Вильгельм Виндельбанд



Выражаем глубокую признательность
Международному фонду
«Культурная инициатива»
и лично
Джорджу Соросу
за финансовую поддержку
серии

●

Лики культуры

Серия основана в 1992 г.
В подготовке серии принимали участие
ведущие специалисты
Института научной информации
по общественным наукам
Российской академии
наук

Вильгельм Виндельбанд

Избранное
Дух и история

Юристъ
Москва
1995

ББК 87.3
В 48

Редакционная коллегия серии:
Л.В. Скворцов (председатель); О.М. Андрианов,
Л.М. Брагина, И.Л. Галинская, М.П. Гапочка,
В.Н. Гращенков, В.Д. Губин, П.С. Гуревич, Г.И. Зверева,
И.А. Исаев, О.Ф. Кудрявцев, О.Е. Кутафин, С.В. Лёзов,
П.В. Малиновский, Л.Т. Мильская, А.В. Михайлов,
О.Е. Савельева, М.М. Скибицкий, А.Л. Ястребицкая

Главный редактор и составитель серии ***С.Я. Левит***

Редакционная коллегия тома:
Составители: *С.Я. Левит, Л.В. Скворцов*
Ответственные редакторы: *П.С. Гуревич, С.Я. Левит, Л.Т. Мильская, Л.В. Скворцов*
Переводчики: *М.И. Левина, Г. Сонин*
Примечания: *М.А. Ходанович*
Художник: *П.П.Ефремов*

В48 **Вильгельм Виндельбанд. Избранное:** Дух и история. Пер. с нем. — М.: Юрист, 1995. 687 с.— (Лики культуры)

ISBN 5-7357-0049-9

Книга представляет собой сборник работ выдающегося немецкого философа, главы баденской школы неокантианства В. Виндельбанда (1848—1915). В издание вошли статья «Философия культуры и трансцендентальный идеализм», философские статьи, речи и лекции, объединенные в книгах «Прелюдии» и «Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия», а также «Платон» и «Свобода воли». Произведения В. Виндельбанда расширяют наши представления об истории философской мысли и помогают философскому постижению культуры.

Книга предназначена для читателей, интересующихся классическим наследием западной философии и культуры.

ISBN 5-7357-0049-9

Философия культуры и трансцендентальный идеализм

•

Прелюдии. Философские статьи и речи

•

Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия

•

Платон

•

Свобода воли

•

Философия культуры и трансцендентальный идеализм

О философии культуры можно говорить в самых различных смыслах. Многие, например, склонны требовать от нее определения идеала будущей культуры или обоснования общезначимой нормы, которая позволила бы нам оценивать действительно существующее состояние культуры; все те, кого удалось убедить в том, что задача философа не искать или понимать ценности, а создавать их и утверждать, будут ожидать от философии своего рода проекта *идеальной* или *заданной* культуры.

Можно, однако, ограничить задачу философии культуры, свести ее к пониманию исторически *преднаходимой и данной* культуры. Истинной философией такая философия будет, конечно, только в том случае, если генетические исследования психологического анализа, социологического сравнения и исторического развития будут служить лишь материалом для обнаружения той основной структуры, которая присуща всякому культурному творчеству во вневременном, сверхэмпирическом существе разума.

Но между этими двумя родами философии культуры возможен целый ряд переходов. Само собой разумеется, что идеальная картина заданной культуры более или менее сознательно зависит от понимания данной культуры: можно даже сказать, что эта невольная зависимость тем сильнее, чем резче контраст между идеалом и прошлыми или настоящими условиями; наконец, раньше или позже всегда также встает вопрос о реальном осуществлении этого идеала, о развитии его из данного состояния культуры. С другой стороны, и философское понимание данной культуры неминуемо должно привести к своего рода предвидению будущего ее развития, ибо настоящий культурный момент, будучи включен в историческое движение и понят как член этого развивающегося ряда, всегда указывает на предстоящий, за собственными его пределами лежащий момент.

Но и во всех этих переходных пониманиях философии культуры противоречие заданного и данного сказывается с прежней силой: оно находится в тесной связи с принципиальными особенностями философско-исторического метода. Для того, кто рассматривает историческое развитие по образцу математического и понятийного развития, в котором знание закона ряда и одного какого-нибудь члена его делает возможным построение всех следующих его членов, для того цель прогресса принципиально дана уже в законе прогресса и при правильном рассуждении может быть всегда предвидена. Но если специфическую сущность исторического развития видеть в прогрессирующем оформлении не определяемого в понятиях временно-фактического процесса становления, то понимание прошлого и настоящего сможет в таком случае повести лишь к определению задач будущей культуры, уверенность же наша в их осуществлении будет уже делом не познания, но убеждения и мировоззрения.

Исходя из этих основных моментов и различным образом комбинируя их, было бы нетрудно построить основные возможные типы философии культуры и соответственным образом охарактеризовать главных ее представителей от Руссо и Кондорсе[1] до наших дней. Но важнее, мне кажется, указать на то общее, что они все должны иметь, раз они действительно хотят быть *философией* культуры, т.е. абстрактной наукой, оперирующей с помощью понятий. Независимо от того, идет ли речь о данной или о заданной культуре, основы ее должны быть заложены в глубочайшем существе всякого разумного творчества и как таковые познаны философом. Ибо философское понимание культуры начинается лишь там, где кончается психологическое или историческое установление фактического ее содержания; оно отвечает на quaestio juris[1*], причем руководствуется единственно лишь точкой зрения имманентной предметной необходимости. Но в этом именно и заключается, по моему мнению, критический метод Канта; и вытекающий отсюда основной способ понимания культурных функций и есть трансцендентальный идеализм.

В опубликованном мною в «Kultur der Gegenwart» (Bd. V, S.474)[2] кратком изложении истории новой философии я попытался охарактеризовать систему критицизма как такого рода всеобъемлющую философию культуры; при этом я, конечно, имел в виду не историческую постановку проблемы Кантом, но живой плод его учения и его значение для духовной жизни настоящего времени. Не подлежит никакому сомнению, что в сво-

ем критическом анализе Кант всегда исходил из вопроса, каким образом в выросшем из опыта индивидуальном сознании возможны априорные синтетические суждения, т.е. такие функции разума, всеобщая и необходимая значимость которых должна распространяться на весь опыт. Исходя из этого, его идеализм и прозвали впоследствии субъективным. Но столь же несомненно, что плодом кантовской критики всегда было выявление тех разумных оснований, на которых зиждятся великие области культуры: «Критика чистого разума» дала основную структуру науки, как ее нашел и понимал Кант; «Критика практического разума» и построенная на ней «Метафизика нравов» — царство разумных целей в морали и праве; «Критика способности суждения» — определение сущности искусства и эстетического творчества жизни; и тогда только можно было поставить дальнейший критический вопрос, какие из характеризующих культурные ценности моментов чистого разума содержатся в религиозной форме общественной жизни.

Этот путь, совершенный Кантом от постановки им проблемы до ее решения, есть путь философии от XVIII до XIX в., от Просвещения до романтизма. Развитие это, с предметной точки зрения, состояло в замене естественного человека историческим, с методической точки зрения — в замене психологии историей как органоном критики. Это самое развитие повторила затем снова послекантовская философия, пройдя путь от Фриза[3] к Гегелю[4].

Но что же стоит в центре всего этого развития? Бессмертная заслуга Канта — открытие им синтетического сознания. Критика чистого разума раз навсегда установила невозможность для зрелого философского сознания мыслить мир так, как он является наивному сознанию, т.е. «данным» и отраженным в сознании. Во всем том, что нам представляется данным, кроется уже деятельность нашего разума: на том факте, что мы сначала создаем для себя вещи, и основывается наше познавательное право на них. Нам нужно сначала присвоить, приспособить к себе тот мир, который мы должны пережить, потому что мы можем пережить всегда лишь часть мира, один только отрезок его и то лишь в упорядоченной связи, принципы же отбора и связи заложены в структуре нашего сознания, в котором они и должны быть найдены. Мир, который мы переживаем, есть наше дело. Пока что нельзя еще сказать, чтобы идея эта была особенно нова или глубока. Что эмпирическое сознание может воспринять лишь небольшой отрезок громадного мира и что каждый из нас представляет себе этот отрезок на свой лад,

соответственно предшествующей истории своей жизни, — об этом давно уже и много говорилось, и, чтобы открыть это, не нужен был Кант. Но громадное значение его критического принципа покоится на в сущности поразительно простом следствии из этого психологического факта. Если общезначимые суждения, составляющие фактически то, что мы называем «опытом», вообще должны иметь место, то это возможно лишь благодаря тому, что все эти эмпирические ассоциации и апперцепции пронизывает трансцендентальный синтез, т.е. в самих вещах кроющаяся, от движений эмпирического сознания независимая связанность элементов. Эти связи элементов суть формы «трансцендентальной апперцепции», и учение, что все решительно предметы порождены этим общезначимым синтезом и что кроме них ничего другого не существует, и есть трансцендентальный идеализм.

Не только в данной связи, но и вообще для сохранения и дальнейшего развития трансцендентального идеализма необходимо особенно резко подчеркивать, что кантовское понятие «сознания вообще» нельзя истолковывать ни в психологическом, ни в метафизическом смысле, но что оно относится исключительно лишь к *предметным* предпосылкам общезначимых суждений. С другой стороны, однако, столь же необходимо резко и недвусмысленно уяснить себе отношение трансцендентальной апперцепции к деятельности *человеческого* разума. У самого Канта, по крайней мере если следовать буквальному смыслу его слов, отношение это еще далеко не ясно. Этот труднейший вопрос критицизма, вопрос его жизни и смерти, не получил еще у него своего разрешения. Известно ведь, сколько различных, даже противоположных мнений высказано было относительно того, как следует понимать эти априорные формы разума: обусловлены ли и в какой мере обусловлены они существом человека? В теоретической философии Кант до самого последнего времени придерживался выставленного им в диссертации «De mundi sensibilis etc.»[5] учения, согласно которому пространство и время представляют собою специфически человеческие формы созерцательного представления: сначала он отсюда психологически вывел их априорную значимость для всего «нашего» опыта, затем в «Критике чистого разума» он точно таким же образом ограничил применение категорий «миром явлений», основываясь исключительно на том обстоятельстве, что подлежащее категориальному синтезу многообразие может быть созерцательно дано человеку лишь в пространстве и времени: сами по себе категории значимы и для

других видов созерцательного представления, как, с другой стороны, формы аналитического мышления должны обладать разумной значимостью для любого содержания и для всякого мышления вообще. Не будем доискиваться, допустимо ли мыслить отношение пространства и времени к «нашему созерцательному представлению» так, как его мыслил Кант, и мог ли сам Кант желать такого антропологического обоснования для математических истин, которые должны ведь были на нем покоиться: несомненно то, что для дедукции «основоположений» оказалось необходимым применить и вместе с тем ограничить категории наглядно данным человеку во времени и пространстве многообразием, что только таким образом можно было дойти до систематической структуры *науки*, до понимания этой основной ценности теоретической культуры.

Точно так же обстоит дело и в практической философии — только Кант идет здесь обратным путем[6]. Если при анализе знания он исходит из ощущения и созерцательного представления и от этих антропологических элементов поднимается затем к всеобщему и разумному, т.е. к категориям, то в «Критике практического разума» (правда, предварительно подготовив почву в «Основах метафизики нравственности»)[7] он начинает с закона чистой воли, значимость которого распространяется на «все разумные существа», придает ему затем характер категорического императива через отнесение его к двойной чувственно-сверхчувственной сущности человека и, наконец, в «Метафизике нравов» дедуцирует отдельные обязанности через отнесение этой основной заповеди к эмпирическим условиям индивидуальной или общественной жизни человека. Таким образом, и здесь, в области нравственности и права, мы имеем дело с тем же основным методом: и эта великая область культуры постигается как вторжение всеобъемлющего и всеобщего царства разума в разумную жизнь человека.

Отсюда (а правильность изложенного выше в принципе вряд ли может быть подвергнута сомнению) для трансцендентальной философии вытекает ясно определенный методический принцип: сначала необходимо вскрыть общезначимые предпосылки разумной деятельности, на которых в конце концов покоится все то, что мы называем культурой, затем с помощью предметного анализа установить, какие из этих предпосылок определяются специфически человеческими, в широком смысле слова эмпирическими, условиями: полученный остаток будет таким образом содержать в себе одну только всеобщую сверхэмпирическую необходимость самого разума. Это абсо-

лютное априори обладает само по себе безусловной значимостью в смысле ὄντως ὄν[2], как его понимал Лотце[3]: входя в эмпирическое сознание, оно не только становится нормой для субъекта, желающего познавать, действовать, творить, но получает также и зависящую от особенностей эмпирического сознания спецификацию, причем спецификация эта проходит последовательно различные ступени индивидуализации, начиная с родового сознания вплоть до индивидуализированной формы субъекта в пространстве и во времени. В последней форме мы как индивиды переживаем все то, что мировой разум оставляет в нашем конечном сознании, и отсюда путем обратного восхождения и постепенного исключения всего эмпирического мы должны снова прийти к царству всеобщих значимостей во всей их чистоте.

Следующая известная проблема логики поможет нам уяснить это взаимоотношение. Ясно, что для абсолютного, только истинного и (в спинозовском смысле слова) адекватного мышления отрицание (как качество суждения) не имеет никакого смысла; искать его среди конститутивных категорий, т.е. реальных отношений предметов, — напрасный труд. Но стоит только войти в сферу желающего познавать и потому способного ошибаться мышления, как отрицание и отношение его к утверждению приобретает существенное значение, открывая собою обширные области логической закономерности, как известно, обусловленные им. Но отрицание как таковое не зависит еще от особенностей человеческого мышления: его значимость распространяется на всякое конечное и находящееся в процессе движения сознание. Чтобы прийти к человеческому мышлению, нужно обратиться к различным словесным формам отрицания, к выражению различия (А есть не В), к общеотрицательному суждению (ни одно S не есть Р) или к так называемому отрицательному понятию (Non-A) и т.п. Теория отрицания, не проводящая принципиального различия между этими тремя логическими сферами, неизбежно запутывается в множестве непонятных и неразрешимых противоречий.

Уже из этих кратких замечаний о методическом проведении принципа трансцендентальной философии должно было стать ясным тесное родство этого принципа с проблемой философии культуры. Ибо под культурой мы в конечном итоге понимаем не что иное, как совокупность всего того, что человеческое сознание в силу присущей ему разумности вырабатывает из данного ему материала: центральным же пунктом трансцендентальной философии является выставленное Кантом положение, согласс-

но которому во всем том, что мы привыкли принимать за данное, поскольку оно представляет собой общезначимый опыт, присутствует уже трансцендентальный синтез соответственно законам «сознания вообще», соответственно сверхэмпирическим, предметно значащим формам разума. К этому взгляду Канта привела критика науки, более всего отвечавшей его метафизической потребности и потому более всего интересовавшей его, и на этой критике он построил затем свое опровержение догматической метафизики и обоснование метафизики явлений в форме «чистого естествознания». Тот самый принцип, с помощью которого Кант показал, какое знание невозможно и какое возможно, позволяет нам также методически разграничить отдельные науки соответственно создающим их предметы различным принципам отбора и систематизации. Таким образом он составляет непременную основу всякой гносеологии.

Эта деятельность разума, дающая начало науке и представляющая собой воссоздание мира из закона интеллекта, имеет точно ту же структуру, что и всякое практическое и эстетическое творчество культурного человека. Здесь поэтому коренится предметное единство трансцендентального идеализма как философии культуры. Нигде это порождение предметов из закона сознания не сказывается с такой явной самоочевидностью, как в практической области (и только в этом смысле и можно говорить в трансцендентальной философии о примате практического разума); что нравственная деятельность стремится обработать данный нам мир природы (в широком смысле этого слова, включающем в себя также и человеческую инстинктивную и эмоциональную жизнь) согласно закону разумной воли, что из данного мира мы здесь путем отбора и систематизации создаем новый и высший мир — это столь самоочевидно, что не нуждается ни в каком пояснении. То же самое встречаем мы и в правовой области: разум создает в праве новый порядок человеческих взаимоотношений, последний смысл которого вытекает в принципе из категорического императива, повелевающего обеспечивать свободу личности в сфере ее социальной деятельности. Вся сфера эстетической жизни точно так же подчинена основным формам изоляции и синтетического возрождения. Всякое художественное творчество порождает свои предметы из активности сознания, которую Кант называл силой воображения гения, приписывая ей оригинальность и образцовость, а тем самым и объективную сообщаемость; даже импрессионист, желающий ограничиться простой передачей «виденного» им, отграничивает, выбирает и формирует данные

своего переживания, т.е. творчески обрабатывает их. Всякое же наслаждение художественным произведением есть не что иное, как вторичное переживание того изолирования и воссоздания, которое художник однажды уже совершил со своим материалом. Даже наслаждение красотами природы не лишено этих моментов синтетического порождения предмета: они сказываются здесь в выборе места, в нахождении действенных линий и отношений. Наконец, что касается религии, то в несколько измененном виде к ней относится все то, что уже сказано было нами о науке, о нравственности и праве, об искусстве. Ибо религия не соответствует (как я это показал в *«Прелюдиях»*)[9] никакой особой области разумных ценностей: все содержимые в ней элементы абсолютных ценностей распределяются между тремя царствами — истины, добра и красоты. Ее эмпирическое своеобразие как особой культурной формы сводится к социологическому расширению психической жизни за пределы союза эмпирических субъектов, к включению в него мифических сил, переживаемых самым различным образом — соответственно стадии развития данной религиозной группы, начиная с примитивного анимизма и кончая богословским сверхнатурализмом или мистической неизреченностью. Ее специфические функции лишены особого трансцендентального знания, свои разумные основания она заимствует у логических, этических или эстетических содержаний. Единственное разумное основание, присущее именно религии как таковой, сводится к требованию пережить совокупность всех разумных ценностей в абсолютном единстве, не достижимом ни для одной из форм нашего сознания в отдельности.

Таковы те предметные основания, которые вместе с формальным схематизмом кантовского мышления принудили его применить последовательно принцип синтеза, открытый им сначала для обоснования науки, и к другим областям культуры: так само внутреннее развитие проблемы привело к тому, что критицизм, по методу своему возникший сначала из проблемы науки, невольно получил более широкое значение философии культуры, даже стал философией культуры par excellence[3*]. В сознании творческого синтеза культура познала самое себя, ибо в глубочайшей сущности она и есть не что иное, как этот творческий синтез.

Навсегда знаменательным останется тот факт, что эта глубочайшая мысль, охватывающая и освещающая собою всю громадную область культуры, была осознана впервые таким скромным и совсем не блестящим человеком, каким был кёнигсберг-

ский мудрец. В чем заключалось то личное переживание Канта, которое сделало из него философа такой колоссальной, единственной в своем роде силы, создало из него все сокрушающего, все проникающего и все заново воссоздающего мыслителя? Мне кажется, нетрудно ответить на этот «современный» вопрос: больше чем какой-либо другой философ Кант на себе самом, в глубине своей мощной сосредоточенной в себе личности, испытал эту творческую силу разума. В своей богатой внутренними переворотами жизни, без излишнего ученого балласта, ни от кого не завися и никому не следуя, Кант с неподдельной гениальностью вполне самостоятельно продумал и пережил все философские точки зрения, строил системы и сам же сокрушал их, и затем снова строил, оправдывая сближение философии с математикой, которой дано строить свои предметы, величины, с помощью одной лишь продуктивной силы воображения. Если в конце концов он пришел к воззрению, что все решительно науки познают мир лишь постольку, поскольку они создают из него согласно закону разума свои собственные предметы, то этим он только выразил свое личное переживание, великое переживание мыслителя, из глубины своей собственной личности творящего предметы, — не в качестве профессора Иммануила Канта, но в качестве человека, сознающего свое разумное назначение, в последнем же счете — в качестве «мыслящего существа вообще».

Так, свет, воссиявший сначала в глубине философского мышления, осветил собою всю сферу человеческой культуры и тем самым стал источником современного мировоззрения — мировоззрения духа. Для античного мировоззрения сознание было всегда чем-то пассивным, зеркалом, которому все предметы, как наивысшие, так и самые низкие, идея и ощущение, должны были быть даны: эта пассивность сознания была границей античного мировоззрения, которую оно не в силах было преступить. И вот обогащенный долгим опытом познания современный дух в лице скромнейшего своего мыслителя решился молвить горделивое слово: рассудок — вот кто предписывает законы природы.

Это самосознание творческого синтеза должно быть центральным пунктом для выработки мировоззрения, которого так жаждет наша бесконечно многогранная и вместе с тем столь расщепленная культура и которое абсолютно необходимо ей, если духовному творчеству дано будет вообще когда-нибудь откристаллизоваться в великих и законченных творениях, в длительных и плодотворных духовных союзах. Такое мировоз-

зрение, однако, нельзя составить путем простого сложения отдельных знаний, интересов, деятельностей, учреждений, творений и стремлений. Для этого современная культура слишком широка и многообразна. Она охватывает ныне всю Землю и сознательно стремится к полноте. Быстрый прогресс технической цивилизации в XIX в. вызвал к жизни внешние условия, необходимые для осуществления гуманистического идеала XVIII в. Но этот идеал представляется нам уже не в виде туманного космополитического единства Просвещения, а в виде самой резкой дифференциации национальных культур: и если мы верим в то, что грубые формы борьбы национальных сил (борьбы, вызванной к жизни тем же самым XIX в.) уступят со временем место более высоким формам национального соперничества, то это отнюдь не значит, что отдельные культуры должны потерять свое своеобразие. Дифференцированные культурные формы народов должны сохранять свой особенный характер, подобно формам отдельных индивидов, с которыми они разделяют равные обязанности и равные права. Но культура каждого народа точно так же содержит в себе множество разнообразных творческих сил и состояний, внешних и внутренних форм жизни. Обозреть их все и объединить в единое целое в одном сознании невозможно. Или кто-либо решится ныне утверждать противное? Это целое уже не существует более как актуальное единство. Расщепленное на отдельные слои, различающиеся между собою по образованию и профессии, оно в лучшем случае представляет собой лишь непрерывную связь функциональных зависимостей, благодаря постоянному частному взаимному соприкосновению этих разрозненных слоев. Пытаться составить из всей этой массы жизненных содержаний путем простого сложения предметное и целостное единство было бы напрасным трудом. Уже один только мир нашего знания не сможет никогда уложиться в одном уме, философия же хрестоматий и книг для чтения, желающая понемножку выбрать самое общее из всех научных областей, столь же бесплодна, сколь скучна. Точно так же и попытка сочетать данные научные знания с потребностями чувства, придать им единство и целостность настроения может повести в настоящее время лишь к неясным и спутанным представлениям.

В этом отношении мы теперь скромнее наших предков. И все же мы нуждаемся в едином убеждении, ибо всякая культурная работа есть сознательное творчество жизни. Убеждение это может и не быть всегда актуально сознаваемо. Ведь то же самое наблюдаем мы и в индивидуальной деятельности отдель-

ного человека: ее особые функции привязывают и прикрепляют ее к данному материалу; невозможно и не нужно, чтобы единичные детали этой деятельности в каждый момент вполне сознательно относились бы к единству личной жизненной задачи; но возможность отнесения все же должна быть всегда налицо, позади всегда должно существовать единство задачи, если данная деятельность вообще обладает ценностью. Точно так же и все отдельные бесконечно различные культурные функции тесно связаны со своими частными содержаниями, и носители этих функций часто знают о них лишь то, что отличает их друг от друга; но последняя ценность их все же дается лишь в единстве системы, обеспечиваемой единством культурного сознания, единством мировоззрения.

Поэтому, чтобы обрести, чтобы осознать это единство, необходимо постигнуть сущность функции, представляющей собою то общее, что присутствует во всех частных культурных деятельностях, как бы различно ни было обрабатываемое ими содержание: а это означает не что иное, как самосознание разума, самостоятельно порождающего свои предметы и в них царство своей значимости. Но в этом именно и состоит основное учение трансцендентального идеализма.

Эта философия культуры есть постольку имманентное мировоззрение, поскольку она по существу своему необходимо ограничивается миром того, что мы переживаем как нашу деятельность. Каждая область культуры — наука, общественная жизнь, искусство — означает для нее вычленение, выбор, обработку бесконечной действительности согласно категориям разума: в этом отношении каждая из них представляет собой лишь «явление», в этом именно выборе и в этой именно обработке существующее исключительно для разумного сознания, сотворившего себе в ней свой предмет. Последняя же связь всех этих «явлений» остается недоступной нашему познанию. Но эта последняя связь и есть не что иное, как только целокупность всего того, что в отдельных частных формах представляют собой доступные нам миры знания, общественной жизни, художественного творчества. Только целостность эта невыразимо больше, чем простая совокупность отдельных миров; там, где перед нами только разрозненные и случайно соприкасающиеся друг с другом части, живет полное и цельное единство. Но нам остается утешение, что каждая из этих нами оформленных частей действительно есть часть единого целого и как таковая включена в последнюю всемогущую связь. В этом смысле трансцендентальный идеализм не нуждается более ни в ка-

ком «ином мире», который Кант вначале считал нужным допустить в понятии вещи самой по себе; ведь затем он сам ввел нас в этот мир через посредство практического разума и тем самым снова лишил его характера «иного мира».

Но одно при этом следует особенно иметь в виду и не переставать повторять во избежание умышленных и невольных недоразумений: индивид никогда не должен приписывать себе творческой силы в порождении предметов; там, где речь идет об истинных культурных ценностях, мы никогда не действуем как индивиды или даже как экземпляры нашего рода, но всегда как хранители и носители сверхэмпирических и потому предметно, на существе самих вещей основанных функций разума. Только ими определяются необходимые и общезначимые «предметы». Эта причастность к высшему миру разумных ценностей, составляющих смысл всех решительно законов, на которых покоятся наши маленькие миры знания, воли и творчества, эта включенность нашей сознательной культурной жизни в разумную связь, выходящую далеко за пределы нашего эмпирического существования и нас самих, составляет непостижимую тайну всякой духовной деятельности. Но весь процесс человеческой культуры, углубление и расширение всего ценного в ней в истории, снова и снова вселяет в нас убеждение в этой включенности нашей жизни в разумную связь, по своему значению бесконечно превосходящую нас самих.

Перевод иноязычных выражений

[1*] Вопрос права (лат.).
[2*] Действительно сущее (греч.).
[3*] По преимуществу (фр.).

Примечания

Перевод выполнен по изданию: Windelband W. Kulturphilosophie und transcendentaler Idealismus// Logos. 1-2, 1910.

Публикуется по изданию: Логос: Международный ежегодник по философии культуры: Русск.изд. — М.: Изд-во Мусагет, 1910. — Кн.2. — С.1-14. Сверка-перевод М.И.Левиной.

[1] Кондорсе Жан Антуан де (1743-1794) — франц.философ-просветитель, ученый, экономист, социолог, политический деятель, член Парижской академии наук. В философских воззрениях — сторонник деизма Вольтера, в экономических вопросах примыкал к физиократам. Движущую силу общественной жизни видел в успехах разума, в росте науки и распространении просвещения.

[2] Работа, о которой пишет Виндельбанд, под названием «Новая

философия» опубликована в коллективном труде «Культура современности» (Kultur der Gegenwart. Leipzig, 1909. Bd.5; 2.Aufl. Leipzig; Berlin, 1923.— T.1.Abt.5. — S.432-581).

Русский пер.: Общая история философии/ Под ред. А.И.Введенского и Э.Л.Радлова. Спб., 1912. Т.2. С.89-234.

[3] Фриз Якоб Фридрих (1773-1843) — философ, развивал мысль о необходимости психологического обоснования кантовской критики чистого разума, отвергая априоризм Канта, но принимая его положение о субъективности категории познания; для психологизма Фриза характерно требование эмпирического обоснования происхождения философских категорий.

[4] Ср. мою речь на заседании Академии в Гейдельберге. Über die Erneuerung des Hegelianismus, 1910, S. 9 ff. — Прим. автора.

