочем соответственно этому источнику, из которого вытекает картезианское правило, из него развился затем тот онтологический метод, который усматривал единственную гарантию реальности в отвлеченной логической необходимости, а потому принимал все фактически данное, но не способное представить подобной гарантии лишь за неадекватное или смутное представление. И в самом деле, если мышление призвано к тому, чтобы создавать действительность, то это было воззрение вполне основательное. Тогда высшим пунктом всего познания необходимо следовало признать чистые определения мышления, лежащие вдали от всякого воззрения и даже совершенно исключавшие возможность выражения в воззрениях. Показав внутреннюю пустоту этих чисто идейных порождений (Begriffserzeugnisse), Кант проложил путь к огромному прогрессу. Но все-таки в «мире явлений», для которого он составил свой схематизм форм воззрения и категорий, сохранились некоторые элементы, перешедшие от неадекватной ступени познания его философских предшествественников. И этот результат был неизбежен, так как Кант продолжал держаться того ошибочного предположения, что представление и объект первоначально отличны друг от друга, а следовательно, если бы был возможен переход от представления к объекту, то его можно было бы найти только в мышлении. Он понял, что это невозможно, что, наоборот, мышление всегда связано только с представлением как с относящимся к нему объектом. Но вместо того чтобы сделать отсюда правильный вывод, что именно поэтому представление есть в то же время и объект, он искал, не найдется ли где-либо иной путь, который приводил бы к реальности вещей. Он полагал, что нашел этот путь в практической деятельности. Таким образом, реальные объекты превращены им в практические постулаты. Но он упустил из виду, что человеческие действия неизменно участвуют

в мире явлений и что поэтому практические постулаты нигде иначе не могут найти себе основание, кроме как в представлениях-объектах. Вследствие этого невозможно также, чтобы, как он предполагал, в той или другой области существовали различные принципы оценки, чтобы, например, воля была обуславливается, поскольку она принадлежит к миру явлений, но чтобы она была свободна или сама себя определяла, коль скоро она рассматривается как составная часть нравственного мира, то есть мира наших нравственных требований.

Несомненно, достойно внимания, что то правило старой теории познания, сообразно которому всякий факт прежде всего следует рассматривать как сомнительный и лишь тогда признавать его достоверность, когда для этого оказываются убедительные основания, в частности не соблюдается и научным познанием и никогда им не соблюдалось. Но в то же время ни от кого не может укрыться, что надежность успеха, при всех ошибках в частности выпадающая на долю наук, полностью основывается именно на том, что они применяют принцип диаметрально противоположный вышеуказанному. Какой-либо факт, данный в опыте, они до тех пор рассматривают как истинный и как обладающий всеми свойствами, принадлежащими ему в воззрении, пока не оказывается непреодолимых мотивов, заставляющих отказаться от этого предположения. Научное исследование шло своим путем тем вернее, чем строже оно держалось этого основного правила и чем менее оно в своем понимании данных в опыте фактов смущалось теми гипотезами, которые прибавлялись к фактическим данным без непосредственной необходимости. Поэтому усилия наук о природе в общем увенчались успехом раньше, чем усилия большинства наук о душе. Например, в науке права и в учении о государстве относительно фактических условий происхождения правового порядка и образования государств вплоть до новейшего времени оставались господствующими гипотезы, которые зачастую должны были затемнять понимание фактов. Не было, конечно, недостатка в попытках подвести предметы под известные извне навязываемые им отвлеченные постулаты (*Begriffspostulate*) и в естествознании. Ведь, начиная от Аристотеля и вплоть до Шеллинга и Гегеля, подобные попытки образуют главное содержание философских обработок учения о природе. Но благодаря принуждению, оказываемому здесь самими представлениями-объектами и побуждающему наблюдателя к непредубежденному рассмотрению последних, естествознание могло все-таки в общем без ущерба для себя освободиться от этих попыток понимания своих предметов согласно чистым определениям мышления, а не условиям их познания, лежащим в них самих. Иначе обстоит дело там, где сами предметы даны в непосредственном опыте лишь очень неполно, как это бывает почти всегда при изучении видов исторического развития и духовных продуктов.

Этим не отрицается положительная польза, которую могут приносить науке и подобные неудачные и преждевременные построения. Коль скоро у мышления возникли сомнения в реальности его представлений-объектов, хотя бы только в единичных случаях, оно становится склонно распространять эти сомнения на всякий единичный предмет. Оно считает своим долгом всюду



из предположений, на которые его наводят или ограниченная область представлений, или известные общие понятия, конструировать реальность, которая впервые делала бы ему понятной эмпирически данную действительность. Таким образом, философия с давних времен измыслила запас метафизических гипотез, который был наготове для выбора, чтобы наука могла принимать или отвергать их, коль скоро настоятельные основания заставляли ее где-либо отрицать объективную реальность явлений, данных в непосредственном опыте. Так, все предположения естествознания, как-то: атомистическая гипотеза, допущения относительно природы теплоты и света — существовали в форме предварительных гипотез, не имевших объективного значения и находивших некоторого рода субъективное оправдание лишь в умоглядном стремлении человеческого мышления к единству, пока они не нашли себе применения в качестве положительных вспомогательных средств при объяснении фактов. Но в развитии каждой области специальных познаний наступает рано или поздно момент, когда упомянутому блужданию воображения между всевозможными формами логического и наглядного связывания фактов приходит конец, и получает признание требование, чтобы данное представление-объект до тех пор признавалось в своей непосредственной реальности, пока это не приводит к противоречиям, разрешать которые приходится мышлению. С тех пор становящаяся необходимой проверка непосредственного содержания опыта должна идти тем же самым темпом, что и вызывающие ее объективные принуждения. За последние столетия специальные науки всюду или уже достигли этого важного поворотного пункта, или по крайней мере готовы достигнуть его. Но из этого исторического факта вытекает, что и общее учение о познании должно последовать их примеру. Опрометчиво было бы, конечно, надеяться, что с достигнутой таким образом точки зрения все поправки, к которым вынуждает обработка представлений-объектов, тотчас приобретут прочный успех. Ведь вместе с отрицанием еще не дано непосредственно утверждения, становящегося на его место, и побуждение к проверке данных представлений еще не равносильно нахождению реальных объектов. Скорее даже и при самом тщательном исследовании могут оставаться различные возможности, между которыми выбор колеблется до тех пор, пока не оказывается новых точек зрения, приводящих к решению. Нельзя ожидать, чтобы общее учение о познании избавилось от вытекающей отсюда борьбы мнений, которая значительно способствовала прогрессу специальных наук. Коль скоро, однако, эта борьба мнений основывается лишь на общем убеждении в том, что все предположения относительно элементов действительности, не находящихся налицо в самих представлениях-объектах, не могут никогда иметь иной цели, кроме объяснения непосредственно данных объектов, то она и здесь никогда не выродится в то бесплодное словопрение, которое ищ к чему не приводит, ибо приемы труда настолько же различны, как и имеющиеся в виду цели.

Этим ясно намечается тот путь, которого должно держаться наше исследование. Его исходным пунктом служит представление-объект со всеми свойствами, которыми оно непосредственно обладает, следовательно, также в особенности со свой-

ством быть реальным объектом. Прежде всего мы должны отдать себе отчет в тех условиях, которые вынуждают нас отчасти вносить поправки в признаки этого первоначального представления-объекта, отчасти совершенно устранять их, чтобы доходить таким образом до понятия объекта, который рассматривается как отличный от представления и, однако же, как реальное основание последнего. Но затем мы должны также взвесить мотивы, приводящие нас в силу открытого таким образом различия между понятием и представлением к образованию идей об объектах, которых нельзя реализовать ни в каком представлении, и, наконец, исследовать ценность для познания и возможную реальность такого рода идей.

Стараясь при этом исследовании шаг за шагом следовать по пути, соответствующему правильной последовательности мотивов, возникающих в мышлении, и согласному с сущностью дела действию их на развитие понятий, мы вынуждены различать определенные ступени познания, смотря по роду и объему применяемых при этом функций мышления. Для краткости ступени эти могут быть обозначены как воспринимающее, рассудочное и разумное познание, по следуем заранее предостеречь, что под этими терминами не надо понимать ни специфически различные функции, пожалуй, основывающиеся на особых способностях духа, ни вообще когда-либо резко разграниченные в действительности формы познания. Напротив, на всех этих ступенях познания проявляется одна и та же цельная духовная деятельность, и сообразно с этим деятельность восприятия и рассудка, рассудка и разума постоянно переходят друг в друга и в отдельных случаях. Все же мы причисляем преобразования первоначальных представлений-объектов к области воспринимающего познания, если они совершаются уже в пределах обыкновенных процессов восприятия, без вспомогательных средств и методов научного образования понятий. Напротив, к рассудочному познанию мы причисляем те улучшения и дополнения, которые вносятся в содержание и связь представлений при посредстве методического логического анализа, которому способствуют, где нужно, специальные вспомогательные средства наблюдения и анализа восприятий. Наконец, под именем разумного познания мы объединяем те усилия мышления, которые клонятся к тому, чтобы соединить в единое целое все отдельные связи, найденные рассудочным познанием, стало быть построить из отдельных огрывков познания мира, созданных совместной работой восприятия и рассудка, единое мировоззрение, отводящее каждому из них свое место. Поэтому можно отличать друг от друга эти три ступени еще так, что воспринимающее познание принадлежит к практической жизни, рассудочное познание — к специальной науке, а разумное познание — к философии. Но и при этом опять-таки не следует забывать, что все такие различия — текучи. Наука опирается на опыты практической жизни, а научные завоевания становятся мало-помалу прочным достоянием практической жизни, повсюду применяющей их при суждении о предметах. Философия оказывается вынужденной вмешиваться в работу специальных наук, дополняя и, если нужно, исправляя эту работу, чтобы продолжать ее со своей более

общей точки зрения; наконец, единичные науки оказываются против желания вынужденными философствовать, чтобы не упустить лучшей доли своих результатов. Поэтому, как только осознана эта необходимость взаимного дополнения и сотрудничества, настолько же не может быть речи о постоянном раздоре между философией и наукой, как и о раздоре между наукой и практической жизнью. По временам не было недостатка и в последнем. Но все же подобный раздор всегда служит лишь симптомом преходящих заблуждений, и он должен уступить место нормальному отношению взаимного сотрудничества, когда вновь появляется правильное понимание (стр. 64—67).

## БРЕНТАНО

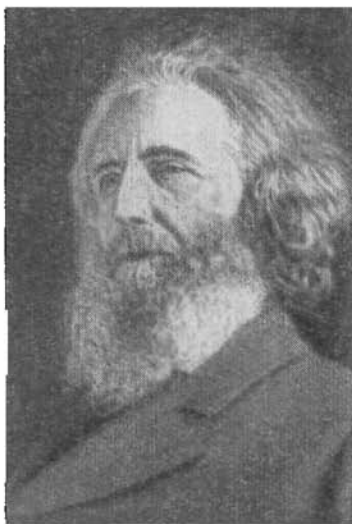
Франц Brentano (1838—1917) — австрийский философ-идеалист. С 1864 г. католический священник, с 1872 г. профессор философии в Вюрцбурге, а с 1874 г. — в Вене. В 1873 г. был лишен духовного сана и олучен от католической церкви в связи с отрицанием им догматов о троице и о папской непогрешимости. В 1880 г. вынужден был оставить профессуру.

Философские взгляды Brentano, формировавшиеся под влиянием Аристотеля (которому он посвятил ряд работ) и католической неосхоластики, представляют одну из разновидностей неореализма. В теории познания он стремился соединить неосхоластические постулаты с эмпирико-позитивистской методологией. Центральным пунктом гносеологии Brentano является учение об интенции, своеобразно истолковывающее связь акта сознания и предмета мысли. Интенциональность (направленность) сознания он трактовал как «существование объекта в душе», ибо объект становится предметом только в акте познания. При этом безразлично, какова природа этого объекта, существует он реально или нет. Теория интенциональности, утверждавшая, что познание предметов в мысли выражает сущность самого сознания, была развита впоследствии Гуссерлем. Возродив мотивы картезианства, Brentano утверждал, что знание опирается на критерий самоочевидности.

В онтологии Brentano придерживался свойственной неореализму точки зрения, согласно которой следует признать два вида объективного существования: пространственно-временное, присущее физическим и психическим явлениям, и идеальное, присущее логическим понятиям и математическим объектам.

В своих психологических исследованиях Brentano проводил четкое разграничение между природой психического акта и его содержанием. Он выделил из области различных исследований сознания описательную психологию как самостоятельную науку. В логике выступил против традиционного рассмотрения суждений как субъектно-предикатных структур и тем самым способствовал распространению представлений математической логики.

В последние годы жизни (после 1905 г.) философские взгляды Brentano изменились в сторону так называемого реализма: он стал утверждать, что существуют только вещи и нет никаких идеальных явлений. Чтобы полнее показать философское разви-



тие Brentano, в подборке текстов пришлось несколько выйти за хронологические рамки, принятые для тома в целом.

Непосредственным продолжателем учения Brentano стал австрийский философ А. Мейнонг (1853—1920). Идеи Brentano оказали большое влияние на основателя львовско-варшавской философской школы К. Твардовского (1866—1938).

При жизни вышли в свет сочинения Brentano: «Психология с эмпирической точки зрения» («Psychologie vom empirischen Standpunkt», 1874), «О происхождении нравственного познания» («Vom Ursprung der sittlichen Erkenntnis», 1889) и работы о философии Аристотеля. Многие произведения Brentano были изданы посмертно. Ниже публикуются извлечения из работ Brentano в переводе Р. Ф. Додельцева по изданиям 1) F. Brentano. Versuch über die Erkenntnis. Leipzig, 1925; 2) F. Brentano. Wahrheit und Evidenz. Erkenntnistheoretische Abhandlungen und Briefe. Hamburg, 1962. Извлечения подобраны и сверены с оригиналом Б. В. Мееровским, которым составлен и этот вступительный текст.

## ОЧЕРК О ПОЗНАНИИ

[.] Наша наука оказывается полностью обоснованной посредством наблюдения и априорного понимания (apriorische Einsicht), а не посредством ложных синтетических суждений. В таком случае остается в силе то, что утверждали философы до Ринда и Канта, [а именно] что в конечном итоге в науке следует опираться только на то, что является очевидным. Ложные предрассудки выступают как особые объекты опыта и, как таковые, регистрируются, анализируются и комбинируются с другими фактами. Но к принципам знания они не имеют никакого отношения (1, стр. 18).

[.] Несомненно, что пространственные и временные определения не имеют ни малейшего основания противопоставляться другим, например качественным, определениям, как априорные — апостериорным. Мы получаем их, как и эти [последние], из процесса конкретного опыта, с появления которого начинается наша психическая жизнь (1, стр. 28).

Так же обстоит дело с понятием субстанции. Тот, кто полагает, что оно не содержится ни в каком чувственном созерцании

(Wahrnehmungsanschauung), сильно заблуждается; напротив, оно дано в нем, как когда-то утверждал Аристотель, который весьма тонко постиг это понятие (1, стр. 30).

[ ] Аристотель ясно подчеркивал, что именно понятие субстанции, и даже индивидуальное представление о некоторой субстанции, оторванное от любой акциденции, может мыслиться непротиворечиво, в то время как понятие акциденции с логической необходимостью должно включать понятие субстанции, а индивидуальное представление акциденции даже представление индивидуальной субстанции (1, стр. 32).

[ ] Во всей области нашего сознания не существует никаких априорных созерцаний, как и никаких априорных понятий (1, стр. 44).

[ ] Истина и добро не могут состоять ни в чем другом, как в возврате к выдвинутому Бюеном и Декартом, а также и вообще докантовской философией требованию основываться ни на чем другом, кроме непосредственно очевидного, и на этой основе допускать в виде гарантированной истины (gesicherte Wahrheit) только то, что стоит с ним в явно необходимой связи (1, стр. 50).

Когда мы исследовали логический характер математики, мы обнаружили, что хотя она является чисто аналитической наукой, но не во всяком смысле чисто априорной. Ее понятия, говорили мы, заимствуют все свои элементы из созерцаний, и притом из созерцаний, которые нам дает восприятие. Мы говорили, что для того, чтобы можно было прийти к аподиктическому аналитическому суждению, этому должны предшествовать перцепции и апперцепции, которые не являются чисто ассерторическими суждениями. И то же самое относится к наивысшему аналитическому закону — всеобщему закону противоречия (Kontradiktionsgesetz). Таким образом, можно действительно сказать: самые общие законы достигаются только на путях, проложенных для нас единичным восприятием (Einzelwahrnehmungen). И если всякое восхождение от отдельных ассерторических суждений к общим законам называть «индукцией», то мы должны признать, что принципы всего знания (Wissen) могут быть достигнуты не иначе как через посредство индукции (1, стр. 80).

## ИСТИНА И ОЧЕВИДНОСТЬ. СТАТЬИ И ПИСЬМА ПО ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

[ПИСЬМО К АНТОНУ МАРТИ]<sup>1</sup>

17 марта 1905 г.

[ ] Когда я говорил об «имманентном объекте», то слово «имманентный» я добавлял, чтобы избежать недоразумения. Поэтому что некоторые называют объектом то, что находится вне духа. Напротив, я говорю об объекте представления, который принадлежит ему даже в том случае, когда вне духа ему ничто не соответствует.

Но это вовсе не мое мнение, что имманентный объект равен «представляемому объекту». [По

этому мнению], представление дает [нам] не «представляемую вещь», а «вещь»; следовательно, например, представление лошади есть не «представляемая лошадь», а «лошадь» как (имманентный, ибо только такой и должен называться подлинным объектом) объект.

Но этот объект не существует. Представляющий имеет некое [отношение] к объекту, хотя отсюда и не следует, что последний поэтому существует.

Но, как принято издавна, это можно выразить так: универсалии, как таковые, существуют в духе, а не в действительности и т. д., что не будет означать, что названное «имманентным» является, таким образом, «мыслимой лошадью» или «мыслимой универсалией», или тому подобное. Ибо в общем мыслимая лошадь была бы обязательно в качестве мыслимой мной *hic et nunc*<sup>2</sup> лошадью, коррелятом в отношении меня как индивидуально мыслящего, как индивидуально имеющего это мыслимое в качестве мыслимого. Нельзя было бы сказать, что универсалии существуют в духе в качестве универсалий, когда полагали, что к объекту, бытию в духе, принадлежит определение «мною мыслимое».

### [ОБ ОЧЕВИДНОСТИ. ФРАГМЕНТ]

*12 июля 1915 г.*

1. Все очевидные суждения очевидны или непосредственно, или опосредованно. Прежде всего следует подробнее охарактеризовать первые.

2. Частично это — суждения фактов (*Tatsachen — Urteile*), частично — истины разума или понимания. Познание того, что я мыслю, — пример первого класса, закон противоречия — пример второго.

3. К первому классу относятся все непосредственно очевидные утвердительные суждения.

4. И притом только те, которые являются внутренними восприятиями. Никто не соотносит себя с чем-то другим, кроме как с самим рассуждающим [субъектом].

5. Если мы вспоминаем старое переживание, то мы довольно часто имеем полную уверенность и судим непосредственно, а не опосредованно. Однако [данное] суждение лишено очевидности. В качестве доказуемого мы могли бы это иметь точно так же, если бы то, в чем мы убеждены, не имело бы места. [...]

6. То, что непосредственно очевидное утвердительное познание свойственно нам только в заданных узких границах, вполне верно, как с другой стороны и то, что оно никогда не отсутствует внутри них. Мы не можем являться психически деятельными, не воспринимая внутренне сами себя психически деятельными. И это очевидно. Конечно восприятие не всегда одинаково отчетливо. Но это зависит от того, являемся ли мы в нашем психическом отношении к первичному объекту мыслящими отчетливо или неотчетливо. Внутреннее восприятие точно показывает нам эту меру отчетливости, и, по-видимому, это не есть различие в отношении степени очевидности (2, стр. 148—149).

## ПИСЬМО К ГУССЕРЛИУ

Флоренция, 9 января 1905 г.

[...] Если я правильно понял, то Вы различаете двойную логику. Одна — это искусство, другая — теоретическая дисциплина. Последняя должна также охватывать всю чистую математику: геометрия предстает сама лишь в качестве того, что применимо единственно к пространству. Что является ее предметом? По-видимому, мыслимые вещи и их комбинации. Она должна быть частью философии. Она не должна иметь в основании психологического познания. И это кажется Вам исключительно важным пунктом, потому что иначе действительность логики была бы ограничена сущностью нашей организации. Речь идет не об очевидности для нас, а об очевидности истины в себе самой. Больцано прославляется Вами в этом месте в качестве учителя и вождя.

Я же не могу отрицать, что у меня это пробуждает немалое сомнение. И я могу, пожалуй, не бояться его высказать. [...] Кажется, однако, очевидным, что все или большинство вопросов, которые Вы обсуждаете в своей так называемой теоретической логике, по существу находят свое соответствующее место и в других классификациях наук.

Вы имели, я думаю, право подчинить проблемы чистой математики царству логики. Хотя и не установлено, как мне думается, равным образом, не является ли эта логика скорее искусством, [чем теоретической дисциплиной].

[ ] Но сколь бы мало я ни придерживался мнения, что искусство логики вместе с искусством измерения черпают свои истины из единственной теоретической дисциплины, я не намерен теперь утверждать, как раньше, что среди теоретических дисциплин в ближайшем отношении к ней [логике] находится психология.

Разве всеобщий закон противоречия отличается от предложения кто одно и то же (эксплицитно или имплицитно) признает и отрицает, другими словами, кто противоречит самому себе, тот мыслит абсурдно?

И даже те факты, которые давали повод ко всякого рода поискам методов пояснения, а именно неотчетливость некоторых аперцепций и наша неспособность понять определенные вещи собственными понятиями, являются, если только они есть нечто, психологическими.

Конечно, Вы опасаетесь, что при таком понимании окажется, что математические и логические истины обусловлены в своей значимости нашей организацией. Вы полагаете, что в таком случае существовали бы различные законы мышления для нас и других возможных мыслящих существ. То, что очевидно для нас, может быть для другого вовсе не очевидным; и более того, противоположное может быть для него очевидным.

Несомненно, Вы правы, когда энергично возражаете против такого учения, которое ведет к разрушению понятия познания и истины. Но Вы не правы, когда полагаете, что тот, кто помещает психологию в такое отношение к логике, лишен всякой возможности защиты от подобного заблуждения.

Кто действительно судит очевидно, действительно познает, тот непременно обладает истиной; кто действительно познает

непосредственно очевидно, тот непременно обладает истиной непосредственно. И этому не препятствует то, что он пачинал в качестве рассуждающего, что он причинно обусловлен и в безопасности, что он зависим от организации нашего мозга. *Рассуждающему очевидно истина обеспечена не посредством рефлексии о таких предварительных условиях, а в самой себе.* Кто полагает, что это является противоречивым, тот заблуждается. Он пытается распутать противоречие аналитически, но благодаря этому он, наоборот, вынужден признать, что виновен в подмене понятий. Ибо нечто совсем другое утверждает тот, кто говорит, что [субъект], рассуждающий очевидно, причинно обусловлен и побужден, и тот, кто говорит, что он, если бы [его] организация была другой, вследствие этого с такой же очевидностью познавал бы противоположное. Таким образом, нет никакого противоречия [в том, чтобы] что-то понимать непосредственно и все же достигать понимания через причину и при очень сложных условиях причины и условиях, о которых понимающий может не иметь ни малейшего представления.

Достаточно, что он имеет понимание, чтобы знать, что никто другой не может иметь противоположное. Даже божественное всемогущество они не могут дать никому, так как такое предположение было бы противоречащим понятию очевидности и абсурдным.

Но для этого отнюдь не надо допускать очевидность в себе, истинны в себе, суждения в себе и т. д. и т. д. Напротив, имеются только отдельные рассуждающие [субъекты] и отдельные очевидности отдельных рассуждающих [субъектов], как и вообще не существует и не может существовать ничего такого, что не детерминировано индивидуально (2, стр. 153—157).

## РЕНУВЬЕ

*Шарль Ренувье (1815—1903) — философ-идеалист, основатель так называемого неокритицизма, представляющего собой французскую форму раннего неокантианства. В соответствии с кантовским пониманием философии как критики познавательных принципов Ренувье выдвинул задачу устновления предпосылок научного знания. К последним он относил признание реальности состояний сознания и постулировал при этом положение о неразрывной связи субъекта и объекта: нет объекта без субъекта и субъекта без объекта. В мире существуют только явления, но невозможно сказать ни того, что они находятся в нас, ни того, что они вне нас. В дальнейшем это положение было развито представителями эмпириокритицизма, т. е. «второго» позитивизма. Ренувье подчеркивал, что познание пронизано противоречиями.*

*Ренувье отвергал понятие «вещи в себе», но полностью солидаризировался с кантовским априоризмом, дополняя его субъективно-идеалистической трактовкой законов природы, причинности и других категорий. В. И. Ленин определил философию Ренувье как «соединение феноменализма Юма с априоризмом Канта»\*.*

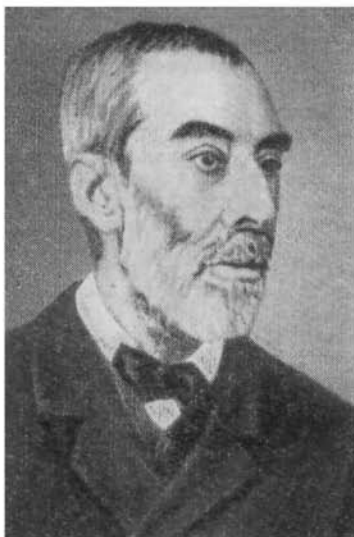
\* В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 221.



Формулируя принцип соответствия законов мира законам познания, Ренувьё полагал, что из формальнологического закона противоречия можно вывести тезисы о конечности мира во времени и пространстве и о том, что он состоит из конечного числа «монад». В то же время он принимал психологическую и волюнтаристскую трактовку истины, развитую затем прагматизмом. Волюнтаризм Ренувьё проявлялся и в его утверждении абсолютной свободы воли. Причем существование свободы будто бы самоочевидно и доказывается фактом веры в ее наличие.

Эволюция взглядов Ренувьё совершалась в направлении от неокритицизма к персонализму, что привело к переплетению субъективного идеализма с объективным, к усилению фидеистических и мистических элементов в его философском учении.

Главное произведение Ренувьё — «Опыты общей критики» (*«Essais de critique générale»*, 1864) состояло из 4-х частей: 1. «Логика» (1854 г.); 2. «Рациональная психология» (1859 г.); 3. «Принципы природы» (1864 г.) и 4. «Введение в аналитическую философию истории» (1864 г.). Ниже публикуются извлечения из 3-ей части этого произведения, впервые даваемые на русском языке. Подборка составлена Н. М. Годером. Вступительный текст написан Б. В. Мееровским. Перевод с французского осуществлен П. С. Вдовиной по изданию: *C. h. Requier, Essais de critique générale, vol. 1. Paris, 1912.*



## ПРИНЦИПЫ ПРИРОДЫ

### I

#### РЕЗЮМЕ. ПЛАН

Когда Декарт представил универсальное сомнение в качестве подготовительного момента к системе определенного знания, его упрекали в том, что при таком понимании невозможно высвободить способность суждения из-под ига мыслей, которые мы принимаем без сомнения. Декарт сам был далек от того, чтобы довести свое утверждение до возможных пределов. Он некритично воспринял традиционные догмы философии, такие, как субстанциальность, каузальность, как если бы эти предельные абстрак-

ции, однажды осуществившись, смогли бы передать феноменам их изначальную очевидность. Философу трудно выйти за пределы условий своего времени и воспитания; упорядочивая изначальные данные, которые он принимает как несомненные, он оказывается не в состоянии избирать их и пользоваться ими таким образом, чтобы они не приводили к привычным выводам, в которых он заранее уверен и которые он использует для формирования своего строго определенного существования.

Убежденный в этой истине морали, которая в то же время есть истина истории и истина здравого смысла, я в начале этих «Очерков» не испытывал влияния, казалось бы, столь логичной и необходимой иллюзии и не стремился создать такую иллюзию, согласно которой ничего нельзя заранее принять или предположить. Я не скрываю от себя ни того, что я многим обязан моим предшественникам и истории метафизики вообще, ни той доли моих исследований, которая представилась мне как итог моих собственных спекуляций. Я вынужден был отказаться от того, чтобы в начале своих исследований рассмотреть одну из наиболее сложных проблем, истинность которых не дана изначально, а именно проблему достоверности; но я непроизвольно приступил к изложению того, что я намеревался исследовать, и это выглядело так, как если бы я отрицал трудность в раскрытии всего того, с чего мы начинаем познание, на деле же я признавал эту трудность и считал ее непреодолимой.

Таким образом, я доверчиво вступил в область абстрактных положений, с которыми философы имеют дело вот уже столько веков. Я занялся вопросом о разуме и его бесконтрольных проявлениях, исходя лишь из небольшого числа принципов, которые мне были необходимы и которые только в исключительных случаях славятся под сомнение. Я их определил и оценил, насколько это было в моих силах. Я сформулировал общие истины относительно природы познания, которые благодаря Канту я считал несомненными и которые в силу того, что они слишком просты и их невозможно развивать для выяснения смысла, остаются единственными истинами, недостижимыми сознанию, которое не углубляется в познание. Наконец, я попытался использовать содержание наиболее значительных работ моих предшественников и современников, чтобы набросать план систематической картины неразложимых элементов знания вообще. Но я довел свою систематизирующую работу лишь до создания завершеного как по форме, так и по содержанию произведения, которое, как и все научные труды, требует многочисленных доработок и подтверждения выводов.

Кант в своей работе по критике разума без проверки признал не только общепринятую логику, но и общепринятую психологию. Эта ошибка, как известно, не помешала ему стать великим новатором, и это доказывает, что для того, чтобы получить исходные принципы и исследовать их со всей, казалось бы, изначальной абсолютной строгостью, необходимо подвергнуть апализу общего субъекта, рассмотреть более пристально общеизвестные истины, избежать ошибок, о которых нам напоминает история, и отклонить системы, о бесплодности которых она свидетельствует. После всего этого остается безбоязненно приняться за исследование предельных выводов из принятых принципов, поскольку неуве-

решность по изобретена специально для философа, логика не препятствует ему и истина не противоречит сама себе. Только неуверенность, подкрепленная стойкостью онтологических привычек, помешала Канту увидеть формальный вывод критризма: *с точки зрения сознания существуют только феномены; именно феномены и их законы, которые также являются феноменами, но постоянными или постоянно соединяемыми, т. е. воспроизведенными в представлении, суть сама реальность.*

Этот вывод почти признал Гегель, однако он плохо понял его и поэтому не принял. Мы видим, как этот вывод, соединенный со значительными ошибками и с самыми крайними заблуждениями, возрождается в более чистой, но связанной с иным источником форме, в так называемой *позитивной*, т. е. *позитивистской*, философии. Именно это я хотел первоначально высказать и показать, что метод, который следует из этого вывода, не только согласуется с самыми высокими моральными требованиями и со всякой верой, которая не отрицает разума, но и удачно используется для обоснования рациональной веры.

Мое первое «Исследование»<sup>1</sup> при помощи анализа предельно формальных феноменов знания привело меня к признанию необходимых границ познания. Я вынужден был признать, что универсальный синтез не поддается определению, как бы мы ни называли этот синтез — богом или миром, каким бы ни представляли его себе философы, он несет в себе противоречия, теряет всякую научность и не является таинством, понятия которого были бы интеллигибельны, поскольку разум воспринимает его как бессмысленный набор слов, а религиозное чувство видит, как в нем растворяется все то, что могло бы быть его истинным объектом.

Когда я дошел до этого момента, я убедился в необходимости отступления. Я спросил себя разве, расставаясь с проектом нереализуемого синтеза, с тем чтобы заняться конечным и полностью постигаемым субъектом, т. е. человеком и его функциями, мой анализ и, более того, сам интерес, который присутствует в этом анализе, не привел меня к естественным выводам о том, что необходимо заменить идолов прежней метафизической веры и удовлетворить потребность в вере, не оскорбляя разума?

Я подверг новому анализу серию так называемых психологических фактов. С этой целью я соотнес человеческие функции с категориями познания вообще и сделал это в самых общих чертах, но вдаваясь в мельчайшие подробности, пытаясь найти руководящую нить исследования и основу для классификации. Серьезное исследование субъектов, изучение функций, связанных со страстью, и волевых функций привели меня к вопросам, касающимся свободы и уверенности, которым я целиком посвятил себя. Я установил реальность свободной воли и как рациональной вероятности, и как морального утверждения, которое становится одним из оснований всех других утверждений. Я определил моральное состояние, которое лежит в основе уверенности человека, исследовал вершины и ступени вероятности основных объектов, предполагаемых нашим познанием, и принципов, которым посвящены все мои работы. Наконец, вероятности, выведенные из общего закона о конечной цели и подтвержденные моральной верой, которая осуществляется здесь совершенно сознательно.

и возводит вероятности до уровня соответствующих им определенных истин, эти вероятности позволили мне сделать вывод о существовании в мире высшего порядка, который охватывает все современные феномены, управляет судьбами существ и обеспечивает личности бессмертие. Весь этот анализ, все достигнутые результаты не противоречат моему методу и не возвращают нас назад к метафизическим птолом (стр 1—5).

Философия обладает [...] [в частности, такой] системой. Эта система не поддается делению, она полагает прежде всего тождественность представленного и представляемого, которая не всегда одинаково выражена, но которая последовательно осуществляется в одном и том же субъекте, т. е. *Идеи*. Если бы тождественность в данном случае означала только нерасторжимый союз двух различных элементов; если бы мы не признавали существования единого умопостижимого субъекта, если бы единство противоречий не было признанным основанием метода; если бы субстанция и ее развитие, о которых нам говорят, не содержали в себе пантеизма и фатализма, научную несостоятельность которых я уже показал, и если бы *диалектика*, призванная воспроизводить серию движений *Идеи*, могла складываться иным образом, нежели посредством нагромождения чистых абстракций и иллюзорных выводов, я мог бы без сомнений приветствовать Гегеля, провозвестника Абсолюта. Но я признаю в этой системе лишь одну мысль, которая должна быть общей всем философам: суть ее состоит в сведении как объективного, так и субъективного познания к представлению, в то время как последователи Гегеля преклоняются перед историей *Идеи*, я хотел бы обладать идеей об индивидуальных существах, их всеобщих и особенных природах и взаимоотношениях.

Существует лишь одно общее понятие индивидуального бытия, существующего в природе для себя, это общее понятие представления для себя. Определить такого рода частные существа, такого рода вид бытия — значит определить виды и ступени представления для себя, которое должно, по крайней мере частично, совпадать с представлением для нас (без этого не было бы никакой коммуникации нас с другими) и постигаться на основе аналогии.

Мы видим, что сущность вообще определяется с рациональной уверенностью. Но индивидуальные сущности могут быть поняты человеком лишь с большей или меньшей вероятностью при помощи простых догадок, в соответствии со степенью удаленности, о которой свидетельствуют внешние проявления.