[5] Диссертация И.Канта «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира» (1770).

[6] См.: A. Ruge. Die Deduktion der praktischen und moralischen Freiheit. Heidelberg, 1910. — Прим. автора.

[7] «Основы метафизики нравственности» (1785) — первая работа Канта, посвященная исключительно вопросам нравственности, в которой обосновывается и формулируется главный принцип или закон нравственности (категорический императив).

[8] Лотце Рудольф Герман (1817-1881) — нем.философ, естествоиспытатель, развивал идеи Лейбница об особых духовных сущностях — монадах. Идеи Лотце подготовили почву для феноменологии Э.Гуссерля; его логика оказала влияние на русского философа и логика М.И. Каринского (1840-1917).

[9] См. настоящий том, с. 83-84, 102.

Прелюдии

Философские статьи и речи

Предисловие

Цель этих «Прелюдий» служить читателю предварительной стадией в систематическом изучении философии; они составляют в своей совокупности программу исследований, которую я надеюсь впоследствии осуществить. Готовя исторические работы, на завершение которых уйдет еще несколько лет, я с радостью и благодарностью воспользовался предоставленной мне почтенным книгоиздательством возможностью уже теперь предложить обществу мои философские убеждения.

Собранные здесь десять очерков, из которых только два, третий и шестой, были опубликованы раньше, возникли независимо друг от друга, и каждый из них представляет собой завершенное целое. Но они выполняют общую задачу, поскольку, дополняя и поясняя друг друга, позволяют в общедоступной форме по возможности многосторонне рассматривать определенное понятие философии. Каждый из этих очерков представляет собой попытку заставить читателя отказаться от своего обычного способа ви́дения и направить его, будь-то опосредствованно с помощью истории, или непосредственно под действием самих проблем, по доступному для многих пути к стовратным Фивам[1] философии. Некоторые из этих путей доходят до середины, иные кончаются у порога или у самих врат. В мои намерения входило отчетливо показать разработанное мною понятие философии в его отношении к историческому развитию, к главным направлениям прежней и современной философии, а также к другим наукам и нынешнему состоянию образования.

В целом, таким образом, дается очерк философской системы, которую я считаю возможным называть критицизмом, ибо

она полностью тождественна общей направленности кантовской философии, хотя в каждом отдельном случае я значительно отклонялся от нее в формировании понятийного материала.

Все мы, философствующие в XIX в., — ученики Канта. Однако наше «возвращение» к нему сегодня не должно быть просто повторением исторически обусловленной формы, в которой он выразил идею критической философии. Чем глубже постигается антагонизм, существующий между различными мотивами его мышления, тем больше средств может быть в них открыто для разработки проблем, которые Кант создал, решая поставленные им проблемы. Понять Канта — значит пойти дальше, чем он.

Страсбург, октябрь 1883 г.

В новое издание, за прекрасное выполнение которого я приношу глубокую благодарность моему многоуважаемому издателю, господину Зибеку, вошли десять разделов первого издания, в целом без изменения, не считая небольших стилистических поправок. Добавлены, во-первых, речь, посвященная Гёте, которая была прочитана в Страсбурге в связи с установлением памятника молодому Гёте и опубликована в «Страсбургских докладах о Гёте» («Strassburger Goethevorträge», 1889 г.), и, во-вторых, неопубликованный очерк по философии религии под заглавием «Святыня», где систематически и посредством развития понятий рассматриваются те мысли, которые я двадцать лет тому назад изложил в поэтической форме («Медитации»). Однако мне не казалось, что из-за этого данный очерк окажется здесь лишним, и я поместил его, как и раньше, в конце сборника.

Страсбург, октябрь 1902 г.
Вильгельм Виндельбанд

Что такое философия?
(О понятии и истории философии)

Названия имеют свою судьбу, но редкое из них имело судьбу столь странную, как слово «философия». Если мы обратимся к истории с вопросом, что́ собственно есть философия, и справимся у людей, которых называли и теперь еще называют философами, об их воззрениях на предмет их занятий, то получим столь разнообразные и бесконечно далеко отстоящие друг от друга ответы, что попытка выразить это пестрое многообразие в одной простой формуле и подвести всю эту неопределенную массу явлений под единое понятие окажется делом совершенно безнадежным[2].

Правда, эта попытка предпринималась не раз, в частности историками философии; они старались при этом отвлечься от тех различных определений содержания философии, в которых отражается обычное стремление каждого философа вложить в саму постановку своей задачи квинтэссенцию добытых им мнений и точек зрения; таким путем они рассчитывали достигнуть чисто формального определения, которое не находилось бы в зависимости ни от изменчивых воззрений данной эпохи и национальности, ни от односторонних личных убеждений и потому было бы в состоянии охватить все, что когда-либо называлось философией. Но будет ли при этом философия названа жизненной мудростью, наукой о принципах, учением об абсолюте, самопознанием человеческого духа или еще как-нибудь, определение всегда окажется либо слишком широким, либо слишком узким; в истории всегда найдутся учения, которые называются философией и тем не менее не подходят под тот или иной из установленных формальных признаков этого понятия.

Мы не будем приводить доводы против всех подобных попыток — их легко почерпнуть из истории философии, ибо это было бы повторением того, что уже много раз говорилось. Гораздо плодотворнее заняться исследованием причин этого явления. Как известно, логика требует для правильной дефиниции указания ближайшего более высокого родового понятия и видового признака, но в данном случае оба эти требования, по-видимому, невыполнимы.

Прежде всего, впрочем, придется принять во внимание утверждение, что более высокое понятие, под которое может быть подведена философия, — это понятие науки. Слабым доводом

против этого служит утверждение, что в некоторых случаях вид может в течение некоторого времени полностью сливаться с родом, как это было, например, на ранней стадии греческого мышления, когда существовала только одна, неделимая наука, или позже в периоды, когда универсалистская тенденция Декарта или Гегеля признавала остальные «науки» лишь постольку, поскольку их можно было рассматривать как части философии. Это доказывает только, что отношение между видом и родом не постоянно, но не опровергает характера философии как науки. Также не опровергает подведение философии под понятие науки указание на то, что в большинстве философских учений присутствуют совершенно ненаучные элементы и ходы мыслей. Это также доказывает только, в какой незначительной степени действительная философия до сих пор выполняла свою задачу; к тому же, можно привести аналогичные явления из истории других «наук», как, например, господство мифологии в истории, алхимии — в детский период химии или период астрологических мечтаний в астрономии. Следовательно, философия, несмотря на свое несовершенство, заслуживала бы наименования науки, если бы можно было установить, что все, именуемое философией, стремится быть наукой и при правильном решении своей задачи может ею стать. Но дело обстоит не так. Определение философии как науки вызывало бы уже сомнение, если бы можно было показать, а показать это можно и уже показывалось, что задачи, которые ставят философы и не иногда, а видя в этом свою главную цель, никогда не могут быть решены путем научного познания. Если утверждение о невозможности научного обоснования метафизики, впервые высказанное Кантом, а затем повторенное в самых различных вариантах, справедливо, то из области «науки» исключаются все те «философии», которым присуща метафизическая тенденция; а это относится, как известно, не только к второстепенным явлениям, но и к тем вершинам в истории философии, наименования которых у всех на устах. Их «поэзия понятий» может быть, следовательно, подведена под понятие науки не объективно, а лишь в том субъективном смысле, что ее авторы хотели и полагали, будто им удалось осуществить научно то, что не поддается научному осуществлению. Но даже это субъективное притязание на научный характер философии не обнаруживается у всех ее представителей. Немало таких философов, для которых научный элемент в лучшем случае лишь более или менее необходимое средство для достижения собственной цели философии: те, кто видит в ней искусство жизни, подобно фило-

софам эллинистической и римской эпох, уже не ищут, как того требует наука, знания ради самого знания; и если речь идет только о заимствовании у научного мышления, то, с научной точки зрения, совершенно безразлично, совершается ли это с политической, технической, моральной, религиозной или какой-либо иной целью. Но и среди тех, для кого философия есть познание, многие ясно сознают, что достигнуть этого познания посредством научного исследования им не удастся: не говоря уже о мистиках, для которых вся философия есть только озарение, — как часто в истории повторяется признание того, что последние корни философского убеждения не могут быть обнаружены в научных доказательствах! Областью, куда должна бросить свой якорь философия, поднимаясь над волнами научного движения, считают то совесть с ее постулатами, то разум как проникновение в непостижимые глубины жизни, то искусство как органон философии, то гениальное восприятие, исконная «интуиция», то божественное откровение; ведь даже о Шопенгауэре, человеке, в котором многие современники видят философа par excellence[1*], говорится, что его учение не может быть усвоено или доказано посредством методической работы, а открывается лишь всеобъемлющему «взору», который, созерцая все познанное наукой, способен истолковать его.

Следовательно, многое еще не позволяет так просто подвести философию под понятие науки, как представляется нередко под влиянием внешних условий и привычных обозначений. Конечно, каждый может создать такое понятие философии, которое дозволит подобное подведение; это совершалось, всегда будет совершаться, и мы сами попытаемся это совершить. Но если рассматривать философию как реальное историческое образование, если сравнить все то, что называлось в духовном развитии европейских народов философией, то такое подведение не может быть дозволено. Сознание этого проявляется в ряде форм. В самой истории философии оно находит свое выражение в том, что время от времени возникает стремление «возвысить, наконец, философию до уровня науки». С этим связано и то, что, где бы ни разгорался спор между философскими направлениями, каждое склонно только себе приписывать научность и отрицать ее в воззрениях противной стороны. Различие между научной и ненаучной философией — искони излюбленная полемическая фраза. Впервые Платон и Аристотель противопоставили свою философию как науку (ἐπιστήμη) софистике как ненаучному, полному непроверенных предпосылок, мнению (δόξα); по иронии истории теперь это соотношение

перевернуто: позитивистские и релятивистские представители современной софистики противопоставляют свое учение в качестве «научной философии» тем, кто еще хранит великие достижения греческой науки. Но и из не участвующих в этом споре философию не признают наукой те, кто видит в ней только «историю человеческих заблуждений». Наконец, и тот, кто еще не потерял уважения к истории вследствие плоского высокомерия всезнайства, кто еще способен преклоняться перед великими философскими системами, тем не менее должен будет признать, что он отдает дань отнюдь не всегда научному значению этих систем, а либо энергии благородного мировоззрения, либо художественной гармонизации противоречивых идей, либо широте всеобъемлющего миросозерцания, либо, наконец, творческой мощи мысли.

И действительно, факты истории требуют воздержания от столь широко распространенного безусловного подчинения философии понятию науки. Непредубежденный взор историка признает философию сложным и изменчивым культурным явлением, которое нельзя просто втиснуть в какую-либо схему или рубрику; он поймет, что в этом ходячем подчинении философии науке содержится несправедливость как по отношению к философии, так и по отношению к науке: по отношению к первой — так как этим ставятся слишком узкие границы ее уходящим вдаль устремлениям; по отношению ко второй — так как на нее возлагается ответственность за все воспринимаемое философией из других многочисленных источников.

Но допустим даже, что философию как историческое явление можно подвести под понятие науки, а все, что противоречит этому, отнести к несовершенству отдельных философских систем; тогда возникает не менее трудный вопрос, чем же в пределах этого рода отличается философия как особый вид от остальных наук. И на этот второй вопрос история, а только о ней у нас пока идет речь, не дает общезначимого ответа. Науки можно различать либо по их предмету, либо по их методам, но ни то, ни другое не может служить общим признаком для всех систем философии.

Что касается предмета философии, то наряду с системами философии, признающими своим объектом все, что есть или даже «может быть», существуют другие, не менее значительные, которые сильно сужают область своего исследования, ограничивая ее, например, «последними основами» бытия и мышления, учением о духе, теорией науки и т.п. Целые области знания, составляющие для одного философа если не единствен-

ный, то главный предмет философии, решительно отвергаются другим в качестве предмета философии. Есть системы, стремящиеся быть только этикой, есть и другие, которые, сводя философию к теории познания, относят исследование моральных проблем к компетенции наук, занимающихся психической и биологической эволюцией. Одни системы превращают философию в психологию, другие — тщательно отграничивают ее от психологии как эмпирической науки. Многие «философы»-досократики[3] оставили нам лишь ряд наблюдений и теорий, которые мы теперь отнесли бы к физике, астрономии, метеорологии и т.д., но ни в коем случае не сочли бы философскими по своему характеру; во многих более поздних системах какой-либо оригинальный взгляд на природу то становится интегральной частью системы, то принципиально исключается из области философского умозрения. Центр тяжести каждой средневековой философской системы — интерес к вопросам, которые теперь составляют предмет богословия. Философия Нового времени все более отказывается от их рассмотрения. Одни мыслители считают вопросы права или искусства важнейшими проблемами философии, другие — решительно отрицают возможность их философского исследования. О философии истории древние системы, а также большинство метафизических систем до Канта не имели понятия; в настоящее же время она стала одной из важнейших дисциплин.

Вследствие этой разнородности предметов философии историк философии сталкивается с весьма серьезной, как будто еще не подвергнутой рассмотрению трудностью, а именно с тем, до какой степени и в каких пределах в историю философии можно включать учения и воззрения философа, оставляя в стороне тот биографический интерес, который они имеют для характеристики его личности. Здесь возможны, как мне кажется, только два последовательных пути: либо следовать за всеми странностями истории в наименовании различных явлений и предоставить историческому изложению как «философскому» интересу свободу блуждать от одного предмета к другому, либо положить в основу определенную дефиницию философии и сообразно с ней выбирать и исключать отдельные учения. В первом случае за «историческую объективность» придется расплачиваться запутывающей разнородностью предметов и отсутствием связи между ними, во втором — достигнутые единство и ясность будут носить отпечаток односторонности, позволяющей привносить личное убеждение исследователя в схему исторического развития. Большинство специалистов в об-

ласти истории философии, не отдавая себе в этом отчет и вероятно, не будучи в состоянии его отдать, избрали промежуточный путь: они развивали те теории философов, которые относятся к проблемам специальных наук, только в их принципиальной связи с общим учением и в большей или меньшей степени, в зависимости от размера своих работ, отказывались от их подробного изложения. Но так как при этом не указывался общезначимый определенный критерий, да он и не мог быть указан, то его заменял произвол, основанный на личном интересе или случайных велениях такта.

В данных исторических условиях эта трудность действительно в принципе неустранима, и мы указываем на нее только как на необходимый результат того, что посредством исторического сравнения невозможно установить общезначимый предмет философии. История свидетельствует о том, что в пределах того, на что может быть направлено познание, нет ничего, что бы не вовлекалось когда-либо в компетенцию философии, равно как и ничего, что когда-либо не исключалось бы из нее.

Тем понятнее представляется тенденция искать видовой признак философии не в ее предмете, а в ее методе и исходить из того, что философия исследует те же явления, что и другие науки, но присущими только ей методами; из этого следовало бы, что она отказывается от рассмотрения тех явлений, которые недоступны ее методу, и, напротив, притязает на изучение тех явлений, которые преимущественно соответствуют приемам ее исследования. Подобную попытку предпринял в большом масштабе Вольф[4], установив для каждой группы объектов научного познания две дисциплины: «философскую» и, как тогда говорили, «историческую», или, как сказали бы мы теперь, эмпирическую; теоретически провести такое разделение вполне возможно, но и оно недостаточно для исторического определения понятия философии по той простой причине, что даже среди тех философов, которые требуют для своей науки особого метода, а таковы отнюдь не все, полностью отсутствует согласие в том, каким должен быть «философский метод». Поэтому нельзя с исторической общезначимостью говорить ни об особом способе научного изучения, применение которого составляет сущность философии, ни о том, что эта сущность всегда выражается в стремлении, хотя бы и несовершенном, к такому методу. Ибо, с одной стороны, все те, для которых философия есть нечто большее, чем научная работа, весьма последовательно не хотят вообще ничего знать о ее методе, с другой же стороны, именно те, которые хотят сде-

лать философию наукой, слишком часто поддаются желанию навязать философии испытанные в отдельных областях методы других наук, например математики или индуктивного естествознания. И наконец, как далек от всеобщего признания особый метод философии там, где он действительно был установлен! Диалектический метод немецкой философии для большинства людей — только странное и нелепое фокусничество, и если Кант думал, что он установил для философии «критический» метод, то историки еще поныне не выяснили между собой, что́ он подразумевал под ним.

Эти замечания можно было бы подкрепить многочисленными примерами; но при том логическом значении, которое имеет проверка путем отрицательных данных даже в самом малом ее объеме, приведенное здесь достаточно для доказательства того, что найти при посредстве *исторической индукции* общее понятие философии, которое охватывало бы все исторические явления, именуемые философией, совершенно невозможно. И если уж рискованно подводить философию в целом под родовое понятие науки, то совершенно невозможно искать это родовое понятие в других формах культурной деятельности, таких, как искусство, поэзия и т.д.; таким образом, приходится отказаться от надежды найти для философии ближайшее более высокое понятие на историческом пути. Конечно, никто не станет отрицать, что философия всегда есть продукт человеческого духа, явление интеллектуальной жизни, но никто не сочтет это соображение хоть сколько-нибудь ценным. С философами дело обстоит, по-видимому, таким же образом, как с различными людьми, носящими имя Павла, для которых также невозможно найти общий признак, на *основании которого* все они носят это имя. Всякое обозначение покоится на историческом произволе и поэтому может быть до известной степени независимо от сущности обозначаемого; и если проследить весь период времени, пройденный «философией», то придется, вероятно, признать, что общему названию не соответствует никакое логически определяемое единство ее сущности. Ограничиваясь более короткими периодами времени или отдельными культурными кругами, можно, вероятно, для каждого из них найти в наименовании «философия» определенный смысл; но этот смысл теряется, как только мы пытаемся проследить за употреблением этого понятия на протяжении всей истории.

Этот результат исторического рассмотрения вопроса представляется сомнительным, ибо если его ничем не дополнить, то общая история философии становится бессмысленной. Она

имела бы тогда такой же смысл, как попытка (мы возвращаемся к приведенному выше сравнению) написать историю всех людей, именуемых Павлами. Этим и объясняется, что именно тем самостоятельным мыслителям, которые установили собственное и строго определенное понятие философии, как, например, Кант и Гербарт[6], история философии, обнаруживающая столько несходных с их миросозерцанием черт, была всегда чужда и неинтересна, тогда как представители эпох эклектизма, которые в сущности даже не знали, что́ они называют философией, являлись, как известно, всегда сторонниками исторического изучения философии. Но чтобы это изучение сохраняло разумный смысл, даже если оно не способно установить общее понятие философии, необходимо исходить из того, что само изменение, которое название «философия» претерпело в течение ряда веков, должно быть не произвольным и случайным, а иметь разумный смысл и самостоятельное значение. Если, несмотря на все странности индивидуальных отличий, история названия «философия» представляет собой результат важного развития, связанного с культурной жизнью европейского мира, то история этого названия, как и всех понимаемых под этим отдельных явлений, сохраняет самостоятельный и ценный смысл не только несмотря на это изменение, но именно *благодаря* ему.

Так дело и обстоит, и только уяснив историю понятия «философия», можно определить, что в будущем сможет в большей или меньшей степени притязать на причастность к ней.

Как самим словом «φιλοσοφία», так и ее первым значением, мы обязаны грекам. Став, по-видимому, во времена Платона техническим термином, это слово означало именно то, что мы теперь обозначаем словом «наука»* и что, к счастью, охватывает значительно больше, чем английское и французское сло-

---

* Этого никогда не следует забывать при переводе, где часто возникают недоразумения, когда φιλοσοφία передается словом «философия» и тем создается опасность, что современный читатель поймет это слово в его теперешнем, более узком, смысле. Вместо многих примеров приведем только один. Известное изречение Платона часто передается следующим образом: «Несчастья человечества прекратятся только тогда, когда властители будут философствовать или философы властвовать, т.е. не раньше, чем соединятся в одних руках философия и политическая власть». Как легко это высмеять, если под «философствованием» понимать метафизические мечтания, а при слове «философы» думать о непрактичных профессорах и одиноких ученых! Но переводить надо правильно. Тогда окажется, что Платон требовал только, чтобы власть находилась в руках образованных людей, и мы поймем, может быть, как пророчески предвосхитил он этим изречением развитие европейской жизни. Ср. работу автора «Platon». Stuttgart, 1901, S.186. (С. 364-498 настоящего тома.)

во «science». Это — имя, которое получило только что родившееся дитя. Мудрость, переходящая в форме древних мифических сказаний от поколения к поколению, нравственные учения, образующие отвлеченное выражение народной души, житейское благоразумие, которое, накопляя опыт за опытом, облегчает новому поколению жизненный путь, практические знания, добытые в борьбе за существование при разрешении отдельных задач и с течением времени превратившиеся в солидный запас знания и умения, — все это с незапамятных времен существовало у всякого народа и во всякую эпоху. Но «любознательность» освобожденного от жизненной нужды культурного духа, который в благородном покое начинает исследовать, чтобы приобретать знание ради самого знания, без всякой практической цели, без всякой связи с религиозным утешением или нравственным возвышением, и наслаждается этим знанием, как абсолютной, от всего прочего независимой ценностью, — эту чистую жажду знания впервые обнаружили греки, и тем самым они стали творцами науки. Как «инстинкт игры», так и инстинкт познания они извлекли из покровов мифических представлений, освободили от подчинения нравственным и повседневным потребностям и тем возвели как искусство, так и науку на ступень самостоятельных органов культурной жизни. В фантастической расплывчатости восточного быта зачатки художественных и научных стремлений вплетались в общую ткань недифференцированной жизни; греки как носители западного начала начинают разделять неразделенное, дифференцировать неразвитые зародыши и устанавливать разделение труда в высших областях деятельности культурного человечества. Таким образом, история греческой философии есть история зарождения науки; в этом ее глубочайший смысл и ее непреходящее значение. Медленно отрешается стремление к познанию от той общей основы, с которой оно было первоначально связано; затем оно сознает само себя, высказывается гордо и надменно и достигает наконец своего завершения, образовав понятие науки с полной ясностью и во всем его объеме. Вся история греческой мысли, от размышления Фалеса[6] о последней основе вещей вплоть до логики Аристотеля, составляет одно великое типическое развитие, темой которого служит наука.

Эта наука направлена поэтому на все, что вообще способно или кажется способным стать объектом познания: она обнимает всю Вселенную, весь представляемый мир. Материал, которым оперирует ставшее самостоятельным стремление к познанию и который содержится в мифологических сказаниях древ-

ности, в правилах жизни мудрецов и поэтов, в практических знаниях делового, торгового народа, — весь этот материал еще так невелик, что легко укладывается в уме и поддается обработке посредством немногих основных понятий. Таким образом, философия в Греции есть единая нераздельная наука.

Но начавшийся процесс дифференциации не может на этом остановиться. Материал растет и в познающем и систематизирующем духе расчленяется на различные группы предметов, которые именно потому и требуют различных методов изучения. Начинается деление философии, из нее выходят отдельные «философии», каждая из которых уже требует работы исследователя на протяжении всей его жизни. Греческий дух вступил в эпоху специальных наук. Но если каждая из них получает название по своему предмету, то как же обстоит дело с названием философии?

Оно сохраняется сначала за более общим познанием. Могучий систематизирующий дух Аристотеля, в котором совершился этот процесс дифференциации, создал, наряду с другими науками, также и «первую философию», т.е. науку об основах, впоследствии названную метафизикой и изучавшую высшую и последнюю связь всего познаваемого; все созданные при решении отдельных научных задач понятия соединились здесь в общее учение о Вселенной, и за этой высшей, всеобъемлющей задачей сохранилось поэтому то название, которое принадлежало единой общей науке.

Однако одновременно к этому присоединился другой момент, основой которого было не чисто научное развитие, а общее культурное движение времени. Описанное разделение научного труда совпало с эпохой упадка греческой культуры. Место отдельных национальных культур заняла единая мировая культура, в пределах которой греческая наука хотя и служила существенным связующим звеном, но все же должна была отступить перед другими потребностями или стать на службу им. Греческая культура сменилась эллинизмом[7], эллинизм — Римской империей. Подготовлялся огромный социальный механизм, поглощавший национальную жизнь с ее самостоятельными интересами, противопоставлявший личность как бесконечно малый атом некоторому чуждому и необозримому целому и, наконец, заставлявший личность, вследствие обострения общественной борьбы, стать как можно более независимой и стремиться спасти от шумного брожения времени по возможности больше счастья и довольства в тиши внутренней жизни. Где судьбы внешнего мира шумно формировались, разрушая

на пути целые народы и великие державы, там, казалось, только во внутренней жизни личности можно было найти счастье и радость, и потому вопрос о правильном устроении личной жизни стал для лучших людей времени важнейшим и насущнейшим. Жгучесть этого интереса ослабила чистую жажду знания: наука ценилась лишь постольку, поскольку она могла служить этому интересу, и указанная «первая философия», с ее научной картиной мира, казалась нужной лишь для того, чтобы узнать, какое положение занимает человек в общей связи вещей и как, соответственно тому, должен он устроить свою жизнь. Тип этой тенденции мы видим в стоическом учении[8]. *Подчинение знания жизни* — характерная черта того времени, и для него поэтому философия стала означать руководство к жизни и упражнение в добродетели. Наука не есть более самоцель; она — благороднейшее средство, ведущее к счастью. Новый орган человеческого духа, развитый греками, вступает в продолжительный период служения.

С веками он меняет своего господина. В то время как специальные науки стали служить отдельным социальным потребностям: технике, преподаванию, искусству врачевания, законодательству и т.д., философия оставалась той общей наукой, которой надлежало учить, как человеку достигнуть одновременно счастья и добродетели. Но чем далее тянулось это состояние, чем сильнее дичало общество в жажде наслаждения и беспринципности, тем более надламывалась гордая добродетель и тем безнадежнее становилось стремление индивида к личному счастью. Земной мир со всем его блеском и радостями пустеет, и идеал все более переносится из сферы земного в потустороннюю высокую и чистую область. Этическая мысль превращается в религиозную, и «философия» отныне означает богопознание. Весь аппарат греческой науки, ее логическая схема, ее система метафизических понятий кажутся предназначенными лишь для того, чтобы выразить в познавательной форме религиозное стремление и убеждения веры. В теософии[9] и теургии[10], которые из мятущегося переходного времени переносятся в средневековую мистику, этот новый характер «философии» сказывается не менее, чем в той упорной работе мысли, при посредстве которой три великие религии старались ассимилировать греческую науку. В этой форме, в качестве служанки веры, мы встречаемся с философией в течение долгих, тяжелых ученических веков германских народов: стремление к познанию слилось с религиозным стремлением и не имеет самостоятельных прав. *Философия теперь — попытка научного развития и обоснования религиозных убеждений.*

В освобождении от этого абсолютного господства религиозного сознания содержатся корни современной мысли, уходящие далеко в глубь так называемых средних веков. Стремление к знанию делается снова свободным, оно познает и утверждает свою самостоятельную ценность. В то время как специальные науки идут своим собственным путем с отчасти совершенно новыми задачами и приемами, философия вновь находит в идеалах Греции чистое знание ради него самого. Она отказывается от своего этического и религиозного назначения и *снова становится общей наукой о мире*, познание которого она хочет добыть, не опираясь ни на что постороннее, из себя самой и для себя самой. «Философия» становится метафизикой в собственном смысле слова, воспроизводит ли она системы великих греков или путем фантастических комбинаций смело продумывает до конца новые воззрения, добытые открытиями времени, идет ли она в строгую школу древней и почтенной, но все еще молодой науки — математики, или хочет осторожно созидать себя с помощью данных нового естествознания. Так или иначе она хочет, независимо от разногласия религиозных мнений, дать самостоятельное, основанное на «естественном» разуме, познание мира и, таким образом, противопоставляет себя вере как «светское знание».

Однако наряду с этим метафизическим интересом с самого же начала выступает другой интерес, который постепенно приобретает перевес над первым. Зародившись в оппозиции к опекаемой церковью науке, эта новая философия должна прежде всего показать, как она хочет создать свое новое знание. Она исходит из исследований о сущности науки, о процессе познания, о приспособлении мышления к его предмету. Если эта тенденция носит вначале методологический характер, то постепенно она все более превращается в теорию познания. Она ставит вопрос уже не только о путях, но и о границах познания. Противоречие между метафизическими системами, учащающееся и обостряющееся как раз в это время, приводит к вопросу о том, возможна ли вообще метафизика, т.е. имеет ли философия, наряду со специальными науками, свой собственный объект, свое право на существование.

И на этот вопрос дается отрицательный ответ! Тот самый век, который в гордом упоении знанием мечтал построить историю человечества, опираясь на свою философию, — восемнадцатый век — узнает и признает, что сила человеческого знания недостаточна для того, чтобы охватить Вселенную и проникнуть в последние основы вещей. Нет больше метафизики

— философия сама разрушила себя. К чему еще ее пустое имя? Все отдельные предметы розданы особым наукам — философия подобна поэту, который опоздал к дележу мира*. Ибо соединять в одно целое последние выводы специальных наук — не значит еще познавать Вселенную — это трудолюбивое накопление знаний или художественное их комбинирование, но не наука. Философия подобна королю Лиру, который роздал своим детям все свое имущество и затем должен был примириться с тем, что его, как нищего, выбросили на улицу.

Однако где нужда сильнее всего, там ближе всего и помощь. Если удалось показать, что философия, стремившаяся быть метафизикой, невозможна, то именно из этих исследований возникла новая отрасль знания, нуждающаяся в названии. Пусть все остальные предметы без остатка разделены между специальными науками, пусть окончательно погибла надежда на науку миропознания, но сами эти науки суть факт и, быть может, один из важнейших фактов жизни, и они хотят в свою очередь стать объектом особой науки, которая бы относилась к ним так, как они сами — к остальным вещам. Наряду с другими науками теория науки выступает в качестве особой, строго определенной дисциплины. Если она и не миропознание, объемлющее все остальные знания, то она — самопознание науки, центральная дисциплина, в которой все остальные науки находят свое обоснование. На это «наукоучение» переносится название философии, потерявшей свой предмет; философия — более не учение о Вселенной или о человеческой жизни, она — учение о знании, она — не «метафизика вещей», а «метафизика знания».

Если внимательно присмотреться к судьбе, которую претерпело значение этого названия в течение двух тысячелетий, то окажется, что, хотя философия далеко не всегда была наукой и даже когда хотела быть наукой, далеко не всегда была направлена на один и тот же объект, она вместе с тем всегда находилась в определенном отношении к научному познанию, и, что важнее всего, изменение этого отношения всегда было основано на оценке, которая в развитии европейской культуры выпадала на долю научного познания. *История названия «философия» есть история культурного значения науки.* Как только научная мысль утверждает себя в качестве самостоятельного стремления к познанию ради самого знания, она получает

---

* Намек на известное стихотворение Шиллера: «Die Theilung der Erde». (Раздел земли).

название философии; и как только затем единая наука разделяется на свои ветви, философия становится обобщающим познанием мира. Когда же научная мысль опять низводится на степень средства этического воспитания или религиозного созерцания, философия превращается в науку о жизни или в формулировку религиозных убеждений. Но как только научная жизнь снова освобождается, философия также приобретает вновь характер самостоятельного познания мира и, начиная отказываться от решения этой задачи, она преобразует самое себя в теорию науки.

Итак, будучи сначала вообще единой нераздельной наукой, философия, при дифференцированном состоянии отдельных наук, становится отчасти органом, соединяющим результаты деятельности всех остальных наук в одно общее познание, отчасти проводником нравственной или религиозной жизни, отчасти, наконец, тем центральным нервным органом, в котором должен доходить до сознания жизненный процесс всех других органов. Составляя первоначально саму науку и всю науку, философия позднее представляет собой либо результат всех отдельных наук, либо учение о том, на что нужна наука, либо, наконец, теорию самой науки. Понимание того, что́ называют философией, всегда характерно для положения, которое занимает научное познание в ряду культурных благ, ценимых данной эпохой. Считают ли философию абсолютным благом или только средством к высшим целям, доверяют ли ей изыскание последних жизненных основ вещей, — все это выражается в том смысле, который соединяется со словом «философия». Философия каждой эпохи есть мерило той ценности, которую данная эпоха приписывает науке: именно потому философия является то самой наукой, то чем-то, выходящим за пределы науки, и когда она считается наукой, она то охватывает весь мир, то становится исследованием сущности самого научного познания. Поэтому, сколь разнообразно положение, занимаемое наукой в общей связи культурной жизни, столь же много форм и значений имеет и философия, и отсюда понятно, почему из истории нельзя было вывести какого-либо единого понятия философии.

Само собой понятно, что этот обзор истории названия «философия» дает общую схему развития и касается только тех философских интересов, которые преобладали в каждую эпоху; мы не хотим ни отрицать, ни упускать из виду, что вышеуказанные четыре самостоятельные тенденции имеются одновременно во всех тех периодах, для каждого из которых здесь было

очерчено специфическое общее значение понятия «философия». Уже в греческой философии обнаруживаются тенденции превратить философию в учение о жизни или в критику познания; а идеал познания ради него самого никогда полностью не исчезал из поля зрения европейского человека. Но склонности отдельных лиц отступают на задний план перед могуществом общего сознания эпохи. Только потому и возможно установить такую общую схему развития. А насколько отдельные личности, несмотря на это, могут быть самостоятельны в выборе своих путей, видно из того, что и в нашем веке все эти четыре понимания философии все время возрождались, после того как все они были вытеснены новым, важнейшим ее пониманием.

Об этом важнейшем перевороте, испытанном философией, мы еще не упомянули: это переворот, связанный с именем Канта. Он примыкает непосредственно к той четвертой фазе, в которой философия выступила как теория науки. Что такое теория науки? По отношению к другим предметам теория означает объяснение данных явлений из их причин и установление тех законов, по которым совершается каузальный процесс в соответствующих группах явлений. Так именно понималась до Канта задача философии: философия должна была понять науку. Она должна была объяснить происхождение представлений и показать законы, по которым эти представления превращаются в научные взгляды, общие понятия и соединения последних в форме суждений. Совершенно ясно, что при таком понимании философии как науки, генетически объясняющей научное мышление, она должна полностью свестись к исследованию законов развития духа и превратиться отчасти в индивидуальную психологию, отчасти в историю культуры — в то, что французы называют идеологией. Она показывает те общие законы, по которым с естественной необходимостью создавались убеждения личности и формы представлений культурных народов. Отсюда понятна тенденция психологизма, присущая всем выдающимся явлениям философской мысли XVIII в. до Канта. Эта философия есть, следовательно, главным образом применение психологических и этнографических сведений к понятию науки: она хочет объяснить последнюю так же, как все остальные духовные явления.

Между тем легко обнаруживается, что этот способ обсуждения вопроса, опирающийся на приемы других наук, совершенно не достигает той цели, ради которой именно и пытались найти «теорию науки». Ибо задача подобной теории заключалась не только в том, чтобы выбрать из общей массы представлений и

их соединений те, которые обычно слывут научными, и описать их; она должна была также показать, почему именно этим явлениям сознания приписывается значение истины и притом так, что они не только фактически признаются всеми за истину, но и заслуживают этого признания. Требовалось именно узнать, каким образом добытые наукой сведения могут иметь обязательное значение, выходящее за пределы случайного их возникновения, и как нужно поступать в науке, чтобы обеспечить ее результатам это значение. Но этот вопрос мы не разрешим тем, что покажем естественно необходимый процесс, путем которого в личностях и в человеческом роде осуществляется то, что имеет притязание быть наукой. Ибо эта естественная необходимость психологического возникновения присуща всем представлениям и соединениям представлений без исключения, и поэтому в ней никогда нельзя найти критерий для решения вопроса о ценности результатов сознания. Если поэтому докантовская философия обсуждала проблему теории познания всегда в той форме, что задавалась вопросом о происхождении представлений, и вела спор о том, основано ли наше познание на опыте, на врожденных понятиях или на том и другом и в каком именно отношении на том и другом, то на почве такой психологической постановки вопроса проблема никогда не могла быть решена. Для психологии может быть интересно установить, возникло ли представление тем или иным путем; в теории познания речь идет только о значении представления, т.е. о том, должно ли оно быть признано истинным.

В том и состоит величие Канта, что, возвысившись посредством невыразимо трудной и сложной работы мысли над философскими предрассудками своего времени, он пришел к пониманию того, насколько для оценки истинности представления безразличен естественно необходимый процесс его осознания. Способ, посредством которого индивиды, народы, весь человеческий род доходят по психологическим законам до установления определенных представлений и до веры в их правильность, не дает нам никаких указаний для абсолютной оценки их истинности. Естественно необходимый ход представлений может как у отдельного человека, так и у всех людей вести так же легко к заблуждению, как и к истине; он царит повсюду, и потому его наличность не свидетельствует в пользу значения одних представлений в противоположность другим.

Если поэтому и Кант, отказавшись от прежней метафизики, чувствовал себя прежде всего вынужденным определить философию как метафизику не вещей, а знания, то для него эта

теория познания была не историей индивидуального или культурного развития и не генетически-психологической теорией, а критическим исследованием. Все равно каким образом, по какому поводу и по каким законам в сознании личности или рода выработались те суждения, которые изъявляют притязание на всеобщее и необходимое значение; философия спрашивает не об их причинах, а об их основаниях, она не объяснение, а критика.

Здесь не место* говорить о том, какими средствами и каким путем Кант выполнил эту критику, или показать, как у него новый принцип повсюду с трудом выбивается из пут психологического способа рассмотрения. Здесь нам важно только выявить с достаточной полнотой то совершенно новое понятие философии, которое было открыто его Критикой[12]. Поскольку она — теория, она направлена только на исследование того, по какому праву известным представлениям и соединениям представлений приписывается некая высшая необходимость и общезначимость, выходящие за пределы необходимости их эмпирического возникновения. Представления приходят и уходят; как это совершается, пусть объяснит психология. Философия исследует, какова их ценность с критической точки зрения истины.

Этот принцип, установленный сначала для теории познания и решения ее специальных задач, развивается Кантом с большой последовательностью. Научное познание — отнюдь не единственная область психической жизни, где среди явлений, одинаково обусловленных естественной необходимостью, мы различаем такие, которым приписывается необходимая и общезначимая ценность, и такие, у которых она отрицается. В области морали мы оперируем той же самой ценностью, совершенно независимой от ее психологического происхождения, при определении поступков, убеждений и характеров, как хороших, так и дурных; в области эстетики мы притязаем на нее при тех своеобразных чувствах, которые без всякого отношения к каким-либо сознательным целям или интересам характеризу-

---

* Автор ссылается на изложение учения Канта с точки зрения развитой во втором томе его «Истории Новой философии» (русск.пер. под ред. проф. Введенского). Для желающих ближе ознакомиться с этим трудным вопросом должно быть категорически заявлено, что предпосылки и метод решения этой проблемы могут быть найдены только в «Критике чистого разума», тогда как «Пролегомены»[11] содержат только историю Кантова открытия, т.е. изображают тот психологический путь, которым он сам был приведен к открытию этой «истины». Ср. также «Geschichte der Philosophie» автора, 2. Aufl., 1900. S. 38-40 (Русск. пер. Рудина).

ют свой предмет как приятный или неприятный. Следовательно, в обеих этих областях перед философией возникает задача, вполне аналогичная той, которая стоит перед ней в теории познания, а именно, исследование правомерности этих притязаний. И здесь философия выступает не как quaestio facti[2*], а как quaestio juris[3*].

При таком обобщении «критическая» философия выступает как наука о необходимых и общезначимых определениях ценностей. Она спрашивает, существует ли наука, т.е. мышление, которое с общей и необходимой значимостью обладает ценностью истины; она спрашивает, существует ли мораль, т.е. воление и деятельность, которая с общей и необходимой значимостью обладает ценностью блага; она спрашивает, существует ли искусство, т.е. созерцание и чувствование, которое с общей и необходимой значимостью обладает ценностью красоты.

Во всех этих трех отделах философия находится к своим объектам (стало быть, в первом, теоретическом отделе, также и к науке) в совсем ином отношении, чем остальные науки — к своим специальным предметам; ее отношение критическое, и оно заключается в том, что она подвергает испытанию фактический материал мышления, воления, чувствования, с точки зрения необходимого и общего значения, и исключает и отбрасывает все, что не выдерживает этого испытания. Укажем на самый выдающийся и наиболее знакомый пример: Кант показывает, например, что метафизика в ее старом смысле как наука миросозерцания не может обладать общезначимостью, сколь бы настойчиво ни влекло к этому психологическое стремление к знанию.

Легко можно проследить своеобразное, обобщающее и вместе с тем совершенно реорганизующее отношение нового определения понятия философии к прежним ее определениям. Эта философия меньше всего изъявляет притязание быть всей наукой; но, исследуя в своем теоретическом отделе те основания, на которых покоится общезначимость научного мышления, она делает своим объектом совокупность всех наук. Однако она предоставляет специальной науке, именно психологии, объяснение возникновения и закономерности этого своего объекта, исследуя со своей стороны только основания, на которые опирается ценность представлений в качестве истин без всякого отношения к происхождению этих представлений. Но распространяя свою критику на всю совокупность общезначимых оценок, совершаемых разумным существом, она становится общим исследованием высших ценностей; и если постепенное изме-

нение смысла слова «философия» было характерно для значения, которое в каждую эпоху приписывалось научному познанию, то Кант, представив общее решение своих критических вопросов в трех великих трудах, дал и этой проблеме совершенно новую формулировку, отвечающую условиям современной культуры*.

Как уже упоминалось, многое помешало тому, чтобы принцип Канта был правильно понят и стал преобладающим. Из его последователей больше всего держался этого принципа Гербарт. Другие тотчас же вновь превратили его результаты в метафизику или в универсальную философскую науку, причем должны были откровенно признаться, что последние выводы этих дисциплин надо искать в этических постулатах или в эстетическом созерцании. Многие мыслители пытались вновь превратить философию в теорию познания, и большинство из них вернулись либо путем самостоятельных изысканий, либо путем воспроизводства учений XVIII в. к тенденции психологизма. Не отсутствовали даже голоса, снова пытавшиеся свести философию к исследованию того, что имеет значение для практических жизненных целей людей.

Все эти попытки наталкиваются на одну из двух опасностей: они уничтожают либо характер философии как науки вообще, либо же ее характер как особой науки, строго отграниченной от всех других. В первом случае они делают из философии логический «роман», состоящий из понятий, во втором — превращают ее в рагу из отбросов психологии и истории культуры. Самостоятельной наукой философия может остаться или стать только в том случае, если она в полном и чистом виде сохранит кантовский принцип. Не отрицая исторической эволюции слова «философия» и не отнимая ни у кого права называть философией все, что ему заблагорассудится, я лишь пользуюсь этим правом, вытекающим из отсутствия точного исторического значения, если, опираясь на изложенное здесь историческое рассмотрение вопроса, считаю возможным понимать под философией в систематическом (а не в историческом) смысле *критическую науку об общеобязательных ценностях*. Определением «наука об *общеобязательных ценностях*» устанавливается предмет философии; определением *«критическая наука»* — ее метод.

Я убежден, что это понимание есть не что иное, как всестороннее развитие основной идеи Канта; однако я не решился бы

---

* Ср. ниже речь о Канте.

заявить о праве этой трактовки именоваться философией, если бы независимо от исторического развития, независимо от формул Кантова учения нельзя было бы убедительно доказать необходимость этой особой науки, к которой могло бы прочно прикрепиться блуждающее название философии. После того как Канту удалось поставить яйцо Колумба[13], повторить этот фокус уже нетрудно.

Все предложения, в которых мы выражаем наши взгляды, разделяются, несмотря на видимое грамматическое их тождество, на два резко различающихся класса: на *суждения* и на *оценки*. В первых высказывается связь двух представлений сознания, в последних выражается отношение оценивающего сознания к представляемому предмету. Есть коренная разница между двумя предложениями «эта вещь бела» и «эта вещь хороша», хотя грамматическая форма обоих предложений совершенно одинакова. В обоих случаях, с точки зрения грамматической формы, подлежащему приписывается сказуемое; но в одном случае — как предикат суждения — как готовое определение, заимствованное из содержания объекта представления; во втором случае — как предикат оценки — как отношение, указывающее на целеполагающее сознание. В суждении всегда высказывается, что известное представление (субъект суждения) мыслится в некотором отношении — различном в зависимости от формы суждения — к известному другому представлению (предикату суждения). В оценке, наоборот, к предмету, предполагаемому уже вполне представленным, или познанным (к субъекту оценки), присоединяется предикат оценки, нисколько не расширяющий познание данного субъекта, а лишь выражающий чувство одобрения или неодобрения, с которым оценивающее сознание относится к предмету представления. Все предикаты суждения суть поэтому положительные представления, относимые к представляемому миру в качестве родовых понятий, свойств, деятельностей, состояний, отношений и т.д. Вещь есть тело, она велика, тверда, сладка, она движется, ударяет, покоится, создает другие вещи и т.д. Все предикаты оценки, наоборот, суть выражения симпатии или антипатии представляющего сознания: вещь приятна или неприятна, понятие истинно или ложно, действие хорошо или дурно, местность прекрасна или безобразна и т.д. Ясно, что оценка ничего не прибавляет к пониманию сущности оцениваемого объекта. Чтобы утверждение «вещь приятна, хороша, прекрасна» имело смысл, надо предположить, что вещь уже известна, т.е. что о ней сложилось законченное представление. И все эти предикаты оценки

имеют смысл только постольку, поскольку подвергается проверке соответствие предмета представления той цели, в связи с которой его судит оценивающее сознание. Всякая оценка предполагает в качестве своего собственного мерила определенную цель и имеет смысл и значение только для того, кто признает эту цель. Поэтому всякая оценка выступает в альтернативной форме одобрения или неодобрения, субъект представления либо соответствует цели, либо ей не соответствует, и сколь различны будут степени этого соответствия или несоответствия или противоречия, столь же различной будет поэтому интенсивность одобрения или неодобрения; но одно из двух, одобрение или неодобрение, должно проявиться, если речь вообще идет о состоявшейся оценке.

Это различие между суждениями и оценками, с его фундаментальным и разносторонним значением, понималось бы нами гораздо лучше, если бы мы не приводили постоянно оба эти вида в своеобразную комбинацию друг с другом. Суждения, т.е. чисто теоретические соединения представлений, совершаемые в различных формах, выступают в обычном течении представлений, равно как в научной жизни, только в том смысле, что им приписывают известную ценность, выходящую за пределы естественно-закономерной необходимости ассоциации представлений, или отказывают в этой ценности: объявляют их истинными или ложными, утверждают или отрицают. Поскольку наше мышление направлено на познание, т.е. на истину, все наши суждения с самого начала подчинены оценке, которая утверждает правомерность или неправомерность совершенного в суждении соединения представлений. Чисто теоретическое суждение в сущности дано лишь в так называемом проблематическом суждении, в котором совершается только известное соединение представлений, но не высказывается никакой оценки его истинности. Раз суждение утверждается или отрицается, наряду с теоретической функцией уже осуществляется функция оценки с точки зрения истины. Мы не пользуемся особой языковой формой для выражения этой, привходящей в суждение, оценки, если она бывает утвердительной, — так как стремление к истинности сообщаемых суждений предполагается само собой разумеющимся; наоборот, неодобрение выражается в отрицании. Всякое так называемое утвердительное положение «А есть Б» содержит в себе, таким образом, мнение: суждение, соединяющее в данной форме представления А и Б, должно считаться истинным, и всякое отрицательное положение: «А не есть Б», содержит мнение, что приведенное выше суждение о

связи между А и Б, которое было ранее высказано или которого следует опасаться, должно быть признано ложным. Все положения познания содержат уже, таким образом, комбинацию суждения с оценкой; они суть соединения представлений, оценка истинности которых решается утверждением или отрицанием*.

Различие между суждением и оценкой имеет в высшей степени важное значение, потому что оно дает единственную возможность определить философию как самостоятельную науку, строго отграниченную от других наук уже по своему предмету. Все другие науки должны устанавливать теоретические суждения, объект философии составляют оценки.

Специальные науки должны либо в качестве наук описательных и исторических устанавливать те суждения, которые приписывают данным в опыте предметам определенные (частью в данный момент наличные, частью постоянные) предикаты качества, состояний, деятельностей и отношений к другим предметам, либо в качестве наук объясняющих искать те общие суждения, из которых могут быть выведены как отдельные случаи все особые качества, состояния, виды деятельности и отношений отдельных вещей. Описательное естествознание устанавливает, что с определенной вещью, например с растением или одушевленным организмом, связаны либо постоянно, либо при известных условиях те или иные предикаты; исторические науки констатируют, что отдельные люди или народы находились в тех или иных отношениях, совершали те или иные действия, испытали ту или иную судьбу. Объясняющая наука устанавливает под именем законов общие суждения, из которых, как из значимых больших посылок, в виде естественного следствия вытекает ход тех изменений, в коих реальные вещи и их состояния становятся друг к другу в отношение причины и действия. Наконец, математические науки устанавливают, независимо от

---

* Это в высшей степени важное для логики, можно сказать, коренное различие между обоими элементами суждения, лишь затронутое Декартом (Meditat., IV), а также Фризом (Neue Kritik, 1, 208 и сл.), обрело более правильное понимание только в новейшей логике благодаря исследованиям об отрицательном суждении Зигварта (Logik, 1, 120 и сл.), Лотце (Logik, 1874, S.61) и в особенности Бергманна (Reine Logik, 1, 177 и сл.). С психологической точки зрения на это обратил внимание, хотя и в довольно своеобразной форме, Брентано (Psychologie, 1, 266 и сл.). Ср. статьи автора («Beiträge zur Lehre vom negativen Urteil». In: Strassburger philosophische Abhandlungen zu Zellers 70. Geburtstage Freiburg in Br., 1884) и «Система категорий» («Vom System der Kategorien». In: Philosophische Abhandlungen zu Sigwarts 70. Geburtstage (Tübingen, 1900).

всякого течения событий во времени, общие суждения о созерцательной необходимости определенных отношений между пространственными и числовыми формами.

Все эти суждения, сколь специальными и общими они бы ни были в одном случае и сколь бы различно ни было их теоретико-познавательное значение — в другом, содержат соединение представлений, связь представляемого субъекта с представляемым предикатом, и наука должна давать оценку истинности этих соединений. Исходя из предположения, что на стороне одних из возможных суждений стоит истина, на стороне других — нет, науки стремятся установить весь объем того, что заслуживает доверия, и с этой целью категорически отрицать и обосновывать отрицание всего, что может ошибочно утверждаться. Они заняты, следовательно, в области познания постоянным утверждением, одобрением и неодобрением и в своей совокупности распространяют эту деятельность на все предметы, доступные вообще человеческому пониманию.

В этом отношении для философии не остается более никакого дела. Она не может быть ни описательной, ни объясняющей, ни математической наукой: она находит все группы предметов в обладании специальных наук, которые стоят к ним в одном из указанных трех отношений, и она бы состояла только из заимствованных данных, если бы хотела, произвольно выбирая, что-либо обобщать. Задача философии не может заключаться в утверждении или отрицании, наподобие других наук, тех суждений, в которых определенные предметы познаются, описываются или объясняются.

Единственный остающийся ей объект — это оценки. Но если она хочет быть самостоятельной, то и к ним она должна стоять в совсем ином отношении, чем остальные науки к их объектам. Философия не должна ни описывать, ни объяснять оценки. Это дело психологии и истории культуры. Каждая оценка есть реакция чувствующей и волящей личности на определенное содержание представления. Она есть событие душевной жизни, с необходимостью вытекающее из состояния потребностей, с одной стороны, и из содержания представления, — с другой. Но и содержание представления, и состояние потребностей — в свою очередь необходимые продукты общего течения жизни. Как таковые они должны быть поняты; и так как данные индивидуальной психологии недостаточны для их объяснения, так как цели и потребности, которыми личность измеряет содержание своего представления, чтобы его одобрить или не одобрить, нередко могут быть поняты только исходя из жизни общества,

то необходимо воспользоваться историей развития человеческой культуры, чтобы сделать понятным закономерное возникновение оценок во всей их совокупности и познать законы, по которым совершаются эти оценки.

Это психологически-эволюционное изучение оценок и их закономерности есть, таким образом, вполне законная проблема общей объясняющей науки о духе. Объясняющая наука выполнила бы свою задачу лишь несовершенно, если бы она не обратилась к изучению этих фактов. Из психологических законов и из движений общественного духа должно быть объяснено, каким образом путем естественной необходимости сложились признанные нашим общим сознанием формы оценок, как мы научились отличать истинное, доброе, прекрасное от их противоположностей и какие силы истории с необходимостью обусловили тот особый способ, которым мы совершаем эти оценки, и ту специфическую форму, которую мы придаем этим высшим целям, определяющим меру и ценность вещей. Эти исследования вытекают, таким образом, из неоспоримой задачи науки; но они не образуют самостоятельной дисциплины, а должны быть составлены из разделов психологии и истории культуры. Кто хочет называть эти интересные обобщения философией, как это делают французские и английские «философы» начиная с XVIII в. и как это повсеместно делается теперь в подражание им и в Германии, — habeat sibi*: о названиях мы не хотим спорить. Но мы должны протестовать во имя немецкой, Кантом освященной, философии, против того, что и в Германию вместе с такой терминологией импортируется плоское мнение, будто за пределами этого психологического и культурно-исторического эволюционизма нет никакой более высокой задачи для науки.

Философия, как мы ее понимаем, имеет совершенно иную исходную точку. Все оценки, совершаемые личностями или обществом, — закономерно необходимые продукты психической жизни. С этой стороны все они поэтому вполне равноправны: какими бы они ни были, поскольку они совершены, они имеют достаточные причины. Ибо без этих причин их бы вообще не было. Итак, в качестве эмпирических фактов, как их объясняют психология и история, они просто наличествуют, принадлежат к эмпирической действительности, имеют, подобно всему остальному, достаточные причины своего существования и законы своего возникновения и развития. Этим законам они подчинены так же, как объекты, к которым эти оценки относятся и которые в качестве эмпирических фактов подчинены той же

естественной закономерности. Ощущения и представления вместе с возбуждаемыми ими чувствами приятного и неприятного, соединения представлений, а также уверенность, с которой они объявляются истинными или ложными, побуждения воли и действия вместе с оценками, которыми они характеризуются как хорошие или дурные, созерцания, равно и чувства, оценивающие их как прекрасные или безобразные, — все это как эмпирические факты индивидуального или общечеловеческого духа есть естественно необходимый продукт данных условий и законов. И все же — и в этом лежит коренной факт философии — при всей этой естественной необходимости всех без исключения оценок и их объектов мы непоколебимо убеждены, что есть известные оценки, *которые имеют абсолютное значение, хотя бы они фактически не пользовались всеобщим признанием или даже никем не признавались.*

Конечно, каждый необходимо думает так, как он думает, и каждый считает свои или чужие представления истинными только потому, что он необходимо должен их считать таковыми; и однако мы убеждены, что этой необходимости закономерно проявляющейся уверенности в истине противостоит абсолютное определение ценности, сообразно с которым должен решаться вопрос об истинном и ложном, все равно, происходит ли это на самом деле или нет. Это убеждение мы все имеем: ибо когда мы на основании наших необходимых представлений называем какое-либо наше представление истинным, то это обозначение имеет только один смысл: чтобы не только мы, но и все другие признавали это представление истинным. Исполняется ли в каждом отдельном случае это требование и даже правомерно ли оно в каждом отдельном случае, значения не имеет; ясно лишь то, что оценка представлений с точки зрения их истинности предполагает такое абсолютное мерило, которое должно иметь значение для всех. То же самое имеет место и в области этики и эстетики. Что́ каждый называет, с одной стороны, добрым или злым, с другой стороны, прекрасным и безобразным, обусловлено, конечно, уровнем культуры и характером личной жизни индивидуума; но в обоих случаях высказываемые определения притязают на то, чтобы они имели значение для всех, чтобы все были обязаны признать их. Как бы относительны ни были эти оценки в их эмпирической действительности, они, однако, всегда изъявляют притязание на абсолютное значение и имеют смысл только при допущении возможности такой абсолютной оценки.