С той точки зрения, которую мы здесь представляем, теория природы есть монадология, которая отличается от лейбницевской доктрины тем, что в ней отсутствует прежняя метафизическая проблематика. В самом деле, поскольку существующее бытие есть представление для себя, оно должно определяться общими атрибутами представления. Мы можем вместе с *Лейбницем* назвать их *сила*, *желание*, *перцепция*, понимая под последним понятием функции, которые лежат в основе опыта и законы которых управляют этим опытом и моделируют его. Но было бы невозможно принять за бытие абсолютный тезис о простой и непротяженной монаде. Существа, какими бы они ни были, должны быть полностью во власти условий, от нашего представления о которых

мы не можем освободиться, и никакое точное определение не может вывести их из категорий, формы которых заимствуют наши представления, только лишь бесконечное абстрагирование застревает в совершенном вакууме познания

Мы наблюдаем реальную и конечную монаду в двух противоположных аспектах универсально, как бытие, сведенное к его наиболее общим чертам (род становится видом, если мы ограничим его свойства, определяя их степень и природу их внешних отношений), частным образом как последнее бытие в его простом выражении как частные моменты высших существ за пределами единства групп феноменов, на которые подразделяется природа Мы не признаем того, что для бытия существует этот составляющий момент поскольку он может на мгновение остановиться и не опередить конкретное представление и возможный опыт Единство бытия должно постигаться без нижестоящего единства которое ведет в бесконечность, оно в самом деле легко постигается поскольку оно есть закон поскольку оно образовано внутренними и внешними отношениями которых требует сравнение по отношению к феноменам которые бытие объединяет в себе или которые окружают бытие само бытие выступает как Отношение Целое, Протяженность Длительность и т.п.

Мы без труда видим как закон таинственным образом определенного бытия включает в себя различные категории Протяженность и причинность сами по себе требуют определенных пояснений, чтобы представить трудности, к которым метод Лейбница имеет самое непосредственное отношение

Элементарные существа даны самим себе и друг другу в соответствии с законом протяженности, поскольку они суть в основе своей представления а всякое представление должно связывать объекты отношениями места а также проецировать свои собственные потенции на тех же самых основаниях Отсюда вытекает реальность протяженности столь же глубокой и столь же весомой как реальность существ которые все в себе заключают Как представления существа не могут не определить своего положения их возможности, их акты постоянно существуют или развиваются в определенных ограниченных пространствах, которые в зависимости от сфер других существ объединяют другие виды и сами объединяются с ними Как воспроизводимые существа подчинены форме образной интуиции и законам пространственной координации всего существующего

Причинность оставляет след в отношении постоянно последовательных фактов принадлежит ли эта последовательность одному и тому же роду феноменов или она есть последовательность одного рода феноменов по отношению к другому роду таким образом эта последовательность существует и в человеческом сознании между его собственными определениями (самопроизвольное представление) в области механизма отношений между последовательно данными и подвижными представлениями (коммуникация движений совершаемых под давлением при помощи силы или удара), в физической области или в органической области между группами фактов одного и того же рода или между различными родами (бесчисленное число примеров), между состоянием сознания и состоянием внешнего представления (например, ощущение и его факторы, движущая сила и изменения

состояния тел, которые имеют продолжение в процессе воображения). Наконец, все постоянные отношения, установленные во времени между механическими, физическими, органическими, представленными феноменами, то в одном смысле, то в другом содержат причинность. Инстинкт познания полагает единство всех видов причин, выражая самые разнообразные отношения к одному и тому же явлению — силе.

Теперь нам предстоит доказать это единство. Бытие, которое по существу является представлением, всегда пребывает между представлениями, внутри которых дано отношение причинности. Изменение состояния существ с точки зрения этой категории зависит от действия и реакции этих последних, выступающих в одном и том же значении. Достаточно признать, что, как только одно представление начинает изменяться, как следствие этого изменяются все другие представления. Но каким образом это происходит, в соответствии с каким законом? Только наблюдения и опыт могут ответить нам на этот вопрос, и ответ будет более точным, если мы, исходя из фактов человеческого сознания и наиболее аналогичных им фактов, сможем отвлечься от того, чем являются по отношению к этим фактам представления, которые суть силы, как таковые.

Повторим здесь то, о чем мы часто говорили: такой способ рассмотрения причинности не позволяет нам объединить все феномены в один первичный вид, характеризуемый как *субстанция*, будь он высшего порядка или низшего, принимая во внимание, что позитивно рассмотренное отношение причины устанавливает с очевидностью зависимость времен и предшествующих условий, но вовсе не объясняет возникновения феноменов, объединенных в одном и том же месте или испытывающих на себе воздействие одного и того же действия, как это имеет место в предсуществующей материи. Сила — это закон, действием которого отмечены все существа; но как только сила распространяет свое влияние за пределами сознания этих существ, она предпочитает другие существа, связанные с первыми и столь же необходимые, как первые, с точки зрения производимого действия и объяснения причины. И поскольку эти новые существа могут быть названы производными, порожденными первыми, то в этом случае можно отказаться от идеи субстанции и формообразующих и преобразующих символов, с тем чтобы понять, что феномены более высокого или более низкого порядка уже предсуществуют соответственно в феноменах более низкого или более высокого порядка, которые мы расцениваем как их причины и в силу этого говорим о них как о причинах. Здесь речь идет о крайнем пределе познания. Проблема источника бытия, там где речь идет о свособразном и новом, не является менее недоступной, чем проблема первоисточника вещей или существования вообще.

Проблема коммуникации существ принадлежит к тому же разряду, что и проблема существования, и является ее необходимым дополнением. Не следует полагать, что, понимая бытие как представление, а представление как силу, мы признаем общий закон, на основании которого какие-то данные в одном бытии феномены воплекают в другое бытие другие феномены. Говорят, соглашаясь с некоторыми профессорами философии, что система

гармонии монад была причудливым плодом Лейбницаева сознания. Что же в самом деле является абсурдным, так это представление, будто возможно объяснить, каким образом одна вещь является причиной другой вещи. Единственный изъян доктрины Лейбница, который возникает тогда, когда он пытается объяснить причинность, это выдвижение гипотезы о *предустановленной* гармонии, где мы имеем лишь видимое разрешение проблемы, от которой мы таким образом уходим в сторону. В самом же деле причинность существует во внешних отношениях, которые создаются бытием, несущим в себе предустановленную гармонию.

Если это бытие мыслится как единственное, а все вещи как имманентные по отношению к нему, оно пребывает в своей собственной природе, в развитии своих внутренних актов: с чем же в таком случае соотносится гармония, к какой причинности она должна сводиться? Отбросим вышеизложенную гипотезу и представим гармонию как универсальный, ни к чему не сводимый факт. Мы выйдем тогда за пределы признающего свою несостоятельность лейбницаевства и придем к реальному знанию. Мы будем в таком случае утверждать: *универсальный факт причинной коммуникации существ идентичен гармонии феноменов, пребывающих во времени; эта гармония сама себя производит, поскольку представления как сила определяют отношения феноменов; гармония есть один из аспектов и одно из проявлений порядка мира, свойственного самому миру.*

И если мы не будем считать, как это по существу делает Лейбниц, имманентным свойством мира в целом единственное бытие, а примем в качестве такового творческую реальность, то установление гармонии также будет творчеством или первопричиной, как *causa sui* и *causa mundi*, как два аспекта единой непроницаемой сущности.

Тот, кто непосредственно будет иметь дело с проблемой причинности — если мы продолжаем это называть проблемой, признав ее неразрешимость, для чего достаточно рассмотреть, с одной стороны, силу в ее собственном понимании, с другой стороны, внешнее воздействие этой силы, то есть данную извне силу, и существующее между этими двумя моментами абсолютное отсутствие познания, — тот превратит порядок мира в истинную идею, самую высокую и самую непроницаемую идею, которая находится за пределами идеи о первичном данном, за пределами каких-либо феноменов. Теперь следует распространить это понимание на другие сущностные формы отношения, как этого требует наука; более того, следует признать факт свободы в человеческом сознании, затем признать, что этот факт влечет за собой вопрос об образовании феноменов, и, наконец, усвоив все это, отвергнуть все то, что философия писала в пользу абсолюта, бесконечного, субстанции и вечного предсуществования вещей: тогда перед мыслителем откроется бесконечный простор для анализа и построения теорий и ему останется только углубиться в философию (стр. 11—17).

## КАРЛЕЙЛЬ

*Томас Карлейль (1825—1881) родился в крестьянской семье, но благодаря писательскому таланту выдвинулся и приобрел широкую известность. Много читал немецких романтиков, пере-*

писывался с престарелым Гёте, выработал у себя визионерский, пророческий и в то же время дидактический стиль. Расцвет его творчества падает на 40—60-е годы, и из многочисленных его работ литературного, исторического и политического характера больше всего философии содержалось в его трактате «О героях и поклонении героям» («On heroes and hero-worship», 1841).

Это была своеобразная философия истории, сплетенная с пантеистическим взглядом на мир и соответствующими этическими воззрениями. Будучи в общем самоучкой, Карлейль соединил

в своем пантеизме положения «Системы природы» Гольбаха о единстве мира с кантовским агностицизмом, одухотворением природы у Шеллинга и апофеозом человеческой активности у Фихте. Он стал рассматривать природу как совокупность явлений, обнаруживающих божественную сущность мира. Эта сущность открывается только интуиции того, кто стоит на позициях «натуралистского супранатурализма».

Главной областью интересов Карлейля стала философия истории, которую он попытался построить как обоснование культа великих людей. К последним он причислил всех тех, у кого активность духа, яркость индивидуальности и преобладание веры над разумом составляли особенность их поведения. Певец романтически-аристократического индивидуализма,

Карлейль выдвинул «духовную силу» как критерий и моральное оправдание господства одних людей над другими и даже пришел к выводу, что в принципе прав тот, кто добился успеха. Его поздние воззрения получили широкую известность, разными сторонами повлияли на Рескина, нашли отклик в «Единственном и его собственности» Штирнера и в некоторой мере подготавливали экспансионистскую идеологию империалистического периода. В то же время сам Карлейль выступал с критикой алчности английской буржуазии, приближаясь в отдельных пунктах к представителям так называемого феодального социализма.

Ниже даны отрывки по кн.: Т. Карлейль. Этика жизни. Перевод Е. Синерукой. СПб., 1906. Эта книга состоит из фрагментов разных работ. Извлечения из них подобраны и отредактированы для данного издания А. С. Богомоловым и сопоставлены с кн.: T. Carlyle. Auszüge aus seiner Werken. Arbeiten und nicht verzeufeln. Königstein und Leipzig. [1919].





## [ЛЮДИ И ГЕРОИ]

[I.] Искреннюю радость доставляет человеку возможность восхищаться кем-нибудь; ничто так не возвышает его — хотя бы на короткое время — над всеми мелочными условиями, как искреннее восхищение. В этом смысле было сказано: «Все люди, в особенности все женщины, склонны к преклонению» и преклоняются перед тем, что хоть сколько-нибудь того достойно. Можно обожать нечто, хотя бы оно было весьма незначительно; но невозможно обожать чистейшее, ноющее ничтожество.

[II.] Я думаю, что уважение к героям, в различные эпохи проявляющееся различными способом, является душой общественных отношений между людьми и что способ выражения этого уважения служит истинным масштабом нормальности или ненормальности господствующих на свете отношений.

[III.] Богатство света состоит именно в оригинальных людях. Благодаря им и их произведениям свет именно свет, а не пустыня. Воспоминание о людях и история их жизни — сумма его силы, его священная собственность на вечные времена, поддерживающая его и насколько возможно помогающая ему проталкиваться вперед сквозь неизведанную еще глубину.

[IV.] Можно возразить, что я проповедую «поклонение героям». Если хотите, да, друзья, но поклонение прежде всего должно выразиться в том, что сами мы будем героически настроены. Полный мир героев вместо целого мира глупцов, в котором ни один доблестный король не может царствовать, — вот чего мы добиваемся! Мы со своей стороны отбросим все низкое и лживое; тогда мы можем надеяться, что нами будет управляться благородство и правда, но не раньше.

[V.] Сказано: Если сами мы холопы, то для нас не может быть героев. Мы не узнаем героя: если мы увидим его, то примем шарлатана за героя.

[VI.] Ты и я, друг мой, можем в этом отменно глупом свете быть, каждый из нас, не глупцом, а героем, если захотим. Таким образом, получились бы два героя для начала. — Мужайся! — таким путем можно создать целый мир героев, или хотя бы по мере возможности содействовать их появлению.

[VII.] Я предсказываю, что свет снова станет правдивым, станет светом верующих людей, будет полон героических деяний, будет полон геройского духа. Тогда, и только тогда, он делается победоносным светом.

Но что нам до света и его побед? Мы, люди, слишком много говорим о свете. Пусть каждый из нас предоставит свет самому себе; разве каждому из нас не дана личная жизнь? Жизнь — короткое, очень короткое время между двумя вечностями; другой возможности у нас нет. Благо нам, если мы проживем свой век не как глупцы и лицемеры, а как мудрые, настоящие, истинные люди. От того, что свет будет спасен, мы не спасемся; мы не погибнем, если погибнет свет. Обратим поэтому внимание на самих себя. Наша заслуга и наш долг состоит в выполнении той работы, которая у нас под рукой. К тому же, по правде говоря, я никогда не слышал, чтобы «свет» можно было «спасти» другим путем. Страсть спасать миры перешла к нам от XVIII века с его поверхностной сентиментальностью. Не следует увлекаться

слишком сильно этой задачей! Спасение мира я охотно доверяю его создателю; сам же я позабочусь лучше насколько возможно о собственном спасении, на что я имею гораздо больше права (стр. 38—39).

[XVII.] Гении — наши настоящие люди, наши великие люди, вожди тупоумной толпы, следующей за ними, точно повинуваясь велениям судьбы. [...] Они обладали редкой способностью не только «догадываться» и «думать», но знать и верить. По натуре они склонны были жить, не полагаясь на слухи, а основываясь на определенных вззрениях. В то время как другие, ослепленные одной наружной стороной вещей, беспечно носились по великой ярмарке жизни, они рассматривали сущность вещей и шли вперед как люди, имеющие перед глазами путеводную звезду и ступающие по падежным тропам.

[XVIII.] Сколько есть в народе людей, которые вообще могут видеть незримую справедливость неба и знают, что она всемогуща на земле, — столько людей стоит между народом и его падением. Столько, и не больше. Всемогущая небесная сила посылает нам все новых и новых людей, имеющих сердце из плоти, не из камня, а тяжелое несчастье, и так уже довольно тяжелое, окажется учителем людей! [...]

[XXV.] Как бы часто нам ни внушали, что более близкое и подробное ознакомление с людьми и вещами уменьшит наше восхищение или что только темное и наполовину неизвестное может казаться возвышенным, мы все таки не должны этому безусловно верить. И здесь, как и во многом другом, не знание, а лишь малое знание заставляет гордиться и на место восхищения узнаваем предметом ставит восхищение самим узнавшим. Для поверхностно образованного человека усыянное звездами, механически вращающееся небо не представляет собой, быть может, ничего удивительного; оно кажется ему менее удивительным, чем видение Иакова. Для Ньютона же оно удивительнее этого видения, потому что здесь, на небе, царит еще все тот же бог, и священные влияния и посейчас еще, как ангелы, поднимаются вверх и спускаются вниз, и это ясное созерцание делает остальную тайну еще глубже, еще божественнее. То же самое происходит и с истинным душевным величием. В общем теория «Нет великого человека для его камердинера» мало нам помогает в освещении истинной природы этого случая. Кроме довольно явной поверхности этого утверждения оно еще может быть применено лишь к поддельным, ненастоящим героям или к слишком настоящим лакеям. Для доброго Элвуда Мильтон всегда оставался героем. [...]

[XXX.] Жизнь великого человека не веселый танец, а битва и поход, борьба с властелинами и целыми царствами. Его жизнь не праздная прогулка по душистым апельсиновым рощам [...], а серьезное паломничество через знойные пустыни, через страны, покрытые снегом и льдом. Он странствует среди людей; он любит их неизяснимой, нежной любовью, смешанной с состраданием, любовью, какой они его в ответ любить не могут, но душа его живет в одиночестве, в далеких областях творчества [...]. О свет, как тебе застраховать себя от этого человека? Ты не можешь напять его за деньги и не можешь также обуздать его виселицами и законами. Он ускользает от тебя, как дух. Его место

среди звезд на небе. Тебе это может представляться важным, тебе это может казаться вопросом жизни и смерти, но ему безразлично, дашь ли ты ему место в низкой хижине на то время, пока он живет на земле, или отведешь ему помещение в своей столь громадной для тебя башне. Земные радости, те, которые действительно ценны, не зависят от тебя или от твоего содействия. Пища, одежда и люди вокруг уютного очага души, любимые им, — вот его достояние. Он не ищет твоих наград. Заметь, он не боится и твоих наказаний. Даже убивая его, ты ничего не добьешься. О если бы этот человек, из глаз которого сверкает небесная молния, не был насквозь пропитан божьей справедливостью, человеческим благородством, правдивостью и добротой, тогда я дрожал бы за судьбу света. Но сила его, на наше счастье, состоит из суммы справедливости, храбрости и сострадания, живущих в нем. При виде лицемеров и выраженных стараниями портного высокопоставленных шарлатанов, глаза его сверкают молнией; но они смягчаются милосердием и нежностью при виде униженных и придавленных. Его сердце, его мысли — святилище для всех несчастных. Прогресс обеспечен навсегда.

Но имеешь ли ты представление, что такое «гениальный человек»? Гений — «вдохновенный дар божий». Это бытие бога, ясно выраженное в человеке. Более или менее скрытое в других людях, оно в этом человеке заметно яснее, чем в остальных. Так говорит Мильтон, а он должен быть в этом что-нибудь понимать; так говорят ему в ответ голоса всех времен и всех стран. Тебе хотелось бы свести знакомство с таким человеком? Так будь действительно подобен ему. В твоей ли это власти? Познай себя и свое настоящее, а также кажущееся место и познай его и его настоящее и кажущееся место и действуй сообразно со всем этим. [...]

[XXXVI.] В современном обществе, точно так же как и в древнем, и во всяком другом, аристократы, или те, что присвоили себе функции аристократов — независимо от того, выполняют ли они их или нет, — заняли почетный пост, который является одновременно и постом затруднений, постом опасности, даже постом смерти, если затруднения не удастся преодолеть. «Il faut payer de sa vie»<sup>1</sup>.

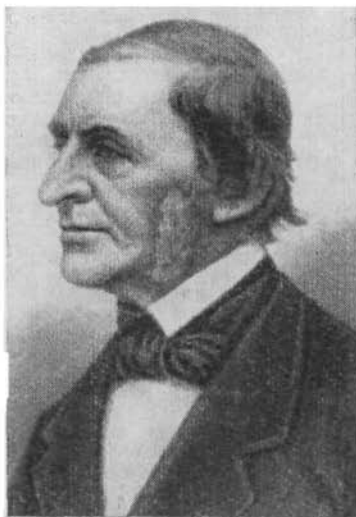
Это и есть настоящий, истинный закон. Всюду, постоянно должен человек «расплачиваться ценой жизни», он должен, как солдат, исполнять свое дело за счет своей жизни. [...]

[XLIV.] Что касается власти «общественного мнения», то всем нам она хорошо знакома. Ее признают необходимо нужной и полезной и соответственно уважают, но ее никоим образом не считают решающей или божественной силой. Нам хочется спросить: какое божественное, какое действительно великое дело было когда-либо совершено силой общественного мнения? (стр. 43—49).

## ЭМЕРСОН

*Ральф Уолдо Эмерсон (1803—1882) родился в семье священника секты унитариев, сторонников широкой веротерпимости. Он сам был некоторое время служителем культа, а затем целиком посвятил себя писательской деятельности. Был тесно связан*

с бостонским «Клубом трансценденталистов» и испытал на себе влияние учения Карлейля о великих людях. В речах 1837—1838 гг. «Об американском типе ученого» и «Об отношении человека к богу» провозгласил уникальность американской культуры и право каждого человека самостоятельно и по-своему решать религиозные проблемы. Широкою известностью приобрели его «Эссе» (1841—1871 гг.), и Эмерсон выдвинулся в число немногих американских философов, которых в XIX в. читали в Европе.



Трансцендентальный идеализм Эмерсона был направлен против типичного для американского общества того времени духа буржуазного меркантилизма и явился своего рода протестом против конформизма и унификации культуры. Его сочинения отличаются блестящим стилем, но страдают эклектизмом. В них налицо довольно сумбурная смесь кантовских и платоновских идей с «культом героев» Карлейля, идеализацией частного «грюндерского» предпринимательства. Вместе с тем Эмерсон провозглашает свободу мысли и при помощи своеобразной пантеистической аргументации утверждает моральное достоинство и право личности на борьбу против обветшалых традиций и устаревших авторитетов. Причудливое смешение просветительских, пантеистических и релятивистских (в теории познания) идей, с одной стороны,

способствовало распространению буржуазного либерализма на англо-американской почве, а с другой — при всем их общем спиритуалистском характере наносило удар по пуританскому ханжеству, которое правящий класс США пытался сохранить в виде эталона изначального «американизма».

Ниже публикуются отрывки из трактата «Природа» («Nature», 1836) в переводе с английского языка по кн.: [Р В] Эмерсон. Сочинения, т. I. СПб., 1902. Подобрал их А. С. Богомолов. Для настоящего издания перевод заново сверен по кн.: R. W. Emerson. The works, vol. II. London, 1913.

## ПРИРОДА

### ВВЕДЕНИЕ

Наш век ретроспективен. Он строит гробницы отцов. Он пишет биографии, истории и критики (criticism). Предшествовавшие поколения созерцали бога и природу лицом к лицу; мы же это

делаем их глазами. Почему же нам тоже не насладиться непосредственным отношением к Вселенной? Почему и нам не иметь поэзии и философии внутреннего, проникновенного зрения, а не традиции, не иметь религии, откровения, а не их истории? Возникая и появляясь лишь на время среди природы, волны жизни которой переливаются вокруг и в нас самих и силами, которые они несут, зовут нас к действию, соразмеренному с природой, зачем нам пробираться среди усохших костей прошлого и облачать в маскарадный костюм из его изношенного гардероба живущее поколение? Солнце и нынче светит. На полях сейчас больше шерсти и льна. Теперь есть новые земли, новые люди, новые мысли. Будем же требовать и наших собственных трудов (works), и законов, и поклонения.

Без сомнения, нет вопросов, которые бы нам приходилось ставить и на которые не было бы ответа. Мы должны верить в совершенство творения настолько, чтобы ожидать, что какой бы интерес и любознательность ни были пробуждены порядком вещей в наших умах, тот же порядок вещей в состоянии таковые удовлетворить. Условия, в которых находится каждый человек, есть изображенное иероглифами разрешение тех вопросов, которые он мог бы поставить. Это разрешение он осуществляет своей жизнью раньше, чем он воспринимает его как истину. Подобным образом и природа в своих формах и тенденциях изображает уже свой собственный план (design). Станем же вопрошать этот великий видимый мир (apparition), сияющий так мирно вокруг нас. Зададим себе вопрос: для чего, для какой цели природа существует?

Все научное знание имеет одну задачу, а именно обосновать теорию природы. Мы имеем теории рас и жизненных функций, но вряд ли у нас есть хотя бы отдаленнейшее представление об идее творения. Мы в настоящее время так далеки от пути к истине, что вероучители наши вечно вечно между собой спорят и ненавидят друг друга, а люди умозрения почитаются ненормальными и малозначащими. А между тем для здравого суждения самая отвлеченная истина есть самая практическая. Когда бы истинная теория ни появилась, она всегда будет очевидным доказательством самой себя. Подтверждением ее служит то, что она объясняет все явления. В настоящее время многие из них считаются не только необъясненными, но и необъяснимыми, каковы язык, сон, сумасшествие, сновидения, животная жизнь (beasts), пол.

Вселенная, если рассматривать ее философски, состоит из природы и души. Поэтому, строго говоря, все, что отделено от нас, лежит вне нас, все то, что философия различает под понятием не-Я, то есть природа и искусство, все другие люди и мое собственное тело должны быть помещены в категорию, именующую Природой. Перечисляя ценности природы и подводя им итог, я буду употреблять это слово в обоих смыслах: в его обычном и его философском. В исследованиях столь общего характера, как настоящее, некоторая неточность терминологии несущественна: она не поведет ни к какому смешению понятий. Природа в обычном смысле этого слова объемлет собой сущности, не подвергшиеся никакому изменению со стороны человека, каковы пространство, воздух, река, лист. Искусство обозначает

собой соединение человеческой воли с этими самыми вещами, проявляющееся, например, в доме, канале, статуе, картине. Но воздействия человека на природу, взятые во всей их совокупности, столь незначительны — немного колки и рубки, варки, шпивания и мытья, — что в общем впечатлении, столь грандиозном, как то, которое мир производит на человеческий ум, они не изменяют результата (стр. 1, 20—24)

## VI. ИДЕАЛИЗМ

[ ] Люди пустые потешаются над учением идеализма, как если бы оно действительно приводило к нелепо смешным результатам, как если бы оно затрагивало устойчивость (stability) природы. Этого идеализм, конечно, не делает. Бог никогда с нами не шутит и не станет компрометировать цель природы допущением какой-либо непоследовательности в ее процессе. Малейшее недоверие по отношению к постоянству законов [природы] парализовало бы способности человека. Их постоянство свято читается, и вера человека в него совершенна. Все колеса и пружины человека приспособлены к гипотезе постоянства природы. Мы созданы не как борабль, чтобы метаться по волнам, а как дом, чтобы стоять твердо. Естественное последствие такой структуры то, что, пока активные силы преобладают над рефлективными, мы с негодованием отвергаем всякий намек на то, будто природа более кратковременна и подвержена изменениям, чем дух. Маклеру-дельцу, колеснику, плотнику, сборщику податей такое утверждение конечно далеко не по вкусу.

Но когда мы совершенно свыкаемся с постоянством законов природы, вопрос об абсолютности существования природы все-таки остается открытым. Однообразное влияние культуры на человеческий ум выражается в том, что она не колеблет нашей веры в устойчивость частных явлений как, например, теплоты воды, азота, но приводит нас к взгляду на природу как на мир явлений, а не на субстанцию, к признанию за духом необходимого существования и воззрению на природу как на то, что существует, как на эффект и не действие.

Чувствам и самобытному уму свойственна особая инстинктивная вера в абсолютное существование природы. Для них человек и природа неразрывно связаны. Вещи суть конечные сущности, и они никогда не заглядывают за пределы своей сферы. Присутствие разума портило эту веру. Первое усилие мысли направлено к ослаблению этого деспотичного чувства, прикрепляющего нас к природе, как если бы мы были ее частями, и показывает нам природу на расстоянии и так сказать, на ходу. До тех пор пока этот высший деятель не вмешается, животное око видит с удивительной точностью резкие очертания и окрашенные поверхности. Когда открывается око разума, к очертаниям и поверхностям сразу прибавляются грация и выразительность. Они происходят от воображения и влечения и несколько ослабляют геометрически различаемую обособленность объектов. Если разум поощряется к более серьезному видению, очертания и поверхности становятся прозрачными и невидимыми, сквозь них виднеются причины и духовные начала. Лучшими моментами жизни являются эти восхитительные пробуждения высших сил и почтительное ступение вани природы перед ее богом.

Приступим теперь к указаниям на действия (effects) культуры.

1. Нашим первым уроком в философии идеализма является внушение, исходящее от самой природы.

Природа создана для того, чтобы в заговоре с духом нас эмансипировать. Известные механические перемены, некоторое изменение нашего местоположения знакомят нас с дуализмом. Мы испытываем странные впечатления, смотря на берег с плывущего корабля, с воздушного шара или же при освещении необычно окрашенного неба. Малейшая перемена в нашей точке зрения придает всему миру живописный вид. Человеку, который редко ездит, достаточно сесть в экипаж и проехаться по родному городу для того, чтобы улицы в его глазах превратились в сцены театра марионеток. Мужчины, женщины — болтающие, бегущие, торгующие, дерущиеся, серьезно глядящий ремесленник, зевака, нищий, мальчишки, собаки — все это сразу дереализуется или по крайней мере совершенно выходит из круга всяких отношений к наблюдателю и созерцается в качестве кажущихся, но не субстанциальных существований. [...]

Отсюда возникает удовольствие, смешанное со страхом (awe): я сказал бы, чувствуется низшая ступень возвышенного благодаря, вероятно, тому факту, что человек при этом узнаёт, что в то время как мир представляет собой меняющееся зрелище, в нем самом есть нечто постоянное.

2 В более высокой форме то же самое удовольствие доставляет поэт. Немногими штрихами он очерчивает, словно в воздухе, солнце, гору, лагерь, город, героя, деву, не отличающимися от того, какими мы их знаем, но лишь вознесенными над землей и витающими перед нашими глазами. Он сдвигает с места землю и море, заставляя их вращаться вокруг оси его первичной мысли, и переставляет их на новый лад. Сам находясь во власти героической страсти, он пользуется материей в качестве ее символов. Одаренный обыкновенными чувствами человек соотносит мысли с вещами; поэт соотносит вещи со своими мыслями. Первый почитает природу основательно укрепленной и твердой, второй — текучей, переливающейся и накладывает на нее отпечаток своего существа. Для него непокорный мир покорен и податлив; он надевает прах и камни человеческими свойствами и превращает их в слова разума. Воображение может быть определено как употребление, которое разум делает из материального мира. [...]

Восприятие реального сродства между событиями (что и есть, так сказать, *идеальное* сродство, ибо таковое в сущности единственно реально) дает поэту возможность свободно распоряжаться большинством импозантных форм и явлений мира и, таким образом, утвердить преобладающее господство души.

3. Одушевляя, таким образом, природу своими собственными мыслями, поэт отличается от философа только в том, что он ставит своей главной целью красоту, последний же — истину. Но философ не меньше, чем поэт, ставит видимый порядок и отношения вещей после, на втором плане за областью мысли. «Задача философии, — согласно Платону, — состоит в нахождении для всего, что существует условно, безусловного и абсолютного основания». Она основывается на вере в то, что все явления закономерны и что, если известны их законы, можно предсказывать

явления. Закон явлений, обнимаемый умом, есть идея. Его красота бесконечна. Настоящий философ и подлинный поэт — одно и то же, и красота, которая есть истина, и истина, которая есть красота, являюся целью стремлений того и другого. Разве прелесть какого-нибудь из определений Платона или Аристотеля не напоминает собой совершенно прелести такого образа, как Антигона Софокла? В том и в другом случае духовная жизнь сообщена природе, твердый на вид кусок материи проникнут и разложен мыслью, это слабое человеческое существо проникло в необъятные массы природы пытливого души и узнало себя в их гармонии или, иными словами, постигло их закон. В области физики, когда это достигается, память чувствует себя освобожденной от заваливающих ее каталогов частных и вдвигает многовековые наблюдения в рамку одной формулы.

Таким образом, даже в физической области материальное, вещественное ступшевается перед духовным. Астроном, геометр полагаются на свой несокрушимый анализ и пренебрегают результатами наблюдений. Возвышенное замечание, вырвавшееся у Эйлера по поводу открытого им закона сводов: «Это покажется противным всему опыту, но тем не менее это верно», — перепосит в ум [человека] и оставляет в стороне материю, словно выброшенный за борт труп.

4. Умозрительное знание, как это всегда наблюдалось, неизменно ведет к сомнению в существовании материи. Тюрго говорил, что «тот, кто никогда не сомневался в существовании материи, может быть уверен в том, что у него нет никакой способности к метафизическим исследованиям». Последние сосредоточивают внимание на бессмертных, стало быть необходимо несотворенных натурах, т. е. на идеях; а в их присутствии, мы чувствуем, внешняя среда — это сновидение и тень. Пока мы пребываем на этом Олимпе богов, природа представляется нашей мысли как придаток души. Мы возносимся в их царство и узнаем, что это мысли верховного существа. «Это они, что установлены испокон веков, с самого начала, или с тех пор, как существует земля. Когда всевышний создавал небеса, они уже были; они были уже, когда он вызвал облака вверху и заставил ключи бить из глубины. Тогда они были благодаря ему как нечто пришедшее вместе с ним. Их он призывал к совету».

Влияние идей пропорционально. В качестве объектов науки они доступны немногим. По все люди могут возноситься благодаря благочестию или страсти в их края. И ни один человек не прикасается к этим божественным натурам без того, чтобы самому не становиться в известной степени божественным. Подобно новой душе они обновляют тело. Мы становимся физически подвижными и светозарными; мы шествуем по воздуху; жизнь перестает быть тягостной, и нам кажется, что она никогда уже более таковой не будет. Никто не боится в их ясном и светлом обществе старости, или несчастья, или смерти, ибо среди них человек занесен далеко за пределы изменяющегося. Пока мы глядим на обнаженную природу Справедливости и Истины, мы ознакомляемся с различием между абсолютным и условным, или относительным. Мы познаем абсолют. Мы словно впервые существуем, мы становимся бессмертными, ибо узнаем, что время и простран-



ство суть отношения материи, что они не имеют никакого сродства с восприятием истины или добродетельной волей.

5 Наконец, религия и этика, которые могут быть по праву названы практикой идеи или введенным идеей в жизнь, обладают способностью, аналогичной действию всякой культуры на низкой ступени, принижать природу и выявлять ее зависимость от духа. Этика и религия различаются в том, что первая представляет собой систему человеческих обязанностей по отношению к человеку, вторая — к богу. Религия заключает в себе личность бога. Этика ее не заключает. Для обоснования настоящего нашего тезиса обе они — одно и то же. Обе они позирают природу погами. Первый и последний урок религии гласит: «Видимые вещи — временны, невидимые — вечны» [ ]

Преимущество идеалистической теории перед общераспространенной верой заключается в том, что она дает то мирозерцание, которое наиболее отвечает запросам и потребностям ума. Это есть в действительности мирозерцание, к которому приходит Разум как чистый, спекулятивный так и практический, т. е. как философия, так и добродетель. Созерцаемый при свете мысли, мир всегда феноменален, представляет собой внешние явления, но добродетель подчиняет его уму. Идеализм видит мир в боге. Он созерцает весь этот круг лиц и вещей, действий и событий, стран и религий не как мучительно накопленный, атом за атомом, акт за актом, в древнем, медленно ползущем прошлом, но взирает на него как на одну необъятную картину, которую бог пишет на вечно настоящем для созерцаний души. Поэтому душа и держится поодаль от слишком тривиального и микроскопического изучения мировой таблицы. Она преисполнена слишком большого благоговения перед целью, для того чтобы дать себя поглотить средствами. Она усматривает нечто более важное в христианстве чем лишь хроника церковной истории или тонкости критицизма, и, проявляя очень мало интереса к лицам и чудесам и нисколько не смущаясь бездной исторических доказательств, она принимает от бога это явление так как она его находит т. е. в качестве чистой и величественной формы мировой религии. Она не горит страстью при наступлении того, что она называет своим счастьем и несчастьем, при сочувственном отношении или оппозиции других лиц. Никто не враг ей. Она принимает все, что бы ни случилось, как выпадающий на ее долю урок. Она больше наблюдает, чем действует, и действует только затем, чтобы лучше наблюдать (стр. 35—39).

---

## ИРРАЦИОНАЛИЗМ

*Иррационализм в смысле упований на нерациональные в принципе средства познания, и прежде всего на религиозную веру и эмоциональное чувство, — явление в истории философии не новое и sporadически встречавшееся на всем ее протяжении. Но начиная с Гамана, Якоби и позднего Шеллинга в буржуазной философии XIX в (в особенности второй его половины) укореняется иррационалистское течение, которое отличается мнением о невозможности выразить результаты «подлинного» познания в словах и проверить его строгими научными средствами. К этому убеждению присоединилось представление спиритуалистов Мен де Бирана, Равессона, Лашелье об иррациональности обнаруженной самой действительности в том определенном смысле, что понятийному мышлению и логическому анализу вообще нечего с ними делать. Противостоящая разуму интуиция, мистическое откровение, смутное переживание, невосприимчивое к рациональным доводам обыденное сознание и необъяснимая пристрастность — все это с теми или иными оттенками возводится иррационалистами в высший принцип отношения к миру. Если Гаман уповал на непосредственное прозрение, а Якоби на «чувство», то более поздние иррационалисты обращаются к особому состоянию самопереживания.*

*У Кьеркегора иррационализм становится особой жизненной установкой, переживанием неустойчивости, зыбкости и бесцельности человеческого существования. Трактовке человека как скопления неуправляемых инстинктов, страстей и влечений сопутствует полное отрицание науки. Отсюда дороги к будущим течениям «философии жизни» в Германии и Франции, а затем к экзистенциализму.*

*Представленные в этом разделе извлечения из произведений крупнейших иррационалистов первой половины и середины XIX в дают достаточно ясное представление о процессе начавшегося в это время упадка и загнивания буржуазной философской мысли.*

## ГАМАН

Иоганн Георг Гаман (1730—1788) прожил беспорядочную жизнь, часто не имея средств к существованию и используя помощь друзей, с которыми то и дело ссорился. Он привлек к себе внимание сумбурными, афористическими и полными загадок сочинениями, за которые Гете прозвал его «магом Севера».

Гаман утверждал, что действительность недоступна «рассудочному» (формально-логическому) познанию и «запронуть» абсолюта способны только мистический опыт, откровение веры и интуиция. Он отверг как рационализм Спинозы, так и критицизм Канта и развил мистический взгляд на постижение тождества противоположностей как «совпадения» материального с духовным. В споре с Гердером о природе языка он утверждал, что язык имеет божественное происхождение и первоначально обладал эмоционально-поэтическим характером. В религиозных песнопениях он видел образец подлинного искусства, в эстетике провозглашал культ гениальной индивидуальности.



В некоторой мере Гаман смог оказать влияние на Гете и Гердера, а также на иррационалистически мыслящих участников движения «Бури и натиска» — Лафатера и Якоби. В рецензии на издание сочинений Гамана Гегель отозвался о его воззрениях весьма критически. Главные произведения Гамана: «Библейские замечания христианина» (1758 г.), «Сократические достопримечательности...» (1759 г.) и «Крестовые походы филолога» (1762 г.). Ниже дан подобранный А. В. Гулыгой отрывок из направленной против Канта «Метакритики пуризма разума» («Metakritik über den Purismus der Vernunft», 1784) в переводе А. В. Михайлова, сделанном по изданию: J. G. Hamann. *Samtliche Werke*. Bd. 3. Wien, 1951.

### МЕТАКРИТИКА ПУРИЗМА РАЗУМА

[...] Итак, остается еще один главный вопрос: как возможна способность мыслить, мыслить до опыта и без опыта, с опытом и через голову опыта, вправо и влево от опыта? Но тогда нет нужды ни в какой дедукции, чтобы доказать генеалогическое первенство языка перед семью священными

функциями логических суждений и умозаключений и утвердить их геральдическую науку. Не только вся способность мыслить основана на языке, если следовать непознанным пророчаниям и покрытым хулой чудодействам достойного Самуэля Гейнке, но язык есть вместе с тем и средоточие того недоразумения, в котором разум оказывается с самим собой отчасти потому, что понятия величайшее и мельчайшее нередко совпадают, отчасти из-за пустоты и полноты их в идеальных суждениях, отчасти же благодаря тому, что у риторических фигур целая бесконечность по сравнению с фигурами умозаключения, и пр. и пр.

Следовательно, звуки и буквы суть чистые формы а priori, в которых не замечается ничего, что принадлежало бы к ощущению или к понятию предмета; они истинные, эстетические элементы всего человеческого познания и разума. Древнейший язык был музыкой и наряду с осязаемым ритмом пульса и дыхания был живым прообразом великой временной меры и ее числовых отношений. Древнейшее письмо было живописью и рисунком, то есть столь же рано начало записываться устройством пространства, его ограничением и определением через посредство фигур. Отсюда понятия времени и пространства благодаря весьма упорному влиянию двух благороднейших чувств — зрения и слуха сделались столь всеобщими и необходимыми, как свет и воздух для глаза, уха и голоса, так что кажется, что пространство и время если не *ideae innatae*<sup>1</sup>, то по крайней мере *matrices*<sup>2</sup> всего наглядного познания.

Коль скоро, однако, чувственность и рассудок, будучи двумя стволами человеческого познания, растут из одного общего корня, так что они даны благодаря чувственным предметам и мыслятся благодаря рассудку, — для какой же надобности столь насильственное, незванное и своевольное разделение того, что скрепила природа! Разве любые два ствола не засохнут и не зачахнут, если совершить дихотомию и надвое распилить их общий корень? И в качестве образа и подобия нашего познания не лучше ли подойдет один-единственный ствол с двумя корнями, верхним — в воздухе и нижним в земле? Один корень отдан нашей чувственности, второй же, напротив, незрим и должен мыслиться рассудком, что скорее согласуется с априорностью мыслимого и апостериорностью данного или взятого, равно как с излюбленной инверсией, совершаемой чистым разумом в своих теориях.

Однако, быть может, есть все же химическое древо Дианы не только для познания чувственности и рассудка, но и для выяснения и расширения их взаимных областей и границ, каковые столь запутаны, затуманены и опустошены чистым разумом, окрещенным чистым *per antiphrasin*<sup>3</sup> и его метафизикой, служащей господствующему индифферентизму времени — этой древней матери Хаоса и Ночи во всех науках нравов, религии и законодательства, что лишь утренней заре обетованного близящегося переустройства и просвещения предстоит возродить росу чистого языка природы.

Но не ожидая посещения нового, восходящего пред нами в небесной высоте Люцифера и не нанося бесчестья финиковой пальме богини — той, что «Велика богиня Диана!», уже

ничем не славная пригретая на груди змея самого обычного и подлого языка народа дает нам прекраснейшее уподобление для гипостатического соединения природ чувственной и рассудочной, взаимного обмена наречиями между их силами и энергиями, снотетических тайн двух друг другу соответствующих и противоречащих фигур a priori и a posteriori вкупе с пресуществлением субъективных условий и субсумпций в объективные предикаты и атрибуты посредством связки — слова авторитетного и прикрывающего прорехи ради сокращения долгой скуки и заполнения пустого пространства в периодическом лепетании per thesin et antithesin<sup>4</sup>.

О если бы мне деяние Демосфена и триединую энергию его красноречия или мимику, время которой только еще грядет, а не панегирический, кимвал звучащий голоса ангельского, — тогда бы я открыл читателю глаза, дабы он, быть может, узрел воинства наглядных созерцаний, воздымающиеся в твердую чистого рассудка, и полчища понятий, нисходящие в глубокую пропасть самой что ни на есть осязаемой чувственности, по лестнице, какая не пригрезится ни одному сновидцу; узрел и хоровод сих маханаимов или же двух воинств разума, скрытую от глаз и соблазнительную хронику их взаимного сластолюбия и насилования, равно как и целую теогонию великанов и героев, всех созданий, порожденных Суламифью и Музой, вплоть до той игры форм, которой забавляется старуха Баубо сама с собой, — *inaudita specie solaminis*<sup>5</sup>, как говорит святой Амвросий, и новая непорочная девственница, каковая не будет уже богоматерью, за что принимает ее святой Ансельм.

Итак, у слов способность эстетическая и логическая. Как зримые и произносимые предметы они со своими элементами относятся к чувственности и наглядному созерцанию, по духу же употребления своего и значения — к рассудку и понятиям. Отсюда следует, что слова — чистые и эмпирические наглядности, равно как чистые и эмпирические понятия: эмпирические потому, что ощущение зрения или слуха производится ими, чистые же, поскольку их значение не бывает определено ничем, что относилось бы к тем самым ощущениям. Слова в этом своем качестве неопределенных предметов эмпирического созерцания в библии чистого разума именуются эстетическими явлениями: следовательно, согласно вечной лире и шарманке антистетического параллелизма, слова как неопределенные предметы эмпирических понятий — явления, о которых говорит «Критика», — призраки, бессловесные словеса, только в силу употребления своего и значения в применении они становятся для рассудка определенными предметами. Значение и это их определение внезапно возникают, так говорит это любознательное, из сочетания словесного знака — a priori, произвольного и безразличного, a posteriori же необходимого и неизбежного — с созерцанием самого предмета; ввиду неоднократности такого их связывания понятие сообщается рассудку, запечатлевается в нем и усваивается им посредством словесного знака не хуже, чем посредством самого созерцания.

Возможно ли, спрашивает идеализм, с одной стороны, найти понятие слова из простого созерцания этого слова? Возможно ли вывести что-либо о понятии слова «разум»

(Vernunft) из материи и слова «разум», его семи букв или двух слогов — из формы, которая определяет порядок этих букв и слогов? Здесь обе чаши весов «Критики» отвечают одинаково. Правда, в некоторых языках бывает какое-то количество слов, из которых могут быть созданы логогрифы, заморские шарady и хитрые ребусы — посредством разъятия слогов или перестановки слогов и букв. Но тогда получаются уже новые созерцания и явления слов, которые столь же мало совпадают с понятием данного слова, как и сами различные созерцания.

Возможно ли, спрашивает идеализм, с другой стороны, найти эмпирическое созерцание слова из рассудка? Возможно ли исходя из понятия разума найти материю имени, разума, то есть те самые семь букв и два слога немецкого языка или какого-нибудь другого? Здесь одна чаша весов «Критики» указывает на решительное «Нет!». Но не возможно ли вывести из понятия форму его эмпирического созерцания в слове, в силу какой-то формы один из двух слогов окажется a priori, а другой — a posteriori, или же, иначе, будут наглядно созерцаемы те самые семь букв, приведенные в известный порядок? Тут глубоко спящий Гомер чистого разума с храпом восклицает «Да!», да так громко, как Ганс и Грета перед алтарем, — ему привиделось, что уже найден всеобщий характер философского языка — тот самый, который до сих пор только искали.

Но эта последняя возможность вычерпнуть форму эмпирического созерцания без предмета и его знака из чистого и пустого свойства нашего внешнего и внутреннего духа и души, — это есть именно *dos moi pou stō*<sup>6</sup> и *prōton psevdos*<sup>7</sup> — весь краеугольный камень критического идеализма, столпотворения и орденской ложки чистого рассудка. Материалы, данные или взятые, принадлежат категорическим и идеальным лесам, перипатетическим и академическим кладовым (стр. 286—289).

## ЯКОБИ

*Фридрих Генрих Якоби (1743—1819) участвовал в общественно-литературном движении «Бури и натиска», полемизировал с Гете и другими современниками-просветителями, также примкнувшими к этому движению. В 1807—1812 гг. был президентом Баварской академии наук в Мюнхене. Его богатая усадьба около Дюссельдорфа на ряд лет стала своего рода литературным центром.*

*Якоби ополчился на разум, логику и науку, считая их источником иллюзий и причиной атеистического зрехопадения. Возражая против создания каких бы то ни было систем в философии, провозгласил умонастроение «веры и чувства», назвав его «истинным разумом». Согласно этой установке, эмоциональная приподнятость может достигнуть состояния «поистине чудесного откровения». Единственным подлинным источником познания служит переживание, не выразимое никакими дискурсивными средствами, по своей природе будто бы тавтологическими и бессодержательными. С этих позиций он атаковал теорию познания Канта и материализм в учении Спинозы, перетолковывая его учение о «боге» в духе иррационального интуитивизма. В более поздние*

годы он стал снова ссылаться на Канта, увидев в нем уже не рационально мыслящего теоретика, а только критика рационалистической метафизики.

Интуитивное понятие «веры» было использовано Якоби и в юмистском варианте для утверждения реализма чувственного познания в границах, определяемых воззрениями шотландской школы «здравого смысла». Это же понятие должно было помочь ему в защите супранатурализма, сопричастности бесконечному абсолюту, постулируемому религиозной верой. Разрыв между двумя различными предметами веры остался в философии Якоби непреодоленным. Шеллинг упрекал его в смешении научного познания с «рассудочным», а Гегель в том, что он не понял диалектики опосредованности всякого, казалось бы, совершенно непосредственного знания.

Ниже публикуются подобранные Б. В. Мееровским и переведенные Р. Ф. Додельцевым фрагменты из работ Ф. Якоби по изданиям 1) *F. H. Jacobi. Schriften. In Auswahl. Berlin, 1926*; 2) *F. H. Jacobi. Werke. Bd. I—VI. Leipzig, 1812—1825*.

### О ЧУВСТВЕ, РАЗУМЕ И РАССУДКЕ

Я обращаюсь к неопровержимому, непреодолимому чувству (Gefühl) как первой и непосредственной основе всякой философии и религии, к чувству, которое позволяет человеку наблюдать и постигать: у него есть чувство (Sinn) для сверхчувственного. Это чувство я называю разумом (Vernunft)<sup>1</sup> в отличие от [органов] чувств, воспринимающих видимый мир. Только там, где имеется самобытность (Selbstsein) и личность — оба качества, составляющих, по мнению Канта, нечто единое, — может иметь место такое обращение и вместе с ним разум. Прообразы правды, прекрасности, прадобра человек видит в мыслящем духе и знает, поскольку он имеет эти образы, что дух живет в нем и над ним. Никому не может быть позволено затемнять поэтическую ясность таких прообразов прозаическим самопониманием; однако человек останется непонятым и тем, кто не знает духа, который ведет его самого ко всякой истине. Если мне поэтому недостает, как упрекают, прозаического самопонимания и я ставлю моих читателей перед необходимостью дополнять систему, то с другим делом обстоит не лучше. Что сделал Сократ для [философской] школы или даже Лейбниц? Говоря прямо, кому это присуще?



Корнем философии должно оставаться положение: человеческое познание исходит из откровения; именно разум открывает свободу, благодаря тому что он открывает провидение; и все ветви [философского] учения вырастают из этого корня. Я многократно повторял, что того, кого чувство свободы не воодушевляет с такой же силой, как меня, я не смогу убедить. Кто не может считаться личностью в моем смысле слова, для того моя философия не может иметь силу. Для него я не человек, для него мое учение не учение. [...]

Все, что разум может обнаружить посредством расчленения, объединения, суждений, заключений и понятий (Wiederbegreifen), это истинные (lauter) вещи природы, и человеческий разум в качестве ограниченной сущности (Wesen) принадлежит к этим же вещам. Но природу в целом, совокупность всех обусловленных сущностей, исследующий рассудок (Verstand) может выявлять лишь в соответствии с тем, что в ней содержится: а именно многообразное бытие (Dasein), изменения, игру форм, но он никогда [не обнаружит] действительное начало, реальный принцип какого-либо объективного бытия.

Но как вообще разум приходит к тому, что он предпринимает что-то невозможное, то есть что-то неразумное? Вина ли это разума или только вина человека? Недопонимает ли разум сам себя, или только мы недопонимаем намерения разума?

Чтобы иметь возможность решить этот несколько странно звучащий вопрос, мы должны затронуть другой, еще более странно звучащий вопрос, а именно: обладает ли человек разумом или разум обладает человеком?

Если понимать под разумом душу человека, лишь поскольку она обладает отчетливыми понятиями или является только рассудком, с помощью которого способна судить, заключать и далее образовывать другие понятия или идеи, то разум является свойством человека, которое он мало-помалу приобретает: инструментом, которым он пользуется; тогда разум принадлежит ему.

Но если понимать под разумом принцип познания вообще, то он — дух, из которого сделана вся живая природа человека; посредством его человек существует: человек — форма, которая воспринимает его.

Я беру всего человека, не разделяя его, и нахожу, что его сознание состоит из двух первоначальных представлений: представления обусловленного и безусловного. Оба они неразрывно взаимосвязаны вплоть до того, что представление обусловленного предполагает представление безусловного и может даваться только вместе с ним. Следовательно, нам нужно не искать с самого начала безусловное, а иметь о его бытии ту же самую, даже еще большую, уверенность, чем мы имеем о нашем собственном обусловленном бытии.

Так как наше обусловленное бытие основывается на бесконечности опосредований (Vermittlungen), то благодаря этому наши поиски открывают необозримое поле, которое мы на этот раз вследствие содержания нашей психики вынуждены обрабатывать. Все эти поиски имеют своим предметом отыскание того, что опосредует (Vermittelt) бытие вещи. Те вещи, опосредования которых мы усматриваем (das Vermittelnde einsehen),



т. е. чей механизм мы открыли, — эти вещи мы можем и производить, если располагаем таким средством. То, что мы, таким образом, по меньшей мере в представлении, можем конструировать, то мы понимаем, а то, что мы не можем конструировать, мы и не понимаем (1, стр. 78—80).

Человеческий разум есть признак высшей жизни, какую мы знаем. Но он не содержит свою жизнь в себе самом, а должен получать ее каждый момент. Не жизнь содержится в нем, а он в жизни. Но что такое сама жизнь, ее источник и природа, это для нас глубочайшая тайна (2, VI, стр. 191).

Мы называем разумом все, что нас в нас самих определяет, что в нас с наибольшей силой подтверждает или отрицает. Без определенности нет разума, без разума нет определенности. Только тот, кто, осознав это, признает за всеми другими людьми, как и за самим собой, право на нетерпимость, тот только и есть истинно терпим. А с другой стороны, никто не должен быть таковым; ибо действительное равнодушие в отношении (in Absicht) всех мнений, так как оно может возникать только из всеобщего неверия, является ужаснейшим вырождением человеческой природы. Только в полной и твердой уверенности процветает благородное стремление возвыситься сердцем и духом. Кто это полностью утратил, тому ничто больше не может казаться важным и достойным уважения; его душа утратила благородную закалку, силу серьезности. Ничтожный призрак... Меня бьет дрожь... Смотри! Он обходит кругом и хохочет, и хохочет (2, III, стр. 314—315).

[...] Мы созданы по образу божьему; бог — в нас и выше нас; он — пробраз и образ, он отделен от нас и вместе с тем неразрывно связан с нами; в этом состоит свидетельство, которое мы имеем о нем, единственно возможное свидетельство, посредством которого бог открывался человеку как живой, открывается постоянно, во все времена (2, III, стр. 277).

## ШОПЕНГАУЭР

Артур Шопенгауэр (Schopenhauer, 1788—1860) — немецкий философ-идеалист, младший современник корифеев немецкого классического идеализма Шеллинга и Гегеля. Преподавал философию в Берлинском университете одновременно с Гегелем, но успеха не имел и впоследствии оставил доцентуру. Главное произведение Шопенгауэра — «Мир как воля и представление» (I том в 1819 г., II — в 1844 г.). Философия Шопенгауэра получила распространение и стала оказывать влияние на буржуазную философию ряда европейских стран после революции 1848—1849 гг., в условиях нарастания реакционных настроений. Влиянию идей Шопенгауэра содействовало его выдающееся литературное мастерство. Сам Шопенгауэр считал себя многим обязанным индийскому идеализму, учениям Платона и Канта. Влиял на него и Шеллинг. Свое учение Шопенгауэр противопоставил рационализму, историзму и диалектике Гегеля. Прижывая к Канту в его метафизическом противопоставлении «вещей в себе» явлениям и в учении об априорности форм чувственности — пространства и

времени, а также категории причинности, Шопенгауэр в то же время вопреки Канту утверждал познаваемое «вещи в себе», которая есть, согласно Шопенгауэру, не что иное, как воля, не имеющее основания, слепо и бесцельно действующее начало. Непостижимым образом воля породила «представление». Вместе с представлением возникают соотносительные, друг друга предполагающие «объект» и «субъект». Мир делается объектом познания последнего и становится его «представлением» со всеми своими формами: пространством и временем, множественностью вещей и из причинной связью. Тем самым Шопенгауэр становится на позиции субъективного идеализма, хотя сам заявил, что солипсизм — «философия сумасшедших».



Формой объекта оказывается, по Шопенгауэру, «закон основания», выступающий как закон бытия — для пространства и времени, как закон причинности — для материального мира, как закон логического основания — для познания и как закон мотивации — для наших действий.

В основе теории познания Шопенгауэра лежит утверждение, будто наука есть деятельность, направленная не на познание, а на служение воле, интересами которой она и определяется. Недоступное науке созерцательное познание доступно, однако, художественному постижению, опирающемуся не на интеллект, а на интуицию, которая есть достояние гения. Философия по сути тоже искусство и приближается к науке

лишь в той мере, в какой свое художественное познание мира она выражает и систематизирует в понятиях.

Развитая Шопенгауэром критика научного познания и противопоставление им знания — воле, теории — практике, интуитивной искусства — понятиям науки оказали сильное влияние на ряд буржуазных философских учений эпохи империализма. Идеи Шопенгауэра проникли в учения Ф. Ницше, А. Бергсона, У. Джемса, Б. Кроче, а в эстетике — в воззрения Р. Вагнера и символистов.

Значительным оказалось в XX в. влияние этики Шопенгауэра. Уже эстетическое созерцание уводит, по Шопенгауэру, от практических потребностей и освобождает духовную элиту от жизненных тягот. Взгляд Шопенгауэра на жизнь — пессимистический. Человеческая жизнь неизменно колеблется между желанием и удовлетворением. Желание по своей природе есть страдание, удовлетворение желания скоро насыщает человека,

цель оказывается призрачной, обладание ею лишается прелести. Как только нужда удовлетворена, в жизнь приобщаются пресыщение и скука, а затем новые страдания. На деле человек всегда одинок и предоставлен самому себе. По Шопенгауэру, оптимизм — нелепое воззрение, горькая насмешка над невыразимыми страданиями человечества.

Но, открывая человеку неискоренимость мирового зла, сознание в то же время указывает и путь избавления от него вместе с миром. Достигший познания самоотречения воли индивид отвращается от жизни, доходит до состояния отсутствия земных желаний, делается аскетом и стремится самоуничтожиться, что влечет за собой и самоуничтожение мира, ибо без субъекта будто бы нет и объекта. Реакционный социальный смысл пессимизма Шопенгауэра очевиден.

Этике Шопенгауэра соответствуют его реакционные политические взгляды. Предпосылка их — признание необходимости полицейского государства с его аппаратом насилия и устрашения, имеющего целью предупреждение и подавление любого восстания масс против института частной собственности и всего капиталистического строя.

Тематически построенную подборку извлечений из главного философского труда Шопенгауэра составил автор данного вступительного текста В. Ф. Асмус по изданию: А. Шопенгауэр. Мир как воля и представление, т. I. Перевод Ю. И. Айзенвальда. М., 1900.

#### [ИСТОЧНИКИ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ]

[...] Мой собственный ряд мыслей при всем его отличии от кантовского всецело стоит под его влиянием, непременно им обуславливается и из него вытекает, и я признаю, что лучшим в моем собственном развитии я обязан, после впечатлений наглядного мира, творениям Канта, равно как священному писанию индусов и Платону (стр. 433).

#### [ОСНОВНЫЕ ПОНЯТИЯ ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ И МЕТАФИЗИКИ]

##### [МИР]

[...] Нет истины более несомненной, более независимой от всех других, менее нуждающейся в доказательстве, чем та, что все существующее для познания, т. е. весь этот мир, является только объектом по отношению к субъекту, воззрением для взирающего — короче говоря, представлением. Естественно, это относится и к настоящему,

и ко всякому прошлому, и ко всякому будущему, относится и к самому отдаленному, и к близкому: ибо это распространяется на самое время и пространство, в которых только и находятся все такие различия. Все, что принадлежит и может принадлежать миру, неизбежно обречено этой обусловленности субъектом и существует только для субъекта. Мир — представление (стр. 3).

#### [МИР КАК ВОЛЯ]

Но что такой взгляд, без ущерба для его правильности, все-таки односторонен и, следовательно, вызван каким-нибудь произвольным отвлечением, это подсказывает каждому то внутреннее противодействие, с которым он принимает мир только за свое представление; с другой стороны, однако, он никогда не может уклониться от такого допущения. Но односторонность этого взгляда восполнит следующая книга с помощью истины, которая не столь непосредственно достоверна, как служащая здесь нашим исходным пунктом, и к которой могут привести только глубокое исследование, трудная абстракция, различие неодинакового и соединение тождественного, — с помощью истины, которая очень серьезна и у всякого должна вызывать если не страх, то раздумье, — истины, что он также может сказать и должен сказать: «Мир — моя воля» (стр. 4).

#### [БЫТИЕ МАТЕРИИ В ЕЕ ДЕЙСТВИИ]

Бытие материи — это ее действие; иного бытия ее нельзя даже и помыслить. Только действуя, наполняет она пространство, наполняет она время: ее воздействие на непосредственный объект (который сам — материя) обуславливает собой воззрение, в котором она только и существует; результат воздействия каждого иного материального объекта на другой познается лишь потому, что последний теперь иначе, чем раньше, действует на непосредственный объект, — и только в этом названный результат и состоит. Таким образом, причина и действие — в этом вся сущность материи: ее бытие — ее действие [...]. Поэтому в высшей степени удачно совокупность всего материального названа *действительностью* (стр. 8—9).

**[РАССУДОК СОЕДИНЯЕТ ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ  
В ПРЕДСТАВЛЕНИИ МАТЕРИИ]**

То, что ощущает глаз, ухо, рука, это не воззрение: это — простые данные. Лишь когда рассудок переходит от действия к причине, перед ним, как воззрение в пространстве, расстилается мир по своей форме изменчивый, по своей материи вовеки пребывающий; ибо рассудок соединяет пространство и время в представлении *матери*, т. е. деятельности. Этот мир как представление, существуя только через рассудок, существует и только для рассудка (стр. 12).

**[ВСЯКОЕ ВОЗЗРЕНИЕ ПРЕДПОЛАГАЕТ ЗАКОН ПРИЧИННОСТИ]**

[...] Всякое *воззрение* не просто сенсуально, а интеллектуально, т. е. является чистым *рассудочным познанием причины из действия* и, следовательно, предполагает закон причинности, от познания которого зависит всякое воззрение и потому всякий опыт в своей первоначальной и всей возможности, а вовсе не наоборот, т. е. познание причинного закона не зависит от опыта, как утверждал скептицизм Юма, опровергаемый только этими соображениями.

**[ПРИЧИННОЕ ОТНОШЕНИЕ СУЩЕСТВУЕТ ТОЛЬКО МЕЖДУ  
ОБЪЕКТАМИ, А НЕ МЕЖДУ ОБЪЕКТОМ И СУБЪЕКТОМ]**

Но надо остерегаться великого недоразумения, будто бы ввиду того, что воззрение совершается при посредстве познания причинности, между объектом и субъектом есть отношение причины и действия: наоборот, такое отношение существует всегда только между непосредственным и опосредствованным объектом, т. е. всегда только между объектами. Именно на этом неверном предположении основывается нелепый спор о реальности внешнего мира, спор, в котором выступают друг против друга догматизм и скептицизм, причем первый является то как реализм, то как идеализм. Реализм полагает объект как причину и переносит ее действие на субъект. Фихтевский идеализм считает объект действием субъекта. Но так как — чего нельзя достаточно повторять — между субъектом и объектом вовсе нет отношения по закону основания, то ни то ни другое утверждение никогда не могло быть доказано, и скептицизм делал на оба победоносные набеги.

**ЭМПИРИЧЕСКАЯ РЕАЛЬНОСТЬ ВНЕШНЕГО МИРА:  
ПРЕДСТАВЛЕНИЕ, СВЯЗАННОЕ ПО ЗАКОНУ ПРИЧИННОСТИ**

[...] Внешний мир в пространстве и времени, проявляющий себя как чистую причинность, совершенно реален; и он есть, безусловно, то, за что он себя выдает, а выдает он себя всецело и без остатка за представление, связанное по закону причинности. В этом его эмпирическая реальность. Но с другой стороны, всякая причинность существует только в рассудке и для рассудка, и, следовательно, весь этот действительный, т. е. действующий, мир, как таковой, всегда обусловлен рассудком и без него — ничто (стр. 13—15).

**«НЕТ ОБЪЕКТА БЕЗ СУБЪЕКТА» КАК ВОЗРАЖЕНИЕ  
ПРОТИВ МАТЕРИАЛИЗМА**

[...] «Нет объекта без субъекта» — вот положение, которое навсегда делает невозможным всякий материализм. Солнца и планеты без глаза, который их видит, и рассудка, который их познает, можно назвать словами; но эти слова для представляния — кимвал звенящий. С другой стороны, однако, закон причинности и идущие по его следам наблюдения и изыскание природы неизбежно приводят нас к достоверной гипотезе, что каждое высокоорганизованное состояние материи следовало во времени лишь за более грубым, что животные были раньше людей, рыбы — раньше животных суши, растения — раньше последних, неорганическое существовало раньше всего органического; что, следовательно, первоначальная масса должна была пройти длинный ряд изменений, прежде чем мог раскрыться первый глаз. И все же от этого первого раскрывшегося глаза, хотя бы он принадлежал насекомому, зависит бытие всего мира, как от необходимого посредника знания, — знания, для которого и в котором мир только и существует и без которого его нельзя даже мыслить, ибо он всецело представление и в качестве такого нуждается в познающем субъекте как носителе своего бытия.

**[МИР НЕ ТОЛЬКО ПРЕДСТАВЛЕНИЕ, НО И ВЕЩЬ В СЕБЕ]**

[...] Мир как представление не единственная, а только одна, как бы внешняя сторона мира, который имеет еще и совсем другую сторону: она представляет собой его

внутреннее существо, его зерно, вещь в себе; ее мы и рассмотрим в следующей книге, назвав ее по самой непосредственной из ее объективаций волей (стр. 31—32).

**[ФИХТЕ НЕ ЗАМЕТИЛ, ЧТО УТВЕРЖДЕНИЕМ СУБЪЕКТА УЖЕ  
УТВЕРЖДАЕТСЯ И ОБЪЕКТ]**

Подобно тому как материализм не замечал, что с самым простым объектом он сейчас же утверждает и субъект, так не замечал и Фихте, что не только вместе с субъектом (как бы он его ни титуловал) он утверждает уже и объект, ибо без последнего немислим никакой субъект, но не замечал он и того, что всякий вывод а priori и всякое доказательство вообще опирается на необходимость, а всякая необходимость опирается только на закон основания, так как быть необходимым и следовать из данного основания — это понятия равнозначные [...].

Вообще исхождение из субъекта и описанное выше исхождение из объекта сходятся между собой в общей ошибке: именно оба они заранее полагают то, что думают лишь вывести, т. е. предполагают необходимый коррелят своего исходного пункта.

**[ИСХОДНАЯ ТОЧКА НЕ ОБЪЕКТ И НЕ СУБЪЕКТ,  
А ПРЕДСТАВЛЕНИЕ, ФОРМА КОТОРОГО РАСПАДЕНИЕ  
НА ОБЪЕКТ И СУБЪЕКТ]**

От этих двух противоположных ошибок наш метод отличается *toto genere*, ибо мы исходим не из объекта, не из субъекта, а из первого факта сознания, *представления*, которого первой и самой существенной формой является распадение на объект и субъект. Формой же объекта служит закон основания в его различных видах, из которых каждый настолько господствует в относящемся к нему классе представлений, что, как показано, вместе с познанием этого вида познается и сущность всего класса (стр. 35).

**[ПОЗНАНИЕ]**

**[ПОНЯТИЯ РАЗУМА ПОЛУЧАЮТ ВСЕ СВОЕ СОДЕРЖАНИЕ  
ТОЛЬКО ИЗ НАГЛЯДНОГО ПОЗНАНИЯ]**

Как из непосредственного солнечного света в заимствованное отражение луны, переходим мы от наглядного, непосредственного, самодовлеющего, служащего само за себя порукой

представления к рефлексии, к отвлеченным, дискурсивным понятиям разума, которые получают все свое содержание только от наглядного познания и от отношения к нему.

[В ЧЕЛОВЕКЕ КРОМЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ ИМЕЕТСЯ ЕЩЕ СПОСОБНОСТЬ РЕФЛЕКСИИ, ОТРАЖЕНИЯ]

Кроме рассмотренных до сих пор представлений, которые по своему составу, с точки зрения объекта могут быть сведены ко времени, пространству и материи, а с точки зрения субъекта — к чистой чувственности и рассудку, — кроме них исключительно в человеке между всеми обитателями земли присоединилась еще другая познавательная способность, возшло совсем новое сознание, которое очень метко и проникательно названо *рефлексией*. Ибо это действительно отражение, нечто производное от интуитивного познания, но получившее характер и свойства, вполне отличные от него, не знающее его форм (стр. 36—37).

[ЕДИНСТВЕННАЯ ФУНКЦИЯ РАЗУМА: ОБРАЗОВАНИЕ ПОНЯТИЯ]

Как рассудок имеет только одну функцию — непосредственное познание отношения между причиной и действием; как воззрение действительного мира, а также всякий ум, смысленность и изобретательность, при всем разнообразии их применений, представляют собой не что иное, как обнаружения этой простой функции, — так и разум имеет одну функцию — образование понятия (стр. 40).

[ВСЬ МИР РЕФЛЕКСИИ ПОКОИТСЯ НА МИРЕ ИНТУИЦИИ]

[...] Весь мир рефлексии покоится на мире интуиции как своей основе познания. Поэтому класс отвлеченных представлений имеет тот отличительный признак сравнительно с другими, что в последних закон основания всегда требует только отношения к другому представлению *того же* класса, между тем как при отвлеченных представлениях он требует в конце концов отношения к представлению из *другого* класса (стр. 42).

[ТОЛЬКО ОТВЛЕЧЕННОЕ ПОЗНАНИЕ ЕСТЬ ЗНАНИЕ]

*Знать* вообще значит: иметь во власти своего духа для произвольного воспроизведения такие суждения, которые находят себе достаточную основу познания в чем-нибудь вне себя самих, т. е. *истинны*. Таким образом, одно лишь отвлеченное познание есть знание; оно поэтому обусловлено разумом, и о животных мы, строго говоря, не можем утверждать, будто они что-либо *знают*, хотя у них и есть наглядное познание, воспоминание о нем и потому воображение, — последнее доказывается сверх того их сновидениями. Сознание мы им приписываем, и его понятие, следовательно (хотя самое слово происходит от *знания*), совпадает с понятием представления вообще, какого бы рода



оно ни было. Вот почему растению мы приписываем жизнь, но не сознание.

[...] *Знание* — это отвлеченное сознание, это закрепление в понятиях разума того, что познано иным путем (стр. 53).

**[ВСЯКАЯ СВЯЗНАЯ И ПЛАНОМЕРНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ДОЛЖНА РУКОВОДСТВОВАТЬСЯ ОТВЛЕЧЕННЫМ ЗНАНИЕМ]**

[ ] Всякая продолжительная, связанная, планомерная деятельность должна поэтому исходить из основных принципов, т. е. из отвлеченного знания, и им руководиться. Так, например, познание, которым владеет рассудок, об отношении между причинной и действенным, несомненно, само по себе гораздо совершеннее, глубже и содержательнее, чем то, что можно мыслить об этом in abstracto только рассудок наглядно, непосредственно и совершенно познает, как действует рычаг, палиссад, шестерня, как сам собой держится свод и т. д. Но вследствие только что затронутого свойства интуитивного познания — обращаться исключительно к непосредственно данному — одного рассудка недостаточно для построения машин и зданий здесь должен принятись за дело разум, на место воззрения установить отвлеченные понятия, держаться их как путеводной нити в своей деятельности, и если они верны, то успех обеспечен. Точно так же в чистом воззрении мы совершенно познаем сущность и закономерность параболы, гиперболы, спирали, но для того, чтобы сделать из этого познания верное приложение к действительности, его необходимо сперва обратить в отвлеченное знание, причем оно, конечно, потеряет наглядность, но зато приобретет достоверность и точность отвлеченного знания (стр. 55—56).

**[ИСТОЧНИК ИСТИНЫ И ОСНОВА НАУКИ — ВОЗЗРЕНИЕ]**

Воззрение — априорно ли чистое, как его знает математика, апостериорно ли эмпирическое, каково оно во всех других науках, — вот источник всякой истины и основа всякой науки

**[ГЛАВНОЕ В НАУКЕ — СУЖДЕНИЯ, ПОЧЕРПНУТЫЕ ИЗ ИНТУИЦИИ]**

Не доказанные суждения, не их доказательства, а суждения, непосредственно почерпнутые из интуиции и на ней вместо всякого доказательства основанные, — вот что в науке является тем, чем солнце в мироздании, ибо от них исходит всякий свет, озаренные которым светятся и другие

Так как все доказательства — умозаключения, то для новой истины следует искать сначала не доказательства, а непосредственной очевидности, и, лишь откуда недостает еще последней, можно на время приводить доказательства. Всецело доказательной не может быть ни одна наука, как не может здание висеть на воздухе: все ее доказательства должны сводиться к чему-нибудь наглядному и потому далее недоказуемому. Ибо весь мир рефлексии имеет свою опору и корень в мире наглядности (стр. 67—68).