Это притязание и это допущение отличают три охарактери-

зованные формы оценок — назовем их логической, этической и эстетической — от тех бесконечно разнообразных оценок, в которых выражается лишь наше индивидуальное чувство удовольствия или неудовольствия от какого-либо представляемого предмета. Кто находит удовольствие в каком-либо цвете, для кого вещь имеет приятный* вкус, кто радуется предмету, потому что имеет от него ту или иную выгоду, тому никогда при здравом размышлении не придет в голову требовать, чтобы всякий другой человек признавал его оценку. Закономерность психологических функций приводит, правда, к тому, что у существ с одинаковой или сходной организацией одинаковые ощущения сопровождаются обыкновенно одинаковыми оттенками чувства; если, однако, благодаря привычным странностям или особому минутному настроению та или иная личность отступает от общепринятых чувств, то мы не видим в этом ничего заслуживающего особого внимания и это нисколько нас не шокирует. Но чем далее мы восходим от этих элементарных чувственных ощущений к значительно более разнообразным и сложным чувствам удовольствия и неудовольствия, связанным с более сложными представлениями о вещах и их отношениях, тем менее находим мы согласия между личностями, причем это нас нисколько не удивляет и не оскорбляет. При всем закономерном равенстве основных процессов разнообразие их комбинаций не допускает равенства результатов. Никто не предполагает общеобязательности своих чувств удовольствия и неудовольствия; никто не думает также, что есть абсолютное мерило, которым определяется для каждого оценка приятности вещей. Такое требование не имеет смысла, а поэтому гедонизм[14], т.е. учение об удовольствии, может быть только главой из психологии или истории, но никак не философской дисциплиной.

Тот, кто ждет от философии решения спорного вопроса об оптимизме и пессимизме, кто требует от нее абсолютного суждения о том, дает ли устройство мира больше радостей, чем страданий, или, наоборот, тот, если только он не относится к делу дилетантски, трудится над фантомом, ибо хочет найти абсолютные определения в области, где ни один разумный человек их не ищет. Ибо об оценке Вселенной с гедонистической точки зрения могла бы идти речь только тогда, если бы существовало какое-либо мерило правомерности субъективных

---

* В обыкновенной речи благодаря неопределенности ее обозначений говорят также о «хорошем» и «прекрасном» вкусе, запахе и т.д. Желательно, чтобы эта небрежность выражений не допускалась в научной речи.

чувств удовольствия или неудовольствия. Так как таковое отсутствует, то оптимистам и пессимистам остается лишь подводить приблизительный итог отдельным эмпирическим чувствам удовольствия и неудовольствия и оценивать их в отношении количества и интенсивности — предприятие, совершенно висящее в воздухе. Кто хочет называть это философией — habeat sibi[4]*; я считаю это лишь проявлением жажды наслаждений, относящейся к истории патологии человеческого мышления*.

Если исключить гедонизм, остаются только три формы, в которых притязание на всеобщность обнаруживается как существенная составная часть, те три формы, которые характеризуются тремя парами понятий: истинного и ложного, хорошего и дурного, прекрасного и безобразного. Поэтому есть только три собственно философские дисциплины: логика, этика и эстетика. Психология** есть эмпирическая, частью описательная, частью объясняющая наука; метафизика в старом смысле догматического знания о последних основах действительности — нелепость; теория познания, натурфилософия, философия общества и философия истории, философия религии и философия искусства правомерны лишь постольку, поскольку они изучаются не в метафизическом, а в критическом направлении, под углом зрения указанных трех основных философских наук как их ответвления, приложения и завершения.

Все эти три науки критически исследуют притязание на общезначимость, изъявляемое логической, этической и эстетической оценкой; и с самого начала нужно заметить, что из одинаковой постановки вопроса вытекают для этих трех дисциплин методическое равенство и систематическая аналогичность исследования, но что этим отнюдь еще не обусловлено или предустановлено тождество результата и ответа. Мыслимо, например, что критическая философия подтвердит право, скажем, логической оценки на требуемую ею общезначимость и, наоборот, сочтет себя вынужденной либо целиком отвергнуть соответствующее притязание в каждой из обеих других областей, либо признать его лишь с существенными ограничениями. В этом случае нужно было бы всецело передать соответственную область из-за доказанного отсутствия абсолютного мери-

---

* Ср. статью автора «Пессимизм и наука» (Der Pessimismus und die Wissenschaft), затерявшуюся в журнале «Der Salon», 1877, Heft 7 и 8.

** Совершенного выделения психологии из философии автор требовал уже в своей цюрихской вступительной речи «О современном состоянии психологической науки» (Über den gegenwärtigen Stand der psychologischen Forschung, Leipzig, 1876).

ла в ведение психологического или исторического изучения. Но так как в этой оценке содержится притязание на абсолютное значение и так как это притязание не может быть проверено ни описательной, ни объясняющей наукой, то именно поэтому необходимо философское исследование этого вопроса, даже если бы оно привело только к отрицательным результатам. Если кто-нибудь пришел, путем критических изысканий или благодаря более или менее ясному предубеждению, к мнению, что в той или иной из этих областей — или даже во всех трех — возможны, как и в гедонизме, только относительные, но никак не абсолютные оценки, то он все же должен допустить самый факт притязания на последние, а следовательно, и правомерность философской постановки вопроса. А только об этом здесь и идет речь, — не следует предвосхищать результаты философского исследования.

Если этим определен объект философии, то спрашивается, в чем заключается критика, которой он должен быть подвергнут, и в каких научных приемах она может заключаться.

Прежде всего, если здесь говорилось о притязании логических, этических и эстетических оценок на общезначимость и необходимость, то нужно точнее указать, что речь идет не о фактической общезначимости и не о причинной необходимости. Кто убежден в истинности какого-либо суждения, тот обыкновенно далек от уверенности, что это суждение признано или по крайней мере будет признано всеми. Фактическая всеобщность признания есть точка зрения, совершенно чуждая нашему стремлению к истине. С другой стороны, при более низком уровне культуры налицо всеобщее признание значимости представлений и способов оценки, которые, несомненно, ошибочны и неудовлетворительны. Итак, дело совсем не в том, чтобы все экземпляры homo sapiens[5*] сходились в признании определенного суждения, и общезначимость в фило́софском понимании не может быть открыта посредством сравнительной индукции реальных оценок. Поскольку одинаковые причины ведут к одинаковым действиям, возможно, и это тысячу раз случается, что одни и те же выводы создают повсюду одни и те же заблуждения. Для истинности или ложности представления совершенно безразлично, сколько людей таковую признают или не признают. Речь ведь не о фактической, а об идеальной общезначимости, не о той, которая существует, а о той, которая должна быть.

Совершенно так же обстоит дело и с необходимостью указанных оценок. В каузальном отношении безумие необходимо не менее чем мудрость, грех — не менее чем добродетель, чув-

ство красоты — не менее чем противоположное ему. Солнце естественной необходимости озаряет правых и виноватых. Необходимость логических, этических и эстетических определений также носит идеальный характер; это не необходимость, основанная на принуждении (Müssen) и невозможности иного (Nichtanderskönnen), а необходимость, заключающаяся в долженствовании и непозволительности иного (Nichtandersdürfen). Это высшая необходимость, отнюдь не всегда соответствующая естественной необходимости, которой подчинены наше мышление, чувства и воля; это необходимость долженствования. Нет такого закона природы, который принуждал бы человека всегда так думать, так желать и так чувствовать, как, согласно логической, этической и эстетической необходимости, он должен был бы думать, желать и чувствовать!

Итак, если философия должна установить принципы логической, этической и эстетической оценки, то для нее нет никакого смысла спрашивать, какие правила в этих областях пользуются в действительности всеобщим признанием или какие правила в силу культурно-исторической и психологической необходимости приобретали или всегда приобретают значимость для людей. Ни в том, ни в другом направлении нельзя найти критерий того, что должно быть значимым. Толпа или даже большинство не есть трибунал, перед которым решается вопрос об абсолютной ценности, и указание на причины их отношения к чему-либо не есть еще доказательство правомерности этого отношения.

С другой стороны, однако, в энергии, с которою человек вопреки мнению всего света настаивает на том, что он признал за истинное, доброе, прекрасное, обнаруживается не упрямство личного произвола, а убеждение в том, что в сознании человека проявилось что-то, что должно быть значимым для всех и от чего он не может отступить. Правда, в естественно необходимом движении человеческой истории защита такого убеждения может поразительно походить на безумие: человек, открывший новую истину, реформатор нравственной жизни, творец нового искусства кажется своим современникам, а иногда и многим позднейшим поколениям как бы одержимым безумием. Но как бы трудно или даже невозможно ни было решить, с каким из этих двух явлений мы имеем дело в каждом данном случае, все мы верим в их различие, все мы убеждены, что существует право необходимого в высшем смысле, которому должны подчиняться все. Мы верим в закон более высокий, нежели закон естественно необходимого возникновения всех наших представлений, — верим в право, определяющее их ценность.

Я говорю: «Мы все в это верим». Но не забываю ли я о тех теоретиках релятивизма, которые видят во всех этих правилах и убеждениях не что иное, как естественно необходимые продукты человеческого общества? Ведь они, конечно, не просто высказывают свою теорию, как свое личное мнение, но утверждают и пытаются доказать ее. А что значит доказать? Это значит допустить, что над необходимостью каждого возникающего в нас движения представлений стоит высшая необходимость, которую каждый должен признать. Кто доказывает релятивизм, тот опровергает его. Релятивизм — это теория, в которую еще никто никогда серьезно не верил, да никто и не может верить, — это fable convenue[6])*.

Итак, повсюду, где эмпирическое сознание открывает в себе эту идеальную необходимость общезначимого, оно наталкивается на *нормативное сознание*, сущность которого *для нас* состоит в том, что мы убеждены, что оно должно быть в действительности, совершенно независимо от его реального существования в естественно необходимом развитии эмпирического сознания. Сколь ни малы размер и степень, в которых это нормативное сознание проникает в эмпирическое и приобретает в нем значение, все же логические, этические и эстетические оценки построены на убеждении, что есть такое нормативное сознание, до которого мы должны возвыситься, чтобы наши оценки могли притязать на необходимую общезначимость; нормативное сознание, которое значимо не в качестве фактически признанного, а в качестве такого, которое должно стать значимым; оно не эмпирическая действительность, а идеал, которым должна определяться ценность всякой эмпирической действительности. Законы этого «сознания вообще» — так это понятие определяет Кант — уже не законы природы, действующие при всех обстоятельствах и властвующие над всеми отдельными фактами, а нормы, которые должны быть значимыми и осуществление которых определяет ценность эмпирического мира.

Философия есть не что иное, как проникновение в это нормативное сознание и научное исследование того, какие элементы содержания и формы эмпирического сознания обладают ценностью нормативного сознания. В эмпирическом сознании личности, народов, человечества эти элементы и формы осуществляются с такой же необходимостью, как и всякая нелепость, всякая извращенность и безвкусие: и задача философии состоит в том, чтобы

---

* Более подробно об этом, как и о дальнейшем, ниже в статье «Критический или генетический метод».

в этом хаосе индивидуальных и фактически общепризнанных ценностей найти те, которым присуща необходимость нормативного сознания. Эту необходимость ни в коем случае нельзя вывести откуда-либо, ее можно только указать; она не создается, а лишь доводится до сознания. Единственное, что может сделать философия, — это дать возможность нормативному сознанию проявиться в процессе эмпирического сознания и затем довериться той непосредственной очевидности, с которой его нормативность, поскольку она ясно осознана, обнаруживается в каждой личности с той силой и с тем влиянием, какими она должна обладать. Логический закон противоречия или моральный принцип долга нельзя доказать: их можно лишь довести до сознания, до ясной формулировки в реальном процессе интеллектуальной и волевой жизни людей и затем надеяться на то, что при серьезном размышлении необходимость нормативного сознания предстанет каждому во всей ее непосредственной очевидности. Невозможно обсуждать логические и научные законы с тем, кто отрицает значимость законов мысли; невозможно достигнуть нравственного понимания с тем, кто вообще отрицает долг. Признание нормативного сознания — предпосылка философии in abstracto[7*], та предпосылка, которая in concreto[8*] лежит в основе каждой научной, каждой нравственной и эстетической жизни. Всякое согласие относительно чего-либо, что люди должны признавать как властвующую над ними норму, предполагает это нормативное сознание.

Итак, философия — это наука о *нормативном сознании*. Она исследует эмпирическое сознание, чтобы установить, в каких его пунктах обнаруживается эта непосредственная очевидность нормативной общезначимости. Философия сама есть продукт эмпирического сознания и не противостоит ему как нечто ему чуждое; но философия опирается на единственное условие ценности человеческой жизни — на убеждение, что в естественно необходимом процессе эмпирического сознания присутствует некая высшая необходимость, и следит за точками, в которых эта необходимость проявляется.

Это «сознание вообще» представляет собой, следовательно, систему норм, которые, будучи значимы объективно, должны быть значимы и субъективно, хотя в эмпирической действительности духовной жизни людей они применяются лишь частично. В соответствии с этими нормами определяется ценность реального. Только они делают вообще возможными общезначимые оценки совокупности тех объектов, которые познаются, описываются и объясняются в суждениях остальных наук. Философия — наука о принципах абсолютной оценки.

Вряд ли встретило бы противоречие утверждение, что это нормативное сознание есть именно то, что в повседневном языке подразумевается под словом «разум» и обозначается им, то, что должно быть значимым, возвышающимся над личностью, и что поэтому философию можно называть наукой о разуме. Однако я отказываюсь от этого определения, так как слово «разум» употреблялось в немецкой философии в столь различных значениях, что применение его может вызвать неясность и повести к множеству недоразумений.

Философия как наука о нормативном сознании есть идеальное понятие, которое не реализовано и реализация которого, как это здесь будет вскоре показано, вообще возможна лишь в известных пределах: фундамент для нее заложен философией Канта. Но если исходить из данного понятия, сразу же приобретает совершенно новый и точно определенный смысл та дисциплина, которую называют историей философии и в качестве таковой должны изучать.

Значимость нормативного сознания как абсолютного мерила логической, этической и эстетической оценки является, конечно, основой и необходимым условием всех высших функций человечества и прежде всего тех, сущность которых как продуктов общественной культуры сводится к созиданию и сохранению всего, что стоит выше произвола личностей; но эта значимость проявляется сначала в виде непосредственного и безыскусственного подчинения общему сознанию, созданному естественно-необходимым развитием народного духа. И лишь когда это общее сознание расшатано, возникает мысль об идеальном мериле, перед которым все должны преклониться, и из этой мысли вырастает стремление возвыситься до этого нормативного сознания и осуществить его в эмпирическом сознании. Но человеческий дух не тождествен с этим идеальным сознанием, он подлежит законам своего естественно-необходимого развития, и лишь по временам это последнее приводит к результату, в котором осуществляется нормативная значимость во всей ее непосредственной очевидности.

Поэтому исторический процесс развития человеческого духа можно рассматривать с той точки зрения, согласно которой в нем при разработке отдельных проблем, при изменении его интересов и перемещении составляющих его элементов постепенно пробивается сознание норм и он в своем прогрессивном развитии все глубже и разностороннее овладевает нормативным сознанием. Если исходить из этого определения понятия философии, ничто не препятствует тому, чтобы видеть истин-

ный смысл истории философии в таком постепенном уяснении сознанием этих норм. Это будет одним из направлений, которое можно, исходя из определенного понятия философии, мысленно встроить в историю, не охватывая, конечно, этим всего ее разветвленного содержания. Такое направление продвигалось бы по вершинам, поднимающимся из пространных оснований остальных представлений в эфир нормативного сознания, и обозначало бы высшие точки культурного развития; ибо уяснение абсолютных норм есть конечный результат культурной деятельности, а задача философии — доводить до нашего сознания посредством научного исследования эти нормы в их взаимной связи и необходимом расчленении.

Подобная история философии должна была бы показывать на основании соответствующего выбора материала постепенный прогресс научного духа, работавшего над разрешением формулированной здесь задачи. Из-за этого она отнюдь не перестала бы быть эмпирической наукой, каковой необходимо должна быть всякая историческая дисциплина. Если мы изучаем историю с точки зрения какой-либо задачи, которую она призвана решить, то на нас прежде всего лежит обязанность выявить каузальный процесс, путем которого человечество постепенно овладевает этой задачей. Задачи не реализуются сами, их нужно реализовать. Определения нормативного сознания, к которым стремится философское мышление, осуществлялись в естественно необходимом процессе исторического движения мысли как определения содержания эмпирического сознания. Этот их эмпирический генезис и должна понять история философии, совершенно независимо от той ценности, которая им присуща в силу их нормативной очевидности, проявляющейся при их вступлении в эмпирическое сознание*.

Таким образом, это понимание не должно быть истолковано в том смысле, будто оно устанавливает, например, по гегелевскому рецепту, какую-то таинственную самореализацию «идей», наряду с которыми все эмпирические проявления могут считаться ненужными мелочами. В эмпирическом познании идеи могут находиться только в головах мыслящих людей, а в них они лишь тогда становятся определяющими и движущими силами, когда доходят до сознания. История философии должна видеть в них не факторы, а продукты развития, подлежащие

* Эту точку зрения, намеченную в 1884 г., автор позднее пытался провести в своем учебнике «История философии». Ср. во втором издании (Тюбинген и Лейпциг, 1900), введение и заключительные параграфы (русск.пер. Рудина с первого издания).

объяснению. «Принцип», который находит философ, становится движущей силой в эмпирической духовной жизни лишь потому, что философ доводит этот принцип как результат своей работы до сознания людей.

Да разве философ не человек среди людей? Ему не дана некая способность мышления, отличающаяся от мышления всех остальных, и он наиболее убедительно доказывает это опубликованием своих трудов, выражая таким образом желание, чтобы другие мыслили так же, как он, исходя при этом, невзирая на «интеллектуальное созерцание» и прочие мистические способности, из предположения, что под его руководством и другие пройдут в своем мышлении тот же путь, которым шел он. Его мысли не возникли иным путем, чем мысли остальных людей. Он, подобно всем людям, переходит от неразмышляющего детства к медленному пробуждению, впитывает из среды, в которой он родился и воспитывался, знания и взгляды, скапливающиеся в нем в виде запаса основных «истин»; он обогащает их самостоятельным исследованием и самостоятельными суждениями; но сфера его мышления и направление его интересов, которые предопределяют поставленные им вопросы, всегда и необходимо предопределены для него всей суммой того, что он до того пережил и передумал. Так, с самых различных сторон, с самых отдаленных исходных пунктов сходится в нем, как и в каждом человеке, совокупност ь представлений, часто весьма разнородных, но все же слитых между собой; эта психическая система здесь, как и повсюду, стремится к единству.

Но если большинство людей удовлетворяются поверхностным сглаживанием наиболее резко противоречащих друг другу представлений и заимствуют у одного из господствующих мнений общие очертания мировоззрения, схему для отдельных взглядов, — человек, деятельность которого мы называем философской, может благодаря условиям жизни, духовной одаренности и энергии характера установить единство связи своих представлений путем собственных усилий мысли. Но не нужно никогда забывать, что все направления этого искания, весь объем анализируемого содержания представлений, а следовательно, и весь результат этой деятельности целиком обусловлены всей совокупностью предшествовавшего материала мысли. Философские принципы не падают с неба и не даются даром; каждый такой принцип есть конечный результат многоразличных усилий мысли. Что при конечном достижении состояния равновесия некоторые представления обнаруживают бóль-

шую силу и значение, чем другие, понятно само собой; но эта сила и значение присущи им *прежде всего* лишь в статических условиях этой индивидуальной системы представлений. Если философу удалось, наконец, с бóльшим или меньшим трудом найти единый принцип для систематизирования всего материала его мысли, то отдельные части этого материала будут, очевидно, находиться в различном положении. Некоторые из них и преимущественно те, которые играли решающую роль в самом зарождении принципа, легко и как бы сами собой укладываются в формирующуюся картину мира; другие, наоборот, обнаруживают при этом большее или меньшее упорство. Тогда часто приходится, в угоду основной мысли, видоизменять или отливать в иную форму остальные мнения, происходящие из совсем других областей и носящие совсем иной облик; основная мысль ведет за собою новые познания и сферы представлений; эти последние отодвигают на задний план старые мысли и если не совсем вытесняют их, то все же отчасти видоизменяют; и все-таки эти мысли всегда остаются тем материалом, в котором только и может проявиться ассимилирующая и реформирующая деятельность новой силы. Но лишь редко удается нам встретить такого счастливого философа, у которого весь материал его представлений может стать в тесное внутреннее отношение к найденному им принципу; и среди противоречащих мыслей всегда найдутся такие, которые не уступят давлению нового принципа, а со всей своей инстинктивною силой внедрятся в душу так глубоко, что — несмотря на отсутствие в них связи с новым принципом или даже на противоречие ему — укрепятся наряду с этим принципом и с не меньшей энергией займут свое, иногда весьма значительное место в мировоззрении мыслителя. Тогда в системе возникают трещины и изъяны, которые, однако, скрываются и застилаются субъективной убежденностью философа; и чем энергичнее он стремится отстоять каждое из своих различных убеждений наряду с другим, тем легче он поддается обману и считает их согласующимися между собой, тогда как в действительности этого согласия нет и быть не может, или предполагает между ними связь, в которую они, по своему существу, никогда не могут вступить. Так объясняются разнородные составные части, которые встречаются в большем или меньшем количестве во всякой философской системе и стоят в логически совершенно непонятном противоречии к так называемому основному принципу. Отсюда становится также понятным и то своеобразное обстоятельство, что именно в этих пунктах философы обыкновенно упорнее всего отста-

ивают необходимую связь разнородных воззрений: дело в том, что только убеждения, теснейшим образом связанные с личностью философа, могут удержаться в его душе независимо от новооткрытого принципа; поэтому чувство одинаково глубокой убежденности сливает воедино разнородные в других отношениях представления, и этот интерес в совершенно исключительной мере повышает способность мысленно создавать кажущиеся переходы и связи. Но все подобные отсутствия связей и противоречия с их искусственными прикрытиями не могут иметь места, если философская система действительно с самого начала вырастает из движущей силы своей основной идеи; наоборот, они становятся понятными, если уяснить себе, что все эти разнообразные элементы познания, возникшие и развитые с самых различных сторон, накоплялись и укреплялись в голове философа задолго до того, как он подумал об установлении своего принципа, и что поэтому позднее данному принципу предстояла работа овладеть всем преднайденным материалом — работа весьма различной степени трудности, а отчасти совершенно невыполнимая.

Телеологическое понимание истории философии с точки зрения постепенного решения задачи, выраженной в определенном понятии философии, есть, таким образом, воззрение, которое само по себе правомерно и, быть может, необходимо и желательно в интересах философии в указанном ее значении. Но оно не есть вся история философии. История есть эмпирическое констатирование и эмпирическое объяснение. Эта задача должна быть сохранена в чистом виде и по отношению к данному предмету и требует психологического и культурно-исторического его изучения.

Но есть и другая сторона вопроса, и ее нужно особенно подчеркнуть ввиду господствующих ныне тенденций и направлений. Философия живейшим образом заинтересована в том, чтобы было известно и признано, что этот естественно необходимый процесс привел путем уяснения нормативного сознания к убеждениям, которые не просто существуют, как всякие другие, и обрели значимость не просто потому, что с этим согласовалось развитие представлений, но обладают значимостью в силу своей абсолютной ценности. Нельзя забывать, что этот продукт естественной необходимости тождествен высшей, нормативной необходимости.

Эмпирическое движение человеческой мысли отвоевывает у нормативного сознания одни его определения за другими. Мы не знаем, будет ли когда-нибудь конец этому; еще менее нам

известно, имеет ли историческая очередность, в которой мы овладеваем каждым из этих определений, какое-либо значение, указывающее на их внутреннюю связь между собой. Для нашего познания нормативное сознание остается идеалом, лишь тенью которого мы можем овладеть. Человеческое мышление может совершать лишь двоякое: либо, в качестве эмпирической науки, понимать данные единичные факты и их причинную связь, либо же, в качестве философии, уяснять на почве опыта самоочевидные принципы абсолютной оценки. Полное овладение при помощи научного исследования нормативным сознанием в его целостности нам недоступно. В сферу нашего опыта кое-где проникает свет идеала, и убеждение в реальности абсолютного нормативного сознания есть дело личной веры, а не научного познания.

О Сократе
(Доклад)

Сократ! Может показаться странным, что еще находится человек, который намеревается снова говорить о нем. Нет, вероятно, ни одного образа в истории человеческой культуры, который был бы столь популярен, как этот, ни одного, который, как этот, проник бы на волнах мировой литературы в самые отдаленные уголки духовного бытия человечества. Сократ слыл идеалом мудрости всех греческих философских школ и не только в римской литературе, не только в литературе всех европейских народов, но и у евреев и магометан; повсюду, куда попадала хоть капля эллинского духа, мы встречаемся с Сократом как с личностью, вызывающей всеобщее преклонение. Даже самое поверхностное изложение так называемой всемирной истории останавливается на мгновение перед его образом, даже самый общий обзор уделяет ему краткое рассмотрение. Среди нас не найдется никого, кто бы часто не слышал о нем, кто не читал бы о нем что-либо; каждый знает, как он жил, чему он учил, как он умер. Не будет ли невежливо говорить о Сократе?

Да и как можно надеяться сказать что-либо новое о нем? Его ученики, одушевленные горячей любовью к нему, оставили нам образ всего его существа, и этот образ приобретает для

нас почти стереоскопическую жизненность благодаря тому, что воспринятые с совершенно различных сторон представления о нем Ксенофонта[15] и Платона легко могут быть слиты воедино. И с тех пор два тысячелетия старались придать этому образу все более точные очертания, все более ясный рисунок; филологическая проницательность, культурно-историческое исследование и философская конгениальность соперничали, стремясь озарить его полным светом познания. К нему подходили с различных сторон, его ставили в более или менее естественную, в более или менее искусственную связь с самыми разнообразными вопросами: его жизнь, его учение, его смерть исследованы со всех сторон, их значение формулировалось сотни раз, и ни один уголок всего этого не остался неосвещенным. Литература о Сократе почти необозрима: наряду с серьезными исследованиями и обширными трудами есть масса случайных заметок, брошюр, программ, диссертаций, лекций. Не будет ли, следовательно, высокомерием говорить о Сократе?

Если я надеюсь, что подобные упреки не будут мне предъявлены, то исхожу из следующего соображения. Великие образы человеческой истории разделяют с великими образами искусства одно высшее преимущество: они неисчерпаемы. Погружаясь в их созерцание, мы каждый раз вновь испытываем наслаждение и возвышение, и я сочту свою цель достигнутой, если мне удастся хоть как-нибудь уяснить, в чем, собственно, заключалось то волшебное действие, которое оказывала на современников и потомство столь как будто бы трезвая и прозаическая личность Сократа и которое она будет оказывать всегда. Но эта неисчерпаемость имеет еще другое значение: часто достаточно малейшего смещения угла зрения, малейшего изменения освещения, чтобы уловить новые, доселе незамеченные контуры образа. Поэтому остается надежда, что новому изучению может открыться в многостороннем образе Сократа новая черта, которая неожиданно сблизит его с глубокими проблемами современной жизни и выявит резкую грань, выделяющую фигуру Сократа на общем фоне его эпохи.