Философия является совершенным повторением, как бы отражением мира в отвлеченных понятиях, которое возможно только посредством объединения существенно-тождественного в одно понятие и выделения различного в другое понятие. Эту задачу поставил перед философией уже Бэкон Веруламский в своих словах: «Лишь та философия истинна, которая с совершенной точностью передает голоса самого мира, написана как бы под диктовку мира, представляет собой не что иное, как его образ и отражение, и ничего не прибавляет от себя, а только повторяет и дает отзвуки» (*De augm. scient.*, 1, 2, с. 13). Мы, однако, понимаем это в более широком смысле, чем это мог делать Бэкон в свое время (стр. 87).

**[ТЕЛО СУБЪЕКТА ПОЗНАНИЯ ДАНО НЕ ТОЛЬКО КАК  
ПРЕДСТАВЛЕНИЕ, НО И КАК ВОЛЯ]**

Субъекту познания, который в силу своего тождества с телом выступает как индивидуум, это тело дано двумя совершенно различными способами: во-первых, как представление в воззрении рассудка, как объект среди объектов, подчиненный их законам; но в то же время оно дано и совсем иначе, именно как то каждому непосредственно известное, что обозначается словом *воля*. Каждый истинный акт его воли сейчас и неминуемо является также движением его тела: субъект не может действительно пожелать такого акта, не заметив в то же время, что последний проявляется в движении тела. Волевой акт и действие тела не два объективно познанные различные состояния, объединенные связью причинности; они не находятся между собой в отношении причины и действия: нет, они одно и то же, но только данное двумя совершенно различными способами — во-первых, совсем непосредственно и, во-вторых, в воззрении рассудка. Действие тела не что иное, как объективированный, т. е. вступивший в поле воззрения, акт воли.

**[КАЖДЫЙ ИСТИННЫЙ АКТ ВОЛИ — АКТ ТЕЛА]**

Каждый истинный, настоящий непосредственный акт воли в то же время и непосредственно проявляющийся акт тела; в соответствии с этим, с другой стороны, и каждое воздействие на тело в то же время и непосредственно — воздействие на волю; как таковое, оно называется *болью*, если противно воле, называется *удовольствием*, наслаждением, если удовлетворяет ее (стр. 104—105).

**[ПОНЯТИЕ И ИНТУИЦИЯ. В СФЕРЕ ПОНЯТИЯ МЫ ПОКИДАЕМ  
ПОЧВУ НАГЛЯДНОГО ПОЗНАНИЯ]**

Как скоро же на сцену выступают понятия, мышление, которому, разумеется, может быть приписана самостоятельность, мы уже покидаем почву *наглядного* познания, и в сознание входит совершенно новый класс представлений, а именно класс *неинтуитивных*, отвлеченных понятий: здесь уже действует *разум*, почерпающий тем

не менее все содержание своего мышления из предшествовавшего воззрения и сравнения его с другими воззрениями и понятиями (стр. 455).

[ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОСТЬ ВОЗЗЕРЕНИЯ. ВОЗЗЕРЕНИЕ ПРЕДПОЛАГАЕТ ПРИМЕНЕНИЕ К ЧУВСТВЕННОСТИ ПРИЧИННОЙ СВЯЗИ]

[...] Ясна несостоятельность предположения, будто воззрение вещей получает свою реальность и становится опытом лишь благодаря применяющему двенадцать категорий мышлению этих самых вещей. Скорее уже в самом воззрении дана эмпирическая реальность, а следовательно, и опыт: но и самое воззрение может осуществляться лишь через применение к чувственному впечатлению познания причинной связи, этой единственной функции рассудка. Поэтому воззрение в действительности интеллектуально, что Кант именно и отрицает (стр. 459).

[МЕТОД КАНТА ИСХОДИТ ИЗ РЕФЛЕКТИВНОГО ПОЗНАНИЯ, СЛЕДУЕТ ИСХОДИТЬ — ИЗ ИНТУИТИВНОГО]

Существенная разница между методом Канта и моим заключается в том, что Кант исходит от косвенного, рефлексивного познания, я же — от непосредственного, интуитивного. Канта можно сравнить с человеком, измеряющим высоту башни по ее тени, меня же — с прилагающим мерку прямо к башне. Поэтому для него философия есть наука *из* понятий, для меня — наука *в* понятиях, содержание которой почерпается из наглядного познания, единственного источника всякой очевидности, и фиксируется в общих понятиях (стр. 469).

[БЕЗОШИБОЧНОСТЬ ИНТУИЦИИ]

Интуиция, возникнув через рассудок и для рассудка, стоит перед нами во всей своей законченности, не подлежит какому-либо сомнению или ошибке и потому не знает ни утверждения, ни отрицания: ибо она сама свидетельствует о себе и не заимствует подобно отвлеченному познанию разума своей силы и значения только из отношения к чему-нибудь стоящему впе се — по закону основания познания. Она насквозь реальность, ее существу чуждо какое бы то ни было отрицание; последнее может возникнуть только в силу рефлексии и потому всегда остается на почве абстрактного мышления (стр. 473).

## [УЧЕНИЕ О ВОЛЕ]

[ВСЬ РЯД ПОСТУПКОВ И ТЕЛО, КОТОРОЕ ИХ ИСПОЛНЯЕТ, — ТОЛЬКО ПРОЯВЛЕНИЕ ВОЛИ]

Итак, хотя каждый отдельный поступок, при условии определенного характера, необходимо следует из данного мотива и хотя рост, процесс питания и вся совокупность изменений животного тела совершаются по необходимости действующим причинам (раздражениям), тем не менее весь ряд поступков, следовательно, и каждый в отдельности, а также их условие, самое тело, которое их исполняет, следовательно, и процесс, посредством которого оно существует и в котором оно состоит, — все это не что иное, как проявление воли, обнаружение, *объектность воли*. На этом основывается полное соответствие человеческого и животного организма к человеческой и животной воле вообще: оно похоже (хотя и значительно выше) на то соответствие, в котором специально изготовленное орудие находится к воле изготовившего; оно поэтому является целесообразностью, т. е. телеологической объяснимостью тела.

[УЧЕНИЕ О ВОЛЕ — КЛЮЧ К ПОЗНАНИЮ ВНУТРЕННЕЙ СУЩНОСТИ ВСЕЙ ПРИРОДЫ]

Кто благодаря всем этим соображениям овладел также *in abstracto*, т. е. ясно и твердо, тем познанием, которое *in concreto* есть у всякого непосредственно, т. е. в виде чувства, кто овладел познанием, что внутренняя сущность его собственного явления, которое в качестве представления возникает пред ним как в его действиях, так и в их пребывающем субстрате, собственном теле, что эта сущность — его *воля* и что она составляет самое непосредственное в его сознании, но как такое не вошла всецело в форму представления, где объект и субъект противоплагаются друг другу, а возвещает о себе непосредственным образом, без вполне ясного различия субъекта от объекта и к тому же открывается самому индивидууму не в целом, а лишь в своих отдельных актах, — кто, говоря я, пришел вместе со мной к этому убеждению, для того оно само собой делается ключом к познанию внутренней сущности всей природы, если он перенесет его и на все те явления, которые даны ему не в непосредственном познании наряду с косвенным (как

его собственное явление), а лишь в последнем, т. е. одно-сторонне, в качестве одного *представления*. Не только в явлениях, вполне сходных с его собственным, в людях и животных, признаёт он в качестве их внутренней сущности ту же волю, по дальнейшее размышление приводит его и к тому, что и ту силу, которая движет и живит растение, и ту силу, которая образует кристалл, и ту, которая направляет магнит к северу, и ту, которая встречает его ударом при соприкосновении разнородных металлов, и ту, которая в сродстве материальных веществ проявляется как отталкивание и притяжение, разделение и соединение, и, наконец, как тяготение, столь могуче-стремительное во всей материи, влекущее камень к земле и землю к солнцу, — все это признаёт он различным лишь в явлении, а в своей внутренней сущности тождественным с тем самым, что ему непосредственно известно так интимно и лучше всего другого и что в наиболее ясном своем обнаружении называется *волей*. Только в силу этого размышления мы и не останавливаемся дольше на явлении, а переходим к *вещи в себе*. Явление значит представление, и больше ничего: всякое представление, какого бы рода оно ни было, всякий объект — явление. Но *вещь в себе* — это только воля, которая, как таковая, вовсе не представление, а нечто *totò genere* от него отличное: она то, чего проявлением, видимостью, *объектностью* служит всякое представление, всякий объект. Она — самая сердцевина, самое зерно всего частного, как и целого; она проявляется в каждой слепо действующей силе природы, но она же проявляется и в обдуманной деятельности человека: великое различие между первой и последней касается только степени проявления, но не сущности того, что проявляется. [...]

И поэтому называю весь род по самому выдающемуся из его видов, познание которого, лежащее к нам ближе и непосредственнее, ведет нас к косвенному познанию всех других. Таким образом, во власти безысходного недоразумения оказался бы тот, кто не был бы способен выполнить требуемое здесь расширение понятия и под словом *воля* подразумевал бы всегда лишь один доселе носивший это имя вид, т. е. волю, которая сопровождается познанием и обнаруживается исключительно в силу мотивов, при этом даже только в силу

абстрактных мотивов, иначе говоря, под руководством разума; между тем она, как сказано, служит только самым ясным проявлением воли.

**[КАК ВЕЩЬ В СЕБЕ ВОЛЯ ВПОЛНЕ ОТЛИЧНА ОТ СВОЕГО ЯВЛЕНИЯ]**

*Воля* как вещь в себе совершенно отлична от своего явления и вполне свободна от всех его форм, которые она принимает лишь тогда, когда она проявляется, и которые поэтому относятся только к ее *объектности*, а ей самой чужды. Уже самая общая форма всякого представления, форма объекта для субъекта, ее не касается; тем менее ее касаются формы, этой общей подчиненные и находящиеся себе общее выражение в законе основания, куда, как известно, принадлежат также время и пространство, а следовательно, и множественность, только благодаря им существующая и сделавшаяся возможной. В этом последнем отношении я буду называть время и пространство заимствованным из старой подлинной схоластики термином *principium individuationis*, — прошу это заметить раз навсегда. Ибо только благодаря времени и пространству то, что по своему существу и понятию равно и едино, является как различное, как множественность подле и после друг друга: значит, время и пространство и есть *principium individuationis* [...].

**[КАК ВЕЩЬ В СЕБЕ ВОЛЯ СОВЕРШЕННО БЕЗОСНОВНА]**

[...] Воля как вещь в себе лежит вне сферы закона основания во всех его видах, и она поэтому совершенно безосновна, хотя каждое из ее проявлений непременно подчинено закону основания. Она, далее, свободна от всякой *множественности*, хотя все ее проявления во времени и пространстве бесчисленны; она сама едина, но не так, как един объект, единство которого познается лишь из контраста возможной множественности, не так, как едино понятие, которое возникает лишь через отвлечение от множественности: нет, воля едина как то, что лежит вне времени и пространства, вне *principii individuationis*, т. е. возможности множественного.

**[ИЗ-ЗА БЕЗОСНОВНОСТИ ВОЛИ ПРОГЛЯДЕЛИ НЕОБХОДИМОСТЬ, КОТОРОЙ ПОДЧИНЕНЫ ВСЕ ЕЕ ЯВЛЕНИЯ]**

Безосновность воли действительно познали там, где она проявляется наиболее очевидно, — как воля человека, которую и назвали свободной, независимой. Но в то же

время из-за безосновности самой воли проглядели ту необходимость, которой всюду подчинены ее явления, и провозгласили свободными поступки, чего на самом деле нет, так как всякое отдельное действие строго необходимо вытекает из влияния мотива на характер.

**[ВОЛЯ ДЕЙСТВУЕТ И ТАМ, ГДЕ ЕЮ НЕ РУКОВОДИТ  
ПОЗНАНИЕ]**

До сих пор проявлениями воли считали только те изменения, которые не имеют другого основания, кроме мотива, т. е. кроме представления, поэтому волю приписывали в природе одному лишь человеку и в крайнем случае животным, ибо познание, представление, как я уже упомянул в другом месте, вот, конечно, истинный и исключительный характер животности. Но то, что воля действует и там, где ею не руководит познание, это лучше всего показывают инстинкт и художественные порывы животных (стр. 113—119).

**[В МНОГООБРАЗНЫХ ФИЗИЧЕСКИХ ОБНАРУЖЕНИЯХ ВОЛИ  
МЫ УЗНАЕМ НАШУ СОБСТВЕННУЮ СУЩНОСТЬ]**

[...] Когда мы направляем на них испытующий взор, когда мы видим мощное, неудержимое стремление вод к глубине; постоянство, с которым магнит снова и снова обращается к северу; тяготение, с которым влечется к нему железо; напряженность, с которой полюсы электричества жаждут воссоединения и которая, как и напряженность человеческих желаний, возрастает от прерываний; когда мы видим, как быстро и неожиданно осаждается кристалл, с такой соразмерностью образования, которая, очевидно, представляет собой лишь пораженное и скованное оцепенением, но решительное и определенное влечение в разные стороны; когда мы замечаем выбор, с которым тела, в состоянии жидкости получившие свободу и выведенные из оков оцепенения, ищут и бегут друг к другу, соединяются и разлучаются; когда, наконец, мы непосредственно чувствуем, как тяжесть, стремлению которой к земной массе препятствует наше тело, беспрерывно давит и гнетет последнее, охваченная своим единовременным порывом, — то не надо нам сильно напрягать своего воображения, чтобы даже в таком отдалении распознать нашу собственную сущность, то самое, что в нас при свете познания преследует свои цели,

а здесь в самых слабых своих проявлениях стремится лишь слепо, глухо, односторонне и неизменно, то самое, однако, что, будучи всюду одинаково, подобно тому как и первое мерцание утренней зари делит с лучами яркого полудня название солнечного света, должно и здесь, как и там, носить имя *воли*, означающее *бытие в себе* каждой вещи в мире и всеединое зерно каждого явления (стр. 123).

[ВЕЩЬ В СЕБЕ ВПОЛНЕ ПОСТИЖИМА, ПОСКОЛЬКУ ОНА —  
ЯВЛЕНИЕ]

Механика, физика, химия учат правилам и законам, по которым действуют силы непроницаемости, тяжести, коности, текучести, сцепления, упругости, теплоты, света, химического сродства, магнетизма, электричества и т. д., — т. е. учат закону, принципу, которому следуют эти силы по отношению ко всякому их обнаружению во времени и пространстве: самые же силы остаются при этом, как ни бейся, — *qualitates occultae*. Ибо то, что, проявляясь, вызывает названные феномены, это вещь в себе, от них совершенно отличная; хотя она и подчинена в своем явлении закону основания как форме представления, но сама она никогда не может быть сведена к этой форме и потому не поддается дотла этиологическому объяснению и никогда не может быть всецело раскрыта в своем основании. Вполне постижимая, насколько она приняла указанную форму, т. е. поскольку она — явление, вещь в себе в своем внутреннем существе этой постижимостью нисколько не уясняется.

[ЧЕМ БОЛЬШЕ ДЕЙСТВИТЕЛЬНО-ОБЪЕКТИВНОГО В ПОЗНАНИИ,  
ТЕМ БОЛЬШЕ В НЕМ НЕОБЪЯСНИМОГО]

Поэтому, чем более необходимости заключает в себе познание, чем больше в нем содержится такого, чего иначе нельзя даже помыслить и представить себе, — каковы, например, пространственные отношения, — чем оно, таким образом, яснее и удовлетворительнее, тем меньше чисто объективного содержания носит оно в себе или тем меньше дано в нем истинной реальности; и, наоборот, чем больше надо в нем признать чисто случайных элементов, чем больше навязывает нам оно чисто эмпирических данных, тем больше действительно-объективного и истинно реального содержится в таком позна-



нии, но в то же время и больше необъяснимого, т. е. несводимого далее ни к чему другому (стр. 127—128).

[...] Мое тело — единственный объект, в котором я знаю не одну только сторону, сторону представления, но и другую, называемую *волей* (стр. 131).

#### [ВОЛЯ, ВНЕ ВРЕМЕНИ, ПРОСТРАНСТВА И МНОЖЕСТВЕННОСТИ]

Мы знаем, что *множественность* вообще необходимо обусловлена временем и пространством и мыслима только в них; в этом отношении мы и называем их *principium individuationis*. Но время и пространство мы признали видами закона основания, а в нем выражается все познаваемое нами а priori; следовательно, эти виды, как показано выше, именно в качестве априорного знания относятся лишь к познаваемости вещей, а не к ним самим, т. е. служат только формой нашего познания, а не свойством вещи в себе; последняя же, как таковая, свободна от всякой формы познания, даже от самой общей, какой является бытие объекта для субъекта: другими словами, она от представления нечто совершенно отличное. И вот если эта вещь в себе, как я, кажется, достаточно доказал и выяснил, если она — *воля*, то как такая и независимо от своего проявления она лежит вне времени и пространства, не знает поэтому множественности и, следовательно, *едина*, но, согласно сказанному уже, она едина не так, как едина особь, едино понятие, а как нечто такое, чему условие возможности множественного, *principium individuationis*, чуждо (стр. 133).

#### [СТУПЕНИ ОБЪЕКТИВАЦИИ ВОЛИ — ВЕЧНЫЕ ФОРМЫ, ИЛИ ИДЕИ ПЛАТОНА]

[...] Те различные ступени объективации воли, которые, выражаясь в бесчисленных индивидуумах, предстают как недостигнутые образцы последних, или как вечные формы вещей, сами не вступают во время и пространство — средю индивидуумов, не подвержены никаким изменениям и незыблемо пребывают, вечно сущие, никогда не происшедшие, между тем как единичные вещи, вечно становящиеся, никогда не сущие, происходят и уничтожаются, — эти *ступени объективации воли*, говорю я, не что иное, как *Платоновы идеи*. [...]

Итак, я понимаю под идеей каждую определенную и твердую *ступень объективации воли*, поскольку воля —

вещь в себе и потому чужда множественности; эти ступени, конечно, относятся к определенным вещам, как их вечные формы или их образцы (стр. 135).

**[ДОСОЗНАТЕЛЬНЫЕ СТУПЕНИ ОБЪЕКТИВАЦИИ ВОЛИ В ПРИРОДЕ.  
ПЕРЕХОД К ДВИЖЕНИЯМ ПО МОТИВАМ И  
С ПОМОЩЬЮ СОЗНАНИЯ]**

Со ступени на ступень объективируясь все отчетливее, воля, однако, и в растительном царстве, где связью ее явлений служат уже не причины собственно, а раздражения, — воля и там действует еще вполне бессознательно, как темная движущая сила; такова она еще, наконец, и в растительном моменте животного явления — в воспроизведении и развитии каждого животного и в поддержании его внутренней экономики: там все еще простые только раздражения необходимо определяют проявление воли. Все подымающиеся ступени объектности воли приводят, наконец, к тому пункту, где индивидуум, представляющий идею, уже не мог бы получать необходимой для ассимиляции пищи посредством одних движений по раздражениям, ибо такого раздражения надо было бы выжидать, а пища между тем здесь определена специальное, и при усилвваемом разнообразии явлений сутолока и смятение сделались так велики, что проявления воли мешают друг другу, и случайность, от которой должны ожидать для себя пищи особи, движимые простыми раздражениями, здесь была бы слишком неблагоприятна. Пищи поэтому надо искать, надо ее выбирать с того момента, когда животное покидает оболочку яйца или материнской утробы, в которой оно бессознательно прозябало. Поэтому здесь становятся необходимыми движения по мотивам и ради него — познание, которое и появляется на этой ступени объективации воли в качестве вспомогательного средства, мешчане, для поддержания индивидуума и продолжения рода.

**[МИР, КОТОРЫЙ ДО ПОРЫ БЫЛ ТОЛЬКО ВОЛЕЙ, СТАЛ  
ПРЕДСТАВЛЕНИЕМ СО ВСЕМИ ЕГО ФОРМАМИ]**

Но вместе с этим вспомогательным средством, этой мешчане, сразу возникает мир как представление со всеми своими формами, объектом и субъектом, временем, пространством, множественностью и причинностью. Мир показывает теперь свою вторую сторону. До сих пор он был только волей, теперь он становится и представлением, объектом познающего субъекта. Воля, которая до сих пор во тьме следовала своему порыву в высшей степени уверенно и безошибочно, на этой ступени зажигает для себя светоч как средство, необходимое для того, чтобы уничтожить вред, который из столкновения и сложных свойств ее явлений мог бы возникнуть именно для самых совершенных из них (стр. 156—157).

## **[ПОЗНАНИЕ ВОСПРИНИМАЕТ В ОБЪЕКТАХ ТОЛЬКО ИХ ОТНОШЕНИЯ]**

[...] Служащее воле познание не воспринимает в объектах, собственно, ничего другого, кроме их отношений, уясняет себе объекты, лишь поскольку они существуют в *это* время, на *этом* месте, при *этих* условиях, по *этим* причинам, с *этими* действиями, — одним словом, постигает их как отдельные вещи, и если бы устранить все эти отношения, то для познания исчезли бы и самые объекты, потому что оно ничего другого в них не восприняло. — Мы не должны скрывать и следующего: то, что в вещах рассматривают науки, по существу также не что иное, как все названное, т. е. взаимоотношения вещей, условия времени, пространства, причины естественных изменений, сравнительные форм, мотивы событий, — словом, одни только отношения.

## **[ВНЕЗАПНЫЙ ПЕРЕХОД К ПОЗНАНИЮ ИДЕИ И ОСВОБОЖДЕНИЕ ОТ СЛУЖЕНИЯ ВОЛЕ]**

Возможный, как я сказал, но лишь в виде исключения. переход от обиденного познания отдельных вещей к познанию идеи совершается внезапно, — тогда, когда познание освобождается от служения воле и субъект вследствие этого перестает быть только индивидуальным, становится уже чистым, безвольным субъектом познания, который не следует более, согласно закону основания, за отношениями, а успокаивается и растворяется в безмятежном созерцании предстоящего объекта вне его связи с каким-либо другим (стр. 183—184).

## **[ИСКУССТВО]**

### **[ИСКУССТВО КАК ЧИСТОЕ СОЗЕРЦАНИЕ ВЕЧНЫХ ИДЕЙ]**

Но какого же рода познание рассматривает то, что существует вне и независимо от всяких отношений, единственную действительную сущность мира, истинное содержание его явлений, не подверженное никакому изменению и поэтому во все времена познаваемое с одинаковой истинностью, — словом, *идеи*, которые представляют собой непосредственную и адекватную объектность вещи в себе, воли? Это — *искусство*, создание гения. Оно воспроизводит постигнутые чистым созерцанием вечные идеи, существенное и постоянное во всех явлениях мира, и смотря по тому, каков материал, в котором оно их воспроизводит, оно — изобразительное искусство, поэзия или музыка. Его единственный источник — познание идей; его единственная цель — передать это познание. В то время как наука, следуя за беспрерывным и изменчивым потоком четвероюх оснований и следствий, после каждой достигнутой цели направляется все дальше и дальше и никогда не может обрести конечной цели, полного удовлетворения, как нельзя в беге достигнуть того пункта, где облака касаются горизонта, — искусство, напротив, всегда находится у цели. Ибо оно вырывает объект своего созерцания из мирового потока и ставит его изолированно перед собой: и это отдельное явление, которое в жизненном потоке было

исчезающей малой частицей, делается для искусства представителем целого, эквивалентом бесконечно многого в пространстве и времени; оттого искусство и останавливается на этой частности: оно задерживает колесо времени, отношения исчезают перед ним, только существенное, идея — вот его объект. [...]

Идеи постигаются только путем описанного выше чистого созерцания, которое совершенно растворяется в объекте, и сущность *гения* состоит именно в преобладающей способности к такому созерцанию; и так как последнее требует совершенного забвения собственной личности и ее интересов, то *гениальность* не что иное, как полная *объективность*, т. е. объективное направление духа в противоположность субъективному, которое обращено к собственной личности, т. е. воле. Поэтому гениальность — это способность пребывать в чистом созерцании, теряться в нем и освобождать познание, сначала существующее только для служения воле, — освобождать его от этой службы, т. е. совершенно упускать из виду свои интересы, свои желания и цели, на время вполне совлекать с себя свою личность, для того чтобы остаться только *чистым познающим субъектом*, светлым оком мира, и это не на мгновения, а с таким постоянством и с такой обдуманностью, какие необходимы, чтобы постигнутое воспроизвести сознательным искусством, и «то, что предносится в зыбком явлении, в устойчивой мысли навек закрепить».

#### [НЕСПОСОБНОСТЬ РЯДОВОГО ЧЕЛОВЕКА К ЧИСТОМУ СОЗЕРЦАНИЮ]

Обыкновенный человек, этот фабричный товар природы, какой она ежедневно производит тысячами, как я уже сказал, совершенно не способен, по крайней мере на продолжительное и в полном смысле незаинтересованное наблюдение, что составляет истинную созерцательность: он может направлять свое внимание на вещи лишь постольку, поскольку они имеют какое-нибудь, хотя бы и очень косвенное, отношение к его воле. Так как для этого требуется только познание отношений и достаточно абстрактного понятия вещи (а по большей части оно даже пригоднее всего), то обыкновенный человек не останавливается долго на чистом созерцании, не пригвозждает надолго своего взора к одному предмету, а для всего, что ему встречается, ищет поскорее понятия, под которое можно было бы это подвести, как ленивый ищет стула, и затем предмет его уже больше не интересует. Вот почему он так скоро исчерпывает все: произведения искусства, прекрасные создания природы и везде многозначительное зрелище жизни во всех ее сценах. Но ему некогда останавливаться: только своей дороги в жизни ищет он, в крайнем случае еще и всего того, что может когда-нибудь сделаться его дорогой, т. е. топографических заметок в широком смысле этого слова; на созерцание же самой жизни, как таковой, он не терпит времени. Наоборот, гений, чья познавательная сила в своем избытке на некоторое время освобождается от служения его воле, останавливается на созерцании самой жизни, стремится в каждой вещи постигнуть ее идею, а не ее отношения к другим ве-

щам: вот почему он часто не обращает внимания на свой собственный жизненный путь и потому в большинстве случаев проходит его довольно неискусно (стр. 190—194).

#### [ОТВЛЕЧЕННОСТЬ ПОНЯТИЯ И НАГЛЯДНОСТЬ ИДЕИ]

*Понятие* отвлеченно, дискурсивно, внутри своей сферы совершенно неопределенно, определено только в своих границах, доступно и понятно для каждого, кто только обладает разумом, может быть передаваемо словами без дальнейшего посредничества, вполне исчерпывается своим определением. Напротив, *идея*, которую можно, пожалуй, определить как адекватную представительницу понятия, всецело наглядна и, хотя заступает место бесконечного множества отдельных вещей, безусловно определена: никогда не познается она индивидуумом, как таковым, а только тем, кто над всяким хотением и всякой индивидуальностью поднялся до чистого субъекта познания: таким образом, она доступна только гению и затем тому, кто в подъеме своей чистой познавательной силы, вызываемом большей частью созданиями гения, сам обрел гениальное настроение духа; поэтому она передаваема не всецело, а лишь условно, ибо постигнутая и в художественном творении воспроизведенная идея действует на каждого только в соответствии с его собственным интеллектуальным достоинством, — вот отчего именно самые прекрасные творения каждого искусства, благороднейшие создания гения для тупого большинства людей навеки остаются книгой за семью печатями и недоступны для него, отдаленного от них глубокой пропастью, как недоступно для черни общение с королями (стр. 241—242).

#### [МУЗЫКА И ЕЕ ОСОБОЕ МЕСТО СРЕДИ ИСКУССТВ. МУЗЫКА ОТНОСИТСЯ К МИРУ КАК СНИМОК К ОРГИНАЛУ]

[...] *Музыка*. Она стоит совершенно особняком от всех других. Мы не видим в ней подражания, воспроизведения какой-либо идеи существ нашего мира; и тем не менее она такое великое и прекрасное искусство, так могуче действует на душу человека и в ней так полно и глубоко им понимается в качестве всеобщего языка, который своею внятностью превосходит даже язык наглядного мира, что мы, несомненно, должны видеть в ней нечто большее, чем *exercitium arithmeticae occultum nescientis se numerare animi*<sup>1</sup>, как определил ее Лейбниц [...].

[...] Мы должны приписать ей гораздо более серьезное и глубокое значение: оно касается внутренней сущности мира и нашего Я, и в этом смысле численные сочетания, на которые может быть сведена музыка, представляют собой не обозначаемое, а только знак. Что она должна относиться к миру в известной мере как изображение к изображаемому, как снимок к оригиналу, это мы можем заключить по аналогии с прочими искусствами, которым всем свойствен этот признак и с действием которых на нас действие музыки однородно, но только более сильно и быстро, более неизбежно и неотразимо. И ее воспроизведение мира должно быть очень интимным, бесконечно верным и метким, ибо всякий мгновенно понимает ее; и уже тем

обнаруживает она известную непогрешимость, что ее форма может быть сведена к совершенно определенным, числами выражаемым правилам, от которых она не может уклониться, не перестав совсем быть музыкой.

[...] Музыка, не касаясь идей, будучи совершенно независима и от мира явлений, совершенно игнорируя его, могла бы до известной степени существовать, даже если бы мира вовсе не было, чего о других искусствах сказать нельзя.

**[МУЗЫКА — НЕПОСРЕДСТВЕННАЯ ОБЪЕКТИВАЦИЯ ВОЛИ.  
АНАЛОГИЯ МЕЖДУ МУЗЫКОЙ И ИДЕЯМИ]**

Музыка — это *непосредственная* объективация и отпечаток всей *воли* подобно самому миру, подобно идеям, умноженное проявление которых составляет мир отдельных вещей. Музыка, следовательно, в противоположность другим искусствам вовсе не отпечаток идей, а *отпечаток самой воли*, объектностью которой служат и идеи; вот почему действие музыки настолько мощнее и глубже действия других искусств: ведь последние говорят только о течи, она же — о существе. Но так как и в идеях, и в музыке объективируется тем не менее одна и та же воля (только совершенно различным образом в каждой из этих областей), то между музыкой и идеями, проявлением которых во множественности и несовершенстве служит видимый мир, несомненно, существует, правда, совсем не непосредственное, сходство, но все же параллелизм, аналогия. Указание на эту аналогию поможет легче понять мою трудную, по темноте предмета, мысль (стр. 264—266).

**[БЕСПЛОДНОСТЬ ПОНЯТИЯ В МУЗЫКЕ]**

Понятие здесь, как и всюду в искусстве, бесплодно; композитор раскрывает внутреннюю сущность мира и выражает глубочайшую мудрость на языке, которого его разум не понимает, подобно тому как сомнамбула в состоянии магнетизма дает откровения о вещах, о которых она наяву не имеет никакого понятия. Вот почему в композиторе больше, чем в каком-нибудь другом художнике, человек совершенно отделен и отличен от художника (стр. 269).

**[ФИЛОСОФИЯ ВСЕГДА ТОЛЬКО ТЕОРЕТИЧНА]**

[...] По моему мнению, всякая философия всегда теоретична, потому что, каков бы ни был непосредственный предмет ее изучения, она по существу своему только размышляет и исследует, а не предписывает. Становиться же практической, руководить поведением, перевоспитывать характер — это ее старые притязания, от которых она теперь, созрев в своих взглядах, должна бы, наконец, отказаться (стр. 279).

[...] Мы того мнения, что все те, как от звезды небесной, далеки еще от философского познания мира, кто думает, будто можно как-нибудь *исторически* постигнуть его сущность, хотя бы это и было очень тонко замаскировано; а так думают все те, кто в своем воззрении на сущность мира допускает какое бы то ни было *становление* или ставшее, или то, что станет; кто приписывает хотя бы малейшее значение понятиям *раньше* или *позже* и, таким образом, явно или скрыто ищет и находит начальный и конечный пункты мира, а уже заодно и дорогу между обоими, причем философствующий индивидуум, пожалуй, узнаёт и свое собственное место на этой дороге. [...] Такое *историческое философствование* в большинстве случаев создает космогонию, допускающую много вариантов, или же систему эманации, теорию отпадения, или, наконец, с отчаяния от бесплодности попыток на этих путях оно ищет последнего убежища и строит противоположное учение о постоянном становлении, произрастании, происхождении, проявлении на свет из мрака, из темного основания, первооснования, безоснования — и тому подобном вздоре, от которого, впрочем, можно короче всего отделаться замечанием, что до настоящего мгновения протекла уже целая вечность, т. е. бесконечное время, отчего все, чему можно и должно совершиться, уже должно было быть. Ибо вся эта историческая философия, сколько бы важности она на себя ни напускала, принимает *время* за определение вещей в себе (словно Кант никогда и не существовал) и поэтому застревает на том, что Кант называл явлением в противоположность вещи в себе, на том, что Платон называл становящимся, никогда не сущим, в противоположность сущему, никогда не становящемуся, на том, наконец, что у индусов называется тканью Майи: другими словами, эта философия ограничивается тем подвластным закону основания познанием, с помощью которого никогда нельзя достигнуть внутренней сущности вещей, а можно только до бесконечности идти во след явлениям, двигаться без конца и цели подобно белке в колесе, пока, наконец, утомленный искатель не остановится на любой точке, вверху или внизу, желая потом добиться и со стороны других почтения к ней.

[ФИЛОСОФСКОЕ И ХУДОЖЕСТВЕННОЕ ПОЗНАНИЕ НЕ ИСТОРИЧНО]

Истинное философское воззрение на мир, т. е. то, которое учит нас познавать его внутреннюю сущность и, таким образом, выводит нас за пределы явления, не спрашивает, *откуда* и *куда* и *зачем*, а всегда и всюду интересуется его только *что* мира: иначе говоря, оно рассматривает вещи не в каком-либо отношении, не как становящиеся и преходящие — словом, не в какой-либо из четырех форм закона основания, а, наоборот, имеет своим объектом как раз то, что остается по устранении всего этого подчиненного названному закону способа познания, то, что проявляется во всякой относительности, но само ей не подчинено, то, что составляет всегда равную себе сущность мира, его идею. Из такого познания исходит как искусство, так и философия, исходит также (как мы увидим в этой книге) и то настроение духа, которое одно ведет к истинной святости и искуплению от мира (стр. 281—282).

[ПРОИЗВОДНА НЕ ВОЛЯ, А ПОЗНАНИЕ]

Утверждение эмпирической свободы воли, *liberi arbitrii indifferentiae*<sup>2</sup>, находится в теснейшей связи с тем, что сущность человека полагали в *душе*, которая будто бы в своем корне есть *познающее*, вернее — абстрактно *мыслящее* существо и лишь вследствие этого *хотящее*; таким образом, природу воли считали производной, между тем как на самом деле таким производным моментом является познание.

[ПЕРВИЧНОСТЬ ВОЛИ, ПРОИЗВОДНОСТЬ ПОЗНАНИЯ]

Воля — это нечто первое и основное, познание же только произошло к проявлению воли и служит его орудием. Поэтому всякий человек есть то, что он есть, в силу своей воли, и его характер составляет в нем коренное начало, потому что хотение — основа его существа. Благодаря прившедшему познанию он в течение опыта узнает, *что* он такое, т. е. узнает свой характер. Таким образом, он *познает* себя вследствие качеств своей воли и соответственно им, а не по старому воззрению — *хочет* вследствие своего познания и соответственно ему (стр. 301—302).



## [ЭТИКА]

### [ВОЛЯ ОПРЕДЕЛЯЕТСЯ МОТИВАМИ. РЕШЕНИЕ ПО ВЫБОРУ НЕ ОЗНАЧАЕТ СВОБОДЫ ОТДЕЛЬНОГО ХОТЕНИЯ]

[...] Хотя воля сама по себе и вне явления должна быть названа свободной и даже всемогущей, тем не менее в своих отдельных, освещенных познанием проявлениях, т. е. у людей и животных, она определяется мотивами, на которые характер каждого данного лица реагирует всегда одинаково, закономерно и необходимо. Мы видим, что человек благодаря прившедшему отвлеченному или разумному познанию имеет перед животным то преимущество, что он может решать по выбору; но это делает его только ареной борьбы мотивов, не освобождая его от их господства; оттого хотя решение по выбору и обусловливает собой возможность полного обнаружения индивидуального характера, по ни в каком случае нельзя видеть в нем свободы отдельного хотения, т. е. независимость от причинного закона, необходимость которого распространяется на человека, как и на всякое другое явление (стр. 310).

### [НЕВОЗМОЖНОСТЬ ПОЛОЖИТЕЛЬНОГО СЧАСТЬЯ]

[...] Всякое счастье имеет лишь отрицательный, а не положительный характер, [...] поэтому оно не может быть прочным удовлетворением и удовольствием, а всегда освобождает только от какого-нибудь страдания и лишения, за которым должно последовать или новое страдание, или *langue*, беспредметная тоска и скука, — это находит себе подтверждение и в верном зеркале сущности мира и жизни — в искусстве, особенно в поэзии. Всякое эпическое или драматическое произведение может изображать только борьбу, стремление, битву за счастье, но никогда не самое счастье, постоянное и окончательное. Оно ведет своего героя к цели через тысячи затруднений и опасностей, но как только она достигнута, занавес быстро опускается. Ибо теперь оставалось бы лишь показать, что сиявшая цель, в которой герой мечтал найти свое счастье, только насмеялась над ним и что после ее достижения ему не стало лучше прежнего. Так как действительное, постоянное счастье невозможно, то оно и не может быть объектом искусства (стр. 331).

#### [ТРАГИКОМИЧЕСКИЙ ХАРАКТЕР ЖИЗНИ]

[...] Судьба, точно желая к горести нашего бытия присоединить еще насмешку, сделала так, что наша жизнь должна заключать в себе все ужасы трагедии, но мы при этом лишены даже возможности хранить достоинство трагических персонажей, а обречены проходить все детали жизни в неизбежной пошлости характеров комедии (стр. 333).

#### [МИР — ОБИТЕЛЬ СТРАДАНИЯ]

Если, наконец, каждому из нас воочию показать те ужасные страдания и муки, которым во всякое время подвержена вся наша жизнь, то нас объяд бы трепет; и если провести самого закоренелого оптимиста по больницам, лазаретам и камерам хирургических истязаний, по тюрьмам, застенкам, логовицам невольников, через поля битвы и места казни; если открыть перед ним все темные обители нищеты, в которых она прячется от взоров холодного любопытства, и если напоследок дать ему заглянуть в башню голода Уголино, то в конце концов и он, наверное, понял бы, что это за *meilleur des mondes possibles*<sup>3</sup>. Да и откуда взял Данте материал для своего ада, как не из нашего действительного мира? И тем не менее получился весьма порядочный ад. Когда же, наоборот, перед ним возникла задача изобразить небеса и их блаженство, то он оказался в неодолимом затруднении, именно потому, что наш мир не дает материала ни для чего подобного. Вот почему Данте не оставалось ничего другого, как воспроизвести перед нами вместо наслаждений рая те поучения, которые достались ему там в удел от его прародителя, от Беатриче и разных святых. Это достаточно показывает, каков наш мир.

#### [БЕССОВЕСТНОСТЬ ОПТИМИЗМА]

[...] *Оптимизм*, если только он не бессмысленное словоизвержение таких людей, за плоскими лбами которых не обитает ничего, кроме слов, представляется мне не только нелепым, но и поистине *бессовестным* воззрением, горькой насмешкой над невыразимыми страданиями человечества (стр. 336—337).

**[В ЧЕЛОВЕКЕ ЭГОИЗМ ДОСТИГАЕТ ВЫСШЕЙ СТЕПЕНИ.  
«ВОЙНА ВСЕХ ПРОТИВ ВСЕХ»]**

[...] В то время как всякий непосредственно дан самому себе как целая воля и целое представляющее, остальные даны ему прежде всего только в качестве его представлений; вот почему собственное существо и его сохранение важнее для него, чем все остальные, взятые вместе. На свою собственную смерть всякий смотрит как на конец мира, между тем как известие о смерти своих знакомых он выслушивает довольно равнодушно, если только она не задевает его личных интересов. В сознании, поднявшемся на самую высокую ступень, в сознании человеческом, эгоизм, как и познание, страдание, удовольствие, должен был тоже достигнуть высшей степени, и обусловленное им соперничество индивидуумов проявляется самым ужасным образом. Мы видим его повсюду, как в мелочах, так и в крупном; мы видим его и в страшных событиях — в жизни великих тиранов и злодеев и в опустошительных войнах; мы видим его и в смешной форме — там, где оно служит сюжетом комедии и очень своеобразно отражается в самолюбии и суетности, которые так несравненно постиг и описал in abstracto<sup>4</sup> Ла-Рошфуко; мы видим его в истории мира и в собственной жизни. Но явственнее всего оно тогда, когда любое собрание людей освобождается от всякого закона и порядка: сейчас же наглядно выступает то *bellum omnium contra omnes*<sup>5</sup>, которое прекрасно изобразил Гоббс в первой главе *De cive*<sup>6</sup> (стр. 344).

**[НЕСПОСОБНОСТЬ ГОСУДАРСТВА К ПОЛНОМУ ПРЕОДОЛЕНИЮ  
ЭГОИЗМА, ЗЛА И СТРАДАНИЙ]**

[...] Мы признали в государстве средство, с помощью которого эгоизм, вооруженный разумом, старается избежать своих же собственных дурных последствий, направляющихся против него самого; при этом каждый спешествует благу всех, так как видит, что в последнем заключается и его собственное. Если бы государство вполне достигло своей цели, то оно, будучи в состоянии посредством объединенных в нем человеческих сил все более и более покорять себе и остальную природу, в конце концов уничтожило бы всякого рода злополучия и могло бы до известной степени обратиться в нечто похожее на кисельное царство. Но во-первых, оно все

еще очень далеко от этой цели; во-вторых, другие все еще бесчисленные горести, присущие жизни как таковой, по-прежнему держали бы ее во власти страдания, и если бы даже все они и были устранены, то каждое место, покинутое заботами, сейчас же занимала бы скука; в-третьих, государство никогда и не может совершенно подавить раздора индивидуумов, так как он в мелочах дразнит там, где его изгоняют в крупном; и, наконец, Эрида, благополучно вытолкнутая изнутри, напоследок обращается к внешней границе: изгнанная государственным укладом как соперничество индивидуумов, она возвращается извне как война народов и подобно возросшему долгу требует сразу и в большой сумме тех кровавых жертв, которые в мелочах были отторгнуты у нее разумной предусмотрительностью. И если даже предположить, что умудренное опытом тысячелетий человечество все это наконец одолеет и устранит, то последним результатом оказался бы действительный избыток населения всей планеты, а весь ужас этого может себе теперь представить только смелое воображение (стр. 363).

#### ЭТИКА СОСТРАДАНИЯ И ПРЕОДОЛЕНИЕ ЭГОИЗМА

[...] Из того же источника, откуда вытекают всякая доброта, любовь, добродетель и великодушие, исходит наконец и то, что я называю отрицанием воли к жизни.

[...] Если в глазах какого-нибудь человека пелена Майи, *principium individuationis*<sup>7</sup>, стала так прозрачна, что он не делает уже эгоистической разницы между своей личностью и чужой, а страдание других индивидуумов принимает так же близко к сердцу, как и свое собственное, и потому не только с величайшей радостью предлагает свою помощь, но даже готов жертвовать собственным индивидуумом, лишь бы спасти этим несколько чужих, то уже естественно, что такой человек, во всех существах узнающий себя, свое сокровенное и истинное Я, должен и бесконечные страдания всего живущего рассматривать как свои собственные и приобщить себя несчастью Вселенной. Ни одно страдание ему не чуждо более. Все горести других, которые он видит и так редко может облегчить, все горести, о которых он узнает косвенно, и даже те, которые он считает только возможными, действуют на его дух как личные. Уже не об изменчивом счастье и горе своей личности думает он,

как это делает человек, еще одержимый эгоизмом; нет, все одинаково близко ему, ибо он прозрел в *principium individuationis*. Он познаёт целое, постигает его сущность и находит его погруженным в вечное исчезновение, ничтожное стремление, внутреннее междуусобие и постоянное страдание, и всюду, куда бы ни кинул он взоры, видит он страждущее человечество, страждущих животных и преходящий мир. И все это лежит теперь к нему в такой же близости, как для эгоиста его собственная личность. И разве может он, увидев мир таким, тем не менее утверждать эту жизнь постоянной деятельностью воли и все теснее привязываться к ней, все теснее прижимать ее к себе. — Если тот, кто еще находится во власти *principii individuationis*, эгоизма, познаёт только отдельные вещи и их отношение к его личности, и они поэтому служат источником все новых и новых *мотивов* для его хотения, то, наоборот, описанное познание целого, сущности вещей в себе, становится *квисти-вом* всякого хотения. Воля отворачивается от жизни; она содрогается теперь перед ее радостями, в которых видит ее утверждение. Человек доходит до состояния добровольного отречения, резигнации, истинной безмятежности и совершенного отсутствия желаний (стр. 392—394).

#### [УКРОЩЕНИЕ ВОЛИ И ПЕРЕХОД К ЧИСТОМУ ПОЗНАНИЮ]

[...] Легко понять, как блаженна должна быть жизнь того, чья воля укрощена не на миг, как при эстетическом наслаждении, а навсегда и даже совсем погасла вплоть до той последней тлеющей искры, которая поддерживает тело и потухнет вместе с ним. Такой человек, одержавший наконец решительную победу после долгой и горькой борьбы с собственной природой, остается еще на земле лишь как существо чистого познания, как неомраченное зеркало мира. Его ничто уже больше не может удручать, ничто не волнует, ибо все тысячи путей хотения, которые связывают нас с миром и в виде алчности, страха, зависти, гнева влекут нас в непрерывном страдании туда и сюда, эти пути он обрезал. Спокойно и улыбаясь, оглядывается он на призраки этого мира, которые некогда могли волновать и терзать его душу, но которые теперь для него столь же безразличны, как шахматные фигуры после игры, как сброшенные поутру маскарадные

костюмы, тревожившие и манившие нас в ночь карнавала. Жизнь и ее образы носятся теперь перед ним как мимолетные видения подобно легким утренним грезам человека наполовину проснувшегося, — грезам, сквозь которые уже просвечивает действительность и которые не могут больше обманывать: и как они, так испаряются наконец и эти видения, без насильственного перехода (стр. 405—406).

[САМОУБИЙСТВО НЕ ОТРИЦАНИЕ ВОЛИ, А ЯВЛЕНИЕ  
МОГУЧЕГО ЕЕ УТВЕРЖДЕНИЯ]

[...] *Самоубийство*. Нисколько не будучи отрицанием воли, оно, напротив — феномен могучего утверждения ее. Ибо сущность отрицания состоит в том, что человек отвергает не муки жизни, а наслаждения. Самоубийца хочет жизни и недоволен только условиями, при которых она ему дана. Поэтому он отказывается вовсе не от воли к жизни, а только от самой жизни, разрушая ее отдельное проявление.

[БЕСПЛОДНОСТЬ И БЕЗУМИЕ САМОУБИЙСТВА.  
САМОУБИЙСТВО НЕ ЗАТРАГИВАЕТ ВЕЩИ В СЕБЕ]

[...] Самоубийство, добровольное разрушение одного частного явления, не затрагивающее вещи в себе, которая остается неизбежной, как неизбежна радуга, несмотря на быструю смену своих мимолетных носителей-капель, — самоубийство представляет собой совершенно бесплодный и безумный поступок. Но кроме того, оно — шедевр Майи, как самое вопиющее выражение разлада, противоречия воли к жизни с самой собой. Как это противоречие мы встречали уже среди низших проявлений воли, где оно выражалось в беспрестанной борьбе всех обнаружений сил природы и всех органических индивидуумов — борьбе из-за материи, времени и пространства; как оно с ужасающей явственностью все более и более выступало на восходящих ступенях объективации воли, — так, наконец, на высшей ступени, которая есть идея человека, оно достигает особой энергии; и здесь не только истребляют друг друга индивидуумы, представляющие собой одну и ту же идею, но и один и тот же индивидуум объявляет войну самому себе, и напряженность, с которой он хочет жизни и с которой отражает ее помеху — страдание, доводит его

До самоуничтожения, так что индивидуальная воля скорее разрушит своим актом тело, т. е. свою же собственную видимость, чем страдание сломит волю (стр. 413—415).

[ПОЗНАНИЕ ВОЛЕЙ СВОЕЙ СУЩНОСТИ — ЕДИНСТВЕННОЕ  
ПРОЯВЛЕНИЕ СВОБОДЫ ВОЛИ]

[...] Как раз то, что христианские мистики называют благодатью и возрождением, служит для нас единственным непосредственным проявлением *свободы воли*. Оно наступает лишь тогда, когда воля, достигнув познания своей сущности, обретает для себя в результате этого познания квинтэссенцию и тем освобождается от действия мотивов, лежащего в сфере другого способа познания, объектами которого служат только явления. Возможность такого обнаружения свободы составляет величайшее преимущество человека, вовеки чуждое животному, так как ее, этой возможности, условием является обдуманность разума, которая позволяет независимо от впечатлений настоящего озира́ть жизнь в ее целом. Животное лишено всякой возможности свободы, как лишено даже и возможности действительного, т. е. обдуманного выбора решений, предваряемого законченным конфликтом мотивов, которые для этого должны были бы быть отвлеченными представлениями. Поэтому с такой же точно необходимостью, с какой камень падает на землю, голодный волк вонзает свои зубы в мясо дичины, не имея возможности познать, что он одновременно и терзаемый, и терзающий. *Необходимость — царство природы, свобода — царство благодати* (стр. 419—420).

[УГАШЕНИЕ ВОЛИ К ЖИЗНИ. ВМЕСТЕ СО СВОБОДНЫМ  
ОТРИЦАНИЕМ ВОЛИ УПРАЗДНЯЮТСЯ ВСЕ ЯВЛЕНИЯ]

Если мы [...] познали внутреннюю сущность мира как волю и во всех его проявлениях увидели только ее объектность, которую проследили от бессознательного порыва темных сил природы до сознательной деятельности человека, то мы никак не можем избежать вывода, что вместе со свободным отрицанием, отменой воли, упраздняются и все те явления, то беспрестанное стремление и искание без цели и без отдыха, на всех ступенях объектности, в которых и через которые существует мир, упраздняется разнообразие преемственных форм, упраздняются с волей все ее проявления и, наконец, общие формы последнего,

время и пространство, как и последняя основная форма его — субъект и объект. Нет воли — нет представления, нет мира.

#### [РАСТВОРЕНИЕ В НИЧТО И ПОЛНОЕ УСПОКОЕНИЕ ДУХА]

Пред нами остается, конечно, только ничто. Но ведь то, что противится этому растворению в ничто, наша природа, есть именно только воля к жизни, которой являемся мы сами, как и она является нашим миром. То, что нас так страшит ничто, есть лишь иное выражение того, что мы так сильно хотим жизни и сами не что иное, как эта воля, и не знаем ничего, кроме нее.

Но если мы от нашей личной нужды и зависимости обратим свои взоры на тех, которые преодолели мир, в которых воля, достигнув полного самопознания, вновь нашла себя во всем и затем свободно сама себя отринула и которые ожидают только момента, когда они увидят, как исчезнет ее последняя искра и с нею тело, которое она животворит, то вместо беспрестанной борьбы и суетности, вместо вечного перехода от желания к страху и от радости к страданию, вместо никогда не удовлетворяемой и никогда не замирающей надежды, в чем и проходит сон жизни волящего человека, — вместо всего этого нам предстанет тот мир, который выше всякого разума, та полная тишь духа, тот глубокий покой, несокрушимое упование и ясность, одно только отражение которых на лице, как его воспроизвели Рафаэль и Корреджио, есть полное и надежное Евангелие: осталось только познание, воля исчезла (стр. 426—427).

## ГАРТМАН

*Эдуард Гартман (Hartmann, 1842—1906) — немецкий философ-идеалист, один из представителей пессимистического иррационализма XIX в. Ввиду болезни отказался от военной карьеры и занялся философией. Взгляды Гартмана формировались под влиянием Шопенгауэра и Шеллинга, концепции которых он намеревался соединить с гегелевской. Определенное воздействие на его философию оказали также успехи естествознания второй половины XIX в. (особенно дарвинизм).*

*В своем главном произведении «Философия бессознательного» («Philosophie des Unbewußten», 1869) Гартман претендует на индуктивное будто бы доказательство положения о том, что основа всего сущего — это бессознательное начало. Оно представляет собой, по Гартману, единство воли и представления, которое*



якобы снимает различие между духом и материей. Вначале воля и представление находились в потенциальном состоянии небытия. Затем происходит слияние воли и представления, вследствие чего возникает Вселенная. Мировой процесс носит неразумный, но целенаправленный характер. В нем происходит непрерывная борьба разума и воли. Наш мир, по Гартману, плох и, пока он существует, лучше не будет, хотя он и наилучший из всех возможных миров. Гартман разработал также специфическую этику пессимизма, которая объявляла недостижимой иллюзией всякое стремление людей к счастью. Свой пессимизм он назвал «телеологическим оптимизмом», усматривая сущность последнего в избавлении сознания от слепой воли. Конечной целью мирового процесса является восстановление чистой потенции воли и представления путем отрицания «бедствия бытия», т. е. уничтожение мира и человечества, чему люди сами должны способствовать.



Гартману принадлежит ряд работ по натурфилософии, логике, этике, эстетике и философии религии. В целом он вошел в историю буржуазной философской мысли как реакционный мыслитель (см. В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 61).

Ниже публикуются извлечения из книги: Э. Гартман. Сущность мирового процесса или философия бессознательного. Перевод с немецкого А. А. Козлова, вып. 1—2. М., 1873—1875. Они позволяют представить особенности теории познания и метода Э. Гартмана. Подборка и вступительный текст Б. В. Мееровского.

## СУЩНОСТЬ МИРОВОГО ПРОЦЕССА ИЛИ ФИЛОСОФИЯ БЕССОЗНАТЕЛЬНОГО

### ГЛАВА IX

#### БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ В МЫШЛЕНИИ

Теперь посмотрим на деятельность бессознательного в образовании понятий, которыми выражаются отношения различных представлений друг к другу, каковы, например, равенство, неравенство, единство, множество, отрицание, причинность и т. п. Здесь является подлинное творчество, ибо элементы этих понятий вовсе не лежат в тех данных представлениях, из которых они

создаются. Так, например, понятие равенства не лежит в вещах или в производимых ими ощущениях, но именно создается душой. Однако душа не может произвольно назвать два представления равными или неравными. Равны они для нее тогда, когда они тождественны, не принимая в расчет времени и места, т. е. если бы оба представления, сменяясь на одном и том же месте поля зрения без всякого промежутка времени, вызывали тождественное впечатление. Но в действительности это не может осуществиться, следовательно, душа должна сама выделить в виде понятия тождественную часть обоих [представлений]: вычтя эту часть из обоих представлений и отнеся индивидуальные остатки к области времени и места, душа сознает оба представления как равные и, таким образом, получит понятие равенства. Очевидно, что если бы весь этот процесс совершался в сознании, то душа уже должна бы была иметь понятие равенства еще до получения его описанным процессом. Но это явное противоречие. Затем, так как каждая животная и человеческая душа действительно имеет это понятие, то остается принять, что в главных своих частях этот процесс совершается бессознательно, и только результат его в виде понятия о равенстве или в виде суждения — А и В равны — попадает в сознание (стр. 195, 198—199).

Другой пример представляет образование понятия *причинности*. Несомненно, что это понятие выводится на основании теории вероятностей, причем расчет делается в сравнении с предположением абсолютного случая, т. е. отсутствия причинности. [...]

Таким образом, мы можем находить вероятность, что то или другое явление может происходить при тех или других условиях; и далее этого наше знание не идет. Но кто же подумает, что именно этим способом доходят до понятия причинности дети и животные, а между тем дойти от понятия простого следования до понятия необходимого следствия или действия иного пути нет; следовательно, этот процесс должен происходить в области бессознательного и понятие причинности входит в сознание как готовый результат этого процесса.

Те же выводы можно приложить и к прочим понятиям отношений. Все они могут быть развиты по правилам дискурсивной логики; но это развитие столь тонко и отчасти столь сложно, что совершенно невозможно, чтобы оно происходило в сознании существ, когда они образуют их в первый раз. Значит, они входят в это сознание уже готовыми. Кто видит невозможность получить эти понятия извне и необходимость образовать их самому, тот считает их априорными, кто же опирается на то, что процесс этого образования не может иметь места в сознании, но что понятия даны ему (т. е. сознанию) как нечто готовое, тот считает их апостериорными. Платон, называя всякое изучение воспоминанием, чувствовал и то и другое. Шеллинг высказал это в положении: «Поскольку я могу производить все из себя, все... знание есть a priori; поскольку же мы не сознаем того, что производим... все a posteriori. Есть, следовательно, понятия a priori, хотя нет произведенных понятий». Таким образом, все истинно априорное установлено бессознательным и попадает в сознание только в виде результата... Обыкновенный эмпиризм отрицает априорное в духе; философская спекуляция отрицает, что все априорное в духе познаваемо только a posteriori (индуктивно) (стр. 201—202).

## Глава X

### БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ В ПРОИСХОЖДЕНИИ ЧУВСТВЕННОГО ВОСПРИЯТИЯ

Кант в своей трансцендентальной эстетике высказал, что пространство не воспринимается пассивно душой извне, но производится ею самостоятельно, и этим положением произвел целый переворот в философии. Почему же, однако, это верное положение столь антипатично как общему человеческому смыслу, так, за немногими исключениями, и естественнонаучному образу мыслей?

1) Потому что Кант, а за ним Фихте и Шопенгауэр из верного положения вывели ложные и противоречащие инстинкту здравого смысла односторонние идеалистические следствия.

2) Потому что Кант для своего верного положения дал неверные доказательства, которые на самом деле ничего не доказывают.

3) Потому что Кант, *не давая в том себе отчета*, говорит о бессознательном процессе в душе, между тем как тогдашний образ воззрений знал и считал возможным только сознательные душевные процессы. Сознание же отрицает свою самостоятельность в произведении пространства и времени и с полным правом считает за *fait accompli*<sup>1</sup> то, что они даны чувственным восприятием.

4) Потому что Кант наряду с пространством поставил и время, для которого его положение не имеет силы (стр. 217—218).

## Глава XII

### БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ В ИСТОРИИ

[...] Если мы в историческом развитии, взятом в его целом, не можем не признать единого плана, ясно предначертанной цели, на которую претендуют все ступени развития, если мы притом должны допустить, что отдельные действия, посредством которых созданы эти ступени, несколько не имели этой цели в сознании, но что люди почти всегда желали другого и делали другое, то мы должны признать, что в истории скрытно действует нечто иное, чем случайная комбинация отдельных действий. Шеллинг в системе трансцендентального идеализма выражается об этом так. «Через самую свободу, когда я думаю, что действую свободно, должно бессознательно, то есть без моего участия, возникнуть то, чего я вовсе не имею в виду». [...]

Но что же это такое [...], о чем говорит Шеллинг, как не господство бессознательного, господство исторического инстинкта в действиях людей до тех пор, пока сознательный рассудок не созрел еще настолько, чтобы цели истории сделать своими целями? (Стр. 267—269).

## Глава XIII

### БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ И СОЗНАНИЕ В ИХ СРАВНИТЕЛЬНОЙ ЦЕННОСТИ ДЛЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЖИЗНИ

[...] Если мы сравним сознательное и бессознательное, то

прежде всего бросается в глаза то, что есть сфера, которая предоставлена только бессознательному, ибо она недоступна сознанию. [...] Далее [...] оказывается, что все то, что может быть выполнено сознанием, может быть выполнено и бессознательным, и даже еще удачнее, быстрее, удобнее (стр. 284).

Дело в том, что сознательный разум действует отрицательно, критически, контролируя, поправляя, измеряя, сравнивая, комбинируя, упорядочивая и подчиняя, выводя общее из частного, приводя частный случай к общему правилу, но никогда он не действует производительно, творчески, никогда не изобретает. В этом отношении человек вполне зависит от бессознательного, и если он теряет бессознательное, то он теряет источник своей жизни, без которого он в сухом схематизме общего и частного будет одиозобразно влечить свое существование (стр. 287).

## КЬЕРКЕГОР

*Сøren Кьеркегор (1813—1855) — датский религиозный философ, предшественник современного экзистенциализма. Родился в семье копенгагенского коммерсанта, где царил глубоко религиозная атмосфера. В 1840 г. получил степень кандидата теологии при Копенгагенском университете, что дало ему право занять должность пастора. Однако Кьеркегор не стал священником и вел в дальнейшем частный образ жизни, занимаясь писательской деятельностью.*

*После неожиданного и тяжело сказавшегося на его душевном состоянии разрыва с невестой, с которой был давно помолвлен, Кьеркегор в 1841 г. на один год ездил в Берлин, где в университете слушал лекции по философии и теологии, в том числе позднего Шеллинга. Немецкая классическая философия и романтическая поэзия Новалиса, Ф. Шлегеля, Гельдерлина и других оказали влияние на формирование его мировоззрения, но по духу он более был близок Августину и Паскалю. Свои многочисленные сочинения последующих лет Кьеркегор издавал, как и свой собственный журнал «Мгновение», на средства, оставшиеся ему в наследство от отца, на что они в основном и разошлись. Можно выделить два периода его творчества — с 1840 по 1846 г. и с 1849 г. до смерти, из них второй носил уже религиозный характер. За эти годы Кьеркегор смог создать огромное количество произведений: его литературное наследие опубликовано в 28 томах, из которых 14 составляют дневники.*

*Важным событием в его биографии, случившимся незадолго до смерти, был острый спор с официальной церковью. Кьеркегор заявил, что церковь и клир лицемерны, не воплощают в себе духа подлинного христианства, враждебны сердцу и истинный христианин должен покинуть церковь.*

*Основные произведения Кьеркегора: диссертация «Понятие иронии, рассмотренное с постоянным обращением к Сократу» (1841 г.); «Или — или» (1843 г.); «Страх и трепет» (1843 г.); «Повторение» (1844 г.); «Назидательные речи» (1844 г.); «Понятие страха» (1844 г.); «Философские крохи» (1845 г.); «Заключительное ненаучное послесловие к философским крохам» (1846 г.); «Болезнь к смерти» (1849 г.).*

Кьеркегор выступил против спекулятивного системосозидания, исходящего из неподвижного рационализма, а в особенности подверг критике диалектику Гегеля Его панлогизму Кьеркегор противопоставил категорию «существование» как выражение личности того, кто философствует, и стремился создать так называемую экзистенциальную философию, враждебную всякому логическому мышлению и науке Кьеркегор отверг научный способ философствования как «безличный» и потому ложный Как и Ньюмен, он ищет только личную истину («субъективность и ирония вместо истины»), допускает гносеологический плюрализм и отвергает всякую системность Он подчеркивает бессилие человека, пытающегося бежать от мучительной для него вечности и от самого себя в убожество повседневной жизни и мечущегося между этими двумя альтернативами («или — или») Рассматривая «существование» как глубинную характеристику человека, раздираемого противоречиями конечности и бесконечности, Кьеркегор предлагает новые средства анализа диалектики несчастного сознания — категории «страх», «отчаяние», «решимость» и др.



Экзистенциалисты XX в Хайдеггер, Ясперс, Сартр заимствовали впоследствии их у Кьеркегора

Важнейшую роль в религиозных построениях Кьеркегора играла категория «парадокс» Поскольку, согласно Кьеркегору, человеческое и божественное несоизмеримы, постольку их взаимодействие приобретает парадоксальный характер, недоступный для логических средств и лежащий по ту сторону морали Обычная христианская вера, по его мнению, всегда поэтому имеет дело с «парадоксальной» ситуацией, вернее даже, она сама есть разрушительный для человека парадокс в силу несоизмеримости имманентного и трансцендентного миров, на границе которых она рождается Поэтому этический и религиозный стили жизни мало чем легче «эстетического», т е чувственного

Упадочнические и погруженные в религиозные контрверзы идеи Кьеркегора были подхвачены и развиты в XX в не только экзистенциализмом, но и так называемой диалектической теологией кризиса, главным представителем которой является К Барт

Публикуемая ниже подборка фрагментов из главнейших произведений С Кьеркегора принадлежит П П Гаиденко Отрывки из «Или — или» («Enten — Eller») в переводе с датского языка П Г Ганзена даны по кн 1) С Кьеркегор Наслаждение и

долг. СПб., 1894. Для данного издания они заново отредактированы и сверены по изданию: S. Kierkegaard. Samlede Værker. 2 udg. Bd. I—II. København, 1920. Далее следуют впервые даваемые на русском языке в переводе с датского М. П. Ганзен-Кожениковой отрывок из произведения «Страх и трепет» («Frygt og Bæven») и в переводе Э. В. Переслегиной отрывок из работы «Понятие страха» («Begybet Angst»). Два последних перевода даны по изданию: 2) S. Kierkegaard. Værker i udvalg. Bd. II: København, 1950. Фрагменты из «Болезни к смерти» («Sygdommen til Døden») даны в переводе с немецкого языка И. С. Нарского по изданию: 3) S. Kierkegaard. Auswahl von H. Dietz. Frankfurt am Main — Hamburg, 1956. Сверка произведена с датским оригиналом: S. Kierkegaard. Værker i udvalg. Bd. II. København, 1950.

## ИЛИ — ИЛИ<sup>1</sup>

### [СОСТОЯНИЕ ЭСТЕТИЧЕСКОЙ СТАДИИ]

Что такое поэт? Несчастный человек, носящий в душе тяжкие муки, с устами, так созданными, что крики и стоны, прорываясь через них, звучат как прекрасная музыка [...]. И люди толпятся вокруг поэта и говорят ему: «Пой скорее снова», иначе говоря — пусть новые страдания (Lidelser) мучают твою душу, лишь бы уста оставались прежними, потому что вопль пугал бы нас, а музыка приятна. К ним присоединяются и критики: это верно, так и должно быть по правилам эстетики (1, стр. 9).

Да, теперь я вижу ясно, что вам представляется только два выхода, вы должны решиться или на то, или на другое, но, откровенно говоря, сделаете ли вы то или другое, вы одинаково расклетесь (1, стр. 225).

Можешь ли ты представить себе что-нибудь ужаснее такой развязки, когда существо человека распадается на тысячи отдельных частей подобно рассыпавшемуся легиону изгнанных бесов, когда оно утрачивает самое дорогое, самое священное для человека — объединяющую силу личности, свое единое, сущее Я? (1, стр. 227).

### [ПЕРЕХОД К ЭТИЧЕСКОЙ СТАДИИ]

Не раз говорил я тебе и вновь повторяю, вернее, восклицаю: выбор необходим, решайся: «или — или» (1, стр. 223).

Издающийся над ближним издевается, однако, и над самим собой, и подобное отношение к жизни, характериземое фразой «или — или, безразлично» служит лишь печальным доказательством твоей душевной развинченности (1, стр. 225).

[...] Главная задача человека не в обогащении своего ума различными познаниями, но в воспитании и совершенствовании своей личности, своего Я (1, стр. 228).

Выбор сам по себе имеет решающее значение для внутреннего содержания личности: делая выбор, она вся наполняется выбранным, если же она не выбирает, то чахнет и гибнет. Одну минуту может еще казаться, что выбираемое остается как бы вне самого выбирающего, что душа последнего сама по себе не имеет никакого отношения к предмету выбора и может остаться индифферентной к нему. Минута эта, однако, может существовать лишь в отвлеченном смысле, как момент мышления, а не реальной действительности; поэтому, чем дольше останавливаешься над ней, тем меньше она в строгом смысле существует. Выбираемое находится в самой тесной связи с выбирающим, и в то время, когда перед человеком стоит жизненная дилемма «или — или», самая жизнь продолжает ведь увлекать его по своему течению, так что, чем более он будет медлить с решением вопроса о выборе, тем труднее и сложнее становится этот последний, несмотря на неустанную деятельность мышления, посредством которого человек надеется яснее и определеннее разграничить понятия, разделенные «или — или». Смотри на эти слова с такой точки зрения, нелегко внасть в искушение шутить ими: в этом именно случае видно, что внутреннее движение личности не оставляет времени на эксперименты мысли, что личность непрерывно и неудержимо стремится вперед, закладывая по пути основания то тому, то другому, и что вследствие этого выбор становится все труднее и труднее — придется ведь разрушать ранее заложенные основания (1, стр. 230—231).

Строго говоря, всюду, где только речь идет о выборе, там выдвигаются и этические вопросы, и единственный абсолютный выбор, это — выбор между добром и злом, благодаря которому человек разом вступает в область этики. Выбор же эстетика или совершается непосредственно и потому не выбор, или теряется во множестве предметов выбора (1, стр. 234).

[...] *Возможно ли телеологическое отстранение этического?*

Этическое, как таковое, есть общее, и как общее действительно для каждого, что, с другой стороны, можно выразить и так: оно действительно в любой момент. Оно имманентно пребывает в самом себе, не имеет вне себя ничего, что могло бы быть его telos<sup>3</sup>, но само есть telos для всего, находящегося вне его, и когда этическое воспримет это, дальше ему идти уже некуда. Индивид (den Enkelte), непосредственно взятый в чувственном и духовном смысле, есть такой индивид, который имеет свою telos в общем, и этической его задачей является постоянно выражать себя в общем, отрешиться от своей индивидуальности, чтобы стать общим. Едва же индивид захочет проявить свою действительность индивидуальности в отношении общего, как впадет в грех, и, только признав это, может снова примириться с общим. Всякий раз как индивид после того, как совершилось включение в общее, пожелает вновь отстаивать свою действительность как индивид, он впадает в соблазн и может очиститься лишь путем раскаяния и отречения от себя как индивида для слияния с общим. Если это высшее, что можно сказать о человеке и о его существовании, то этическое для человека равнозначно вечному блаженству, которое и вовеки веков и в каждую данную минуту является telos человека, и было бы противоречием, если бы можно было отказаться от него (телеологически отстраниться), ибо, как только оно начинает отстраняться (suspenderes), оно утрачивается, между тем как то, что отстраняется, не утрачивается, а, наоборот, сохраняется в наивысшем, которое есть его telos.

Если дело обстоит так, то Гегель прав, что человек по отношению к добру и совести определяется лишь как индивид, Гегель прав, рассматривая эту определенность как «моральную форму зла» (ср. особенно с философией права), которая должна разрешаться в телеологии нравственного так, что индивид, пребывающий в той стадии, или грешит, или его охватывает душевная борьба, вызванная соблазном (Anfægtelse). Зато Гегель не прав, когда говорит о вере, не прав в том, что не выражает громогласно протеста против почитания и прославления Авраама как



отца веры, тогда как его надо изобличить и заклеить как убийцу.

Дело в том, что вера и есть тот парадокс, что индивид выше общего, однако при условии, что движение повторяется, т. е. что индивид, побывав в лоне общего, выделяет себя теперь в качестве индивида как нечто высшее по сравнению с общим. Если это не вера, то Авраам погиб, и тогда веры и не бывало никогда на свете именно потому, что она была всегда. Ибо если признать этическое, т. е. нравственное как наивысшее, и в человеке ничего не остается, кроме несоразмерного, и это несоразмерное выступает не иначе как злое, т. е. индивидуальное, которое должно выражаться в общем, то не попадобится никаких других категорий, кроме тех, какие знала уже греческая философия или какие можно извлечь из нее путем логического мышления. И Гегелю не следовало скрывать этого, ведь он все-таки изучал классиков.