На фоне его эпохи! Ибо образ Сократа, более чем образ любого другого философа, необходимо проецировать на его исторический фон, чтобы обрести правильный взгляд на него. Мы должны мысленно обратиться к Афинам времени Пелопоннесской войны[16], того времени, когда цветение греческой культуры, связанное с именем Перикла[17], постепенно сменяется увяданием, хотя еще распространяет свое чарующее благоухание. Афины, окруженные своими будущими демонами, еще стоят на вершине созданной

ими и с трудом завоеванной славы; они властвуют над всей Грецией, являются ведущей торговой державой мира и абсолютной державой духа. С периферии в центр Аттики стекается все богатство эллинской культуры. Акрополь, украшенный творениями изобразительного искусства, становится храмом человечества; на подмостках театра появляются образы Софокла, Еврипида и Аристофана, на открытых площадях города создаются научные теории. Это — то золотое время благороднейшего расцвета человечества, которое ушло и больше не возвращалось, оно уже не вернется, доколе день и ночь, дожди и солнечный свет будут сменяться на этой планете. В эту эпоху в афинском народе совершается давно подготовлявшийся переворот, социальное изменение первостепенной важности, которое становится решающим для всей позднейшей культуры. Наука, возникшая в кругу одиноких мыслителей, культивируемая в недоступных святынях школьных союзов, выходит теперь на рынок, возвышает свой голос среди шума общественной жизни и отдает свое оружие на службу страстям дня. Теперь толпа начинает внимать ей; в удивлении, в ослеплении, в изнеможении люди отдаются новым впечатлениям и без сопротивления подчиняются новой зародившейся силе. Сначала любопытство, потом наслаждение и, наконец, страстный интерес, жгучая потребность в знании и образовании овладевают Афинами, всей Грецией — стремление к образованию охватывает нацию. И одновременно открываются столь тесные прежде врата науки — тихих мечтателей сменяют публичные учителя знания. Их жадно окружают все, кто стоит на уровне времени и хочет обрести влияние на души современников. Политическая речь драпируется теперь в мантию научных доказательств, научные теории становятся предметом повседневного разговора и вводятся в многообразие практической жизни. Конечно, не следует думать, что любой портной и сапожник в Афинах также мудро рассуждал о науке и искусстве, как ныне любой рецензент; но одно несомненно: впервые в истории мы встречаем народ, все жизненные отношения которого проникнуты научной образованностью, народ, который отдал руководство своими общественными делами наиболее развитым членам своего общества, одним словом, народ, для которого образование стало существенным элементом его национальной жизни. В этом вечная слава Афин: до афинян не было народа, у которого научная образованность была бы общественной силой, нет после этих афинян народа, у которого она перестала бы быть таковой.

Ближайшим последствием этого распространения образования среди всех слоев греческого общества было ослабление всех

нитей, связывавших индивидуальное сознание с общим. Однако этот процесс совершается в толпе совершенно иначе, чем у отдельного мыслителя. Он, обладая силой и мужеством, стремился к истине, идя своим путем, убедился в ходе самого исследования, даже потеряв при этом свои привычные издавна представления, что есть мерило индивидуального мышления — всемогущий закон, подчинение которому образует единственную ценность всякого знания; тот же, кто способен лишь трясти древо познания, чтобы к его ногам падали взращенные другими плоды, легко приучается только пробовать и отбрасывать по своему произволу один плод за другим. Это уже относится к популяризатору, который собирает и приводит в порядок духовную пищу, а тем более к среднему человеку, который живет трудами первого! Так и в Греции распространяется отныне порок погони за духовными лакомствами, смешное, сладострастное смакование образования. Для толпы научное любопытство остается лишь делом моды: образование вытесняется полузнанием, бессмысленным повторением слышанного, высокомерной критикой — одним словом, научным шарлатанством. Становится признаком хорошего тона, чтобы молодой афинянин учился некоторое время в школе софиста[18] (так называют себя эти просветители Греции), там он учится выражаться изысканно, как образованный человек, он учится также тому, чем он позднее будет постоянно пользоваться в разговоре и в публичной речи, — умению вовремя бросить пару научных фраз, кокетничая своим знанием новейших открытий. Прения в бане, палестре[19] и симпосионе[20] о теориях и гипотезах философов превращаются в спорт, и одним из любимейших удовольствий народа Афин становится натравливать нескольких философов друг на друга, как боевых петухов, и наблюдать за этой схваткой, награждая раскатистым смехом меткую остроту и удачную передержку.

Но под этой веселой игрой скрывалась серьезная опасность: то были цветы над пропастью. Ибо такая беспринципная болтовня разъедает субстанцию народного духа, и острый нож критики, которым каждый научился владеть, подрывает устои, общественный строй — общие убеждения. И вот отбрасываются, как старый хлам, все святыни прежней веры, не только великие, сияющие красотою боги Олимпа, в которых песни Гомера вдохнули живой дух искусства, но и тихие старинные деревянные изображения, предметы местного и семейного культа, чудодейственная сила которых зажигала религиозный пламень в душах отцов; все они отходят в вечность и уносят с собою нравственность и порядок. Лишь в виде скоропреходящего этапа на этом пути случается, что

тот или иной софист пытается вновь оживить эти поблекшие образы, раскрашивая их нравственными аллегориями: идеалы нравственности тоже потускнели. Личность, ставшая самодержавной, скоро открывает, что и эти истины можно оспорить и что она следует лишь закону природы, избирая руководящей нитью своего поведения наслаждение и произвол.

К этому присоединяется внешнее обстоятельство. Софисты, носители этого просвещения, суть вместе с тем учителя политического красноречия: это даже их главное занятие, за которое они получают плату. Здесь, конечно, важно только развитие формальных способностей: ученик хочет стать мастером слова, чтобы суметь в любой момент защитить то, что в интересах партии или личности, и уничтожить своих противников. Нужно не убеждать людей, а заговаривать их. Ведь все человеческие мнения относительны: каждый смотрит на вещи так, как ему удобно. К чему тут еще доктринерское упрямство! Вещи меняются, и мы меняемся вместе с ними. Так завершается столетие, которое началось могучим расцветом эллинизма, которое вывело на арену всемирной истории первый образованный народ, оно завершается как эпоха беспринципности. Упоение образованностью превращается в оргию отрицания; за демократизацией знания следует деморализация образования: ибо деморализовано всякое общество, которое потеряло единство своих нравственных убеждений и растерянно хватается то за одно, то за другое, чтобы после этого грехопадения закрыть свою наготу лоскутьями знания.

Приблизительно такова была, если отвлечься от городских сплетен и ежедневного изменения внутренней и внешней политики, духовная физиономия афинян. И вот на улицах мирового города появляется оригинальная фигура. Среди толпы прекрасных кудрявых юношей, окружающих на рынке богато одетого софиста, неожиданно появляется огромная плешивая голова. Она принадлежит неуклюжей фигуре, которая протискивается к оратору; в то время как все с улыбкой расступаются, пропуская пришельца, он окидывает оратора изучающим взглядом и наконец прерывает его речь. За возражением быстро следует возражение. На пылкие разглагольствования софиста плешивый человек отвечает с невозмутимым спокойствием. Вдруг раздается гомерический смех, улыбка фавна пробегает по чертам нарушителя мира и еще более подымает его широкий нос; по-видимому, смеющиеся на его стороне. Он же быстро поворачивается, втягивает еще глубже в толстые плечи свою огромную голову и с игривым величием пробивается со своим почтенным брюшком через глазеющую толпу.

Кто этот человек? Его зовут Сократ, и его знает весь свет. Ибо с тех пор как он забросил резец, которым он прежде работал, его можно найти в Афинах везде, где что-либо случилось. Днем он фланирует по улицам, а вечером всегда оказывается там, где собирается веселое общество. Он умеет веселиться, и никто не превзойдет его в этом. Но прежде всего он там, где ведется диспут, он — ужас софистов; ведь никто не устоит в споре с ним. Но этого ему мало: он болтает с каждым, кто попадается на его пути. О чем же? Да о чем ему вздумается. Он останавливает всех, знакомых и незнакомых, и не отпускает, пока они не ответят на его вопросы. Не пощадил он ни Перикла, ни Клеона[21], а Алкивиада[22] он так обошел, что тот, как дурак, пленен им. Так значит, он один из тех торговцев мудростью, которые заманивают богатую молодежь, обещая ей всякие знания и красноречие и вытягивая деньги из ее кошелька? Напротив, он никогда не брал ни обола. Так, стало быть, он богат и независим? Ничуть; ему приходится туговато. Дома у него жена и дети, которым едва хватает по куску хлеба, и его супруга Ксантиппа, пожалуй, не так уже неправа, если встречает его иногда довольно сердито. Но и для себя ему нужно лишь самое необходимое. Но чего же хочет этот человек? Не принадлежит ли он к числу глупых болтунов? Нет, все удивляются его ясной, твердой и разумной речи. Может быть, он так жаден до новой мудрости, что не хочет пропустить ни одного ее слова и повсюду ищет ее? Наоборот, он не оставляет на ней живого места и ничего не хочет слышать о ней. Значит, он знает что-нибудь еще лучшее? Нет, он повторяет каждому, что знает лишь одно: а именно, что ничего не знает.

Удивительный человек! Надо последовать за ним! Да вот, кстати, он опять перед нами: в первом же переулке он стоит, в раздумье покачивая головой, перед бравым ремесленником, который, как обычно на юге, сидит за своей работой не то дома, не то на улице и прерывает работу только для того, чтобы ответить Сократу. Тот спросил его о чем-то, чего он не знает и о чем хотел бы осведомиться у такого образованного человека; и почтенный мастер с веселой готовностью выкладывает перед ним всю премудрость, которую он вчера или позавчера почерпнул у того или другого софиста. Покорно внимает ему Сократ и благодарит за дружеское поучение; но потому ли, что он туповат для таких трудных вопросов, или потому, что он недостаточно внимательно слушал, ему еще не все стало ясно, и мастер должен уж позволить ему спросить еще кой о чем. Быстро и твердо следует опять ответ; но этот Сократ, по-видимому, не очень-то смышленый человек; он спрашивает еще и еще — и удивительная вещь! Отвечающий на-

чинает все больше колебаться и терять уверенность. Но Сократ не отпускает его, и под конец становится уж совсем неладно: наш добрый мастер совершенно запутался. «Нет, ты прав, одно другому не соответствует, — говорит он, — так не может быть». «Но как же тогда?» — настаивает Сократ. «Тогда — тогда я и сам не знаю». «Вот видишь, — восклицает Сократ, — и со мной дело обстоит так же, мы оба ничего не знаем». И с этими словами он уже тащится дальше.

Так значит таков смысл твоего припева: «Я знаю, что я ничего не знаю?» Теперь мы начинаем понимать тебя, чудной ты человек! Ты хорошо знаешь, зачем ты шатаешься по улицам и беспокоишь людей твоими хитрыми вопросами: ты борешься с научным шарлатанством! Да, этот удивительный человек глубоко заглянул в душу своего времени. Он знает, какая пустота у большинства за этим набором фраз, и понял, какое зло приносит это полуобразование, опаснейшая сторона которого в том, что оно мнит себя законченным и совершенным. Поэтому он поставил своей задачей разрушить это кажущееся знание, которым его сограждане ослепляют самих себя и друг друга. Весь этот «образованный» мир далеко ушел от традиционных представлений и убеждений, он выбросил за борт авторитет народного сознания, но вместо этого теперь каждый человек в каждом случае следует авторитету своих учителей мудрости, изречения которых он повторяет так же несамостоятельно и с еще большим непониманием. Поэтому Сократу важно прежде всего довести людей до сознания, как мало они выиграли, овладев этим обманчивым знанием; поэтому он, где только может, выставляет софистов в смешном свете, запутывает их в противоречиях посредством своей более сильной диалектики, разрушает язвительной остротой смысл их шумных речей и показывает несостоятельность их учений. Поэтому-то он, ясно понимая все это, подходит к каждому из своих сограждан в роли неуча, глупого и ищущего поучения человека; при помощи своих вопросов, проникающих в самые мелкие подробности темы, он заставляет человека из народа самостоятельно продумать нахватанные им крохи знания и в заключение вынуждает его признаться, что он в сущности знает так же мало, как сказал в начале о самом себе Сократ.

Это знаменитое полуироническое, полупарадоксальное, полупедагогическое, полудогматическое признание мудрейшим из греков в своем невежестве является его объявлением войны высокомерному полуобразованию. Однако это признание Сократа не есть выражение отчаявшегося скептицизма[23] или ложной скромности; оно непосредственное проявление его чи-

стого и серьезного стремления к истине. Серьезность этого стремления направляется против распространенной среди его современников игры с результатами научного мышления, против спортивного образования, которое находит удовольствие в этом новейшем и модном развлечении; а чистота этого стремления к истине направлена против фривольности софистов, большинство которых не люди науки, а лишь люди, занимающиеся наукой, люди, которые при данных обстоятельствах нашли нужным заняться наукой или одной из ее частей, как они занялись бы любым другим «промыслом», и которым важна не истина, а лишь видимость истины и прежде всего влияние на публику, как бы груба и поверхностна последняя ни была. Их льстивая речь внушает человеку из толпы представление, будто он может, спокойно внимая им, приобрести глубочайшую и всеобъемлющую мудрость; Сократ готовит муки самостоятельной мысли и заставляет каждого признаться, как недостаточно он постиг то, что ему казалось столь ясным. Сократ убежден и умеет другим внушить убеждение, что истина не влетает, как жареный голубь, в разинутый от удивления рот, но что за нее, как и за всякое высшее благо, нужно бороться.

Эта потребность в истине есть движущий мотив деятельности Сократа; но она не только черта характера этого человека, но и опирается на ясное убеждение. И в этом состоит ее положительная сторона. В отличие от релятивизма теории софистов, согласно которой для всякого в каждый данный момент истинно то, что ему кажется, в отличие от беспринципности, которая признает не доказательства, а лишь уговаривание людей, Сократ со всею живостью своей гениальной натуры проникнут убеждением, что есть всемогущий закон, стоящий выше всяких личных мнений, мерило, согласно которому должен испытываться и направляться взгляд каждого. Он верил в истину и в ее право на критику. Это убеждение нельзя доказать, ибо оно есть условие всякого доказательства. В ком его нет, в том оно может быть лишь пробуждено, если он научится задумываться о самом себе. Только этого самоуяснения и требует Сократ от своих сограждан, и недаром назвал его мудрейшим тот бог, храм которого был украшен надписью: «Познай самого себя». Эллинское просвещение очень скоро привело к разнузданности индивидуального самоопределения: Сократ же ищет истины, как меры, которой должны подчиняться личности. В этом требовании меры он истый грек, и в лице Сократа греческая наука в полном самосознании находит тот принцип, на котором покоится греческое искусство.

Но эта мера должна быть вновь найдена для общего созна-

ния. Старая вера, традиционные представления, из которых состояло это сознание, разрушены, и Сократ сам примыкает к софистическому просвещению в том смысле, что он не ищет уже этой меры в традиционных мнениях и не хочет их воскресить в их прежней форме. Он опередил своих современников лишь в убеждении, что такая мера существует и что нужно лишь добросовестно искать ее. Вся его оригинальность состоит в том, как он ищет истину. Он не учит, так как не обладает истиной. Он не болтает попусту, так как жаждет истины. Он спрашивает и испытывает, ибо надеется найти истину.

Но его поиски истины находятся в теснейшей связи с духовным состоянием его народа. Обнаруженное им разложение основано на разрушении общего сознания, с которым некогда все чувствовали себя связанными. Истина может существовать лишь в том случае, если над личностями стоит нечто всеобщее, чему они должны подчиняться. Поэтому искать истину можно лишь тогда, когда отдельные люди, несмотря на все различия в мнениях, совместно обратятся к тому, что они все признают. Истина есть совместное мышление. Поэтому философия Сократа не есть самоуглубление и размышление, не есть она и поучение и обучение: она совместное искание, серьезная беседа. Ее необходимой формой является диалог. Там, где два человека обмениваются своими взглядами, появляется сила, принуждающая их признать истину, некая высшая необходимость, отличная от той, которая в ходе жизненных обстоятельств привела к своему мнению каждого из них. Прежде каждый из них мог иметь только те представления, которые сложились как необходимый продукт всей его жизни; теперь же, стремясь найти представление, значимое для обоих, они приходят к выводу, что помимо непроизвольного возникновения представлений есть обязательное для всех правило, которому они должны подчиняться, если хотят найти истину. В этой диалогической философии в сознание ее участников проникает нормативное законодательство, подчинение или неподчинение которому составляет мерило истинности произвольно возникших представлений. Тот, кто хочет что-либо доказать другому или готов признать себя побежденным его доказательствами, признает норму, господствующую в качестве принципа критики над личностями и над естественно необходимым течением их представлений. В ходе совместных поисков люди приходят к тому, что должен признавать каждый, кто добросовестно стремится к истине.

Без этой нормы нет истины и знания. Поэтому для Сократа и его великих последователей, развивших эти мысли, играет

такую роль противопоставление мнения знанию; поэтому можно сказать: значение Сократа в том, что он установил идею знания. Софисты признают только естественный продукт мышления, который формируется в каждом как неизбежное мнение; для Сократа существует норма, согласно которой определяется ценность этих естественных продуктов мышления. Эту высшую необходимость, открывающуюся в диалогическом стремлении к истине, мы называем законодательством разума; и в этом смысле справедливо утверждение, что Сократ открыл разум. Он первым провозглашает с полным сознанием, что должно существовать нечто значимое для всех людей и что знание существует только там, где это признается.

Но это открытие для него — не тщательно продуманная теория, а скорее живое убеждение: его воодушевляет *вера в разум*. Поэтому он не исследует, в чем заключается это принуждение, которым разум властвует над мнениями личностей; он не развивает логику — это сделал Аристотель: он ограничивается тем, что обнаруживает это принуждение в каждом отдельном случае при обсуждении каждого вопроса и выводит из него необходимость признания результата беседы. Путем совместного исследования он хочет достигнуть представлений, которые каждый должен признать, как бы различны ни были мнения, с которыми участники беседы приступили к обсуждению вопроса. С этой целью он настаивает прежде всего на определении значения слов. В неточности обычного словоупотребления, в многозначности слов и их соединений лежит опасность как непроизвольного, так и сознательного обмана и заблуждений: быть может, бóльшая часть парадоксов, которыми софисты отуманивали и запутывали своих современников, покоились на игре слов, и многие из их добросовестных теорий были лишь попытками неуклюжим языком выразить правильную мысль. Если существует истина, стоящая над личным усмотрением, то она нуждается в таком высказывании, которое могло бы быть ясно понято каждым; поэтому целью сократовских исследований является всегда знание, выражающееся в дефинициях. Но для того чтобы установленное таким образом значение слова могло содержать то представление, с которым должны согласиться все, это значение должно быть применимо ко всем предметам, которые охватывает данное слово: субъективная всеобщность возможна лишь на почве объективной всеобщности. Односторонность и ошибочность индивидуальных мнений покоится главным образом на том, что каждый человек в силу психологической необходимости процесса ассоциации принужден обобщать свой личный несовершенный опыт. Поэтому, чтобы противопос-

тавить индивидуальным и изменчивым представлениям нормативное понятие, Сократ пользуется в разговоре методом сравнительной индукции.

Все эти зачатки сознательного искания непоколебимой истины, возвышающейся над случайными взглядами, были только позднее развиты и сформулированы абстрактно: у Сократа они выступают лишь в их непосредственном применении в качестве простой схемы любознательной беседы. Но они вытекают с каким-то гениальным чувством такта из веры в истину, которую надлежит найти совместными усилиями, и их общее применение опирается на тот смысл, который Сократ придает этой игре. Каждому простому и критически неразвитому мышлению представление кажется отражением какой-либо вещи. Поэтому если нормой для индивидуальных мнений должна служить общезначимость разумного познания, то ей тем более должна соответствовать некая реальность; из этого следует, что в общей связи вещей царит разум и притом разум, доступный и родственный человеческому познанию. Высшей предпосылкой познающего разума служит реальность доступного ему мирового разума, который есть сила и высший закон действительности. Но и представление об этом разуме, господствующем над миром, есть для Сократа не точное научное знание, а лишь глубокая вера в божество.

С этим связано и другое глубокое убеждение Сократа: искать и найти можно лишь то, что в какой-либо форме уже существует. Всемогущий разум не ждал нас и нашей мудрости, чтобы быть открытым; он существует искони, и наша задача лишь проникнуться им. Нашими вопросами и ответами, нашими доказательствами и опровержениями, нашими обобщениями и выводами мы не создаем ничего нового; мы лишь «вспоминаем», как это позднее формулировал Платон, то, что придает ценность и значение нашим представлениям. Все наше познание — стремление к норме, которая парит над нами, осознание закона, перед которым мы должны преклоняться. В научном исследовании и обсуждении выявляется истина, которая без нашего ведома дремлет в каждом из нас. Ее не нужно создавать; ее нужно лишь озарить светом самопознающего сознания. Истина, дитя богов, должна лишь выйти из духа, который носит ее в себе, и метод Сократа состоит именно в этом уяснении сознанием первоначального содержания духа.

Поэтому мышление Сократа — это ищущее мышление. Признание в невежестве имеет более глубокий смысл, чем это казалось тому высокомерному знанию, уничтожить которое стремился Сократ своей убийственной иронией: лишь в отдельных случаях, при добросовестном старании нам удается преодолеть

заблуждения мнений и возвыситься до одного из определений высшего разума. Охватить их полностью мы не можем и должны примириться с тем, что последняя связь вещей остается для нас темной и что лишь кое-где нам удается достигнуть твердой почвы, на которой может успокоиться наше сознание.

Этим объясняется предмет и направленность сократовского философствования. Если прежние мыслители Греции с их наивной верой в силу мышления стремились проникнуть вглубь всех вещей, познать их последние причины и вывести из этого весь мир опыта, то Сократ полностью отказывается от натурфилософских умозрений. Не то, чтобы он полагал, подобно софистам, будто полной истины в этой области нельзя достигнуть; его единственная цель — доказать своим современникам, что общезначимые суждения существуют и что надо только уметь должным образом искать их. А для этого менее всего пригодна область философии природы, преисполненная массой фантастических гипотез. Ему незачем было вмешиваться в эти споры; его инстинктивное влечение к истине подсказывало ему, что это семя взойдет еще не скоро. К тому же, ни искусственные теории физиков, ни абстрактные хитросплетения метафизиков не удовлетворяли его стремление к знанию. Все они воздвигали сложную систему новых комбинаций представлений, до которых, как казалось Сократу, никогда не мог бы дойти средний человек путем уяснения деятельности собственного разума. Они *создавали* истину, он же полагал, что истина существует до всякого размышления и что надо лишь искать ее. Они блуждали вдали; он же знал, что высшее благо близко, в глубине человеческого духа, что надо только понять самого себя. В противоположность всеведению своего времени он ищет истину в теснейшем ядре и вновь возрождает слова древнего мудреца πολυμαθία νόον οὐ διδάσκει[9].

Убежденный, что разум следует искать там, где все люди сходятся в общем признании истины, он охотно обращался к будничной жизни и к кругу ее представлений, пытаясь найти вместе со своими согражданами истину в домашней прозе. Этим он вместе с тем затрагивал и коренную злобу дня. Беспринципность, привнесенная просвещением, нигде не была столь острой и опасной, как в области нравственной оценки. Здесь отечество было в опасности, высшие блага были поставлены под вопрос: именно здесь нужно было прежде всего показать, что путем разумного размышления потерянное может быть вновь обретено в более высоком выражении. Поэтому Сократ обращался не к ученым, а к народу, не к некоторым, а к каждому; поэтому он говорил не о высоких и далеких вещах, о солнце,

луне и звездах, об их происхождении и движении, а старался, путем неустанного обсуждения вопросов частной, общественной и государственной жизни, выяснить те точные понятия нравственности, которые, несмотря на все различия индивидуальных интересов, стремлений и условий жизни, в неразвитом и неуясненном виде дремлют во всех людях. Конечно, каждый должен был следовать лишь своему собственному суждению, как того требовало просвещение; но глубочайшее убеждение Сократа заключалось в том, что люди, сумев в серьезном обмене мыслей и своих привычных представлений вскрыть самообман и поверхностные привычки, натолкнутся на одно общее зерно — на нравственный разум. Не в безотчетной преданности должен каждый признать над собой власть нравственного закона — это время уже прошло, а путем самостоятельного суждения, и речь идет уже не о привычной, а о сознательной добродетели.

Итак, по своему объекту сократовская философия представляет собой этическую рефлексию: искомые ее понятия — понятия нравственные. Энергия совместного размышления должна быть направлена на ближайшее, на то, что больше всего интересует каждого человека. Поэтому нет предмета, который был бы слишком ничтожен или низмен для афинского мудреца: любой предмет может служить исходной точкой исследования. Ведь единственная цель этого исследования — показать согражданам, несмотря на все софистические разглагольствования о высших ценностях жизни, что они, не зная того, признают общезначимый разум и что в хаосе их распадающихся представлений можно, если внимательно присмотреться, найти нетронутым высший закон — закон нравственного разума.

Это ограничение вопросами обыденной жизни людей носит по сравнению с величием систем, созидающих миры, характер чего-то прозаического и будничного; но, с другой стороны, в атмосфере лихорадочного стремления к образованности Сократ оказывается единственной здоровой натурой. Он учит только тому, что необходимо, призывает к уяснению пребывающего, всеобщего, устанавливающего законы, нормативного. Среди шума и суеты самовластия он воздвигает новую веру в сверхиндивидуальный разум. В нем он вновь находит то, что утеряло его время: обязывающий авторитет. Софистическое просвещение разрушило мифический образ божественного, всюду царит неверие, и мнения людей расходятся друг с другом; Сократ восстанавливает господство авторитета, но находит он его в разуме, который господствует над всем и которому каждый подчиняется в силу собственного суждения.

Этот процесс типичен. Первоначально всякое общество проникнуто системой убеждений, которые коренятся в его общем сознании, они переходят от поколения к поколению, хотя и с легкими, бесконечно медленными и едва заметными изменениями, и которым личность беспрекословно подчиняется. Восстания против этих убеждений носят в первобытном состоянии лишь практический характер: это поступки и решения воли, в которых личный, эгоистический мотив получает перевес над проявлениями социального инстинкта. Но в развитии каждого культурного народа наступает момент, когда это восстание приобретает теоретический характер, когда прогресс цивилизации путем развития самостоятельности личности, путем воспитания индивидуальной критики и распространения сравнительного опыта подрывает и разрушает авторитет общего сознания, нравов и обычаев. Тогда наступает то состояние, которое Фихте[24] в своей философии истории назвал состоянием «совершенной греховности», — анархия личностей, которые ничего более не признают над собой. Сильная личность следует только своему собственному мнению, слабая хватается то за одно, то за другое мнение, которое ловит из уст сильной личности; но каждый верит, что как физически, так и нравственно он — центр мира! Лишь собственное суждение должно служить ему компасом на жизненном пути. От этой необходимой эмансипации личностей есть только один путь к лучшему состоянию — путь, к которому само собой приводит самостоятельное суждение, если только оно понимается серьезно; чем больше углубляется личность в свое размышление, тем сильнее чувствует она себя подчиненной закону разума, властвующему над всеми, и тем охотнее признает, в силу полноты своей собственной власти, содержащийся в ней самой авторитет разума.

От подчинения общему сознанию через самостоятельное суждение личностей к постижению разума — таков предустановленный путь человеческого духа. Этот закон истории в величественной простоте представлен у греков, культурного народа par excellence[1*], при переходе от софистов к Сократу. Все другие народы и весь комплекс народов европейской цивилизации проделали на свой лад и еще в более сильной степени это развитие. И если сегодня мыслящее наблюдение над современностью видит опять перед собой хаос мятущихся мнений, разложение самых святых убеждений и высокомерие плохо усвоенного полуобразования, то сократово слово наших дней либо еще не было сказано, либо время его не услышало.

Истинный авторитет, тот, которому личность может подчинить-

ся по своему собственному суждению, которому, при правильном размышлении, она и должна подчиниться, этот истинный авторитет есть разум. Такова основная мысль Сократа, которой он завоевал почетное место не только в истории науки, но и в истории общей культуры. Выступая против индивидуализма и релятивизма, он провозглашает право разума. Он убежден, что в самой Вселенной, составляющей предмет нашего познания, царит и всем руководит этот разум. Таким образом, между ним и софистами впервые выступает та противоположность миросозерцания, которая с тех пор в бесчисленных вариантах пронизывает человеческое мышление. В отношении к разуму есть только два основных мировоззрения: для одного человеческая мысль и воля развиваются из темной, бессмысленной основы с той же необходимостью, которая движет все элементы сущего; как последний декокт в кипении атомов, как тончайший конечный продукт круговорота сил, она дана нам в качестве простого грубого факта, подобно всему остальному; для другого существует недоступный нам во всей его целостности высший смысл мира, к которому в своем движении стремится наше мышление и наша воля, чтобы приобщиться к нему. Сократ — глава этого последнего миропонимания; для него разум есть принцип науки, так как он — принцип мира. Учение Платона об идеях и метафизика Аристотеля, завершающиеся понятием Бога, суть лишь логическое развитие того, чем уже обладал Сократ в форме предчувствия и веры. И как невелико различие между платоновской и аристотелевской системой по сравнению с их общностью в качестве хранителей этого сократовского наследия, которое сделало их знаменосцами всей последующей культуры!

Эта вера в разум, присущая созданной Сократом философии, составляет зрелый плод греческого мышления, содержащий зерно мышления будущего. Но нет сомнения в том, что на родной почве греческой культуры, на которой эта философия сложилась, она казалась чуждой. Новый принцип уходит своими корнями в новый мир. Так же, как Сократ мог часами стоять, не замечая явлений внешнего мира, предаваясь размышлению (об этой его странности часто рассказывают), и основанная им наука удаляется от внешнего мира в мир внутренний. Мысль постигла самое себя и возвысилась над прекрасным чувственным миром, созданным греческой культурой. Открыт нематериальный мир, и взор духа обратился вовнутрь. Гармония эллинской сущности разрушена. Подобно тому как в могучем лбу Сократа мысль торжествует победу над чувственностью остальных частей лица, так и в новом учении — это первым понял Платон — идея сверхчувственного

борется с красотой явлений. Для того чтобы выступил чистый божественный образ, должна быть разрушена оболочка Силена. Чувственный, земной, человеческий мир признан несостоятельным, установлен антагонизм двух миров, который уже никогда не перестанет занимать человеческую мысль. Если прежде человечество казалось замкнутым на самом себе, то теперь его достойной задачей стало стремление к высшему. Но никакое самоуглубление не поможет ему полностью выполнить эту задачу: оно должно довериться божественному голосу, который звучит в душе человека над всем рассудочным размышлением. Сократ сам постигал границы «познающей добродетели», когда в важных и даже в неважных вопросах отдавал себя во власть божественного внушения, которое он называл своим даймонионом. Платон гораздо тоньше истолковал это действие в нас божественного начала в самом прекрасном из своих учений: всякая наша любовь, начиная с низшей формы страсти и кончая вдохновенным постижением сверхчувственного мира, есть не что иное, как стремление смертного к бессмертному, временного к вечному, человеческого к божественному, не что иное, как тоска по своей бесконечной первооснове — ἔρως[10*].

Если, таким образом, мы можем говорить о противоположности между Сократом и эллинским миром, если мы имеем право сказать, что сократизм служил существенным ферментом духовного разложения в греческом обществе, то было бы большим утешением, если бы в этом антагонизме мы могли видеть причину всем известного печального конца Сократа, в умирающем мудреце — мученика своей идеи. И многим это утешение казалось уже найденным. В осуждении Сократа нередко видели инстинктивную реакцию погибающей эллинской культуры против более могущественной и побеждавшей ее силы; высказывалась мысль, что тут, как и в других подобных случаях, герой воплощал в себе принцип будущего и, стало быть, высшее, всемирно-историческое право, но что именно потому он должен был пробить брешь в этических основах жизни своего народа, оказаться морально и юридически виновным с точки зрения действовавшего права и подвергнуться каре закона. Процесс Сократа казался трагедией, сходной с трагедией «Антигоны»[26]. Обвинение говорило об оскорблении государственной религии и о введении новых богов; казалось, Сократ был осужден как противник старых убеждений. И это de jure[11*]. Он был действительно опаснейший противник этих старых убеждений. Он не разрушал их — они уже до него были разрушены, — но он поставил на их место новый принцип, религию будущего — дух и разум.

Само собой разумеется, что процесс Сократа можно истолковать с точки зрения этого антагонизма, но он не был решающим психологическим моментом этого исторического события. Прежде всего: не потому был обвинен Сократ. Не нравственное убеждение в опасности его влияния, а мелкие личные мотивы лежали в основе обвинения. Противники Сократа были низкими, ничтожными людьми, им надо было только отомстить за ущемление их тщеславия. В лице его обвинителей ему противостоял не этический принцип, а противостояла обыкновенная подлость. Однако форма, которую они придали обвинению, и успех, которого они достигли, указывает как будто на то, что здесь действительно столкнулись нравственные противоположности, великие психологические силы истории: осудившие Сократа исходили как будто из нравственного негодования по поводу его учения. Но в этом отношении его процесс чрезвычайно сложен, и многое в нем останется для нас навсегда непонятным, быть может, потому, что определенную роль здесь играло множество личных отношений, о которых мы ничего не знаем.

В известном смысле ключ к разгадке этой тайны дают «Облака»[26] Аристофана, правда, ключ, который и сам остается загадкой. Тот, кто обвинит великого поэта в том, что он хотел оклеветать Сократа, который, к тому же, был чрезвычайно близок ему по своим политическим взглядам как противник демократии, будет опровергнут отношением Платона к Аристофану. Тем менее понятно, что столь выдающийся человек, как Аристофан, мог изобразить Сократа в виде чуждого миру звездочета и заклеймить его как бессовестного шарлатана, готового обелить любое черное дело. Можно еще понять, что средний афинянин при его поверхностном образовании смешивал Сократа с софистами, считал его популярнейшим резонером и ответственным за то, против чего Сократ больше всего боролся. Но как объяснить, что Аристофан вкладывает в уста Сократа все жалкие теории софистов? Ответ можно обрести только обратившись к натуре автора комедий. Безусловный приверженец старины, он убежден, что эмансипация личности, признание права каждого человека устанавливать закон своей воли всегда ведут к гибели. С этой точки зрения Сократ действительно близок софистам, и то, что он надеется через самостоятельность личности дойти до нового и более высокого авторитета, в данном случае значения не имеет. Для Аристофана, который полностью стоит на почве старого, Сократ, сколько бы он ни выступал против софистов, — человек, работающий над разрушением общего сознания. Сократ — в этом именно и состоит его величие — встал на почву софистики, чтобы бороться с ней,

ибо побеждает лишь тот, кто находит более сильное оружие на вновь открытом поле брани. Аристофан же усматривает порчу уже во вступлении на эту почву, в провозглашении прав индивидуального суждения; он полагает, что тот, кто вообще признает современное образование, должен неизбежно прийти к его худшим экстравагантностям; он не верит, что, обращаясь к новому, можно найти что-либо высшее и лучшее и, пользуясь фантастической вольностью античной комедии, влагает в уста Сократа крайние фривольности софистики. Однако Аристофан выступает лишь как его противник, а не как его личный враг и доносчик.

Если в намерения Аристофана и не входило возбудить своих сограждан против Сократа, повредил он ему несомненно. Это доказывает платоновская Апология[27], в которой философ решительно протестует против искаженного образа, представленного Аристофаном. Говорят, что Сократ во время представления «Облаков» встал с добродушным юмором, чтобы можно было сравнить маску с ее оригиналом. Но толпа смотрела лишь, похожи ли лоб, нос и борода; о сходстве духовных черт она не думала. Иначе бы она стала свистеть! Она только укрепилась в своем мнении, что Сократ — характернейший представитель нового умственного движения. Другие появлялись и исчезали; он был афинянин, он жил среди них, и сам заботился о том, чтобы все его знали. Другие ведь тоже спорили между собой; что понимала толпа в совершенно особом значении его борьбы против всех остальных! Являясь наиболее популярным, он слыл самым худшим краснобаем, опаснейшим противником освященных авторитетом представлений; и когда потребовалась жертва в память о гибели старой афинской культуры, ему пришлось нести вину за поверхностные теории натурфилософов[28] и парадоксы софистов. По иронии судьбы человек, призывавший к серьезному образованию, погиб из-за того, что на него взвалили все грехи сторонников лжеобразования: он был осужден потому, что его сочли главным софистом.

Таким образом, бессмысленное обвинение повело к бессмысленному результату. При первом осуждении решающим наряду с некоторыми личными отношениями, безусловно, явилось то обстоятельство, что демократия, только что достигшая господства, хотела выразить свое недовольство этическим, политическим и социальным одичанием афинского быта; поэтому она и осудила популярнейшего из тех философов, которым приписывалась вина за это одичание; а то, что этот философ был известен как противник демократического строя и друг только что свергнутых аристократов, также имело, вероятно,

немалое значение в тот момент, когда афинское общественное мнение считало себя вправе винить аристократию в страшной неудаче Пелопоннесской войны.

Итак, наряду с личными интересами, о которых мы знаем лишь очень мало, решающее значение при осуждении Сократа имели интересы политические и социальные. Но были ли они причиной *смертного* приговора? Во всяком случае они одни не могли бы вести к нему. Как известно, согласно аттическому судебному устройству, сначала утверждался или отрицался лишь вопрос о вине — точно так же, как и в современных судах присяжных — и лишь затем при признании виновности следовал второй приговор, устанавливающий кару, который, впрочем, выносился не специалистами, а тем же самым, набранным по жребию жюри. В промежутке между этими двумя решениями осужденный должен был сам оценить свою вину; он как бы должен был принести покаяние, и это было моментом, когда можно было раскаянием возбудить сострадание и путем хорошо рассчитанной лести вымолить у многоголового судьи более мягкое наказание. Известно, какое парадоксальное употребление сделал из этого Сократ. Если свести воедино все сведения о процессе, то не может быть никакого сомнения, что большинство (к тому же крайне ничтожное), произнесшее «виновен», совершенно не имело в виду смертный приговор. Если обвинители и требовали его, то они сами вряд ли надеялись на успех. Изгнание было высшим наказанием, которого можно было ожидать, судя по прецедентам, а из высказываний друзей Сократа видно, что все они были твердо уверены, что дело кончится большим или меньшим денежным штрафом. Но Сократ обманул все ожидания. Мудрец презрел благоразумие. Правдивость, составлявшая основу его жизни, привела его к смерти. Он не сознавал за собой никакой вины; он мог по праву сказать себе и всему свету, что, без всякой личной выгоды и даже жертвуя своим домашним благоустройством, неутомимо трудился над нравственным воспитанием своих сограждан и упорядочением их хаотических представлений. Он знал, что труд его не пропал даром, что в лучших из своих современников он забросил семя благороднейшего понимания жизни и что во многих из них это семя даст ростки. И так как он не хотел и не мог лгать, так как справедливость была всегда его высшим принципом, то он объявил, что заслуживает не наказания, а высшей почетной награды — именно права на публичную трапезу в Пританее[29]. Только под конец, уступая настояниям своих друзей, он просто в виде формальности — и это уже было отпаде-

нием от его Я — предложил небольшой денежный штраф, за который должны были поручиться его друзья.

Нелегко правильно оценить это поведение Сократа. В том, какое влияние оно окажет на судей, он сомневаться не мог. Как тонкий психолог, он знал, что доведет их этим до крайнего раздражения. Хотел ли он этого раздражения, стремился ли к крайности? Хотел ли он стать мучеником? Но к чему? Чтобы принести этим пользу своему делу? Плохо бы знал он своих афинян, если бы так думал! Влекла ли его тщеславная жажда посмертной славы? Никто не был дальше от этого, чем он. Может быть, семидесятилетний старик утомился жизнью и захотел, несмотря на свое презрение к самоубийству, воспользоваться рукою судьи? Он был бы худшим из софистов, если бы сознательно и намеренно вызвал с этой целью смертный приговор.

Ничего этого не хотел Сократ. Вопрос ставится неверно, если исследуется, чего он *хотел* достигнуть этой роковой своей речью. Она не была для него тем, чем бы, вероятно, была для всякого другого в его положении, именно средством чего-либо добиться: она была необходимым выражением всего его существа. Не заботясь ни о каких последствиях, он делал то, к чему его принуждала его натура: он сказал правду, он высказал свое убеждение. Он верил, что заслужил гражданские почести и требовал их. Конечно, в этом сказалось до известной степени упрямство греческого доктринерства, стремление защищать принцип, хотя бы весь мир из-за этого погиб; есть также в этом небольшая частица той добродетельной гордости, которую довели до карикатуры более поздние философы; и все-таки величественной и достойной преклонения остается та неустрашимость, с которой он в решительный момент счел недостойным изменить правде.

Но судьи не догадывались о великом и возвышенном, переполнявшем душу престарелого обвиняемого; они чувствовали лишь, что старый противник демократии высказал им — быть может, более резко, чем он того хотел, — свое презрение. Страсти разгорелись, и о справедливом обсуждении дела уже не могло быть и речи; бóльшая часть тех, кто сначала считал его невиновным, перешла на сторону его противников, и «правосозидающий» афинский плебс, раздраженный мужеством правдивости, осудил самого невинного из своих сограждан на смерть.

Не раз говорили о трагикомедии мировой истории; я знаю немного событий, к которым это выражение было бы так применимо, как к процессу Сократа. В этом процессе не возникает вопрос о каком-либо крупном духовном антагонизме между ним и его судьями. Ряд личных интриг в своей совокупности приве-

ли к тенденциозному политическому процессу, основанному на обвинении в атеизме, обычно предъявляемому людям науки. Большинством в несколько голосов «виновным» объявляется человек, которого сделали ответственным за то, против чего он один успешно боролся. Остается, однако, надежда на легкое, чисто формальное наказание. Но обвиняемый оскорбляет открытым провозглашением своей невиновности чернь, которая вершит над ним суд, и дело принимает неожиданный для всех оборот. Внушительное предостережение, свидетельствующее о том, как нелепо вкладывать меч правосудия в руки бессмысленной толпы и связывать его с игрой случая.

Если весь сократовский процесс предстает перед нами как чудовищная нелепость, то Сократ позаботился о том, чтобы под конец все гротескное отпало и осталось лишь возвышенное зрелище.

Нет сомнения в том, что осужденному философу, если бы он того хотел, был открыт путь к свободе. Друзья Сократа были готовы открыть ему врата темницы, случай предоставлял для этого достаточное время[30], а общественное мнение Афин несомненно не столь решительно настаивало на приведении в действие слишком поспешно принятого смертного приговора, чтобы требовать особых мер для предупреждения побега. Сократ мог с помощью друзей исправить несправедливость афинского народного правосудия, и кто знает, гневались ли из-за этого бы на него сами афиняне! Но и на это Сократ не пошел. Он не настолько дорожил жизнью, чтобы ради этого ничтожного блага впервые сознательно нарушить право. Он, который боролся с анархией и искал закон разума, не мог нарушить закон даже тогда, когда по отношению к нему совершалось самое неразумное.

Этот день относится к числу самых возвышенных воспоминаний человечества: восхищение двух тысячелетий окружило его ореолом. Но что же столь особенного в этом конце? Сократ был не первым и не последним, который, оставаясь верным своим убеждениям и сознавая свою правоту, пошел на смерть, тысячи людей столь же неустрашимо, как он, перешли через этот мрачный порог. Почему же его кончина так трогает нас? Полагаю, что самое волнующее в этом — отсутствие всякого пафоса. Здесь нет ни трагического ощущения мученичества, ни победоносного упоения гибелью. Нет ни страстного желания умереть, ни болезненного содрогания от прощания с жизнью. Нет ни страха и муки, ни проявления привязанности и горечи расставания. Есть лишь спокойствие, ясность и гордое сознание необходимости: «Это должно свершиться, так пусть

же оно свершится!» Во многом это своеобразное впечатление связано с тем, что античный человек вообще гораздо легче, чем человек Нового времени, прощался с милой его сердцу привычкой к жизни и деятельности, во многом этому содействовало и то, что афинское государство выполняло эту печальную необходимость в более приличных формах, без кровавых и устрашающих орудий; но главное зависит от самого человека; будучи убежден в вечности, он принимает смерть с такой же тихой рассудительностью, как любое событие в жизни. Преисполненный верой в божественный Промысл, он не понимает, почему другие люди видят в смерти такой страшный рубеж. Так как жизнь его была поиском прочного и пребывающего, он верит, что его душа, корабль, нагруженный добытым сокровищем, не погибнет в волнах преходящего. Привыкнув искать блага жизни в глубине своей души, он чувствует, что унесет их с собой, и надеется, что его ждут новые, высокие блага. Он живет в разуме, и неразумность не пугает его. День смерти Сократ проводит в приятной беседе с друзьями, которая лишь принимает несколько более серьезный, торжественный оттенок; он приводит в порядок свои дела, и когда солнце скрывается за горизонтом, выпивает кубок смерти. Это кончина человека, который победил время и его изменчивость, так как взор его покоится на вечном; и если бы в стихах, в которых Шиллер воспел смерть совершенного человека, не было немного трагической позы, столь близкой душе немецкого драматурга и столь чуждой аттической натуре, то к смерти Сократа вполне применимы были бы прекрасные стихи:

«Mit dem Geschick in hoher Einigkeit,
Gelassen hingestützt auf Gratien und Musen,
Empfängt er das Geschoss, das ihn bedräut,
Mit freundlich dargebot'nem Busen
Vom sanften Bogen der Notwendigkeit»[*].

[*] «В высоком единении с судьбою, спокойно опираясь на граций и муз, он с доверчиво открытой грудью приемлет от кроткой десницы необходимости угрожающий ему удар».

Памяти Спинозы

(Речь, произнесенная в 1877 г. в Цюрихском университете в день 200-летней годовщины со дня смерти Спинозы)

В различных местах собрались сегодня более или менее многочисленные кружки людей, чтобы с благоговейной торжественностью отметить священный для науки день и почтить память человека, который поразительным обаянием своих идей покорил дух и сердца многих; этот человек — Барух Спиноза, одинокий мыслитель, мученик науки. Два столетия истекли сегодня с того момента, как в тихой комнате, почти без друзей и никем не оплакиваемый, успокоился его благородный дух; и не более столетия с того времени, как мир его идей воскрес из могилы безрассудного презрения, окруженный ореолом славы и вызывая восторженное поклонение; и сегодня люди всех наций и самых различных направлений собираются близ того места, где презираемый мыслитель терпел великие страдания, чтобы заложить ему памятник, который должен напоминать о нем более справедливому потомству. Правда, многим покажется неуместным, что именно этого человека, все существо которого вылилось в нежную, пугливую замкнутость, хотят теперь поставить на открытой площади многолюдной столицы, среди шумной суеты будничных интересов, которую он презирал, так как постиг ее; но каждый будет приветствовать этот день, ибо он дает повод вновь оживить могучие черты образа, который с большей или меньшей ясностью возникал перед каждым, кто следил за стремлением человеческого духа к полному и высшему познанию.

Немного найдется героев человеческой мысли, которые в такой мере, как Спиноза, являлись бы неопровержимым доказательством, что нет истинной гениальности и полного расцвета духовных сил без величия характера. Если история философии всегда с некоторой торжественностью останавливается перед именем Спинозы и с особенной любовью распространяется о его значении, то это происходит прежде всего от того, что в нем в такой же степени человек пленяет наше сердце, как философ покоряет наш разум; и этот всеобщий интерес к его личности основан главным образом не на трагичности его судьбы, которую он разделяет с многими, а на возвышающем впечатлении истинного внутреннего величия. Если открытая ясность его мысли может быть чем-либо превзойдена, то непорочной чистотой его характера; в нем нет ни единого уголка, в

который могла бы закрасться ложь, и вся его жизнь, деятельность и учение носят на себе печать чистейшей правдивости и глубочайшей убежденности. Та внутренняя уверенность, которая выражается в «математической достоверности» его философских убеждений, вытекает одновременно и из его характера, который имеет прочную опору в самом себе и со спокойной кротостью идет своим путем. Но эта внутренняя твердость обусловлена лишь тем, что все силы его жизни направлены на ясно осознанную великую цель, и эта правдивость, лучи которой освещают все вокруг него, коренится именно в том, что с юных лет он глубоко и свято чтил истину. Работа мысли была ему одновременно и долгом, и блаженством, и наука была его религией. Последнее, однако, имеет еще другое значение: все мотивы его размышления религиозны в истинном смысле этого слова; глубокая религиозная потребность, неудовлетворенная вероучениями положительных религий, составляет психологическую основу всех его научных устремлений; и как все его мышление есть искание Бога, так и его философия в ее законченной форме является перед нами как величественное созерцание Божества: Спиноза — «упоенный Богом человек».

Это подлинный центральный пункт существа Спинозы, в нем сошлись все нити его развития и соединились все разнообразные элементы его образования: здесь обнаруживается также его происхождение из народа, который в течение ряда столетий бережет, как драгоценнейшее сокровище, страстную интенсивность своего религиозного сознания. Но богословское образование своего народа, которое юный Спиноза воспринял в раввинской школе, основанной в Амстердаме португальскими евреями, было оттеснено благодаря ряду исторических влияний многочисленными чуждыми элементами. Когда, наряду с изучением Пятикнижия[31], пророков и Талмуда[32], он погрузился в лабиринты каббалистической[33] мудрости, он обнаружил там полное мистического экстаза слияние с бесконечным Божеством, которое от неоплатоников[34] проникло в тайные учения трех монотеистических религий средних веков; с другой стороны, изучая великих средневековых еврейских схоластов Маймонида[35], Герсонида[36], Хаздая Крескаса[37], он нашел в них отчасти те же влияния, главным же образом — более ясные мысли Аристотеля; и как бы сильно ни расходились все эти учения в других отношениях, все они были проникнуты той основной мыслью, что слияние с Богом, составляющее цель любви к Богу, может быть достигнуто лишь через познание Божества, через глубокое погружение мысли в тайны Его существа. Эта *созер-*

цательная любовь к Богу стала основной чертой характера Спинозы; она образует мистическую основу его философствования. Неутомимая жажда этой любви вызвала его неудовлетворенность застывшим формализмом религиозного культа и возвысила его над узким кругом ходячих представлений. А время несло с собой много заманчивого для того, кто хотел вырваться в далекий мир из замкнутости своих традиционных мыслей. Весна европейских народов, которая зовется Возрождением, дала повсюду свежие, полные жизненных сил ростки; и плодотворное во всех областях оживление господствовало прежде всего в самих Нидерландах, на родине философа. Свободное столкновение противоречий дало выход стесненным силам, и все движения времени получили здесь могучий отклик. Новое естествознание, которым увлекалась эпоха, стало здесь предметом ревностного изучения. С одинаковой живостью культивировались как блестящая тонкость математических изысканий, так и тихая серьезность исследований, покоящихся на наблюдении и эксперименте, а обобщающая, фантастическая по своему стремлению ввысь, смелость философской мысли овладела лучшими умами. В эту эпоху жажда истины дробила твердыни природы и навстречу ей отовсюду забили свежие ключи: познание природы в ее полноте и целостности — таков общий идеал, к которому стремились, хотя и совершенно различными путями, три великих философа, положивших начало философии Нового времени, — Бруно, Бэкон[38], Декарт. Когда Спиноза, влекомый жаждой истины, вступил в этот богатый мир научных изысканий и проник в его внутреннюю сущность, эта склонность к естествознанию могла лишь слиться у него с религиозной идеей познания Бога, и, по мере того как они проникали друг в друга, должна была все более утверждаться его пантеистическая идея всеединства, позволяющая мечтать о возможности охватить Бога и природу в едином одухотворенном вдохновении. В пантеизме, давно уже ему знакомом по ряду теологических умозрений, он нашел примирение между своей личной потребностью в Боге и любовью к познанию природы, господствовавшей в его время.

Мы не можем точно хронологически определить, в какое время и в каком порядке элементы миросозерцания того времени проникали в необычайно быстрое развитие Спинозы; однако на основании опубликованного только в нашем столетии раннего произведения философа, так называемого «Краткого трактата»[39], и прежде всего на основании включенных в него отрывков диалогов, относящихся к еще более раннему време-

ни, можно точно показать, что одно из самых первых влияний оказал на него Джордано Бруно — мыслитель, который и должен был быть наиболее близким Спинозе в юношеский период его бурного стремления к истине. Если, однако, с другой стороны, установлено, что он получил латинское образование уже в Амстердаме и притом в гуманистическом кругу врача Франца ван ден Энде[40], то возможно, что на него повлияли и философские воззрения этого круга, свободомыслие которого позднее подвергалось нареканиям. Эти слои были всецело охвачены движением, исходившим от Декарта и, как известно, наиболее широко распространившимся в Нидерландах; врач Людвиг Мейер[41], ревностный картезианец, а может быть, и Ольденбург[42] — позже мы познакомимся с ними по их письменным и личным сношениям со Спинозой — были близки к этому кругу; Мейер ввел Спинозу в круг естественнонаучных проблем, в частности, в область механики, оптики и физиологии; следы этих знаний повсюду заметны в трудах Спинозы, хотя он никогда не подчеркивал свою осведомленность в этих вопросах; можно предположить, что людям данного направления не было чуждо и учение Бэкона, а также — и это важнее для развития Спинозы, — что в этих кругах живо обсуждались произведения Гоббса[43], выходившие в свет около 1650 г. Но каковы бы ни были эти влияния и как бы ни складывались в таких условиях собственные убеждения Спинозы, несомненно одно: испытывая подобное воздействие, он быстро вышел из тесных рамок национальной веры и вызвал те конфликты, которые привели к изгнанию его из синагоги. Из завистливого недоброжелательства единоверцев, которое всегда сопутствует умственному превосходству, и из недоверчивости и раздраженности учителей образовались первые тучи грозы, которая затем, когда он отверг все унизительные предложения, продиктованные ненавистью и фанатизмом, ударила в него молнией отлучения. Протест, написанный двадцатилетним философом[44], лег, по-видимому, в основу созданного впоследствии теолого-политического трактата[45], в котором он рассматривает две силы своей внутренней жизни: религию и науку, и определяет их границы по отношению друг к другу. Правда, нельзя не отметить, что он использовал многие мысли великих еврейских богословов и даже прямо положил их в основу своей работы над этим трудом; нельзя отрицать и того, что в понятном раздражении против нарушителей своего покоя Спиноза, более чем это было оправдано, отвергал некоторую зависимость от еврейского богословия, в которой он все еще пребывал; однако основная мысль этой книги свидетель-

цательная любовь к Богу стала основной чертой характера Спинозы; она образует мистическую основу его философствования. Неутомимая жажда этой любви вызвала его неудовлетворенность застывшим формализмом религиозного культа и возвысила его над узким кругом ходячих представлений. А время несло с собой много заманчивого для того, кто хотел вырваться в далекий мир из замкнутости своих традиционных мыслей. Весна европейских народов, которая зовется Возрождением, дала повсюду свежие, полные жизненных сил ростки; и плодотворное во всех областях оживление господствовало прежде всего в самих Нидерландах, на родине философа. Свободное столкновение противоречий дало выход стесненным силам, и все движения времени получили здесь могучий отклик. Новое естествознание, которым увлекалась эпоха, стало здесь предметом ревностного изучения. С одинаковой живостью культивировались как блестящая тонкость математических изысканий, так и тихая серьезность исследований, покоящихся на наблюдении и эксперименте, а обобщающая, фантастическая по своему стремлению ввысь, смелость философской мысли овладела лучшими умами. В эту эпоху жажда истины дробила твердыни природы и навстречу ей отовсюду забили свежие ключи: познание природы в ее полноте и целостности — таков общий идеал, к которому стремились, хотя и совершенно различными путями, три великих философа, положивших начало философии Нового времени, — Бруно, Бэкон[38], Декарт. Когда Спиноза, влекомый жаждой истины, вступил в этот богатый мир научных изысканий и проник в его внутреннюю сущность, эта склонность к естествознанию могла лишь слиться у него с религиозной идеей познания Бога, и, по мере того как они проникали друг в друга, должна была все более утверждаться его пантеистическая идея всеединства, позволяющая мечтать о возможности охватить Бога и природу в едином одухотворенном вдохновении. В пантеизме, давно уже ему знакомом по ряду теологических умозрений, он нашел примирение между своей личной потребностью в Боге и любовью к познанию природы, господствовавшей в его время.