Не редкость встретить таких людей, которые за невозможностью углубиться в сущность этого явления или вопроса увлекаются фразами, говоря, что христианство озарено светом, а язычество окутано мраком. Такие речи всегда казались мне странными, тем более что и в наше время каждый более основательный мыслитель, каждый более серьезный художник вновь обретает молодость в вечной юности греческого парода. Такие высказывания можно объяснить только тем, что люди просто не знают, что сказать, и говорят зря. В порядке вещей, например, такое высказывание, что в язычестве не было веры; но, чтобы говорить так с некоторым основанием, следовало бы немножко разобраться, что следует понимать под словом «вера», а то ведь опять все сводится к фразам. Объяснить все бытие, включая и веру, не имея представления о том, что такое вера, легко, и тот, кто рассчитывает на успех такого объяснения, не ошибется в расчетах, ибо, как говорил Буало: «Un sot trouve toujours un plus sot, qui l'admire»<sup>4</sup>.

Вера как раз являет собой тот парадокс, что индивид, как таковой, выше общего, правомочен, не подчинен ему, а поставлен над ним: должно, однако, заметить, что это такой индивид, который был в качестве индивида подчинен общему, а теперь через это общее стал выше его, причем этот индивид как индивид находится в абсолютном отношении к абсолютному.

Эта точка зрения не требует размышлений, ибо все размышления происходят как раз в области общего, что есть и останется вечно парадоксом, недоступным для понимания. Все же вера является парадоксом (и эти умозаключения я хочу просить читателя помнить постоянно, поскольку было бы слишком обстоятельным останавливаться на них каждый раз) или веры никогда не существовало именно потому, что она всегда была, иначе сказание об Аврааме ложно.

То, что этот парадокс для индивида легко может быть спутан с соблазном, вероятно, истинно, и именно поэтому его не следует утаивать. Весьма вероятно, что многие устроены так, что этот парадокс отталкивает их, но из-за этого не следует превращать веру в нечто другое, чтобы иметь ее, лучше признаться, что ее у них нет, в то время как те, у которых она есть, должны думать о том, чтобы создать какие-то критерии, по которым можно было бы отличить парадокс от мук соблазна.

Рассказ об Аврааме и содержит подобное телеологическое отстранение этического. Не было недостатка в остроумных головах и тщательных исследованиях, которые не отыскали бы к нему аналогии. Их мудрость вся в изречениях, которые в сущности все одинаковы. Если же захочешь поближе присмотреться, то я сильно сомневаюсь, можно ли во всем мире найти хотя бы единственную аналогию, за исключением рассмотренной ниже, которая ничего не доказывает, когда утверждает, что нормы веры олицетворяет и выражает Авраам, жизнь которого не только самая парадоксальная, какую можно себе представить, но до того парадоксальная, что это нельзя себе представить. Он действует в силу абсурда, поскольку это тот самый абсурд, по которому он как индивид выше общего. Этот парадокс не подтверждается размышлением, ибо, как только он начинает размышлять, ему приходится признать, что он находится в стадии мучений соблазна, и, если это так, он никогда не пожертвует Исааком или если он им пожертвует, то он, кающийся, должен вернуться к общему. В силу абсурда он получает Исаака обратно. Поэтому-то Авраам ни на миг не есть трагический герой, а совсем другой — или убийца или верующий. То среднеопределяющее, что спасает трагического героя, у Авраама отсутствует. Поэтому я могу понять трагического героя, но не могу понять Авраама, сколько бы я в каком-то опре-

деленном безумном смысле ни восхищался им больше, чем всеми остальными.

Отношение Авраама к Исааку в этическом плане выражено просто: отец должен любить сына больше, чем себя. Однако этическое в пределах собственного объема вмещает различные градации; мы увидим, существует ли в этом рассказе более высокое определение этического, которое с точки зрения этики могло бы объяснить его поступок и давало ему право отстраниться от этических обязанностей по отношению к сыну без того, чтобы перейти границы этической телеологии.

Когда всеобщее дело, на котором сосредоточены заботы всего народа, не удается, когда такому делу препятствует немилость неба, когда разгневанное божество посылает полное безветрие, парализующее все усилия, и прорицатель, выполняя свой тяжкий долг, возвещает, что бог требует в жертву молодую девушку, отец ее должен героически принести эту жертву. Кроме того, он должен мужественно скрывать свою скорбь, тогда как в душе желал бы быть «ничтожнейшим из смертных, имеющим право плакать», а не королем, обязанным поступать по-королевски. И пусть страдание проникнет в его сердце в одиночестве, и всего при трех свидетелях из народа, скоро весь народ станет свидетелем его страдания, но также и его подвига, того, что ради общего блага он готов принести в жертву дочь, юную прекрасную девушку.

«О перси! О прелестные ланиты, золотые волосы» (ст. 687). И дочь растрогает его своими слезами, и он обратит лицо свое, но герой занесет нож. Когда же весть об этом доходит до отчего дома, все прекрасные девы Греции воспылают восторгом, а если эта дочь была невестой, то и жених ее не станет гневаться, а будет гордиться своим участием в подвиге отца, ибо дева связана с ним более нежными узами, чем с отцом.

Когда же храбрый судья, спасший Израиль в час бедствия, в один миг связывает бога и себя самого одним и тем же обетом, он должен был вооружиться мужеством, чтобы превратить в скорбь ликование девы, радость любимой дочери. И весь Израиль печалится с ней, жалея ее девственную юность. Но каждый благородный муж поймет, каждая добросердечная женщина удивится Иевфаю, а каждая израильская дева пожелает подражать поступку его дочери. Ибо какой же прок был бы от победы

Иевфай, одержанной в силу его обета, если бы он не сдержал его? Разве не была бы тогда победа вновь отнята у народа?

Когда сын забывает свой долг, и государство вручает меч судьи отцу, и законы требуют кары виновному от руки отца, то последний должен мужественно забыть, что виновный — сын его, мужественно скрыть скорбь свою, но во всем народе верно не найдется ни единого человека, считая и сына, кто бы не удивлялся отцу, и при каждом новом толковании римских законов будет помянуто, что многие толковали их мудрее, но никто не превзошел в славе Брута.

А если бы, напротив, Агамемнон, флот которого при попутном ветре на всех парусах несется к цели, вздумал послать гонцов за Ифигенией, чтобы принести ее в жертву; если бы Иевфай, не будучи связан обетом, решающим судьбу народа, сказал бы своей дочери: «Оплакпвай два месяца свою краткую юность, я собираюсь принести тебя в жертву»; если бы у Брута был праведный сын, и все же он вздумал бы призвать ликторов, чтобы казнить его, — кто понял бы таких отцов? И если бы эти трое отцов на вопрос, почему они поступили так, ответили бы: «Это испытание, наложенное на нас», — лучше ли поняли бы их тогда?

Когда Агамемнон, Иевфай и Брут в решающий момент превозмогли свою скорбь, героически приняли утрату любимого и им осталось лишь завершить деяние, какой человек с благородной душой не прослезился бы при виде их скорби, не подивился бы их подвигу! Но если бы эти трое в решительную минуту, принесшую им столько горя, прибавили бы, что ничего такого не будет, кто понял бы их тогда? И если бы они в виде объяснения прибавили: мы верим, что этого не будет, верим в силу того, что это абсурдно, разве тогда их поняли бы лучше? Ибо как нелегко понять, что это абсурдно, но как понять, что так можно верить в это?

Различие между трагическим героем и Авраамом само бросается в глаза. Трагический герой остается еще в пределах этического. Он предоставляет выражению этического иметь свою *telos* в высшем выражении этического: он приводит этическое отношение между отцом и сыном или отцом и дочерью до степени чувства, которое имеет свою диалектику в своем отношении к идее нравственно-

сти. Так что здесь не может быть и речи о телеологическом отстранении самого этического.

Авраам иное дело! Он своим деянием перешагнул через границы этического и имел вне его более высокую *telos*, опираясь на которую он отстранил прежнюю. Хотел бы я знать, каким образом иначе сохранить связь между деянием Авраама и общим? Найдется ли какая-нибудь точка соприкосновения между тем, что свершил Авраам, и общим, кроме той, что Авраам переступил границы общего? И сделал он это не ради спасения народа, не ради утверждения идеи государства, не ради того, чтобы умилостивить разгневанных богов. Если и могла зайти речь о божественном гневе, то разве лишь о гневе на самого Авраама, и тогда всё деяние Авраама не находится ни в каком отношении к общему, а есть чисто личное предприятие. Поэтому в то время как трагический герой велик своей нравственной добродетелью, Авраам велик чисто личной добродетелью. В жизни Авраама не было более высокого выражения этического, нежели долга отца любить сына. Об этическом в значении нравственного тут не могло быть и речи. Общее, поскольку оно тут обреталось, было запрятано в самом Исааке, было, так сказать, скрыто в чреслах его и должно было крикнуть устами Исаака: «Не делай этого, ты все погубишь!»

Чего же ради Авраам поступал так? Ради господ и вместе с тем ради самого себя. Он делал это ради господ, ибо господь требовал такого доказательства его веры, ради самого себя, чтобы иметь возможность дать такое доказательство. Единство мотивов совершенно правильно и обозначается словом «испытание» или «искушение», которое всегда применяется для обозначения такого взаимоотношения. Искушение, а что это такое? То, что вообще искушает человека. Обыкновенно искушение для человека заключается в чем-нибудь таком, что удерживает его от исполнения его долга, но здесь искушением является само этическое, удерживающее его от выполнения воли божьей. Но что же тогда есть долг? Долг есть именно выражение божьей воли.

Очевидно, чтобы понять Авраама, необходима новая категория. Язычество не знало такого отношения к божеству. Трагический герой не вступал ни в какие частные сношения с божеством, но [для него] этическое — это бо-

жественное, почему и представляется возможным разрешить этот парадокс в общем.

Для Авраама нет разрешения, другими словами — он не может говорить. Коль скоро я заговорю, я выражу общее, а если я этого не делаю, никто не может понять меня. Коль скоро Авраам пожелает выразить себя в общем, ему следует сказать, что в ситуации, в которой он находится, его искушает соблазн, ибо у него нет более высокого выражения общего, которое стоит над тем общим, которое он преступил.

Поэтому, возбуждая мое восхищение, Авраам в то же время ужасает меня. Тот, кто отрекается от самого себя и жертвует собой ради долга, отказывается от конечного, чтобы обрести бесконечное, тот уверен; трагический герой отвергает определенное во имя чего-то более определенного, и глаз наблюдателя воспринимает это спокойно. Но тот, кто отказывается от общего, чтобы обрести нечто еще более высокое, что уже не есть общее, что он делает? Возможно ли, чтобы это было чем-то иным, чем муки соблазна? И если это возможно, но индивид впадал в ошибку, что тогда может спасти его? Он терпит все муки трагического героя, убивает свою радость в этом мире, отрекается от всего и, может быть, этим же отгораживается стеной от той возвышенной радости, которая была ему так дорога, что он хотел купить ее какой бы то ни было ценой. И созерцающий его никак не может понять его, не может смотреть на него спокойно. Быть может, то, что имеет в виду верующий, совершенно неосуществимо, раз оно немислимо. А если осуществимо, если индивид неверно понял божество, в чем же тогда спасение этого человека? Трагический герой нуждается в слезах и требует их, но где же столь завистливые глаза, что не пролили бы их вместе с Агамемноном? Но где же столь заблудившаяся душа, что дерзнула бы оплакивать Авраама? Трагический герой совершает свой подвиг в определенный момент, но и вообще в течение времени совершает не менее значительное, являясь ободряющим примером для всех тех, чьи души под гнетом скорби, чья грудь не может вздохнуть свободно от накопившихся в ней рыданий, кто подавлен мыслями, чреватými слезами: он является им и разрушает чары скорби, снимает гнет и вызывает слезы: сострадая скорби героя, страдающий забывает свою скорбь. Авраама нельзя оплакивать. К нему приближаешься с священным ужасом

(horror religiosus), как Израиль приближался к горе Синайской.

А если бы одинокий человек, восходящий на гору Мория, своей вершиной возвышающейся над долиной Аулиса, не будучи лунатиком, который уверенно скользит над пропастью в то время, как стоящий у подножия горы, глядя на него, дрожит от страха и от благоговения и ужаса не смеет даже окликнуть его, если бы он смутился духом, опшибся?

Спасибо и еще раз спасибо тому, кто подскажет тому, с кого ураганом налетевшие горести жизни сорвали все кроны, подскажет ему выражение — словесный фиговый листок, чтобы прикрыть его убожество. Спасибо тебе, великий Шекспир, умеющий выразить все, все точно так, как оно есть. Но почему ты никогда не выразил словами этой муки? Или, быть может, ты оставил ее про себя? Сохранил для себя одного как возлюбленную, не терпя даже, чтобы свет знал ее имя? Эту силу слова, эту власть высказывать словами тяжелые тайны других поэт покупает ценой своей маленькой тайны, которую он не может высказать: поэт не апостол, он изгоняет дьяволов дьявольской же силой.

Но если этическое, таким образом, телеологически отстранено, каким же образом существует индивид, в котором оно отстранено? Он существует как индивид в противоположность общему. Грешит ли он в этом случае? Поскольку это и есть форма греха, увиденная в идее таким образом, что если ребенок и не грешит, потому что он не осознает свое существование как таковое, то это существование с точки зрения идеи греховно, и этическое в любой момент берет здесь свои права. Если вы будете отрицать, что эта форма не может повторяться таким образом, чтобы она не была грехом, тогда Аврааму вынесен приговор. Как же тогда существовал Авраам? Он верил. Вот тот парадокс, на острие которого он остается и который он не может сделать ясным для кого-нибудь другого, ибо парадокс заключается в том, что он как индивид становится в абсолютное отношение к абсолютному. Правомочен ли он? Его правомочность опять-таки парадокс: ибо если он правомочен, то не в силу того, что он есть нечто общее, а в силу того, что он есть индивид.

Как же индивид убеждается в своей правомочности? Довольно легко нивелировать все существующее, руковод-

ствуясь идеей государства или общества. Сделав это, нетрудно примирить противоречия (*mediere*): ведь тогда и не приходишь вовсе к тому парадоксу, что индивид как индивид выше общего, к тому парадоксу, который я могу выразить одним из положений Пифагора, что нечетное число совершеннее четного. Если и случается в наше время услышать отзывы о парадоксе, то они сводятся к тому, что судить об этом надо-де по результатам. Какой-нибудь герой, ставший *skandalon*<sup>5</sup> для своего века, сознавая, что он представляет собой парадокс, который не может сделать себя понятным, успокаивает современников возгласом: «Результат покажет, что я был правомочен». В наше время, однако, такой возглас редко услышишь: наше время ведь не рождает героев, в чем состоит его недостаток, зато преимущество нашего века в том, что он мало порождает и карикатур. Поэтому, услышав в наше время слова: об этом надо судить по результатам, сразу узнаешь, с кем имеешь честь говорить. Выступающие с таким доводом принадлежат к довольно многочисленной породе, которую я объединяю под наименованием доцентов. Они живут мыслями, обусловленными обеспеченностью их существования: они имеют *прочное* положение и *хорошие* виды на будущее в правильно организованном государстве; между ними и потрясениями всемирной истории (*Tilvæ relsens Rystelser*) легли столетия, а то и тысячелетия, и они не боятся повторения подобных потрясений. На что иначе полиция и газеты? Дело жизни — судить великих людей, судить по результатам. Подобное обращение с великими представляет странную смесь высокомерия и убожества: высокомерия — потому что мнят себя призванными судить, убожества — потому что не сознают, не чувствуют в своей жизни ни малейшей связи с теми великими. Всякий, кто хоть чуточку причастен к *erectioris ingenii*<sup>6</sup> и еще не превратился в холодного и скользкого слизня, подходя к великому, никогда не сможет забыть, что с самого сотворения мира результат, так уж повелось, приходит последним, и если действительно хочешь чему-нибудь научиться у великого, то надо обратить внимание на начало. Если тот, кто собирается совершить нечто, станет судить о себе самом по результату, то ему и начать никогда не придется. Пусть даже результаты обрадуют весь мир, герою это не может помочь; он-то узнал о результате



впервые тогда, когда все было кончено, и не результат доказал его геройство, а начало.

Кроме того, результат (поскольку это ответ конечного на бесконечный вопрос) в своей диалектике совершенно не однороден с экзистенцией (Existents) героя. Ну разве возможно доказать, что Авраам был вправе противопоставить себя как индивид общему потому, что он *чуждом* обрел Исаака? Если бы Авраам действительно принес Исаака в жертву, стал ли бы он из-за этого менее правомочным?

Результат вызывает любопытство, как окончание интересной книги, страха же, горя, парадокса никто и знать не хочет. С результатом эстетически зангрявают, он приходит столь же неожиданно, но так же и легко, как лотерейный выигрыш: а узнав результат, испытываешь нравственное удовлетворение.

Между тем, ни один святотатец, отбывающий наказание на каторге, закованный в железные кандалы, не бывает так гнусно преступен, как тот, кто таким образом грабит святое, и даже Иуда, продавший господу своего за тридцать сребренников, не вызывает такого презрения, как тот, кто таким образом продает великое.

Не по душе мне говорить о великом как о чем-то не свойственном человеку, смутно представлять его себе на огромном расстоянии, рассматривать его только как великое, забывая о заключающемся в нем человеческом, отчего оно собственно и перестает быть великим. Ведь не то, что свершается со мной, делает меня великим, а то, что свершаю я сам. И едва ли кому вздумается считать человека великим за то, что ему посчастливилось взять главный выигрыш в лотерее. Пусть даже человек родился в крайней бедности, я, однако, требую от него, чтобы он не был по отношению к себе самому настолько бесчеловечным, чтобы представлять себе королевский замок лишь на расстоянии, лишь мечтать о нем как о чем-то крайне далеком, недоступном ему по своему величию; так, униженно возвеличивая королевский замок, он в то же время и возвеличил бы его чрезмерно, и лишил бы его всякого величия. Я требую от него, чтобы он всегда оставался настолько человеком, чтобы доверчиво и с достоинством вступить также туда. Он не должен настолько ронять себя как человека, чтобы бесстыдно отбросить всякие приличия, врываться в королевские чертоги прямо с

улицы: от этого он потеряет больше, чем король. Наоборот, он должен с радостью и готовностью соблюдать все требования приличия, это именно и сделает его чистосердечным. Это, конечно, лишь образ; ибо данное здесь различие лишь весьма несовершенное выражение различий в области духа. Я требую от каждого человека, чтобы он не думал о себе самом настолько негуманно, что он и помыслить не смеет войти в королевские чертоги, где не только живет память об избранных, но где и сами они обитают. Он не должен бесстыдно проталкиваться вперед и навязываться им в родственники, пусть почитает себя блаженным всякий раз, как преклонится перед ними, но он должен быть доверчивым и чистосердечным и всегда быть больше, чем какой-то прислужник; ибо если у него не будет стремления быть больше, то он никогда и не войдет туда. Поддержкой же ему послужат как раз страх и горе, ниспосланные во испытание великим. При иных условиях эти великие могли бы возбудить в нем — если он мало-мальски живой человек, — одну только справедливую зависть. То же, что кажется великим лишь на расстоянии, что возвеличивается с помощью пустых фраз, тем самым и уничтожается.

Кто в мире может сравниться величием с благодатной матерью божьей девой Марией? И как о ней все-таки говорят? То, что она избрана меж всех жен быть носительницей благодати, не придает ей величия, поскольку не кажется странным, что слушающие могли думать столь же бесчеловечно, как и те, кто это говорил, то каждая девушка имела бы право спросить: почему бы и мне не получить благодати? И, не найдись у меня ничего другого в ответ, я бы все-таки не отверг такого вопроса как глупый, ибо в отношении благоволения всякий человек с абстрактной точки зрения правомочен. Исключение составляют горе, страх, парадокс. Моя мысль чиста не смотря ни на что, и тот, чья мысль вместит подобное, останется чист помыслами. В противном случае ему грозит ужасное. Ибо кто раз вызвал эти образы, не сможет уже отделаться от них, а если согрешит против них, они отомстят ему ужасным молчаливым гневом страшнее громогласия десятка свирепых рецензентов. Правда, Мария родила дитя чудесным образом, но в остальном ей пришлось вынести то же, что и другим женщинам, и время это было для нее временем страха, горя и парадоксов.

Ангел явился ей с благой вестью, но не был настолько услужлив, чтобы явиться и всем другим девушкам Израиля и сказать: «Не презирайте Марию, с ней свершилось чудо». Ангел явился лишь одной Марии, и никто не мог понять ее. Какая женщина была так поругана, как Мария, и разве не оправдались на ней слова: кого бог возлюбит, того и проклянет одновременно? Таково духовное понимание Марии. Она отнюдь не владычица (*en Dame*), восседающая на престоле и играющая с божественным младенцем, — такое мнение о ней, возмущающее меня, смесь легкомыслия и бессмыслицы. Когда она, несмотря ни на что, сказала: «Смотрите, я божья служанка», — в тот момент она была велика, и, я думаю, было бы нетрудно объяснить, почему она стала богородицей. Она не нуждается ни в каком земном поклонении, как Авраам не нуждается в оплакивании его, ибо она не героиня и он не герой, но оба стали выше героинь и героев не тем, что были избавлены от горя, мук и парадокса, но именно благодаря горю, мукам и парадоксу.

Когда поэт выставляет своего трагического героя на поклонение людям, дерзая добавить: «Плачьте над ним, ибо он того заслуживает», — получается величественное впечатление. Великое дело заслужить слезы тех, кто достоин их проливать. Величественно, когда поэт дерзает обуздывать толпу, дерзает так всколыхнуть людей, что каждый допытывается у себя самого, достоин ли он оплакивать героя, ибо дешевые слезы плак только оскорбляют святость; но всего величественнее лицезрение рыцаря веры, который даже благородному человеку, готовому пролить слезы над ним, дерзает сказать: не плачь обо мне, но плачь о себе самом.

Умилительна мысль, уходящая в далекое прошлое, в те прекрасные времена, когда Христос ходил по земле обетованной; эта страна, эта эпоха вызывают в людях сладкую тоску, становятся желанной целью. Забывается страх, горе, парадокс. А разве так легко было тогда не впасть в ошибку? Разве не жутко было, что человек, смешавшийся с толпой, был богом, разве не жутко было сидеть с ним за одним столом? Разве так легко было тогда стать апостолом? Но в результате 18 протекших веков помогают; да, помогают этому подлому обману и самообману. У меня не хватает мужества желать быть современником подобных событий, зато я и не сужу стро-

го тех, кто тогда впал в ошибку, как не умаляю заслуг тех, которые не ошиблись.

Однако я возвращаюсь опять к Аврааму. В то время, до результата, Авраам либо был готов стать убийцей, либо мы стоим перед парадоксом, который выше всех примирений (Meditationer).

История Авраама содержит телеологическое отстранение этического. Он как индивид стал выше общего. Это парадокс, который не поддается примирению (ikke lader sig mediere). Так же необъяснимо то, как он пришел к нему, как необъяснимо и то, как он продолжает находиться в нем. Если это не так в случае с Авраамом, то он даже не трагический герой, но убийца. Продолжать называть его отцом веры, говорить об этом людям, которые не заботятся ни о чем, кроме слов, бессмысленно. Трагический герой может быть человеком при помощи собственных сил, но рыцарь веры не может. Когда человек вступает на тяжелый в определенном смысле путь трагического героя, то многие могут давать ему советы; тому, кто идет трудным путем веры, никто не может советовать, никто не поймет его. Вера есть чудо, и все же ни один человек не отлучен от нее, ибо то, в чем едина жизнь всех людей, есть страсть, а вера есть страсть (2, стр. 58—67).

### ПОНЯТИЕ СТРАХА

[...] Невинность есть неведение. В невинности человек не определен как дух (Aand), но душа его определена (sjeelig bestemmet) в непосредственном единстве со своей природой. Дух дремлет в человеке. Это определение вполне соответствует библейскому, которое, отрицая у невинного человека возможность различия между добром и злом, выносит приговор всем католическим фантазиям.

В этом состоянии царят мир и покой, но в то же время есть и нечто другое, отнюдь не являющееся враждой и борьбой, поскольку не с чем бороться. Что же это тогда? Ничто (Intet). Но какое воздействие имеет ничто? Оно порождает страх (Angest). В том и состоит глубокая тайна невинности, что она в одно и то же время является страхом. Дух в своих грезах создает свою собственную действительность (Virkelighed), но эта действительность есть ничто, но это ничто невинность неизменно видит вокруг себя.

Страх есть определение (en Bestemmelse) грезящего духа и относится как таковой к психологии. Бодрствование есть положение различия между мной самым и моим пным, у спящего оно отстранено, у грезящего оно намекает на ничто. Действительность духа показывает себя постоянно как образ, который иску-

шает его возможности, но исчезает, как только дух схватывает его, и это есть ничто, которое может только устрашать. Большего он не может до тех пор, пока он только показывается. Понятие страха (Angest) почти никогда не рассматривается в психологии; именно поэтому я должен обратить внимание на то, что оно резко отличается от боязни (Frygt) и подобных понятий, относящихся к чему-то определенному, между тем как страх есть действительность свободы, как возможность для определенной возможности (Mulighed for Muligheden). Потому не встретишь страха у животного, что оно по своей природе не определено как дух.

Когда мы рассматриваем диалектические определения страха, то обнаруживаем, что они как раз и обладают психологической двусмысленностью. Страх есть *симпатическая антипатия* и *антипатическая симпатия*. В языке это подтверждается полностью, говорят: сладкий (sød) страх, сладкая (sød) тревога (den søde Beangstelse), говорит: непонятный (underlig) страх, страх, вызываемый застенчивостью (en sky Angest), и т. д.

Тот страх, который содержится в невинности, во-первых, не является виной, во-вторых, не является тяжелым бременем, страданием, которое нельзя бы привести в гармонию с блаженством невинности. Когда смотришь на детей, обнаруживаешь этот страх ярко выраженным в стремлении к приключенческому, чудовищному, загадочному. Тот факт, что существуют дети, не обладающие этим качеством, ничего не доказывает, поскольку животные тоже его не имеют, и, чем ничтожнее дух, тем меньше страх. Этот страх присущ ребенку в столь значительной степени, что он не хочет избавиться от него; хотя страшное и пугает его, оно и пленяет его своей сладкой тревогой. У всех наций, у которых детское начало сохранено как греза духа, присутствует этот страх, и, чем глубже он, тем глубже [дух] нации. Только прозаическая глупость может считать, что это дезорганизация. Страх имеет здесь то же значение, что меланхолия на гораздо более позднем этапе, когда свобода, пройдя несовершенные формы своей истории, должна в самом глубоком смысле прийти к себе самой.

Поскольку отношение страха к своему предмету, к чему-то, что есть ничто (обычное словопотребление также весьма четко: страшиться неизвестности (at ængstes for Intet)), совершенно двусмысленно, то переход от невинности к вине именно настолько диалектичен, что показывает: объяснение этому то, какое и должно быть, — психологическое. Качественный скачок, вне всякого сомнения, недвусмыслен, но тот, кто становится виновным через страх, ведь невинен, ибо это был не он сам, а страх, чуждая сила, захватившая его, сила, которую он не любил, но которой страшился, и все-таки он ведь виновен, ибо потонул в страхе, который он все-таки любил, испытывая боязнь перед ним. Ничего нет в мире более двусмысленного, чем это, и поэтому ему можно дать только психологическое объяснение, в то время как это, опять повторяю, никогда не станет объяснением, которое бы объяснило тот качественный скачок. Любое представление о том, что запрет соблазнил его или что соблазнитель обманул его, обладает уже только при поверхностном наблюдении достаточной двусмысленностью, искажает этику, привносит количественное определение и хочет с помощью психологии польстить

человеку за счет этики, а от этой лести следует отказаться каждому этически развитому человеку как от нового, более изощренного соблазна.

То обстоятельство, что страх проявляется наглядно, есть тема нашего разговора. Человек является синтезом души (det Sjelelige) и тела. Но синтез немыслим, если два компонента не объединяются в третье. Это третье есть дух (Aanden). В своей невинности человек не является только животным, ибо, если в какой-то момент своей жизни он бы был только животным, он вообще никогда не стал бы человеком. Дух тоже присутствует, но как нечто непосредственное, грезящее. Поскольку он присутствует, он в некотором роде является враждебной силой, ибо постоянно мешает отношениям между душой (Sjel) и телом, которые имеют существование (Bestaaen) и все же его не имеют, поскольку сначала получают его от духа. С другой стороны — это дружеская сила, которая как раз и стремится установить это отношение. Но каково же отношение человека к этой двуликой силе, как относится дух к самому себе и к своему условию? Он относится как страх. Избавиться от самого себя дух не может, постигнуть себя самого он тоже не может до тех пор, пока он находится за пределами себя самого, опуститься до растительной жизни (det Vegetative) человек тоже не может, поскольку он ведь определен как дух; избегнуть страха он не может, ибо он любит его; до конца любить его он не может, ибо он избегает его. Здесь невинность достигает своего апогея. Она незнание, но не животная грубость, а незнание, определенное духом, которое именно как таковое есть страх, потому что это есть незнание ничто. Здесь нет знания о добре и зле и т. д., но вся действительность знания проектируется в страх как чудовищное ничто незнания.

Здесь еще присутствует невинность, но стоит лишь прозвучать слову, как незнание концентрируется. Этого слова невинность, естественно, не может понять, но страх как будто получил свою первую добычу, вместо ничто он получил таинственное слово. Когда в книге Бытия говорится, что бог сказал Адаму: «Только от древа познания добра и зла не должен ты вкушать», — отсюда само собой следует, что Адам, собственно говоря, не понял этого слова. Ибо как мог он понять разницу между добром и злом, когда это различие последовало лишь за наслаждением?

Если исходить из того, что запрет вызывает вожделение, то получаем знание вместо незнания, ибо Адам должен был знать, что такое свобода, поскольку у него было вожделение использовать ее. Но это объяснение приходит только задним числом. Запрет устрашает его, потому что вызывает в нем возможность свободы. То, что прошло мимо невинности, как ничто страха, теперь вошло в него и здесь снова превратилось в некое ничто (et Intet), в пугающую возможность мочь (kunne). Он не имеет ни малейшего представления о том, что он может, ибо иначе предполагается, что и происходит обычно, позднее различие между добром и злом. Только возможность мочь есть высшая форма незнания, которая представляет собой высшее выражение страха, поскольку она в более высоком понимании есть и не есть, поскольку Адам любит ее и ее же избегает.

После слов запрета следуют слова проклятия: тогда должен ты умереть. Что значит умереть, Адам, конечно, не понимает,

но это не мешает ему получить представление о чем-то ужасном (det Forfærdelige), если допускают, что это было ему сказано. Даже животное может в подобном случае познать мимические движения и интонации в голосе говорящего, не понимая его слов. Если допустить, что запрет будит вождедение, то и слово наказания будит запугивающее (afskrækkende) представление. Это тотчас же сбивает с толка. Ужас (Forfærdelsen) становится здесь лишь страхом (Angest), ибо Адам не понял сказанного, и налицо снова двусмысленность страха. Бесконечная возможность мочь, которую пробудил запрет, становится еще ближе благодаря тому, что эта возможность открывает еще возможность как свое следствии.

Таким образом, невинность доведена до своего предела. Она во власти страха по отношению к запрету и наказанию. Она невыполнима, и все же она исполнена страха, как если бы она уже погибла.

Психология не может пойти дальше, но до этой точки она дойти может, и прежде всего она может это показывать снова и снова в своих наблюдениях над человеческой жизнью.

В заключение я обратился здесь к библейской притче. Я допустил, что запрет и наказание приходят извне. Это, безусловно, мучило многих исследователей. Хотя можно посмеяться над этой трудностью. Невинность вполне может говорить за себя, поскольку она обладает в языке средствами для выражения всего духовного. Тем более что следует исходить из того факта, что Адам говорил сам с собой. Несовершенство притчи заключается в том, что другой говорил с Адамом о том, что он не понял, но и оно отпадает. Ибо из того факта, что Адам мог говорить, не следует, что он сумел понять высказанное во всей его глубине. Прежде всего речь идет о различии добра и зла, которое хотя и существует в языке, но существует лишь для свободы. Невинность может говорить об этой разнице, но для нее она не существует, а имеет лишь то значение, которое мы показали в предыдущем отрывке.

## СТРАХ КАК ПРЕДПОСЫЛКА ПЕРВОРОДНОГО ГРЕХА И КАК ОБЪЯСНЕНИЕ ЭТОГО ГРЕХА С РЕТРОСПЕКТИВНЫМ ВЗГЛЯДОМ НА ЕГО ПРОИСХОЖДЕНИЕ

Давайте поближе познакомимся с тем, что излагается в книге Бытия, попытавшись отказаться от навязчивой идеи, что это миф, и помня о том, что ни одно время не было так способно к созданию мифов рассудка (Forstands-Myther), как наше, которое само создает мифы, в то время как хочет уничтожить все мифы.

Адам был создан, дал имена животным (можно сослаться на язык, хотя бы на похожий, правда несовершенный, способ, каким пользуются дети при изучении азбуки для различия животных<sup>8</sup>), но Адам не мог найти для себя общества. Была сотворена Ева, создана из его ребра. Она была в столь внутренних, столь тесных с ним отношениях, насколько это возможно, хотя это были еще внешние отношения. Адам и Ева — это только числен-

ное повторение. Если бы в данном случае была тысяча Адамов, они значили бы не больше, чем один. Это с точки зрения происхождения рода от одной пары. Природа не любит бессмысленного изобилия. Если допустить, что род произошел от нескольких пар, то тогда существовал момент, когда природа обладала никак не объяснимым излишеством. Между тем как только установлена связь поколений, ни один человек не является лишним, ибо каждый индивид (Individ) существует сам по себе и одновременно как род.

За этим следует запрет и проклятие. Змий был хитрее всех земных животных, и он соблазнил женщину. Сколько бы сейчас ни называли это мифом, следует помнить, что это не мешает мысли и не спутывает понятия, как это делает миф рассудка.

Миф позволяет внутреннему происходить внешнее.

Вначале следует подчеркнуть, что женщина была соблазнена первой и что она потом соблазнила мужчину.

В предыдущем отрывке несколько раз упомянуто о том, что идея, высказанная в этом сочинении, не отрицает распространение греховности в поколениях. Или, другими словами, что греховность в поколениях имеет свою историю, только говорится, что она распространяется в количественных определенностях, в то время как первоуродный (bestandig) грех входит в мир путем качественного скачка индивида (Individets). Значение умножения от поколения к поколению можно увидеть уже здесь. Ева является производным от Адама. Правда, она создана подобно Адаму, но она создана из прежнего творения. Правда, она невинна подобно Адаму, но в ней словно есть предчувствие предрасположения, которого еще нет в действительности, но которое выступает как намек на утверждающуюся при размножении греховность, которая производна и предрасполагает индивида (den Enkelte) [к виновности], но не делает его виновным.

То, что сказано в предыдущем параграфе о словах запрета и проклятия, следует помнить и здесь. Несвершенство притчи состоит в том, что кому-то должно было прийти в голову сказать Адаму то, что он, очевидно, не мог бы понять, но и оно отпадает, как только мы поймем, что тот, кто говорил, это был [именно] язык и что Адам и был поэтому тем, кто говорил.