Мы не можем точно хронологически определить, в какое время и в каком порядке элементы миросозерцания того времени проникали в необычайно быстрое развитие Спинозы; однако на основании опубликованного только в нашем столетии раннего произведения философа, так называемого «Краткого трактата»[39], и прежде всего на основании включенных в него отрывков диалогов, относящихся к еще более раннему време-

ни, можно точно показать, что одно из самых первых влияний оказал на него Джордано Бруно — мыслитель, который и должен был быть наиболее близким Спинозе в юношеский период его бурного стремления к истине. Если, однако, с другой стороны, установлено, что он получил латинское образование уже в Амстердаме и притом в гуманистическом кругу врача Франца ван ден Энде[40], то возможно, что на него повлияли и философские воззрения этого круга, свободомыслие которого позднее подвергалось нареканиям. Эти слои были всецело охвачены движением, исходившим от Декарта и, как известно, наиболее широко распространившимся в Нидерландах; врач Людвиг Мейер[41], ревностный картезианец, а может быть, и Ольденбург[42] — позже мы познакомимся с ними по их письменным и личным сношениям со Спинозой — были близки к этому кругу; Мейер ввел Спинозу в круг естественнонаучных проблем, в частности, в область механики, оптики и физиологии; следы этих знаний повсюду заметны в трудах Спинозы, хотя он никогда не подчеркивал свою осведомленность в этих вопросах; можно предположить, что людям данного направления не было чуждо и учение Бэкона, а также — и это важнее для развития Спинозы, — что в этих кругах живо обсуждались произведения Гоббса[43], выходившие в свет около 1650 г. Но каковы бы ни были эти влияния и как бы ни складывались в таких условиях собственные убеждения Спинозы, несомненно одно: испытывая подобное воздействие, он быстро вышел из тесных рамок национальной веры и вызвал те конфликты, которые привели к изгнанию его из синагоги. Из завистливого недоброжелательства единоверцев, которое всегда сопутствует умственному превосходству, и из недоверчивости и раздраженности учителей образовались первые тучи грозы, которая затем, когда он отверг все унизительные предложения, продиктованные ненавистью и фанатизмом, ударила в него молнией отлучения. Протест, написанный двадцатилетним философом[44], лег, по-видимому, в основу созданного впоследствии теолого-политического трактата[45], в котором он рассматривает две силы своей внутренней жизни: религию и науку, и определяет их границы по отношению друг к другу. Правда, нельзя не отметить, что он использовал многие мысли великих еврейских богословов и даже прямо положил их в основу своей работы над этим трудом; нельзя отрицать и того, что в понятном раздражении против нарушителей своего покоя Спиноза, более чем это было оправдано, отвергал некоторую зависимость от еврейского богословия, в которой он все еще пребывал; однако основная мысль этой книги свидетель-

ствует о его полной свободе и самостоятельности; выступая во всей своей оригинальности и величии, он проводит радикальное разграничение религии и науки, отказывая религиозному догмату во всяком познавательном значении, но открывая ему доступ в сферу нравственного воздействия, — и это его самостоятельное деяние. Для того евангелия религии, которое стремится не давать познание, а воспитывать нравственных людей, для того евангелия религии моральности, которое провозгласили Лессинг[46] и Кант, Спиноза — проповедник в пустыне.

Однако ограничивая религию в интересах науки, он имел в виду лишь позитивную религию с ее догматами; искренняя, глубокая религиозная потребность в чистом познании Бога по-прежнему оставалась движущей силой его научной жизни, и этот человек, который провел более резкую, чем кто-либо, грань между верой и знанием, сам остался живым свидетельством того, что их общим корнем может быть истинная и чистая религиозность. Лучшим доказательством тому служит неоконченная работа[47] о правильном формировании мышления, которая была задумана как введение в его философию и по своему характеру близка «Размышлениям»[48] Декарта; она раскрывает в форме исповеди последние движущие силы мышления Спинозы. От отдельных благ жизни, сама изменчивость которых обнаруживает их ничтожество, исследование переходит к высшему, единственному истинному благу, к вечному всеединству Бога, и показывает, что человек может достигнуть этого высшего блага лишь посредством правильного метода познания. «Мысли правильно, и блажен будешь ты в познании Бога», — такова мудрость Спинозы. Вот почему он имел право назвать «Этикой» свою законченную систему, рукописный набросок которой был известен членам упомянутого амстердамского кружка уже на 30-м году жизни философа, хотя эта система имела весьма мало сходства с теми морализирующими рассуждениями, которым обыкновенно пытаются придать научность посредством такого названия: ибо истинное познание Божества, которое он старался изложить в этом труде, было для него решением высшей нравственно-религиозной задачи. Его философия есть то, что позднее послужило Фихте названием его философии, — наставление к блаженной жизни.

Однако этой потребностью, которая привела Спинозу к его философии, еще отнюдь не объясняется та своеобразная и в известном смысле чужеродная идея, которую приняло в конечном счете его учение; и историческое исследование должно поэтому более внимательно проследить за происхождением

этого своеобразия. Данный вопрос пытались разрешить самыми различными способами*. Что любовь к Божеству — основа всех мыслей Спинозы, столь же верно, сколь недостаточно для объяснения его «Этики»; поэтому безразлично, приписывать ли происхождение этой основной мысли евреям или христианам или указывать — и это само по себе совершенно правильно, — что эта мысль присуща обеим религиям. Тому направлению в истории философии, которое стремится конструировать или реконструировать развитие, исходя из отвлеченной идеи, естественнее всего было выводить философию Спинозы из картезианской системы, и учения обоих философов о субстанции давали для этого достаточное основание. Декарт признавал наряду с абсолютной субстанцией мыслящие и протяженные субстанции; Спиноза рассматривал их как модусы единой общей субстанции и превратил мышление и протяженность в ее атрибуты; промежуточным звеном должен был как будто служить окказионализм[49], который уже лишил отдельные субстанции одного из самых существенных свойств субстанциальности, именно каузального действия, и приписал последнее одному Божеству. Однако набросок «Этики» предшествует наиболее ранним произведениям окказионалистов, и, таким образом, оказывается, что переход от картезианского теизма к пантеизму Спинозы не имел посредствующих ступеней. Пантеизм же считался глубочайшей сущностью учения Спинозы, и даже поныне спинозизм и пантеизм суть для многих равнозначащие понятия. И вот стали искать пантеистических влияний на Спинозу, и одни думали вывести учение Спинозы из каббалы, другие — из работ Бруно. Но и этого недостаточно: ибо пантеизм есть скорее постановка проблемы, чем ее решение. Если обыкновенному сознанию мысль, что Бог и мир суть единое, кажется ответом, то для философа эта мысль лишь вопрос — вопрос, как надо мыслить это единство; поэтому пантеизм не есть категория, служащая для классификации метафизических систем: его делает таковою лишь дополнение, содержащее ответ на вопрос об отношении единства мира к множественности вещей. С этой точки зрения необходимо подчеркнуть, что учение Спинозы не имеет решительно ничего общего с тем эманаци-

---

* Мы замечаем здесь раз и навсегда, что, согласно назначению данной речи, ссылки на обильную литературу, на которую она опирается или которой она касается в отдельных пунктах, разумеется, опускаются, и знание ее предполагается. Ср., впрочем, о Спинозе соответствующий параграф в моей Истории новой философии, т. 1 (2-е изд., Лейпциг, 1899). (русск. пер. под ред. проф. Введенского)[50].

онным пантеизмом, который исходит от неоплатоников и образует сущность каббалистических измышлений, и то обстоятельство, что оба учения суть пантеизм, имеет настолько ничтожное значение, что из всех элементов умственного развития Спинозы этот элемент может быть признан наименее существенным. Что касается сочетания пантеизма с натурализмом, соединения идеи Бога с мыслью о всеединой действующей силе природы, то оно, конечно, составляет важный фактор в происхождении его системы, но отнюдь не исчерпывает ее; ведь такое же сочетание есть и у Бруно, вполне вероятно, что в философию Спинозы оно перешло именно от него, и тем не менее между этими двумя системами существует громадная разница.

Таким образом, можно легко обнаружить или предположить многообразные связи Спинозы с идеями других философов, однако понять специфическое своеобразие его системы из всех этих элементов, даже из столь гордо провозглашенного синтеза западного и восточного миросозерцания, невозможно. Несомненно, материалом, переработанным восприимчивым духом Спинозы, были: созерцательная любовь к Богу, мистическое учение Джордано Бруно о всеединстве, упоенное созерцание Бога в природе и декартовское учение о субстанции; но все это настолько рано было усвоено им, что невозможно допустить, будто он когда-либо ученически следовал какому-либо из этих направлений, хотя несомненно, в разные периоды тот или иной элемент преобладал в его воззрении. Но спинозизм — нечто большее, чем просто совокупность этих элементов, и для создания его был необходим еще фермент, под действием которого брожение всех составных веществ могло кристаллизоваться в чистое образование его «Этики». Этот фермент обнаруживается, если обратить внимание на отличительный признак пантеизма Спинозы: тончайший оттенок спинозизма, свойство, придающее его пантеизму характер неповторимой оригинальности, это, говоря кратко, — его математический метод. На вопрос пантеизма: «Как относится всеединое Божество к отдельным вещам?» Спиноза отвечает, указывая на аналогию с математическими отношениями, и этим объясняются все основные черты его системы; этот ответ отличает его учение от других форм пантеизма. *Спинозизм — это математический пантеизм.*

Однако прослеживая глубже происхождение этого математического элемента, мы вновь наталкиваемся на Декарта, и он вновь кажется важнейшей исходной точкой спинозистского учения; ибо нет сомнения в том, что из всех философских влияний, которые мог испытать Спиноза, только картезианство мог-

ло привести его к математической направленности. Ведь вся реформа философии, к которой стремился Декарт, сводилась к тому, чтобы превратить философию в универсальную математику, и если решающим для характеристики спинозистского пантеизма служит его математическая направленность, то не подлежит сомнению, что обратить внимание на значение математики для философии заставило Спинозу влияние Декарта. Но распространялось ли это влияние и значительно дальше, вызывает тем большее сомнение, чем больше мы задумываемся над тем, насколько расходились миросозерцания обоих философов именно в самых существенных пунктах, и чем больше понимаем, насколько различна роль математического мышления в обеих системах. В самом деле, для спинозизма оно имеет не только большее, но и совершенно иное значение: поэтому если и несомненно, что к математической разработке философии побудил Спинозу Декарт, то творческая оригинальность Спинозы состоит в том совершенно новом и единственном в истории философии способе, каким он, исходя из математического принципа, пытался решить самую глубокую проблему своего мышления.

Декарт не столько искал непосредственного применения математического метода к философии, сколько видел в научном характере математики идеал, к которому должны стремиться все остальные науки и прежде всего философия: ясность и точность математического знания, неоспоримость доказательств должны служить образцом для всякого мышления. Напротив, схематическое копирование геометрического метода, которым позднее пользовался Спиноза, было ему совершенно чуждо, и он применил его лишь один раз при определенных обстоятельствах в виде опыта по просьбе своих друзей; с одной стороны, он всегда сознавал разницу между абстрактным мышлением в понятиях и математическим развитием мысли и опасность смешения того и другого, с другой — его мышление, как и изложение, аналогичное его значению в истории математики, было по существу аналитическим и могло быть лишь насильственно введено в форму синтетического метода доказательства. Как отличается от этого мышление Спинозы уже с внешней стороны, явствует из того, что он не только совершил это перемещение в своем изложении картезианской философии, но и внедрил в эту тяжеловесную форму собственные мысли. Ибо не может быть, конечно, сомнения в том, что весь тяжелый аппарат дефиниций, аксиом, лемм, теорем, доказательств, корольлариев[51] и схолий[52] был и у Спинозы не первона-

чальным методом, посредством которого он искал и открывал истину, а лишь задним числом созданной формой изложения и доказательства, как это справедливо признал уже Декарт относительно геометрии. Но это излишнее значение, которое Спиноза придавал внешней форме геометрического метода, имело свое более глубокое основание в той теснейшей внутренней связи, в которой для него находилось математическое созерцание с метафизическим мышлением. В этом-то и состоит настоящее зерно его индивидуальности, центр тяжести его системы. Быть может, нам удастся в немногих словах обрисовать существенные черты этого замечательного хода мыслей.

Высшее благо, которое ищет Спиноза, есть истинное познание Бога; но Бог есть всеединство, которое заключает в себе всю природу со всеми отдельными вещами. Эту основную пантеистическую мысль он впитал из множества различных элементов своего образования. Но система отдельных вещей лежит в Боге в определенном порядке, сообразно с вечными законами явлений природы. Поэтому если возможна истинная, точно воспроизводящая Бога идея в этом пантеистическом смысле, то эта идея должна содержать в себе идеи всех вещей, как сам Бог содержит в себе вещи, и эти идеи должны в том же порядке вытекать из идеи Бога, в каком реальные вещи вытекают из Божества. Этот идеал познания — наиболее резкое формулирование пантеистической проблемы, которое когда-либо было высказано, — Спиноза развивает в трактате о правильном развитии мышления[63]. Его пантеистическое влечение к богопознанию требует такой формы мышления, в которой из одной идеи Бога можно было бы вывести все остальные знания, подобно тому как в действительности все вещи вытекают из Божества. В этом заключается последняя проблема платоновской философии, в ясной и точной форме возникающая и перед Спинозой: идеал системы идей, которая имеет свою исходную точку единственно в высшей идее — идее Божества. Вместе с тем эта задача, которую ставит себе Спиноза, есть абсолютное выражение всякой дедуктивной философии, которая видит во всеобъемлющей основной мысли и в формальных операциях мышления достаточные средства для установления всей совокупности знаний. Проблема пантеизма свелась поэтому для Спинозы к вопросу, в чем заключается та операция мысли, посредством которой из идеи Божества должно быть выведено все познание; и на этой стадии своего развития Спиноза воспользовался в оригинальной и грандиозной форме картезианской мыслью реформировать философию при помощи

математики. Существенную параллель этому процессу можно найти в последнем периоде философии Платона; как бы неясны ни были сведения о нем, о его общей тенденции, мы знаем, что ради дедуктивного развития системы идей Платон отказался от чисто логических операций и вместо этого прибег к схематизму пифагорейской теории чисел, которую он пытался сочетать со своими идеалами. И Спиноза не мог надеяться разрешить свою проблему силлогистическим методом: со времени Бруно, Санчеса[64], Бэкона, Декарта все были вполне убеждены в его бесплодности. Таким образом, если можно было рассчитывать на удачное разрешение задачи пантеизма на пути дедукции, то для этого оставался лишь один метод — синтетический метод математики (соответственно различию между характерами древней и новой математики Спиноза пришел к геометрическому методу там, где Платон избрал арифметическую схему пифагорейцев[65]). В математике пространства Спиноза нашел аналогию, соответственно которой он образовал свой пантеизм. Такова тайна его философии, и «геометрический метод» для него больше, чем название, больше также, чем внешний аппарат доказательства: этот метод составляет глубочайшую черту пантеизма, присущего Спинозе, и только ему одному. Поскольку он — чистейший догматик в кантовском смысле — исходил из мнения, что порядок и связь идей тождественны с порядком и связью вещей, то из предполагаемой им возможности вывести из идеи Божества путем математического синтеза идеи всех вещей он заключал, что и реальное отношение всеединого Божества к отдельным вещам есть геометрическое отношение, и *математический метод превратился для него в метафизическое мировоззрение.* «Математическое следствие» есть лозунг спинозизма, и связь математических положений он ео ipso[12*] переносит и на реальные отношения между вещами.

В этом заключается специфический характер спинозистской философии; таков своеобразный, чуждый нам дух, который веет на нас из его «Этики». Такое же впечатление призрачности, которое производил на Аристотеля указанный выше последний период мышления Платона, производит на нас этот геометрический пантеизм Спинозы. Он кажется нам тем более странным, что стоит в вопиющем противоречии к тому мистическому влечению, которое образует психологическую движущую силу мышления Спинозы. Глубокое волнение преисполненной Богом души высказывается в самой сухой форме, нежная религиозность предстает окованной панцирем тесно сплетенных умозаключений, а горячая любовь к Богу проецируется в созерца-

ние, для которого мир потерял свою плоть и кровь и превратился в царство туманных схем. Особенность развития Спинозы состоит именно в том, что своеобразность его учения вышла из его метода. Исходя из пантеистического учения о Боге-природе, которое он разделял со многими мыслителями, прежде всего своего века, он обращается к геометрическому методу, почерпнутому в работах Декарта, и, продумав его с полной последовательностью до конца, создает из него свою метафизику.

Из этого своеобразного сплава мыслей становятся понятными все черты его учения, которые так резко отличают его от всех предшествующих и последующих мыслителей. Все остальное в его учении можно обнаружить до него и после него, но геометрический характер всего миросозерцания присущ ему одному.

Прежде всего этот метод определяет своеобразный характер понятия, которое служит Спинозе исходной точкой его мышления. Его Божество по отношению к миру — то же, что пространство для геометрических фигур и отношений. Подобно тому как геометр исходит из созерцания пространства и выводит из него все свое познание, Спиноза начинает с созерцания Бога. Интуиция, непосредственно воспринимающая свой объект, — для него высший единственно возможный для созерцания Бога вид познания. Как все геометрические формы обусловлены единым пространством и возможны лишь в нем, так все отдельные вещи выступают у Спинозы в виде образов единой божественной субстанции. Она — единственная сущность и заключает в себе возможность всего существующего; и как пространственные формы и законы — ничто без пространства, которое их несет, так и вещи — ничто без Божества, в котором они пребывают и посредством которого они только и могут быть поняты. И как в геометрическом пространстве единство тождественно единственности этого пространства, так для Спинозы субстанциальность Бога исключает субстанциальность всех других вещей. Спинозистская субстанция есть метафизическое пространство для вещей. Но так же, как геометрическое пространство так таковое и созерцаемое само по себе пусто, и божественная субстанция спинозизма — абсолютная пустота, она лишена содержания, лишена качеств, она — простое гипостазирование логической категории, метафизическое ничто. Такова критика спинозизма, которая лежит в основе диалектической игры мыслей во всемирно известном начале гегелевской Логики[56]. Прообраз спинозистского Божества — пространство; если лишить его чувственных определений, то останутся только пустые формы его субстанции, и подобно тому как про-

странство не есть материальная действительность, то и спинозистская субстанция не есть метафизическая действительность*.

И из этого Бога, лишенного содержания, должна «в силу математического следствия» выйти вся полнота качеств и вещей. Спинозизм — тип и одновременно попытка чистой дедукции, и эту сторону его мышления с полным основанием сравнивали, намекая на известный факт биографии Спинозы, с действием паука, ткущим паутину. Но если присмотреться, то обнаружится, что и здесь мы имеем только кажущееся «тканье из себя самого». Ибо после того как в учении о бесконечных атрибутах было выставлено утверждение, что бесконечное Божество несет в себе все качества, оба доступные человеческому познанию атрибута — мышление и протяженность, — выводятся не из существа субстанции (так как это абсолютно невозможно), а воспринимаются эмпирически и на основании исторической традиции. Уже здесь отвергнутый опыт мстит этому представителю дедуктивной философии, как и всем другим ее представителям; ибо в свой как будто столь гордо продвигающийся процесс синтеза он вводит, как приходится делать каждому, эмпирический элемент: дедукция прервана. Но после констатации этих двух атрибутов Спиноза уже последовательно приходит от мысли о вездесущности абсолютной субстанции к тому учению о параллелизме атрибутов, которому суждено было сыграть такую важную историческую роль. С той же мыслью мы вновь встречаемся у Лейбница, после того как всеединое Божество Спинозы раздробилось на бесконечное множество монад, и отношение между Спинозой и Лейбницем удивительно сходно в этом пункте с отношением между основным воззрением философии тождества, которое старается вывести идеальное и реальное из абсолютного как два параллельных ряда, и современным натурфилософским умозрением, которое усматривает в каждом пункте мироздания параллельные процессы движения и ощущения. Впрочем, этот параллелизм таил в себе ряд трудностей уже для Спинозы, в особенности в психологическом отношении (например, при объяснении самосознания),

* В своем утверждении, что Божество, поскольку оно есть все, ничто в особенности, Спиноза приближается к старому мистическому учению, которое называют «отрицательной теологией»; формально логический характер этого учения можно также найти в его учении, если понимать атрибуты как высшие абстракции и обратить внимание на их отношение к субстанции (ср. мою «Историю философии» 31, 2-е изд., S. 334 и сл.). Но новым и характерным для спинозизма остается геометрическая аналогия.

и это заставило его, как в общих чертах показывает его корреспонденция , в последние годы своей жизни приняться за в высшей степени интересную перестройку своего учения об атрибутах: сущность этого нового взгляда заключалась, по-видимому, в том, что Спиноза стал рассматривать протяженность как первоначальный атрибут Божества, на почве которого развивается бесконечный ряд остальных атрибутов и притом так, что в каждом следующем атрибуте в своеобразной форме отражается и потенцируется процесс предшествовавшего, чем и должен был объясняться абсолютный параллелизм всех атрибутов.

Однако атрибуты служат у Спинозы лишь промежуточным звеном между субстанцией и модусами — отдельными вещами, и главная задача спинозистского геометрического по своему характеру пантеизма заключается в объяснении отношения вещей к Божеству. Ибо если отдельные вещи не обладают истинным *бытием*, то они могут лишь *становиться*, и главную проблему всякой монистической и дедуктивной философии от Платона до Гегеля составляет объяснение становления, происхождения вещей из Бога. И здесь у Спинозы на место метафизического происхождения выступает «математическое следствие». Как из сущности пространства вытекают все геометрические формы и отношения, так и из сущности Бога *следует* весь мир вещей и их законов; он следует с абсолютной, неизбежной, непроизвольной необходимостью, и поэтому свобода, случай, целесообразность превращаются для спинозизма в пустые призраки; мир вещей следует не в форме временно́й последовательности, а в форме вечной обусловленности, и таким образом Спиноза требует, чтобы истинное познание постигало вещи как вечное следствие из существа Бога, чтобы оно было мышлением sub specie aeterni[13*]. Но как пространство не есть действующая причина треугольника или равенства суммы его углов двум прямым, так и спинозистская божественная субстанция не есть реальная, действующая причина вещей. Здесь из мысли Спинозы выпала живая сущность причинности и осталась только ее пустая схема; его natura naturans[14*] — уже не действующая сила природы, как у Бруно, а лишь пустое пространство, в котором — неизвестно каким образом — выдвигаются и вновь стираются линии, плоскости, тела. Лейбниц выступил с резкой критикой мертвого схематизма Спинозы, противопоставляя ему свое понятие субстанции как действующей силы. Если мы обратимся к «Этике» Спинозы с вопросом, каким же образом из сущности Божества следуют отдельные вещи, то мы не добьемся ровно ничего: в ней постоянно повто-

ряется, что все вещи суть необходимое и вечное следствие из существа Бога, но она не может показать нам процесс этого «следования». Аналогия с геометрией объясняет нам, почему она не может дать ответ на этот вопрос; как из простого созерцания пустого пространства никогда не возникла бы геометрия, если бы каждый человек не имел живых эмпирических знаний пространственных форм, так и из пустого понятия всеединства нельзя развивать мир во всех его индивидуальных проявлениях. Таков глубочайший смысл метафизического уничтожения мира, смысл акосмизма, в котором упрекали Спинозу: в пустом пространстве его субстанции бесследно изчезли индивидуальные вещи, образующие реальный мир.

Поэтому, вместо того чтобы действительно показать происхождение всех вещей из божественной сущности, Спиноза ограничивается тем, что показывает строгую необходимость, с которой в системе мира отдельные вещи обусловливают друг друга, причем он исключает всякую телеологию и последовательно проводит идею математического следствия; под этим углом зрения он развивает свою физику аффектов и страстей, свою физику государства; первую — под влиянием Декарта, вторую — в большей степени под влиянием Гоббса. Однако и здесь способ представления этой взаимной обусловленности отдельных вещей носит математический характер; в понятии «детерминация», которое играет здесь главную роль, представление о каузальном определении и воздействии и представление о геометрическом ограничении незаметно переходят друг в друга; и как геометрическая фигура есть то, что она есть только благодаря своим границам, которые отделяют ее от других фигур, так для Спинозы взаимная обусловленность отдельных вещей означает в сущности то, что каждая отдельная вещь есть то, что она есть лишь вследствие совокупности остальных вещей, т.е. того, что не есть она сама. Так на геометрическую аналогию опирается и метафизическое положение «omnis determinatio est negatio»[16*] и вообще вся в высшей степени своеобразная спинозистская теория отрицания, которая развивалась, впрочем, и Лейбницем в его «Теодицее» и была опровергнута только Кантом в работе об отрицательных величинах.

От этого учения спинозизм переходит к этико-религиозному заключению, общему для всех мистических систем. Всякая конечность есть недостаток и несовершенство, ибо она есть отрицание: всякая конечная вещь положительна, поскольку она несет в себе субстанцию, она негативна, поскольку она не есть сама субстанция, поскольку она «детерминирована» другими вещами. Эти

понятия позитивности и негативности Спиноза заимствует из учений аристотелизма, перешедших в различные позднейшие направления и, соединив их с понятиями активности и пассивности, развивает, применяя их к психологии и этике, свою прекрасную теорию преодоления страстей мышлением. Но так как совершенствование конечного всегда состоит лишь в преодолении негативного и в развитии позитивного, так как Бог есть единственная полная позитивность, то этот идеал совершенствования означает для Спинозы не что иное, как погружение духа в Бога. Так возникает учение об amor intellectualis quo Deus se ipsum amat[16*], о слиянии мыслящего духа с Богом, в котором человек обретает свою свободу и блаженство и которое есть не что иное, как действие в нем Бога. Удивительно трогательно видеть, как Спиноза вновь поднимается из серых, туманных абстракций своей математической системы к этому яркому, горячему пламени своего чувства Бога, как он с последним «следствием» своего геометрического метода открывает тайну своего сердца и придает систематическое выражение тому мотиву мышления, который волнует его в глубине души. Если мысль, что стремление созерцать Бога есть действие в нас божественной силы, составляет «последний вывод его мудрости», то он — этот обычно столь одинокий и чуждый всему мыслитель — выступает перед нами в согласии с философским и религиозным мышлением тысячелетия, в конце которого он пребывает; и прослеживая, каково было философское происхождение этой мысли, мы обнаруживаем в бесчисленных изменениях все тот же платоновский ἔρως[10*]. Если Аристотель стремился превратить пламенное молодое воодушевление, с которым Платон обратился к этой мысли, в спокойное наблюдение νοῦς ποιητικός[17*], то во времена религиозного томления и прежде всего умозрений неоплатоников ему был придан характер религиозного экстаза, и эти три формы различным образом проходят через все философские системы средневековья; та же мысль вновь возникает, согретая глубоким чувством, во всех мистических учениях Нового времени; мы обнаруживаем ее в «искре» Майстера Экхарта[57], в богоподобии Якоба Бёме[58], она — тот eroico furore[18*], который пронизывает беспокойную жизнь Джордано Бруно, и очищенная в ясном созерцании она — amor intellectualis[19*] Спинозы.