Теперь снова вернемся к змию. Я не сторонник остроумия. и *volente deo*<sup>9</sup> устою перед соблазнами змия, которые в начале времен соблазнили Адама и Еву, а с течением времени соблазнили писателей быть остроумными. Я предпочитаю сразу сознаться, что я ни в чем не могу присоединиться к ним. Трудность со змием, кроме того, в другом, в том, что искушение идет извне. Это прямо противоречит библейскому учению. известному классическому отрывку у Иакова, по которому следует, что бог никого не соблазняет и никем не соблазняем, но что каждый соблазняется самим собой. А именно, если веришь, что дать человеку быть соблазненным змием — значит спасти бога и далее согласиться с Иаковым, что «бог никого не искушает», то нарушается следующее, что бог никем не искушается, ибо искушение змием человека было одновременно косвенным искушением бога, ибо было попыткой вмешаться в отношения между богом и человеком; и нарушается еще третье, то, что каждый человек искушается самим собой.



За этим следует грехопадение. Психология не может это объяснить, ибо грехопадение является качественным скачком. Но давайте на мгновение рассмотрим результат, каким он дается в этом повествовании, для того чтобы еще раз подкрепить свой взгляд на страх как на предпосылку первородного греха.

Результат был двойным — что грех пришел в мир, и что было утверждено сексуальное, и что одно должно быть неотделимо от другого. Это чрезвычайно важно для того, чтобы показать первоначальное положение человека. Если он не был синтезом, успокоившимся в третьем, то не должно было одно иметь два результата. Если бы он не был синтезом души и тела, поддерживаемым духом, то сексуальное никогда бы не пришло вместе с греховностью.

Мы отбросили различные проектерские толкования и просто примем наличие половых различий до грехопадения, хотя этого и не было, так как они отсутствуют в незнании. В этом отношении нас поддерживает Писание.

В невинности Адам был как дух греющим духом. Синтез еще не присутствует, ибо связующее начало и есть дух, а он еще не положен как дух. У животных половые различия могли быть развиты инстинктивно, но человек не мог обладать ими таким же образом именно потому, что он синтез. В этот момент, когда дух полагает себя, он полагает синтез, но для того, чтобы положить его, нужно сначала различить его, и крайняя форма чувственного (*det Sandselige*) и есть половое. Этой крайней формы человек способен достигнуть впервые в тот момент, когда дух становится действительным. До этого времени он не животное, но еще и не собственно человек, только в тот момент становится он человеком, притом, что он одновременно и животное.

Греховность ни в коей мере не является чувственностью (*Sandseligheden*), но без греха нет сексуальности и без сексуальности нет истории. Совершенный дух не обладает ни той, ни другой, почему половое различие и не возобновляется при воскресении и почему также ни у одного ангела нет истории. Даже если бы архангел Михаил записывал все приказания, с которыми он был послан в мир и которые он выполнил, это еще не было бы его историей. Сначала в сексуальном синтезе положен как противоречие, но вместе с тем, как любое противоречие, положен как задача (*Orgave*), чья история начинается в тот же самый момент. Это и есть действительность, которой предшествует возможность свободы. Но возможность свободы не в том, чтобы мочь выбрать добро или зло. Подобная необдуманность столь же мало сообразуется с писанием, как и с [философским] мышлением. Возможность состоит в том, чтобы мочь. В логической системе легко сказать, что возможность переходит в действительность. В действительности это не так-то просто, и здесь необходимо ввести опосредующее определение (*en Mellebestemmelse*). Это опосредующее определение — страх, который так же мало объясняет качественный скачок, как и этически оправдывает его. Страх не определение необходимости, но также и не определение свободы, он является скованной свободой, где свобода не свободна сама по себе, но скована и скована не необходимостью, но собой самой. Если грех по необходимости пришел в мир (что является противоречием), то тогда нет страха. Если грех пришел путем

абстрактной *liberum arbitrium*<sup>10</sup> (которая столь же мало существовала в мире позднее, как и вначале, и это тоже бессмыслица), то это также не страх. Пытаться логически объяснить происхождение греха — нелепость, которая может прийти на ум только людям, которые заботятся только об объяснении, что может зваться только смех.

Если у меня есть право иметь желание, то я бы хотел, чтобы и один читатель не спросил бы глубокомысленно: а если бы Адам не согрешил? В тот момент, когда положена действительность, возможность проходит стороной как ничто, соблазняющее всех немыслящих людей. Однако наука не может решиться держать людей в повиновении, а себя в узде! Когда кто-либо задает глупый вопрос, то замечаешь, что ему не отвечают, ибо иначе будешь так же глуп, как спрашивающий. Нелепое в таком вопросе лежит не столько в самом вопросе, как в том, что человек тем самым обращается к науке. Если человек остается с ним наедине подобно умной Эльзе с ее проектами, зовет одинаково мыслящих друзей, то хоть до некоторой степени он понимает свою глупость. Наука однако не может объяснить подобно. Каждая наука основана или на логической имманентности, или на имманентности внутри трансцендентного, которое она не может объяснить. Грех здесь как раз то трансцендентное, то *discrimen regum*<sup>11</sup>, в котором грех входит в индивида (*den Einzelte*) как индивид. Иначе грех не может войти в мир и никогда не вошел бы. Когда индивид настолько глуп (*taabelig*), что спрашивает о грехе как о чем-то ему постороннем, тогда спрашивает он как дурак (*Nar*), ибо или он вообще не знает, о чем идет речь, и не может этого понять, или он знает и понимает это, и в то же время знает, что никакая наука не может объяснить ему это. Между тем иногда наука была в достаточной степени уступчива и способствовала сентиментальным желаниям различными гипотезами; она сама до последнего времени соглашалась, что объяснения, содержащиеся в последних, недостаточны. Это совершенно верно, но путаница в том, что наука нерешительно отклоняет полсные вопросы и таким образом укрепляет суеверных людей в том, что однажды возникнет научный проект, по которому человек найдет справедливое (*det Rette*). Говорят о том, что вот уже 6000 лет тому назад грех пришел в мир, точно так же как и 4000 лет назад Навуходносор стал быком. Если так понимают дело, то не удивительно, что затем возникает такое объяснение. Что в одном отношении есть самое простое в мире, то превращено в самое трудное. То, что самый наивный человек понимает по-своему и совершенно правильно, что не 6000 лет назад грех пришел в мир, это наука при помощи искусства проектировщиков выставила в качестве вопроса, решение которого награждается призом, но на который до сих пор не было получено ответа. Каким образом грех пришел в мир, каждый человек понимает только сам; если он захочет узнать это от другого, тогда он *eo ipso*<sup>12</sup> неправильно поймет это. Единственная наука, способная хоть что-то здесь сделать, — психология, но и она признает, что она не объясняет этого и не может и не хочет объяснить больше. В случае, если бы какая-либо наука смогла бы объяснить это, то все было бы запутано. Что ученый должен забыть себя — верно; но поэтому как удачно, что грех не является научной проблемой и что ни один ученый, так же как

мечтатель-прожектор, не обязан забыть, как грех вошел в мир. Если он этого хочет, если великодушно забудет себя, то он будет в своем рвении объяснить все человечество так же смеюш, как тот придворный советник, который до такой степени увлекся рассылкой своих визитных карточек к Грети и Плети, что под конец забыл, как его самого зовут. Или философское воодушевление сделает его настолько самозабвенным, что ему потребуется приличная трезвая супруга, у которой он сможет спросить, как Сольдин<sup>13</sup> спросил у Ревекки, когда он забыл в самозабвении о присутствии посетителя: Ревекка, это я говорю?

Что вызывающие восхищение мужи современной высокочтимой науки найдут эти размышления в высшей степени ненаучными, это совершенно в порядке вещей, ибо в своем — известном всей общине — стремлении к созданию системы они озабочены тем, чтобы найти в ней место для греха. Пусть только община ищет вместе с ними или хотя бы не забывает этих глубоких исследователей в своих благочестивых молитвах, они, безусловно, найдут это место так же, как тот, кто в известной игре ищет горщую веревку, не замечая, что она горит у него в руке<sup>14</sup> (2, стр. 83—90).

### БОЛЕЗНЬ К СМЕРТИ<sup>15</sup>

[...] С. ОТЧАЯНИЕ ЕСТЬ «БОЛЕЗНЬ К СМЕРТИ»

Это понятие «болезни к смерти» должно быть, однако, понято особым образом. Оно именно означает болезнь, конец, исход которой есть смерть. Так, говорят о «смертельной болезни» (en dødelig Sygdom), и это равнозначно «болезни к смерти» (en Sygdom til Døden). В этом смысле отчаяние (Fortvivelse) не может быть обозначено как болезнь к смерти. Но в христианском понимании сама смерть есть переход к жизни. И постольку по-христиански не бывает земной, телесной болезни к смерти. Ибо, конечно, смерть есть конец болезни, однако смерть не есть последнее. Если о болезни к смерти речь должна идти в строгом смысле, то это о той [болезни], у которой последнее есть смерть и смерть в которой есть последнее. А это есть отчаяние.

Но в другом смысле отчаяние более определенно, чем болезнь к смерти. А именно, оно далеко отстоит от того, что человек умирает, понимая это буквально, от этой болезни или что эта болезнь кончается телесной смертью. Наоборот, мучение отчаяния состоит именно в том, что умереть невозможно. Поэтому оно более близко к состоянию смертельно больного, когда он лежит на своем одре, борется со смертью и не может умереть. Итак, быть больным к смерти означает быть не в состоянии умереть, но не [означает], что есть будто бы надежда на жизнь; нет, налицо безнадежность, что даже последняя надежда, смерть, не приходит. Если смерть — величайшая опасность, то надеются на жизнь; если же узнали о еще более ужасной опасности, то надеются на смерть. И если опасность так велика, что смерть стала надеждой, то отчаяние есть отсутствие надежды смочь умереть.

[...] Ведь отчаяние есть как раз самопожирание, но самопожирание бессильное, которое не в состоянии быть тем, чем оно хочет быть. Но хочет оно того, чтобы пожрать себя, чего как раз не может, и это бессилие есть новая форма самопожирания, в ко-

торой отчаяние снова не может достигнуть того, чего хочет, т. е. пожрать самого себя, — а это потенцирование или закон потенцирования (3, стр. 184—185).

Сократ доказывал бессмертие души тем, что болезнь души (грех) не пожирает ее, как болезнь пожирает тело. Так же можно доказать вечное в человеке тем, что отчаяние не может пожрать его самость (Selv) и что именно это есть мучение противоречия в отчаянии. Если бы в человеке не было ничего вечного, то он отнюдь не мог бы отчаиваться, и если бы отчаяние смогло пожрать его самость, то это не было бы отчаянием.

Таково отчаяние, эта болезнь в самости, болезнь к смерти. Отчаявшийся смертельно болен. Совсем в другом смысле, чем если бы речь шла о какой-нибудь болезни, болезнь захватила благороднейшие части, и все же он не может умереть. Смерть не есть последнее в болезни, но смерть продолжает оставаться последним. Освободиться от этой болезни через смерть невозможно, ибо болезнь и ее мучение — и [сама] смерть состоят именно в том, что нет мочи умереть (3, стр. 187).

**ПРИМЕЧАНИЯ**

**УКАЗАТЕЛИ**



---

## ПРИМЕЧАНИЯ \*

### КНУТЦЕН \*\*

<sup>1</sup> Кнутцен, делая данное сравнение, проницательно намекает на христианский ритуал помазания. — 46.

<sup>2</sup> В русском издании Библии это изречение находится в 3-й книге Царств, гл. 7, ст. 26. — 46.

<sup>3</sup> Обеих церквей (греч.). — 46.

<sup>4</sup> Согласно сказанному (греч.). — 47.

<sup>5</sup> Согласно мыслимому (греч.). — 47.

<sup>6</sup> Сказанным (греч.). — 47.

<sup>7</sup> Имеется в виду обряд крещения, сопровождаемый помазанием. — 47.

<sup>8</sup> То (греч.). — 47.

<sup>9</sup> Позднейшее (греч.). — 47.

<sup>10</sup> Первое (греч.). — 47.

<sup>11</sup> Мудрое средство (греч.). — 47.

<sup>12</sup> В русском издании Библии это находится в ст. 25. — 47.

<sup>13</sup> В русском издании Библии об этом говорится в ст. 13. — 47.

<sup>14</sup> Один человек не видит всего (греч.). — 48.

<sup>15</sup> Григорий Пазманин, или Богослов (род. ок. 329 — ум. ок. 390) — раннехристианский философ и теолог, один из трех кашпадокийских «отцов церкви». — 48.

### ЛЕССИНГ

<sup>1</sup> Саундерсон, Найкис (1682—1739) — английский математик и физик, потерявший зрение на первом году жизни. — 52.

<sup>2</sup> На этом рукопись Лессинга обрывается. — 54.

### ГЕРДЕР

<sup>1</sup> Галлер, Альбрехт (1708—1777) — немецкий поэт. Цитируются его поэмы «О происхождении зла» и «О вечности». — 55.

---

\* Примечания, кроме специально оговоренных случаев, составлены И. С. Нарским.

\*\* Примечания к Кнутцену составлены Е. Г. Вайсберг.

## ФОРСТЕР

<sup>1</sup> Имеется в виду стихотворение английского поэта Мэтью Прайора (1664—1721) «Альма, или развитие души». — 69.

<sup>2</sup> *Сатана* является одним из персонажей поэмы Джона Мильтона (1608—1674) «Потерянный рай». — 70.

<sup>3</sup> *Мильтон*, Джон. «Потерянный рай», 2, 891. — 70.

<sup>4</sup> *Шталь*, Георг (1660—1734) — немецкий врач и химик, автор анимистической и флогистонной теорий. — 71.

<sup>5</sup> Имеется в виду философ-просветитель Христиан Вольф (1679—1754). — 71.

<sup>6</sup> *Блюменбах*, Фридрих (1752—1840) — немецкий врач и натуралист, занимавшийся вопросами антропологии. — 71.

<sup>7</sup> *Корнаро*, Лодовико (Cornaro) (1467—1566) — итальянский мыслитель. Настаивал на соблюдении строгой диеты. — 73.

<sup>8</sup> *Милон Кротонский* (VI в. до н. э.) — греческий атлет. Славился необыкновенной физической силой. — 73.

## ЭЙНЗИДЕЛЬ

<sup>1</sup> *Асклепиад* (124—96 до н. э.) — греческий врач, основавший в Риме враждебную воззрениям Гипократа школу. — 76.

<sup>2</sup> Имеются в виду слова Калигулы «Если бы у них была только одна шея» (лат.). Они приводятся в его биографии, принадлежащей Светонию, и выражают желание расправиться со всеми противниками одним ударом сразу. — 80.

## ФРЕЛИХ

<sup>1</sup> Имеется в виду американская секта, не признававшая частной собственности. — 86.

## КАНТ

<sup>1</sup> *Дархем*, Райт (Wright Durham) — автор трактата «Оригинальная теория и новая гипотеза о Вселенной» (1750). — 95.

<sup>2</sup> *Мопертюи*, Пьер-Луи Моро де (Pierre-Louis Moreau de Maupertius) (1698—1759) — французский математик, одним из первых измерил длину меридианной дуги северного полушария Земли. — 96.

<sup>3</sup> Это не совсем так с точки зрения самого же Канта. Определение квадрата в геометрии, например, как равноугольного прямоугольника является аналитическим, а не синтетическим суждением. — 105.

<sup>4</sup> *Баумгартен*, Александр (1714—1762) — немецкий философ и теоретик эстетики, автор самого термина «эстетика» как учения о категориях искусства. Сложился как мыслитель под влиянием идей Г.-В. Лейбница и Х. Вольфа. — 110.

<sup>5</sup> Это обобщение чрезмерно приблизительно. Именно Д. Беркли отождествлял реальность внешнего мира и истину его познания с ощущениями. — 155.

## ШЕЛЛИНГ

<sup>1</sup> Как ни стараешься избавиться от природы, всегда она настаивает на своем (лат.). — 251



<sup>2</sup> Шеллинг имеет в виду центр совмещения противоположных сил и две точки, в которых господствует либо положительная, либо отрицательная сила (полюсы магнита). — 255.

<sup>3</sup> Бруно как участник данного диалога выражает взгляды Шеллинга. — 281.

#### ГЕГЕЛЬ

<sup>1</sup> Эта трактовка формулы «есть и не есть» не вступает в конфликт с формальнологическим законом противоречия Ср прим. 8 к стр. 322. — 294.

<sup>2</sup> Верх законности [превращается] в крайнее беззаконие (лат.). — 294

<sup>3</sup> Это определение конкретного использует Маркс в «Экономических рукописях 1857—1859 годов» (см. *К. Маркс и Ф. Энгельс*. Соч., т. 46, ч. I, стр. 37) — 296

<sup>4</sup> В. И. Ленин по поводу аналогичной мысли Гегеля в его «Лекциях по истории философии» писал «Очень глубокое верное сравнение! Каждый оттенок мысли = круг на великом круге (спирали) развития человеческой мысли вообще» (*В. И. Ленин* Полн собр соч., т. 29, стр. 221). В связи с тем что выше Гегель порицает движение вперед, совершающееся через рядоположение конечных моментов по принципу «дурной бесконечности», следует иметь в виду, что он отличает от такого движения восходящее движение идеи через отрицание отрицаний, что образует «истинную бесконечность», в которой понятие рефлектирует в себе, так что получается замыкание в кольцо. Но возникает противоречие: с одной стороны, мировой дух бесконечен в отличие от любого из своих конечных порождений а с другой — он тяготеет к самоограничению в конечности своей замкнутой системы — 304.

<sup>5</sup> Критика Гегелем формальнологического закона тождества бьет мимо цели, ибо этот закон предупреждает против подмены предмета рассуждения в ходе последнего и отнюдь не ориентирует на употребление тривиальных тавтологий — 311

<sup>6</sup> Отсюда видно, что под диалектическим «различием» Гегель имеет в виду диалектическое несоответствие, несогласованность, относительный разлад — 314

<sup>7</sup> У Гегеля здесь игра слов «zu Grunde gehen» буквально означает «гибнуть» — 319.

<sup>8</sup> В данном случае Гегель трактует формулу «есть и не есть» так, что она нарушает формальнологический закон противоречия Ср прим. 1 к стр. 294 — 322

<sup>9</sup> *Теннеман*, Вильгельм Готлиб (1761—1819) — автор «Истории философии» в 11 частях, издававшейся в период с 1798 по 1819 г в Лейпциге. — 380

<sup>10</sup> Я, маленький человек (лат.) — 380

#### ШТРАУС

<sup>1</sup> Под «экзегезой» здесь имеется в виду одна из областей теологии, занимающаяся толкованием оригинального библейского текста (древнееврейского, арамейского, древнегреческого). — 403

<sup>2</sup> Имеется в виду древнеизраильское колено (племя) Гад В различных местах библейских книг даются расходящиеся ука

зания на место его поселения. Вероятно, оно жило к северо-востоку от Мертвого моря.— 406.

<sup>3</sup> Доказательство, вытекающее из умолчания (лат.). — 406.

#### ГЕСС

<sup>1</sup> Я мыслю, следовательно, существую (лат.). — 420.

<sup>2</sup> Я мыслю (лат.). — 420.

<sup>3</sup> По преимуществу (франц.). — 420.

<sup>4</sup> «Золотой середины» (франц.). — 421.

#### ЦЕШКОВСКИЙ

<sup>1</sup> Синтез синтезов (греч.). — 425.

<sup>2</sup> По преимуществу (греч.). — 428.

#### ДЕМБОВСКИЙ

<sup>1</sup> Живой закон (франц.). — 438.

#### ФЕЙЕРБАХ \*

<sup>1</sup> Это место из работы Фейербаха «О спиритуализме и материализме» (1863—1866) со слов: «Современный философский спиритуализм...» — дано в переводе В. И. Ленина (см. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 118). — 466.

<sup>2</sup> Это место из работы Фейербаха «О спиритуализме и материализме» со слов: «Это точка зрения...» — дано в переводе В. И. Ленина (см. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 145). — 466.

<sup>3</sup> Буквально «бог из машины». Выражение, означающее развязку или результат, которые происходят вследствие вмешательства божества или каких-либо непредвиденных обстоятельств.— 476.

<sup>4</sup> Фейербах цитирует произведение П. Гольбаха «Система природы» (1770), не называя имя автора. — 476.

<sup>5</sup> Это место из работы Фейербаха «О спиритуализме и материализме» со слов: «В том-то и состоит коренная ошибка идеализма...» — дано в переводе В. И. Ленина (см. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 145). — 478.

<sup>6</sup> Это предложение из работы Фейербаха «О спиритуализме и материализме» дано в переводе В. И. Ленина (см. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 132). — 478.

<sup>7</sup> Фейербах полемизирует здесь с М. Штирнером, критиковавшим «Сущность христианства» Фейербаха. — 480.

<sup>8</sup> Эдемизм — направление в этике, признающее источником нравственности стремление человека к счастью. — 486.

<sup>9</sup> Гетерономия и автономия — термины этики. Отвергая гетерономию, т. е. обусловленность нравственности внешними причинами и обстоятельствами, ее зависимость от условий жизни, Кант настаивал на автономии нравственности, ее полной самостоятельности и независимости. — 488.

<sup>10</sup> «Я мыслю, следовательно, я существую» — тезис Р. Декарта (1596—1650). — 488.

\* Примечания к Фейербаху составлены Б. В. Мееровским.

## ГУМБОЛЬДТ

<sup>1</sup> «О мире» (лат.). — 493.

## БЮХНЕР \*

<sup>1</sup> Эти слова Энгельса цитируются здесь по изданию: *К. Маркс и Ф. Энгельс*. Соч., т. 20, стр. 60.—500.

<sup>2</sup> Это высказывание Фогта взято из его сочинения, имеющегося также в русском переводе, «Физиологические письма». СПб., 1867, стр. 335. — 502.

<sup>3</sup> Это высказывание Кабаниса взято из его сочинения, имеющегося также в русском переводе, «Отношение между физической и нравственной природой человека». СПб., 1865, стр. 166—167. — 502.

## ФУРЬЕ

<sup>1</sup> В русском издании, откуда взяты фрагменты из Фурье, заголовков данного произведения переведен неточно: «Судьбы мира и человечества». Французский оригинал: «Théorie des quatre mouvements et des destinées générales». — 516.

## ВОРЦЕЛЬ

<sup>1</sup> Ст. Ворцель предвосхищает здесь основную идею биогенетического закона Э. Геккеля (1834—1919). — 538.

<sup>2</sup> *Лукач*, Марк Анней (39—65) — римский поэт, племянник философа-стоика Сенеки. Осужден Нероном к смерти за участие в заговоре. *Оцелюс* (ок. 500 до н. э.) — древнегреческий философ-пифагорец. — 538.

## ЖУЕВИЧ \*\*

<sup>1</sup> *Кунюнджич*, Милан (Абердар) (1842—1893) — сербский писатель и политический деятель. В 1866 г. был преподавателем философии в Великой школе. Позитивист, выступал с критикой сербских последователей Гегеля. Жуёвич разбирает его статью о Досифее Обрадовиче. — 540.

<sup>2</sup> *Обрадович*, Досифей (ок. 1742—1811) — выдающийся сербский писатель, педагог и просветитель, один из первых идеологов освободительной борьбы южнославянских народов. Главный философский труд — «Советы здравого разума» (1784). — 543.

## МАРКОВИЧ

<sup>1</sup> Марксистской теории. — 547.

## МИЛЛЬ

<sup>1</sup> *Гамилльтон*, Вильям (1805—1865) — шотландский философ, представитель так называемой школы здравого смысла, профессор Эдинбургского университета. Эклектически соединял эмпиризм с феноменологическими и агностическими сторонами кантианства. — 599.

\* Примечания к Бюхнеру составлены Б. В. Мееровским.

\*\* Примечания к Жуёвичу и далее к Марковичу составлены В. Г. Карасёвым.

## БРЕНТАНО

<sup>1</sup> *Марти*, Антон (1847—1914) — австрийский философ школы Brentano, много занимался проблемами философии языка. Главные труды: «О происхождении языка» (1875), «Исследования по обоснованию и философии языка» (т. I, 1908 г.). — 645.

<sup>2</sup> Здесь и теперь (лат.). — 646.

## РЕНУВЬЕ

<sup>1</sup> Имеется в виду его «Трактат об общей логике и логике формальной» («Traité logique générale et de logique formelle», 1854). — 651.

## КАРЛЕЙЛЬ

<sup>1</sup> Надо расплачиваться своей жизнью (франц.). — 659.

## ГАМАН

<sup>1</sup> Врожденные идеи (лат.). — 668.

<sup>2</sup> Матрицы (лат.). — 668.

<sup>3</sup> В противоположность (греч.). — 668.

<sup>4</sup> Через тезис и антитезис (лат.). — 669.

<sup>5</sup> Необычным видом утешения (лат.). — 669.

<sup>6</sup> Дай мне, где стоять (греч.). — 670.

<sup>7</sup> Первая ложь (греч.). — 670.

## ЯКОБИ

<sup>1</sup> Якоби под *разумом* здесь и далее подразумевает иррациональную интуицию. — 671.

## ШОПЕНГАУЭР

<sup>1</sup> Скрытое арифметическое упражнение души, не умеющей себя вычислить (лат.). — 693.

<sup>2</sup> Неопределенности свободного решения (лат.). — 696.

<sup>3</sup> Наилучший из возможных миров (франц.) — формула Лейбница. — 698.

<sup>4</sup> В абстрактном виде (лат.). — 699.

<sup>5</sup> Война всех против всех (лат.) — формула Гоббса о естественном состоянии людей. — 699.

<sup>6</sup> «О гражданине» (лат.). — 699.

<sup>7</sup> Принцип индивидуализации (лат.). — 700.

## ГАРТМАН

<sup>1</sup> Совершившийся, бесспорный факт (франц.). — 707.

## КЬЕРКЕГОР \*

<sup>1</sup> Это произведение написано в форме переписки двух лиц, одно из которых находится на эстетической, другое — настаивающее на необходимости определенного выбора — на этической стадии. Данное произведение вышло в свет под псевдонимом В Эремита (V Eremita) — 710

<sup>2</sup> Это произведение вышло в свет под псевдонимом Юханнес де Силентио (Johannes de Silentio). Перевод названия произведения дан в соответствии с известным библейским выражением. Но при этом необходимо иметь в виду, что Кьеркегор принципиально различает понятия «страх» (Angest) и «боязнь» (Frygt). Более точным был бы перевод «Боязнь и трепет» — 712

<sup>3</sup> Целью (лат) — 713

<sup>4</sup> Глупец всегда найдет еще более глупого, который будет им восхищаться (франц) — 713

<sup>5</sup> Скандалом (греч) — 720

<sup>6</sup> Высокому образу мыслей (лат) — 720

<sup>7</sup> Данное произведение вышло в свет под псевдонимом В Хауфниенсис (V Haufniensis) — 724

<sup>8</sup> В Дании существовала азбука, в которой каждой букве алфавита соответствует изображение животного, название которого начинается с этой буквы — 727

<sup>9</sup> С божьей помощью (лат) — 728

<sup>10</sup> Свободы воли (лат) — 730

<sup>11</sup> Различие вещей (лат) — 730

<sup>12</sup> Тем самым (лат) — 730

<sup>13</sup> Сольдин — копенгагенский книготорговец, который, увлекшись поисками книги для покупателя, забыл о нем самом и во время беседы покупателя с женой Сольдина удивленно спросил «Это я говорю?» — 731

<sup>14</sup> По видимому имеется в виду игра, состоящая в том, что следует с завязанными глазами и с пожницами в руках пойти и перерезать веревку, на которой подвешен приз, при приближении к ней наблюдатели кричат «Веревка горит!» — 731

<sup>15</sup> Данное произведение вышло в свет под псевдонимом Анти-Климакус (Anti Climacus) — 731

---

\* Примечания к Кьеркегору составлены Э. В. Переслегинной.

## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН\*

- Августин (Аврелий) 195  
 Александр Македонский 362, 363  
 Анаксимандр 390  
 Аристотель 122, 351, 390, 394, 493, 561, 640, 645, 664  
 Асклепиад 76  
 Бабеф, Франсуа Ноэль 421, 436  
 Баумгартец, Александр 110  
 Бауэр, Бруно 408  
 Бентам, Иеремия 586  
 Беркли, Джордж 155, 599  
 Бертоле Клод Луи 558  
 Бленквилл 569  
 Блюменбах, Иоганн Фридрих 71  
 Больцано, Бернгард 647  
 Ботев, Христо 543  
 Брейденбах 47  
 Бреспано, Франц 643  
 Буало, Никола 713  
 Бэкон, Фрэнсис (Веруламский) 451, 556, 561, 570, 573, 579, 645, 682  
 Бюхнер, Людвиг 496, 545  
 Вальтер 47  
 Вейтлинг, Вильгельм 534  
 Вико, Джамбаттиста 538  
 Вольф, Христиан 71, 113  
 Ворцель, Станислав 537  
 Вундт, Вильгельм 637  
 Галилей, Галилео 542, 561  
 Галлер, Альбрехт 56  
 Гаман, Иоганн Георг 667  
 Гамильтон, Уильям 599  
 Гартли, Давид 598  
 Гартман, Эдуард 704  
 Гассенди, Пьер 392  
 Гегель, Георг Вильгельм Фридрих 282, 415, 416, 425, 426, 436, 460—465, 479, 541, 542, 636, 640, 651, 652, 712, 713  
 Гейнке, Самуэль 668  
 Гербарг, Иоганн Фридрих 622  
 Гердер, Иоганн Готфрид 54  
 Гесс, Моисей 419  
 Гёте, Иоганн Вольфганг 64, 289, 363  
 Гиппократ 76, 77  
 Гоббс, Томас 699  
 Гомер 670  
 Григорий Назианзин 48  
 Гумбольдт, Александр 490, 542  
 Гуссерль, Эдмунд 647  
 Данте, Алигьери 698  
 Дарий 363  
 Декарт, Рене 278, 385, 561, 573, 639, 645, 649  
 Дембовский, Эдвард 430  
 Демокрит 92  
 Дорхем, Райт 95  
 Дюринг, Евгений 500  
 Жуёвич, Живоин 540  
 Зегнер, Иоганн 105  
 Кабанис, Пьер-Жан-Жорж 502  
 Каменский, Генрик 428

\* Указатели составлены А. Г. Тениковым.

Кант, Иммануил 89, 207, 279,  
293, 349, 399, 400, 415, 436,  
460—462, 482, 485, 543, 599,  
631, 650, 651, 675, 683, 695,  
706, 707

Карлейль, Томас 655  
Кеплер, Иоганн 558  
Кнутцен, Маттиас 46, 48  
Конт, Огюст 549  
Коперник, Николай 101, 542  
Корнано, Лодовико 73  
Корреджио, Антонио 704  
Куянджич, Милан 540—543  
Кьеркегор, Сёрен 708  
Кювье, Жорж 572

Ларошфуко, Франсуа 699  
Левкипп 92

Лейбниц, Готфрид-Вильгельм  
59, 61, 113, 278, 463, 516,  
652, 653, 655, 671, 693

Лессинг, Готхольд Эфраим 48  
Липсий 392

Локк, Джон 598, 599  
Лотце, Рудольф Герман 632  
Лукач 538  
Лукреций, Тит Кар 92, 98  
Людовик XIV 80

Маймон (Хейман), Соломон  
400

Макиавелли, Никколо 438  
Маркович, Светозар 544

Маркс, Карл 547  
Марти, Антон 645  
Марчилио, Фичино 392  
Медичи, Козимо 392  
Мелхиседек 393

Милль, Джеймс 593, 600  
Милль, Джон Стюарт 638  
Мильтон, Джон 70, 658  
Мопертюп, Пьер Луи Моро де  
96

Милон Кротонский 73

Наполеон Бонапарт 75, 362  
Ньютон, Исаак 73, 94, 95, 98,  
99, 507, 508, 516, 542, 658

Оуэн, Роберт 525  
Оцелус 538

Пифагор 53, 720  
Платон 53, 130, 293, 303, 351,  
385, 663, 664, 675, 695, 706

Помпонаций (Помпонацци),  
Пьетро 392

Пор 363  
Прайор, Мэтью 69—71  
Протагор 293  
Прудон, Пьер-Жозеф 436  
Рафаэль, Санти 704

Рейнгольд, Карл Леонард 397  
Ренувье, Шарль 648  
Робеспьер, Максимилиан 436  
Руге, Арнольд 413  
Руссо, Жан-Жак 346

Сарданапал 73  
Саундерсон, Найклс 52, 53  
Секст Эмпирик 295  
Сен-Симон, Анри-Клод 436, 505  
Сократ 293, 671, 732  
Софокл 664  
Спенсер, Герберт 606  
Спиноза, Бенедикт 62, 276, 278,  
421, 451, 460, 464

Теннеман, Вильгельм Готлиб  
380

Тиберий 78  
Тренделенбург, Фридрих  
Адольф 629

Фалес 388, 390  
Фейербах, Людвиг Андреас  
418, 436, 440, 480

Фихте, Иоганн Готлиб 197, 277,  
280, 393, 421, 436, 459, 460,  
461, 463, 464, 541, 543, 628,  
637, 656, 679, 708

Форстер, Георг 68  
Фогт, Карл 498, 502  
Фрелих, Карл 82  
Фридрих II 80, 193  
Фукидид 192  
Фурье, Жан-Батист-Жозеф 560  
Фурье, Шарль 427, 436, 514

Цезарь, Юлий 361, 362, 363  
Цешковский, Август 422  
Цицерон, Марк Туллий 381

Чернышевский, Николай Гав-  
рилович 547

Шарпнус 47  
Шекспир, Вильям 719

Шеллинг, Фридрих Вильгельм  
Иосиф 243, 436, 635, 640,  
656, 706, 707  
Шлегель, Фридрих 438  
Шопенгауэр, Артур 673, 708  
Шталь, Георг Эрнст 71  
Штирнер, Макс 416, 417, 656  
Штраус, Давид Фридрих 403,  
409, 415

Эйлер, Леонард 664  
Эйнзидель, Август 75  
Эмерсон, Ральф Уолдо 659  
Энгельс, Фридрих 500  
Эпикур 92, 279, 392, 605  
Юм, Давид 192, 677  
Якоби, Макс 68  
Якоби, Фридрих Генрих 670



## ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Абсолют (абсолютное) 274, 302,  
 310, 325, 415, 460, 664  
 — как дух 335  
 Абстрагирование 259  
 Абстрактное (абстракция) 493  
 — и конкретное 296, 319, 462,  
 465  
 Автономия 488  
 Анализ  
 — и синтез 121, 525  
 Аналогия 183, 184  
 Антиномия 133, 141, 183, 293  
 Антитетика 150  
 Антропология 140, 331, 450,  
 452, 461, 463, 502  
 Апперцепция 139  
 Атеизм 102, 388, 421, 457, 467  
 — и теизм 458  
 (см. позитивизм)  
 Атом 98, 498  
 Аффект  
 (см. страсть)
- Безусловное 262, 263  
 Бесконечное (бесконечность)  
 134, 304, 321, 436  
 (см. конечное)  
 Бессмертие 101, 103  
 Бессознательное 705—708  
 (см. сознание)  
 Благо 84, 637  
 (см. также добро)  
 Бог 48, 55, 57, 58, 93, 101, 103,  
 142, 196, 279, 447, 673  
 — определение 446, 450, 463  
 — доказательства бытия 142,  
 144, 324
- как сущность человека 448,  
 449, 488  
 — метафизический 459  
 — и природа 451  
 (см. также субъект, чело-  
 век)  
 Брак 82  
 Бытие 56—58, 142, 225, 226,  
 228, 233, 239, 256, 265, 300,  
 301, 325, 327, 400, 468, 653  
 — как идеальность 311  
 — как представление 652, 654  
 — абстрактное 329  
 — паличное 321, 370  
 — «признанное» 370  
 — вне-себя 334  
 — внутри-себя 334  
 — в-себе 371  
 — для-себя 341, 371  
 — и действие (действие)  
 221, 420  
 — и мышление 467, 478, 629,  
 632, 636  
 — и ничто 306  
 — и познание 280  
 — и становление 281  
 — и явление 634, 653  
 (см. также свобода, со-  
 зерцание)
- Вера 102, 368, 438, 443, 444,  
 448, 450, 451, 453, 456, 457,  
 713  
 — как чудо 724  
 — и разум 379, 662  
 — и трансцендентальный  
 идеализм 223

- и философия 628  
(см. также знание)
  - Вещь 127, 218
  - как конечная сущность 662
  - как цель природы 184
  - вне нас 250
  - в себе 114, 168, 178, 214, 217, 399, 685
  - качество 625
  - и явление 634, 635  
(см. также интеллигенция, мысль, явление)
  - Вид
    - и род 145, 146, 685
  - Власть 190
    - государственная 372
  - Внешнее
    - и внутреннее 473, 635
  - Возможность
    - и действительность 419, 423, 729
    - и невозможность 122  
(см. также необходимость)
  - Война 76, 80, 348, 349, 700
    - и мир 534
  - Воля 140, 161, 167, 352, 353, 484, 640
    - как бытие в себе 688
  - как внутренняя сущность явления 684
  - как первобытие 277
  - как сущность мира 704
  - абсолютная 272
  - нравственная 485
  - объективная 346
  - свободная 152, 271, 651
  - народа 367
  - и действие 682
  - и объект 161
  - и познание 691
  - и разум 196
  - и растворение в ничто 704
  - и тело 703  
(см. также свобода, явление)
- Воспитание 528, 529, 531, 540
- Восприятие 635
  - отчетливость 646
- Время 114, 333, 402
  - как фантом воображения 58
  - как форма бытия сущего 467, 469
- как форма чувственного созерцания 112, 113
- абсолютное 311  
(см. субъект)
- Всеобщее (всеобщность) 301, 329
  - субъективная 181
- Выбор 710, 711
- Гармония
  - всемирная 517
  - логическая 551
  - социальная 522
- Гений 658, 659, 692
  - определение 182
- Герой 657
- Гетерономия 488
- Гипотеза
  - метафизическая 641
- Государство 290, 310, 326—328, 338, 349, 360, 415, 416, 546
  - определение 344, 347
  - как договор 346
  - как искусственное учреждение 240
  - как семья народов 428
  - абсолютное 239
  - происхождение 345
  - устройство 191, 238
  - и история 416
  - и общество 240
  - и торговля 81
  - и труд 418
  - и частная собственность 88  
(см. также нравственность)
- Движение 71, 72, 212, 333
  - как противоречие 322
  - как свойство материи 499
  - как способ существования материи 500
  - животное, материальное, органическое и социальное 516
- Дедукция
  - трансцендентальная 147
- Действительное 467
  - как предмет философии 465, 469
- Действование (действие) 224, 235, 254
  - единство 523

- объективное 225, 267
- субъективное 267
- Деньги
  - как продукт отчуждения людей 422
- Деспотизм 80
  - и анархия 294
  - и человек 74
- Детерминизм 279
  - (см. также причинность)
- Деятельность 82, 208, 265
  - определение 206
  - абсолютная 210
  - бесконечная и конечная 211
  - практическая 639
  - реальная и идеальная 215
- Диалектика 185, 291, 294, 296, 415, 652
  - определение 119, 292
  - истинная 471
  - объективная 427
  - трансцендентальная 119
  - чистого разума 129
  - и отрицание 295
  - и софистика 292, 293
  - и теология 464
    - (см. также отрицание, понятие, противоположность, синтез противоположностей)
- Дифференциация
  - однородного 614
- Добро (доброе, хорошее) 59, 360, 483, 645, 712
  - и злое (дурное) 75, 281, 371, 372, 484, 487, 490, 711, 726
    - (см. также благо)
- Добродетель 487, 717
  - и порок 310
- Догматизм 132, 226, 256, 483
  - и идеализм 216, 227
  - и материализм 217
- Доказательство (доказательства) 590, 681
  - достоверность 226
    - (см. логика)
- Долг 165, 166, 485, 486
- Долженствование 140, 157
- Достоверность (достоверное) 251, 259, 260
  - и сомнительное 551
    - (см. существование)
- Дух 231, 298, 332, 335, 356, 393, 414, 420, 424, 474, 545, 600, 726, 729
  - как самость 425
  - абсолютный 337, 462
  - всеобщий 371
  - народный 412
  - объективный и субъективный 336
  - отчужденный 367, 368, 411, 413
  - формы 426
  - и бытие 365, 366
  - и действительность 724
  - и материя 631
  - и моральное сознание 368
  - и объект 646
  - и природа 318, 334
  - и системы философии 392
- Душа 52, 53, 69
  - определение 51
  - как первая субстанция 627
  - и мозг 502
  - и тело 62, 63, 70, 229, 473, 498, 499, 545
- Единичное (единичность) 330
  - и всеобщее 345
  - и многообразное 300
- Единое 228—230, 279
- Единственный 417—419
- Единство
  - трансцендентальное 125
- Естествознание 247, 315, 492
  - чистое 106
    - и натурфилософия 248, 501
      - (см. философия)
- Жизнь 66, 330, 473, 476
  - частная и общественная 586
  - и смерть 236, 292, 699, 731
  - и страдание 700
    - (см. разум)
- Закон (законы) 541, 610
  - как априорные формы 668
  - логические и факты 570
  - теоретический и практический 215
  - формальный 165
  - исключенного третьего 316, 319

- противоположности 315
- тождества 311
- Зло 527, 530, 588
- индивидуальное 713
- Знание (знания) 48, 107, 121, 201, 246, 247, 249, 259, 265, 269, 492, 556, 639, 650, 661
- определение 681
- система 255
- как внешнее созерцание 234
- как объект философии 257
- как отвлеченное познание 680
- априорные 102, 103, 271
- непосредственное 285
- теоретические и прикладные 580
- тождественное 261
- трансцендентальное 252
- эмпирические 102, 271, 494
- три стадии развития 561
- и вера 101, 637
- и дело-действие 205
- и деятельность 681
- и мышление 260
- и объекты опыта 644 (см. мысль)
- Идеализм (идеалисты) 102, 155, 207, 216—218, 220, 226, 269, 270, 276, 280, 401, 402, 421, 453, 460, 480, 483, 662, 663, 665, 669, 670
- определение 464, 467
- абсолютный 463
- теологический 464
- трансцендентальный 224, 225, 267
- как система 277
- и пантеизм 278 (см. вера, догматизм)
- Идеальное
- и реальное 287
- Идея (идеи) 237, 327, 329, 357, 635, 664, 691, 692
- определение 236, 326
- как единство понятия и реальности 328
- как природа 332
- как ступень объективации воли 689
- ← космологическая, психологическая, теологическая 154
- познанная в необходимости 393
- общие 509
- сложная 598
- Изменение 420 (см. также скачок)
- Императив 139
- определение 157
- категорический 158, 161, 543
- гипотетический 159, 161
- практический 160
- Индивид 230, 360
- и абсолют 719
- и масса 524
- и общее 712, 713, 719, 720
- и род 272—275
- и страдание 700, 701
- Индивидуализм 531
- Индукция 602, 645
- Интеллигенция 204, 210, 211, 246, 247, 254, 257
- действие 219
- законы 219
- сущность 227
- и вещь 216, 218
- Интуиция 653, 680
- как реальность 683
- интеллектуальная 221—224
- и чувственное созерцание 222 (см. истина)
- Искусство 175, 182, 189, 237, 291, 435, 462, 625, 661, 691, 692
- как раскрытие человеческой сущности 470 (см. философия)
- Истина 62, 76, 155, 246, 320, 326, 327, 329, 341, 357, 380, 419, 426, 433, 465, 472, 480, 525, 608, 609, 618, 634, 645, 650, 651, 675
- определение 325, 633
- абсолютная 260, 332
- математическая и логическая 647
- объективная 220
- практическая 661
- критерий 117, 118
- непосредственного созерцания 595
- и дух 671
- и интуиция 594, 681

— и мнение 379  
 — и опыт 130  
 — и очевидность 648  
 — в науке 414  
 История 353, 359  
 — как выполнение плана природы 191  
 — периоды 274, 538  
 История философии 378, 380, 381, 384, 386, 390  
 — и политическая история 375  
 — и философия 383  
 Историософия 423, 424  
 Категория (категории) 122, 124, 126—128, 285, 629, 632  
 — как понятия об основных отношениях 630  
 — как понятие субъективное и объективное 631  
 — математические и динамические 123  
 — физические и математические 632  
 — явлений 564  
 — и предмет 129  
 Качество 306, 307, 601, 606  
 — определение 304  
 — реальность, отрицание, ограничение 122  
 — и количество 305, 308 (см. вещь, материя)  
 Класс 490  
 Количество 304, 307, 601, 606  
 — единство, множественность, целокупность 122 (см. качество)  
 Коммунизм 421, 483, 543, 544  
 Конечное 294, 325, 436  
 — и бесконечное 304  
 Конкретное (см. абстрактное)  
 Космос 491—493, 611  
 Культура 76, 188, 189  
 — определение 77  
 — всеобщая 79  
 — теоретическая и практическая 339  
 — четыре ступени 75  
 — и понятие 78  
 — и религия 80  
 — и собственность 85

Личность 167, 428, 453  
 — абстрактная 337  
 — всемирно-историческая 361—364  
 — отчуждение 366  
 — и выбор 711  
 — и общество 337, 589  
 — и собственность 240  
 Логика 202, 258, 259, 281, 300, 331, 463, 541, 624, 647  
 — определение 596  
 — как наука о доказательстве 595  
 — индуктивная 604  
 — общая 116, 118  
 — прикладная 116  
 — рассудочная и обыкновенная 296  
 — спекулятивная 285  
 — трансцендентальная 110, 117, 119 (см. наукоучение, эстетика)  
 Логическое 290  
 — три стороны 288  
 Любовь 66, 447, 449  
 — как онтологическое доказательство бытия 468  
 — как принцип 584  
 Магнетизм 52, 53  
 Математика 313, 378  
 — чистая 106, 630  
 — и философия 314  
 Материализм (материалисты) 402, 393, 401, 464, 479, 480, 546, 617, 619, 678, 679  
 — как базис морали 485  
 — метафизический 476  
 — теологический 464  
 — и идеализм 466  
 — и спиритуализм 465, 618  
 Материя 60, 61, 92—95, 117, 118, 184, 185, 255, 262, 327, 333, 393, 399, 401, 508, 545, 627  
 — определение 52, 109  
 — как деятельность 677  
 — как причина действия 676  
 — первичная 97  
 — неуничтожимость 498, 609  
 — и движение 501, 611, 612, 617, 631

- и деятельность 237
- и дух 67, 68, 499, 599, 620
- и качество 228
- и ощущения 599
- и сила 62, 495, 497, 498, 503, 609, 618
- и форма 630
- Мера 304, 307, 630
- определение 305
- Мессиянизм 438, 439
- Метафизика 100—102, 106, 107, 154, 155, 157, 285, 460, 513, 625
- определение 103
- общая и прикладная 624
- задачи 187
- нравственности 156
- Метод 494, 575
- определение 299
- естествоописательный 495
- метафизический 558
- позитивный 568, 572
- психологический 571
- сравнительный 313
- философский, аналитический и синтетический 298
- сочувствующих изменений 605
- сходства, различия, остатков 604
- Мир 256, 495, 698
- как воля 676
- как предмет космологии 131
- как представление 676, 678, 690
- как чистая причинность 678
- большой и малый 509
- объективный 326, 330, 331
- чувственно воспринимаемый и умопостигаемый 162—164, 224
- величина 134
- вечность 197, 348, 349, 498
- единство 483
- начало 481
- развитие 429
- феноменов 665
- Мистика (мистицизм) 297, 467
- Младогегельянцы 421
- Монада
- реальная и конечная 653
- Монадология 652
- Мораль 484, 486, 487, 580
- законы 152, 156, 164, 165, 168, 457
- общая 76
- и религия 133
- и теология 488
- (см. материализм)
- Моральное 309
- Мудрость 483
- Музыка
- как всеобщий язык 693
- как непосредственная объективация воли 694
- Мысль 502, 596
- как «вещь в себе» 234
- как источник действия 233
- и знание 126
- и протяженность 62
- и субстанция 632
- Мышление 118, 143, 236, 253, 261, 298, 324, 371, 463, 464, 472, 476, 635, 636, 641
- определение 120
- как источник бытия 235
- как особая форма движения 503
- как рассудок 288, 289
- как форма деятельности философии 285
- абсолютное 228
- необходимое 625
- спекулятивное 322
- трансцендентальное 263
- философское 284
- и действие 426
- и действительность 639
- и мозг 471, 502
- и ощущение 636
- и протяжение 503
- и чувство 387, 475
- (см. бытие, знание, свобода, созерцание)
- Наблюдение
- и самонаблюдение 570
- и экспериментирование 493
- Народ 348, 350, 353, 437, 438
- как посетитель мирового духа 365
- как творец будущности 439
- Наслаждение
- эстетическое 701
- Натурализм 154
- Натурфилософия 249, 460, 627
- и идеализм 461

- и психология 628  
(см. естествознание)
- Наука (науки) 169, 199, 200, 237, 257, 304, 373, 377, 517, 518, 524, 541, 555, 565
- определение 494
- как раскрытие человеческой сущности 470
- естественные 578
- конечные 313
- опытные 493
- субъективная и объективная 616
- частные и общие 580
- классификация 578
- содержание и форма 200
- специализация 574
- и опыт 618
- и предсказание 507
- и созерцание 387
- о вселенной 94
- о человеке 508, 509
- Наукоучение 201, 204, 205
- как критический идеализм 214
- реалистичное 213
- содержание и форма 202
- и логика 203
- и науки 202
- Необходимость 56, 57, 61, 124, 163, 181, 276, 292, 421, 424, 477
  - абсолютная 156
- божественная 59
- естественная 154
- историческая 464
- и возможность 123
- и свобода 168, 227, 273, 275, 280, 281, 351, 703, 729
- и случайность 98, 122, 279
- Нравенство
  - имущественное 79
- Несправедливость 343
- Ничто 55, 56, 59, 724—726  
(см. также бытие)
- Ноумен 129, 153, 599
- определение 127  
(см. также вещь в себе)
- Нравственность 130, 489, 582, 588, 593, 605
- как продукт свободы 176
- государства 347  
(см. метафизика)
- Нравственный закон 223, 224
- Образ 235, 330
- Общественный строй (общественные формы) 435, 436, 518, 524, 535, 536
  - республиканское 196
- Общество 188, 242, 438, 512
- определение 589
- законы 547
- как коллектив 511
- всеобщее, правовое 189
- гражданское 337—339, 342—344
- научная организация 534, 546
- и общественное мнение 659
- и собственность 540  
(см. государство, личность, природа, человек)
- Объект 145, 171, 179, 207, 209, 463, 478, 677
- определение 328
- целесообразность 173
- и идея 642
- и субъект 227, 262, 269, 327, 329, 678  
(см. воля, понятие, разум, субъект, тождество)
- Объективное (объективность) 264
  - и самосознание 256  
(см. субъективное)
- Оптимизм 698
- Опыт 103, 124, 683
- внутренний и внешний 623
- обыденный 321  
(см. истина, познание, разум)
- Отрицание (снятие) 320
- как сохранение 307
- Отчаяние 731
- определение 732
- Отчуждение 366, 367, 374, 375, 530
- и просвещение 368  
(см. деньги, личность, религия)
- Ощущение 173, 393, 478, 599, 600
- и предмет 597, 601  
(см. синтез)
- Пантеизм 67, 453, 467  
(см. идеализм)

- Парадокс 713, 714, 723, 724  
 Педагогика 87  
 Первосущность 185  
 Персонализм 467  
 Позитивизм 561, 585  
 — и атеизм 581—583  
 Познаваемость 423—425  
 Познание 118, 126, 155, 173,  
 178, 233, 234, 268, 271, 281,  
 282, 289, 300, 330, 399, 420,  
 518, 594, 629, 633, 639, 641,  
 642, 644, 650, 651, 654  
 — интуитивное 680  
 — научное 174  
 — рассудочное 677  
 — теоретическое 179  
 — трансцендентальное 108  
 — философское 149  
 — чистое 701  
 — эмпирическое 147  
 — метод 303  
 — чистого разума 151  
 — и воля 690, 696, 697  
 — и опыт 640  
 — и разум 145  
 (см. бытие, воля)  
 Политическая экономия 339  
 Положительное  
 — как тождество 317  
 — и отрицательное 316, 319,  
 320, 322  
 Понятие (понятия) 120, 126,  
 170, 682, 693  
 — априорные и апостериор-  
 ные 706  
 — диалектическое 333  
 — противоречивые 316  
 — отчетливое 624  
 — первоначальное и отрица-  
 тельное 226  
 — субъективное 331  
 — эмпирическое и чистое 115  
 — эстетические и чистые  
 669  
 — и объект 128, 183, 271  
 — и реальность 330  
 Поступок 137, 141, 280, 485,  
 715  
 — мотив 684  
 Потребности 66, 79, 83, 339,  
 354, 458, 582  
 Право  
 — абстрактное 294  
 — естественное 205  
 — международное 197  
 — эгоистическое 418  
 Практика 416  
 Практическое  
 — определение 151  
 Предрассудки  
 — классовые 528  
 — национальные 529  
 Представление 124, 205, 210,  
 323, 399, 626, 680, 685  
 — как объект 640, 641  
 — как чистая апперцепция  
 125  
 — как факт сознания 679  
 — как явление 685  
 — обусловленного и безуслов-  
 ного 672  
 — и воля 215  
 — и материя 400  
 — и объект 645  
 Прекрасное  
 — и удовольствие 181  
 Природа 51, 65, 67, 175, 461,  
 495, 525, 660, 661  
 — определение 246, 481, 482  
 — законы 95, 172, 180, 292,  
 500, 545, 662  
 — понятие 178  
 — как интеллигенция 249  
 — как объект религии 450  
 — как отчужденный дух 332  
 — как первичное 247  
 — как придаток души 664  
 — как система ступеней 333  
 — как сущность 554  
 — как философская катего-  
 рия 661  
 — как целое 231, 491, 492  
 — неорганическая 318  
 — человеческая 85  
 — чувственная и сверхчув-  
 ственная 164, 165  
 — единообразие 602, 603  
 — измечивость 68  
 — целесообразность 171, 172,  
 174, 179, 194, 231, 501, 628  
 — и дух 394, 460  
 — и общество 187  
 — и разум 76, 248  
 — и человек 545  
 (см. бог, рассудок, чело-  
 век)  
 Причина 135, 175, 194, 302, 390,  
 617, 662



- как связь 630
- умопостигаемая 136
- и законы 559, 582
- и материя 186
- и следствие 510, 599
- Причинность (каузальность) 137—139, 141, 162, 168, 175, 183, 185, 204, 404, 649
- понятие 706
- слепая 632
- и сила 654
- и феномены 653 (см. свобода)
- Прогресс 424, 429—431, 434, 535, 538
- и орудия производства 523
- и порядок 583, 584
- и страсть 536, 537
- Просвещение 188, 192, 193 (см. отчуждение)
- Пространство 111, 265, 402, 473, 707
- как фантом воображения 58
- как форма бытия сущего 467, 469
- как форма чувственного созерцания 113, 114
- абсолютное 311
- и материя 99
- Противоположность (противоположности) 207, 255, 318, 319, 323, 424
- абсолютные 209
- тождества и полагания 261 (см. закон)
- Противоречие 163, 260, 319, 320, 323
- как корень движения 321
- абсолютное 324
- высшее 211
- борьба 437
- в идее 330
- в определениях 322
- между мышлением и бытием 462
- Протяженность 70, 111
- Психология 331, 541, 572, 647, 727, 730
- рациональная 132
- предмет 131
- и метафизика 627
- и теология 570 (см. натурфилософия)
- Равенство
  - всеобщее 79
- Различие 312
  - и сходство 314
  - и тождество 315
- Разум 56, 131, 133, 140, 141, 170, 186, 193, 241, 281, 364, 399, 474, 475, 555, 628
- как акциденция индивида 228
- практический и теоретический 169, 211
- спекулятивный 665
- чистый 100—102, 107, 177, 234
- и воля 279
- и жизнь 673
- и конструирование понятий 149
- и материальный мир 663
- и метод 562
- и объект 169
- и опыт 134, 145, 148
- и природа 234
- и теология 144
- и факты 554 (см. вера, воля, познание, рассудок, свобода)
- Разумное 347
  - и действительное 286, 426, 427
- Рассудок 109, 117, 118, 122, 170, 177, 180, 205, 269, 281, 289, 290, 294, 313, 399, 403, 446, 677
- определение 115, 125
- как способность суждения 120
- абстрактный 311
- обыденный 102
- и бытие 672
- и воображение 173
- и мифы 727, 728
- и разум 139, 146, 178, 298
- и природа 140
- и чувственность 128
- и чувство 116, 585 (см. мышление, чувственность)
- Рационализм 403, 414, 415, 467
- Реализм (реалист) 220, 266, 269, 277, 278, 402, 479, 483, 677
- Реальность (реальное) 335

- абсолютная 136
- истинная 688
- и идеальное 216
  - (см. деятельность, интуиция, самосознание, созерцание, сущность, Я)
- причины и действия 124
  - 436, 454, 523
  - и свобода 368
- и феодально-теологическая система 513
- Религия 74, 78, 100, 233, 443, 444, 456, 462, 470, 489
  - определение 445
  - возникновение 455
  - и искусство 454
  - и нравственность 449
  - и образование 455
  - и отчуждение 411, 412
  - и этика 665
    - (см. мораль, философия, человек)
- Рефлексия 303, 320, 389
  - субъективная 321
- Самосознание 262, 268, 370, 373
  - отчужденное 369
  - и объективный мир 266
  - и реальность 267
    - (см. объективное, сознание)
- Самоубийство 702
- Сверхчувственное 186, 187, 230
  - реальное 229
- Свобода 101, 103, 136, 140, 169, 189, 191, 194, 212, 226, 233, 265, 272, 277, 278, 280, 337, 344, 352, 358, 416, 419, 435, 456, 485, 524, 546, 725, 726
  - определение 162, 335
  - как трансцендентальная идея 135
  - абсолютная 215, 637
  - личная 345
  - нравственная 355
  - практическая 152
  - субъективная 293
  - воли 703
  - мышления 225
  - совести 194
  - и бытие 266
  - и причинность 135
  - и сознание 655
  - и равенство 421
  - и разум 150, 152
    - (см. необходимость, нравственность)
- Семья 521, 522, 539
  - объединенная 532, 533
- Сила 71, 654
  - реальная 235
  - притяжения и отталкивания 95
    - (см. причинность)
- Силлогизм 602
- Синтез 121
  - ощущений 149
  - причины и действия 124
  - противоположностей 206
    - (см. анализ)
- Скачок 308, 309
  - качественный 729
- Скептицизм (скептики) 102, 107, 291, 295, 483, 677
  - абсолютный 250
- Случайность (случайное) 321, 327, 339, 347, 384
  - и необходимость 238
- Собственность 82, 84, 337, 419, 490, 538, 539
  - общественная 531
  - частная 83, 85, 87, 530, 531
  - уничтожение 86
  - и культура 85
    - (см. государство)
- Совесть 485
- Содержание (см. форма)
- Созерцание 126, 252, 253, 270, 275, 281, 403
  - как способ познания 108
  - априорное 110
  - интеллектуальное 263, 264
  - непосредственное 230
  - чистое 115
  - чувственное 263, 631
  - эмпирическое 494
  - и бытие 218
  - и мышление 225
  - и реальность 235
    - (см. знание, интуиция)
- Сознание 213, 214, 256, 272, 280, 399, 528, 600
  - несчастное 373
  - рабское 341
  - свободы 350, 351
  - и априорное понятие 645
  - и бессознательное 708

- и внешний мир 541
- и дух 619
- и мозг 72
- и объект 626
- и опыт 311
- и разум 682
- и самосознание 220, 221, 479
- и феномены 651  
(см. свобода)
- Сомнение 250, 640, 664
- универсальное 649
- Спекулятивное
- как разумное 296
- как субъективное 297
- Спинозизм 276
- Спиритуализм
- определение 466  
(см. материализм)
- Способность (способности)
- познавательные 401
- творческая 208
- эстетическая и логическая 669
- суждения 172, 174, 176—178, 185, 186
- Справедливость (справедливос) 190, 523, 527
- и несправедливость (несправедливое) 309, 310, 588
- Становление 239, 278, 306
- Стойки 295, 483
- Страдания
- и удовольствия 587, 605  
(см. индивид)
- Страсть (аффект) 352, 354
- определение 355  
(см. прогресс)
- Страх 727
- определение 725
- Субстанция 61, 371, 409, 410, 601, 626, 630, 654
- простая 59
- как дух 59
- и акциденция 645
- и атрибуты 601
- и чувственное созерцание 644  
(см. душа, мысль)
- Субъект 171, 209, 227, 262, 269, 303, 327, 329, 371, 478, 648, 651, 677
- как идея 652
- как ноумен 138
- и бог 143
- и время 111
- и объект 110, 114, 399, 460, 679, 686, 704  
(см. тождество)
- Субъективное (субъективность) 252, 259
- как первичное 250
- и объективное 246—248, 297, 461
- Судьба (провидение) 194, 195, 275, 698
- Суждение 120, 121, 131, 170, 171, 175, 311
- апалитическое и синтетическое 104—106
- априорное 103
- логическое 172
- обыденное 633
- телеологическое 184
- теоретическое и практическое 176
- эстетическое 173, 176, 180, 181
- всеобщность 103
- вкуса 182
- и очевидность  
(см. способность)
- Существование 149, 458, 467, 606, 712, 720
- достоверность 252
- изменение 612
- и несуществование 122
- Сущность 65, 98, 142, 305, 310, 311, 320, 365, 366, 369, 371, 422, 625, 626, 652
- определение 312
- как высшая реальность 143
- нематериальная 153
- человека 280, 459, 479
- и явления 626  
(см. интеллигенция, природа, явление)
- Счастье 158, 358, 484—487, 527, 588, 637, 697
- всеобщее 84
- личное 546
- Творчество 377, 437
- и представление 705
- Теизм 388, 453, 464, 467  
(см. атеизм)
- Телеология 174, 185, 254

- Тело** 71, 234  
 — как причина 600  
 — органическое 52, 183  
 — и дух 483  
 — и сила 80  
 (см. душа, воля)  
**Теология** 131, 461, 462  
 — естественная 628  
 — трансцендентальная 142  
 — и антропология 470  
 (см. разум)  
**Теория** 555, 556, 559, 579  
**Тождество (тождественность)**  
 255, 310, 312, 328, 329  
 — абстрактное 322  
 — бытия и мышления 465  
 — субъекта и объекта 469, 471  
 — субъективного и объективного 459  
 — и различие 313, 319, 320  
 — и противоположение 316  
**Трансцендентальное** 155  
**Труд** 339—343, 422, 524, 534, 540, 546  
 — как общественная обязанность 539  
 — всеобщий 372  
 — умственный 566, 568, 571  
 — разделение 567  
 (см. государство)  
**Удовольствие** 606, 699  
 — и неудовольствие 635  
 (см. страдание)  
**Ум**  
 — научные и эстетические функции 585  
 — развитие 510  
**Умоаключение** 601  
**Универсалии** 646  
**Утилитарианизм** 605, 606  
**Утопия**  
 — и действительность 427, 428  
**Ученый** 507  
 — как воспитатель, учитель человечества 243  
**Фанатизм** 102  
**Фатализм** 102, 154, 215, 276  
**Феноменальное** 619  
**Физика**  
 — абстрактная и конкретная 579  
**Физиогномика** 63, 70  
**Философия** 70, 151, 153, 170, 270, 275, 291, 312, 318, 357, 392, 411, 436, 460, 492, 541, 551, 682  
 — определение 284, 299, 378, 514, 542, 623  
 — как дух эпохи 287  
 — как зеркало истории 388  
 — как объединенное знание 609  
 — как раскрытие человеческой сущности 470  
 — как ступень мирового духа 394  
 — атомистическая 384  
 — естественная 100, 567, 568, 574, 575, 578  
 — моральная 155, 157  
 — первоначальная 556  
 — позитивная 553, 555, 557, 559, 560, 562, 563—567, 569, 570, 574  
 — практическая 430  
 — спекулятивная 462, 463, 465  
 — теоретическая и практическая 176, 254, 266, 479  
 — трансцендентальная 108, 114, 133, 249—251, 253  
 — действия 421  
 — отношение к действительности 286  
 — права 416  
 — природы 276, 333  
 — социальная функция 581  
 — и геометрия 150  
 — и действительность 427  
 — и естествознание 467  
 — и искусство 256, 275, 696  
 — и история 349, 415  
 — и логика 282  
 — и метод 301, 303, 551  
 — и мышление 219  
 — и наука (науки) 285, 623, 642, 643  
 — и познание 695  
 — и политика 509  
 — и религия 379, 618  
 — и традиции 376  
 — и христианство 464  
 (см. вера, действительное, история философии, математика)

**Форма**  
— и содержание 257—259  
**Хиллазм**  
— в философии 191  
**Христианство** 78, 351, 392, 411,  
412, 444, 453, 665  
— сущность 422  
— и политическая свобода 443  
(см. философия, этика)

**Целокупность (тотальность)**  
— определение 123  
**Цель** 161, 174, 175, 184, 353,  
354  
— понятие 222  
— как объективный принцип  
воли 160  
— субъективная 302

**Часть**  
— и целое 61  
**Человек** 71, 73, 139, 162, 167,  
348, 428, 444, 447, 453, 463,  
469, 471, 475, 501, 508  
— как идеал 457  
— как цель сама по себе 160,  
166  
— абстрактный 418  
— природа 526  
— и бог 445, 446  
— и дух 726  
— и животное 470, 473  
— и мир 557  
— и общество 240, 241  
— и природа 188, 452, 476, 482,  
486, 492  
— и религия 448

**Чувственность (чувственное)**  
103, 399, 467, 476  
— определение 115  
— как действительность 473  
— как предмет философии 481  
— как сущность человека 474  
— и интеллектуальное 113  
и объект 128  
— и рассудок 668  
(см. рассудок)

**Чувство (чувства)** 51—53, 295,  
468—470, 474, 475, 483, 591  
— как внешняя причина 598  
— телесные и духовные 597  
— и разум 671  
— и сознание 596

(см. мышление, рассудок)  
**Эвдемонизм** 486  
**Эволюция** 609, 614  
— простая и сложная 612, 613  
— и распадение 612, 616  
**Эгоизм** 487, 490, 699, 701  
— метафизический 489  
**Экзистенция** 721  
**Эклектизм** 431—434  
— и механицизм 434  
**Эмпиризм** 494, 706  
**Эпикурейцы** 295, 381, 483, 605  
**Эстетика** 126, 624, 710  
— трансцендентальная 109,  
172  
— и логика 116  
**Этика**  
— и христианство 489  
**Этическое** 712, 713, 715, 717  
— телеологическое отстране-  
ние 714, 717, 719, 724

**Я** 132  
— определение 210  
— и не-Я 203, 209, 214, 215  
— как единственный 417—419  
— как идея 401  
— как источник реальности  
206  
— как ноумен 229  
— как первое начало филосо-  
фии 264  
— бесконечное и неограни-  
ченное 210, 211  
— реальность и идеальность  
213  
**Явление** 136—139, 161, 230,  
327, 559  
— определение 109  
— моральные и физические  
508  
— эстетические 669  
— два элемента (форма со-  
здания и материя) 148,  
149  
— очевидность 650  
— связи 608  
— и вещь в себе 136  
— и воля 686  
— и ощущения 542  
— и сущность 685  
(см. бытие, вещь, катего-  
рия, представление)  
**Язык** 50, 51, 597, 667, 668

## СО Д Е Р Ж А Н И Е

От редакции . . . . .	5
<i>И. С. Нарский.</i> Европейская домарксистская философия конца XVIII в. — первых двух третей XIX в. и начало кризиса буржуазной философии . . . . .	7
<b>НЕМЕЦКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ . . . . .</b>	<b>45</b>
Кнутцен . . . . .	46
Лессинг . . . . .	48
Гердер . . . . .	54
Гёте . . . . .	64
Форстер . . . . .	68
Эйнзидель . . . . .	75
Фрелих . . . . .	82
<b>КЛАССИЧЕСКИЙ НЕМЕЦКИЙ ИДЕАЛИЗМ . . . . .</b>	<b>89</b>
Кант . . . . .	+
Фихте . . . . .	197
Шеллинг . . . . .	243
Гегель . . . . .	282
<b>ФИЛОСОФЫ КАНТОВСКОГО И ГЕГЕЛЕВСКОГО НАПРАВ-</b> <b>ЛЕНИЙ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX ВЕКА . . . . .</b>	<b>395</b>
Немецкие кантианцы . . . . .	397
Рейнгольд . . . . .	—
Маймон . . . . .	400

Немецкие младогегельянцы . . . . .	403
Штраус . . . . .	—
Бауэр . . . . .	408
Руге . . . . .	413
Штирнер . . . . .	416
Гесс . . . . .	419
Польские гегельянцы . . . . .	422
Цепковский . . . . .	—
Каме́нский . . . . .	428
Дембовский . . . . .	430
НЕМЕЦКИЕ МАТЕРИАЛИСТЫ 40-Х — 60-Х ГОДОВ XIX В.	440
Фейербах . . . . .	—
Гумбольдт . . . . .	490
Бюхнер . . . . .	496
УТОПИЧЕСКИЙ СОЦИАЛИЗМ . . . . .	504
Сен-Симон . . . . .	505
Фурье . . . . .	514
Оуэн . . . . .	525
Вейтлинг . . . . .	534
Ворцель . . . . .	537
Жуэвич . . . . .	540
Ботев . . . . .	543
Маркович . . . . .	544
«ПЕРВЫЙ» ПОЗИТИВИЗМ . . . . .	548
Конт . . . . .	549
Бентам . . . . .	586
Милль . . . . .	593
Спенсер . . . . .	606
«ЭМПИРИЧЕСКИЕ МЕТАФИЗИКИ» . . . . .	621
Герbart . . . . .	622
Тределенбург . . . . .	629
Лотце . . . . .	632
Вундт . . . . .	637
Брентано . . . . .	643
Ренувье . . . . .	648
Карлейль . . . . .	655
Эмерсон . . . . .	659

<b>ИРРАЦИОНАЛИЗМ</b> . . . . .	666
Гаман . . . . .	667
Якоби . . . . .	670
Шопенгауэр . . . . .	673
Гартман . . . . .	704
Кьеркегор . . . . .	708
<b>Примечания</b> . . . . .	735
<b>Указатель имен</b> . . . . .	742
<b>Предметный указатель</b> . . . . .	745

## АНТОЛОГИЯ МИРОВОЙ ФИЛОСОФИИ

в четырех томах

том 3

Буржуазная философия конца XVIII в —  
первых двух третей XIX в.

Редактор *А. В. Мамонтов*  
Младший редактор *Е. Н. Тюленева*  
Оформление художника *В. В. Максина*  
Художественный редактор *С. М. Полесицкая*  
Технический редактор *В. А. Кувряцева*  
Корректор *Л. Ф. Кирилина*

Сдано в набор 14 октября 1970 г. Подписано в печать 7 апреля  
1971 г. Формат бумаги 84×108<sup>1</sup>/<sub>32</sub>, № 1 Усл. печатных листов 39,9.  
Учетно-издательских листов 46,55 Тираж 35 000 экз. За-  
каз № 1427. Цена 3 р. 17 к.

Издательство «Мысль»  
Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Ордена Трудового Красного Знамени Ленинградская типография  
№ 1 «Печатный Двор» им. А. М. Горького Главполиграфпрома  
Комитета по печати при Совете Министров СССР, г. Ленинград,  
Гатчинская ул., 26.