Так философия Спинозы завершается глубоким и благоговейным постижением той же мысли, которая в виде неудовлетворенного стремления присутствовала в начале его мышления и определила его судьбу. Симфония развития его мыслей находит свой завершающий отзвук в своем основном религиозном тоне; мыслительная любовь к Богу мира — наиболее зре-

лый продукт его философии, так же как она была ее основанием и началом. Тем самым и мы вернулись к началу нашего исследования, которое исходило из тождества духа и характера Спинозы и завершилось постижением тождества его жизни и его философии. Ни об одном философе нельзя с большим основанием сказать, что его жизнь соответствовала его учению; от его жизни веет тою же упоенною Богом любовью, которая образует основу его мыслей. Он мыслит Бога — и мир в его глазах превращается в бессодержательный призрак; он жаждет Бога — и вещи этого мира уходят из круга его вожделений. Он проникнут одной лишь страстью мышления; он хочет лишь познать Бога, и мир для него ничто. Он хочет только одного: «Noli turbare circulos meos!»[20*]. Правда, в этом содержится некоторый эгоизм мысли, недостаток реальной жизненной силы; но он вырастает у Спинозы из глубокого убеждения, что страсти и вожделения мира способны лишь затемнять взор, стремящийся уловить сияние Божества, и что душе, которая стремится вместить в себе чистую любовь к Богу, необходимо быть свободной от всякого другого желания. «Блаженны чистые сердцем, ибо они узрят Бога» — такова тема жизни этого «атеиста», и развитие этой темы сводится к тому отсутствию потребностей, к той беззаботной независимости, к тому полному бескорыстию, которые, подобно чистейшей поэзии тихого нидерландского натюрморта, овевают его внешнюю и внутреннюю жизнь. Поэтому он признает лишь ту практическую деятельность, которая нужна для удовлетворения необходимейших потребностей; робко избегает он шумного мира; он отказывается преподавать свою философию с кафедры, и после первого тяжкого испытания, которое достаточно ясно показало ему нерешительность также тех, кто называл себя его друзьями, он ждет признания своих трудов только от потомства. В этой чистой самодовлеющей жизни нет и тени неспокойной и страстной лихорадки реформаторства; Спиноза не считает, что «способен научить мир чему-либо, улучшить его и обратить его в свою веру»*; в ней нет следа стремления к дешевой общеполезности, которое легко могло бы быть подсказано ему условиями его времени и его страны; и Спиноза, который, стоя на твердой почве религии, так свободно относился к существующим религиям, был совершенно свободен от того незрелого прозелитизма неверия, свидетелем которого стали позднейшие поколе-

* Гётевский Фауст: Что светоч я людского рода И вверен мир моему уходу. Пер. Б. Пастернака

ния; ибо у него не было того фарисейства неверия, которое торжествует в наши дни и в детском ослеплении бьет себя в грудь, восклицая: «Благодарю тебя, материализм, что я не таков, как эти верующие!»*. Ничего этого нет у Спинозы, и в этом сказывается не его гордость и презрение к людям, а лишь глубокое чувство полнейшего одиночества. Разлученный со своей семьей и со своим народом, без друзей, не будучи ни гражданином какого-либо государства, ни членом какой-либо религиозной общины, он являет нам чистый образ той отрешенности, на которую осужден гений в этом мире. Царство его не от мира сего; оно — мир науки; наука для него — божественное освобождающее и спасающее, и вся его жизнь, как и его учение, есть лишь апофеоз науки; сам же он — герой науки. Отсюда проистекает и та глубокая серьезность, которая отражается в его чертах. Вряд ли можно назвать ее меланхолией, ибо для него отречение уже не было скорбью. Это не усталые, искаженные черты современного пессимизма, это истинное выражение античной «атараксии»[69]; это и не величественный трагизм мученичества, ибо никто еще, вероятно, за исключением Сократа, не переносил тяжелый рок непонимания и преследований с меньшим пафосом, чем Спиноза. Кротостью и благостью полна эта жизнь до самой смерти, и отмеченная черта серьезности проистекает лишь из глубокой правдивости, с которой он наблюдает за игрой жизни: ибо истина есть серьезность. И к этому выражению серьезного спокойствия присоединяется еще одна черта — труд; правда, не тот труд, который мозолит руки, но самый тяжкий и мучительный труд — работа мысли. Так стоит перед нами эта жизнь мыслителя, полностью посвященная истине, и в этом именно и заключается возвышенность ее тихого величия. Трудно, говорят, умереть за истину, но еще труднее жить для нее.

---

* Парафраз евангельского Текста (Лука 18, 11: «Боже! Благодарю тебя, что я не таков, как прочие люди...»). — Прим. пер.

Иммануил Кант

К столетнему юбилею его философии. (Публичная лекция, 1881).

Освященный древностью обычай торжественно поминать по истечении больших периодов времени великих людей, деяния и события налагает большие обязательства на десятилетия, в которые мы живем. Дело не в том, что мы особенно благодарно обращаем свой духовный взор в прошлое, но нас отделяет столетие от времени высшего расцвета немецкой культуры, от времени, когда философия и поэзия достигли у нас невообразимой силы и объединились, чтобы в борьбе и противоречиях создать новую культуру, — от того времени, когда непрерывно совершалось великое, желалось еще более великое и предвосхищалось величайшее.

Тот, кто серьезно относится к такому празднеству, испытывает сложное чувство. Его радует, что люди еще не перестали взирать с благодарностью на те вершины нашей национальной культуры, откуда к нам пришли нравственные и интеллектуальные силы, которые соединились затем в могучий действенный поток, оплодотворив и преобразовав нашу национальную жизнь. Но вместе с тем мы невольно обращаемся к себе и оцениваем наши потери в области культурной деятельности, потери, которые мы претерпели, хотя и достигли значительных успехов в других сферах.

И в этом году, после того как были торжественно отмечены многие годовщины рождений и различные памятные дни, Германия празднует, правда, скромно, в лице небольшого общества столетие со дня появления одной книги — «Критики чистого разума» Канта. Мы чествуем появление книги и чествуем ее автора. В Кёнигсберге, городе, где он работал, его смертным останкам было уготовлено новое место погребения; согласно моде дня, измерили его немой череп, в котором некогда проходила величайшая борьба мыслей. В этом городе, как и повсюду, в день достойного торжества произносились речи, теперь уже появившиеся в печати, многочисленные исследования посвящены этому благороднейшему памятнику немецкой философии — одни из них уже завершены, другие, рассчитанные на долгий труд, только возникают: появилось множество толстых книг и кратких брошюр, ученых трудов и популярных изложений, и того, кто не чувствовал потребности принимать в этом участие, могли побудить к тому объявленные премии. Не толь-

ко философские журналы, но и журналы общего характера внесли свою лепту в торжество; общее настроение захватило даже развлекательные листки и газетные фельетоны — и там среди рассказов и шахматных задач нашлось место для ряда анекдотов о «великом кёнигсбергце» и для нескольких заметок о его учении. Как ни ничтожна большей частью абсолютная ценность этих заметок, велика относительная польза того, что, наряду с погоней за открытиями, политической лихорадкой и литературно-музыкальным дилетантизмом, хотя бы мельком вспоминают об истинных сокровищах нашей духовной жизни. Это празднование распространилось далеко за пределы Германии: об этом свидетельствуют материалы газет и журналов почти всех европейских стран, а по ту сторону океана, в Конкорде[60], созван философский конгресс, чтобы в речах и торжественных актах участвовать в нашем празднестве.

Что же это за книга, которой выпадает такая — для книги, вероятно, впервые — честь столетнего юбилея? Каждый знает: это основная книга немецкой философии. В ней мы празднуем триумф германского духа. Эта книга есть деяние, великое деяние; это — разрыв со всей прежней философией и основание совершенно новой философии.

Кто читает «Критику чистого разума» Канта или позднейшие его труды, которые на нее опираются и вместе с тем образуют необходимое дополнение к ней, тот сразу же чувствует абсолютную оригинальность нового учения, которое сначала осталось непонятым, а затем было воспринято с восторженным воодушевлением. Мы встречаемся тут с совершенно новыми проблемами, с совершенно новым материалом понятий, привлеченным для их разрешения, наконец, с совершенно новыми результатами. Эту оригинальность необходимо подчеркнуть прежде всего, хотя не следует забывать, что почва для нее была уже подготовлена во многих отношениях, что разложение старого и робкие зачатки нового были заметны уже задолго до Канта. Но для объяснения этого деяния — как и всех великих деяний вообще — недостаточно представить себе с калейдоскопической беспорядочностью все поводы к нему. Новое может быть понято лишь из творческого принципа, располагающего элементы в разумный порядок. Поэтому и в данном случае нужно не прослеживать отдельные подготовительные нити, а показать тот мастерский прием, которым Кант соединил их воедино.

Сущность этой оригинальности прежде всего может быть охарактеризована отрицательно: она — освобождение от тех логических форм, в которых, при всем различии воззрений и интере-

сов, велись до того все философские прения. Ход мыслей Канта поражает своею полной новизной по сравнению с тем аппаратом понятий, которым пользовалась вся предшествующая философия: как бы ни различались между собой прежние учения, по сравнению с Кантом они носят печать некоторой однородности, от которой резко отклоняется все мышление Канта.

Эта однородность всей докантовской философии покоится на ее общем происхождении из греческой философии. Великие системы последней — платонизм, аристотелизм, стоицизм — подчинили в Римской империи своей власти весь культурный мир Средиземноморья; и отсюда им был открыт целый ряд путей для завоевания и обеспечения господства над мышлением германских народов. Прежде всего за воспитание германцев взялось церковное учение, полностью проникнутое понятиями греческого мира и с философской своей стороны вполне от него зависимое; и оно выполнило эту задачу при помощи немногих, по большей части формальных, остатков античного образования. Затем в мир европейской мысли вступила в качестве содержательного и существенного дополнения та система понятий, в которую путем многовековых трудов превратили греческую философию средневековые арабы и евреи; обогащенная этим вторым притоком, христианская наука достигла своего высшего распространения и своей совершеннейшей логической формы. И когда навстречу этому распространению выступило новое движение, волны которого текли отчасти из Сицилии, отчасти из Константинополя и направились сначала в Италию, а затем все далее и далее, — мы говорим о волнах Возрождения, — то в конечном счете и их движущую силу нужно искать в Афинах. Оппозиция также вытекала из того же источника: оригинальный Платон и оригинальный Аристотель противостояли их средневековым искажениям. В мистике, у Джордано Бруно, в протестантском перипатетизме[61], в учении Бэкона о формах, во врожденных идеях Декарта и затем в философии Спинозы и Лейбница — повсюду против греческих понятий выступают греческие же понятия в новой форме и в новом обосновании; и даже постановка вопроса у Локка[62], Кондильяка[63] и Юма[64] не выходит за пределы греческой системы понятий.

Как ни расходятся все эти учения, все они проникнуты однородностью основных понятий в том виде, в каком эти последние были формулированы Платоном и Аристотелем. И лишь одно новое и чужеродное явление добавилось в Новое время — это математическое естествознание. Едва намеченное в пифагорейско-платоновской школе и совершенно отвергнутое

аристотелизмом, оно было вновь обосновано в эпоху Возрождения, не без влияния античных образцов, и в могучем победоносном шествии доведено до его высших целей. Математическое естествознание было первым специфически не-греческим элементом современного мышления, и потому весьма характерно, что именно оно оказало на Канта самое глубокое и плодотворное влияние.

Но хотя математическое естествознание еще до Канта начало воздействовать на философию и вводить в нее свои понятия, оно не смогло поколебать господства платоново-аристотелевской системы понятий. Оно пребывало, правда, в рамках этой системы как нечто чуждое, нарушающее ее гармонию, но не уничтожало ее. Поэтому систематическая основа научной жизни оставалась такой, какой ее создали греки, пока не явился Кант. В его учении открылся новый мир мыслей. Если до него и другие выступали против традиционной системы понятий, то это происходило лишь кое-где и касалось ее отдельных положений. Кант же создал совершенно новый мир; в нем все явилось в совершенно новом свете: он сразу же стал, как сказал Жан Поль[65], сияющей солнечной системой. Можно было с полным основанием утверждать: до сих пор существуют, если отвлечься от всего второстепенного, только две философские системы: греческая и немецкая — Сократ и Кант!

В чем же различие между этими системами? Попытаюсь извлечь из логических формул их глубочайшее зерно, исходя при этом из различия культур, внутри которых эти системы сложились.

Греческая философия — продукт простой, замкнутой национальной культуры и отражает все ее черты. Культурная жизнь эллинов развивалась в гармонической связи. Разнообразные мифические представления уже рано выступили в поэзии как эстетические образы, в которых жили своей бессмертной жизнью народные идеалы; так, песни Гомера служили основой всего образования в Греции. Социальные условия освобождали полноправных граждан от необходимости повседневного труда, индивид мог отдаться благородному труду в области культуры. К этому присоединилась простота действительных знаний, которые с легкостью объединялись в уме, а к этому добавлялась наивная вера в ограниченность реального мира, в красиво замкнутом круге которого страна и жизнь греков составляли центр. Это объясняет, как в таком народе научное мышление, которое здесь впервые стало свободным, развивалось и формировалось на отдельных гипотезах, на сосредоточении мысли и на-

блюдении и открыло в лице Сократа себя и свою нормативную закономерность, поставило себе задачу проникнуть с помощью своих законов и необходимых определенностей формы вглубь вещей и отразить в себе универсум.

Греческое мышление — интеллектуализм. Познавательная деятельность, которая здесь впервые совершается ради себя самой, поднимается до вершин жизни души: ей надлежит определять деятельность, в ней ищут и принцип нравственности, предполагается также, что она в идеальной форме воспроизводит всю действительность мира. Греческая и находящаяся под ее влиянием философия исходит из предпосылки, что человеческое знание может дать законченную картину мира, полностью отразить ее. Она признает только то, что познано и что может быть формулировано в обоснованном суждении.

В этом смысле учение Аристотеля, оказавшее сильнейшее влияние в истории, действительно можно считать наиболее чистым типом греческого интеллектуализма. Его высшее метафизическое понятие — понятие Божества как мыслящего самого себя мышления, а его высшая добродетель — созерцание, научное размышление. Но именно благодаря тому, что область действия познавательной способности считалась беспредельной и формы понятий, разработанные при изучении явлений человеческой жизни, были без проверки применены к истолкованию всех явлений, в этом метафизическом направлении содержалось духовное излучение специфически человеческих форм представления: так же, как греческое миросозерцание еще считает человека центром Вселенной, а его судьбу — судьбою мира, так и понятийное формулирование человеческих отношений еще наивно признается познанием мира. Греческая философия есть антропоморфизм.

Сопоставим с этим современный культурный мир. Как бы ясно ни выступали особенности отдельных наций, в общем мы живем в единой специфической культуре. Нас окружают сложные отношения внешней, политической и социальной жизни, вокруг нас шумят бурные волны ежедневной борьбы за существование. Поле нашего зрения расширилось до бесконечности, мы не знаем никакой границы бытия: из тысячи источников со всего земного шара стекаются к нам знания, которые никогда уже не уместятся в одной голове и никогда не будут сведены в одну простую общую формулу. И прежде всего, нам давно уже пришлось привыкнуть к мысли, что мы находимся не в центре мировой жизни, а влачим свое скромное существование в каком-то отдаленном ее уголке.

Но этого мало. Помимо этого уничтожения знания им самим, помимо общей раздробленности нашей культурной жизни через всю нашу жизнь проходит глубокая трещина. После того как греческая философия покинула свою родную почву и превратилась в научную основу мировой культуры, она натолкнулась на нечто чуждое и могущественное — на религию, которая, двигаясь с востока, завоевала европейский континент. С неутомимым упорством в течение ряда веков дух греческой философии старался проникнуть в этот новый элемент и овладеть им; ему это не удалось. Все системы средневековой философии суть тщетные усилия знания воспроизвести веру из самого себя. Если наука по-прежнему стремилась постигнуть последнюю связь вещей, если ей даже удалось сначала в небольшой, затем все в большей степени впитать в себя религиозное сознание — в конце концов это религиозное сознание все-таки осталось самостоятельным целым, логически несоединимым с наукой. Наряду с рационализмом, построенным на греческих понятиях, распространяется мистицизм веры, который требует для себя то большего, то меньшего простора и который уже нельзя было окончательно преодолеть. История этих враждебных направлений обнаруживает все ступени антагонизма, начиная от искомого примирения до жестокой борьбы, до уничтожения мышления застывшей ортодоксией и уничтожения религиозного сознания Просвещением; наиболее характерным, однако, является то учение о двоякой истине, богословской и философской, которое возникло в конце средних веков и затем нашло более соответствующее новым понятиям выражение в людях, подобных Бейлю[66] и Якоби[67], и во многих других представителях философской мысли.

Таково современное, выражаясь словами Гегеля, «разорванное сознание». Оно потеряло гармонию безыскусственной простоты и измучено своими внутренними противоречиями. Греческая наука с ее системой понятий стала необходимой составной частью нашей культуры, достоянием человечества in saecula saeculorum[21*], и даже на ряде основных понятий современного естествознания, наиболее от нее независимого, можно показать, насколько глубоко коренится в нас, в ряде случаев даже без нашего ведома, греческая наука; однако она уже не образует завершающей сферы нашего мировоззрения, уже не может составлять наивысшее и последнее проявление всей нашей духовной жизни.

Великое значение кантовской философии заключается именно в том, что в ней впервые адекватно выражено это изменив-

шееся отношение и крупными мазками обрисовано наше духовное состояние; эпохальное же значение «Критики чистого разума» состоит в том, что она посредством строжайшего научного доказательства с неотвратимой ясностью доводит это до нашего сознания. Она показывает, что средства научного познания недостаточны и никогда не будут достаточны, чтобы создать с необходимой и всеобщей значимостью картину мира в том смысле, в каком стремилась к этому, стремится теперь и, вероятно, всегда будет стремиться, видя в этом свою задачу, юношеская непосредственная жажда знания. Наука одна не может дать нам охватывающее все наши потребности сознание, к которому мы должны стремиться, как к венцу нашей сознательной жизни.

На этом раскрытии тайны, тяготеющей над всей современной жизнью, основано прежде всего зажигательное действие кантовского учения. Оно совпало со временем литературного брожения, когда против всеведущего просвещения и все доказывающей философии восстала в «Буре и натиске»[68] исконность гениальных натур; из серого однообразия формалистических образований их фантазия выбрасывала свои огненные столпы, и страстное чувство озаряло действительность волшебным светом. Люди этого времени мечтали о непознаваемом; они радовались всякому загадочному движению, открываемому ими в человеческом духе, всякому таинственному покрову, застилающему связи, существующие в действительности. Пресытившись знанием и доказательствами, они жили чувствами, предчувствиями и воображением. И вдруг самый строгий и трезвый мыслитель доказал их правоту: он указал науке ее пределы и провозгласил самостоятельность морального и эстетического суждения. Поэтому он оказал на молодое поколение совершенно такое же воздействие, какое до него оказывал Руссо. Восторженно было принято освобождение от формул знания и провозглашение религии общечеловеческого чувства. Прежде всего пленен был кантовской философией Шиллер, которому впоследствии выпала высокая задача стать ее пророком во всеобщей литературе; позднее романтики пытались на всех фазах своего развития и на всех направлениях своей многообразной деятельности возвыситься до Канта.

Но что же особенного было в этом указании на недостаточность человеческого знания? Разве нечто подобное не утверждалось много раз и раньше на основании множества доказательств? Разве об этих границах человеческого познания не говорили уже многие с различными целями — скептики и мис-

тики, ортодоксы и позитивисты[69]? Конечно! Но со всеми ими Кант не имеет принципиально ничего общего!

Прежде всего, он не имеет ничего общего с обычным скептицизмом, который, исходя из каких-либо методологических предпосылок, отрицает возможность совершенного познания закономерных связей, доступных нам в мире опыта. Именно против этого скептицизма выступает с особой энергией исследование Канта, и мало найдется людей, которые были бы так твердо убеждены в познавательной силе науки, в ее праве проникнуть в эмпирический мир во всем его объеме и овладеть им, как Кант. Вся его теоретическая философия есть лишь систематическое уяснение тех необходимых и непреодолимых предпосылок и положений, которые сами собой очевидны для всякого нормально мыслящего человека и вне которых вообще невозможно какое-либо взаимное понимание мыслящих людей, какая-либо попытка научного констатирования фактов и переработка их в познание. Обоснование работы науки, ее непосредственно достоверных принципов — такова тенденция теории познания Канта.

Поэтому его учение отнюдь не следует смешивать с народившимся в XVIII в. и лишь подчищенным для «современности» позитивизмом, который охотно цепляется теперь за Канта, — с тем позитивизмом, который хочет ограничить человеческую науку лишь установлением отдельных фактов и наблюдением (также в смысле простого констатирования факта) известного ритма в их временно́й последовательности. Одно из наиболее блестящих и точных доказательств Канта в «Критике чистого разума» сводится к указанию, что всякое так называемое констатирование факта требует для своего обоснования ряда общих предпосылок; эти предпосылки, правда, доходят до сознания лишь в процессе постепенного развития познавательной деятельности людей, но сами они уже не могут быть выведены из тех отдельных явлений, обоснование которых в них содержится. Нельзя определить ни единого момента времени, нельзя ничего измерить или взвесить, не допустив молчаливо в качестве основания правильности этих действий ряда основных положений о временных и пространственных отношениях и об общем порядке вещей; эти положения постоянно подтверждаются данными нашего опыта и потому могут быть найдены только путем абстрагирующего наблюдения над нашим опытом; но они отнюдь не могут быть обоснованы индуктивным путем из этих подтверждений, благодаря которым они нами осознаются, а, наоборот, сами содержат в себе единственное основа-

ние для необходимого признания всякого факта, констатируемого, как обыкновенно говорится, согласно указаниям опыта Простые ощущения и их сложение никогда не составляют опыта, который мог бы претендовать на научное значение; мы всегда имеем дело с истолкованием восприятия путем принципов и предпосылок, которые обладают непосредственной достоверностью и самоочевидностью. Близорукость позитивизма заключается в том, что он не видит основ самоочевидности; философия же в кантовском смысле есть учение именно об этой самоочевидности.

Если, однако, Кант, с другой стороны, ограничивает известным образом сферу действия этих самоочевидных принципов, то и эта сторона его аргументации не имеет ничего общего с многочисленными попытками, предпринимавшимися в истории европейских народов и стремившимися установить за пределами подобных, произвольно определенных границ простор для стихийной силы индивидуального чувства или для авторитета какого-либо исторически возникшего учения. Вера, для которой он очищает место путем установления границ научного познания, есть вера совершенно иного рода, и основания для этого ограничения заключаются не в стремлении к какому-либо другому, уже заранее принятому убеждению и не в потребности какой бы то ни было ценой спасти это убеждение, а в самом исследовании сущности научной достоверности.

От всех этих форм прежнего скептицизма кантова критика отличается принципиально, и именно потому, что она возвысилась над общей предпосылкой, на которой все они покоились. Эта общая предпосылка возникает повсюду как естественный продукт механизма представлений и потому всегда господствовала и, вероятно, будет господствовать в обычном сознании; эту предпосылку восприняла греческая наука с наивным, не допускающим сомнений доверием и невольно положила в основу всей своей системы понятий.

Мнение, преодоленное Кантом, сводилось к тому, будто задача и регулятивность науки состоит в том, чтобы *дать отражение* независимо от нее существующего мира.

Способ представления, возникший в историческом развитии человеческого рода на основании законов ассоциации и воспроизведения, запечатленный в языке и повторяющийся в каждом индивиде, рассматривает представляющийся организм как часть мира, в котором действуют пространственные отношения. Поэтому с этим способом представления связана склонность и в самом процессе познания видеть либо просто про-

странственный процесс, либо нечто аналогичное ему; и даже если пытаться, насколько это возможно, освободиться от этого способа представления, остается еще принуждение подчиненного ему языка, который для обозначения отношения мышления к его «предметам» дает нам едва ли что-либо, кроме чувственных троп. Дух «противостоит» вещам. Когда он ощущает или представляет, это происходит потому, что они воздействуют на него, или потому, что он приближается к ним; он «схватывает» их, «овладевает» ими, «постигает», «объясняет их»; они «запечатлеваются», «отражаются» в нем; он их «передает», «воспроизводит», «повторяет их в себе» и т.д. Все теории возникновения представлений, разработанные греческой или зависимой от нее наукой, сводятся к признанию взаимодействия между вещью и душой и к предположению, что продуктом этого взаимодействия является отражение вещи, которое и составляет содержание ощущения или представления. Если и делались попытки установить в образовании этого общего продукта участие субъекта, с одной стороны, объекта — с другой, то при этом всегда исходили из того, что предмет отражается или *должен* быть отражен в представлении. Весь античный скептицизм сводится к стремлению показать, что вследствие затемнения средой это отражение всегда может быть только несовершенным. Платоновская метафизика покоится на предположении, что, подобно тому как чувственным впечатлениям соответствует материальный мир, понятиям разума должен соответствовать в качестве оригинала нетелесный мир, отражением которого материальный мир служит. Аристотель постоянно проводит в своей теории познания идею, что мысленные отношения, выражающиеся в понятии, суждении и умозаключении, выражают реальные отношения между предметами, отражениями которых служат в свою очередь отдельные элементы мышления. Отсюда вышли затем все проблемы, которые возникли в теоретической философии после Аристотеля. Что отдельные представления, возникающие, по-видимому, из непосредственного воздействия на нас вещей, составляют более или менее совершенные их отражения, могло казаться само собой разумеющимся, но оставалось непонятным, каким образом представления, суждения и понятия, возникающие несомненно как следствия чисто субъективного процесса, происходящего в душе, могут быть также копиями действительности. Это явилось предметом споров между сенсуалистами[70] и рационалистами[71], между номиналистами[72] и реалистами[73], споров, которые, начатые стоиками, проходят через все средневековье и

незадолго до Канта завершаются бесплодной антитезой. Два единственно последовательных ответа, возможных при такой постановке вопроса, резко противостоят на завершающей стадии этого спора друг другу: либо следует согласиться с Юмом, что ни одно из субъективных соединений представлений нельзя считать познанием в том смысле, что они отражают действительность, либо признать вместе с Лейбницем, что некая «предустановленная гармония» привела к тому, что необходимое течение представлений полностью соответствует столь же необходимому ходу вещей.

«Действительность» — на одной стороне, представление — на другой, и оно, чтобы быть познанием, должно служить отражением действительности, — такова основная предпосылка всей докантовской философии, как и обычного образа мыслей. Может ли представление быть таким отражением действительности и как оно может им быть — таковы проблемы докантовской теории познания. Везде в основе понимания отношения мышления к его содержанию, явно или тайно, лежит оптическое сравнение. Душа, если она познает, должна быть тем, чем ее считали Николай Кузанский[74] и Джордано Бруно и определил своим часто цитируемым выражением Лейбниц, — «зеркалом мира»*. Тогда можно смело продолжить сравнение: некоторые зеркала мутны или покрыты пятнами, другие — искажают отражаемые ими предметы, и лишь немногие столь безупречны, что образ, передаваемый ими, полностью соответствует предмету. Все эти различия можно как будто обнаружить в познании на различных ступенях его совершенства.

Итак, душа — зеркало мира. Мало, вероятно, найдется сравнений, которые так хромают, как это, и мало выражений, которые так плохо обозначают то, что они хотят сказать. Даже если допустить правильность предпосылки, сравнение остается в высшей степени неудачным. Под зеркалом обыкновенно разумеется тело (А), поверхность которого отражает исходящие от другого тела (В) лучи так, что благодаря их действительному или кажущемуся соединению наблюдающий зеркало глаз (С) получает впечатление, тождественное с впечатлением от самого предмета В или же сходное с ним и видоизмененное согласно определенным математическим отношениям; итак, всякое зеркальное отражение содержит в себе обман в том смысле, что оно кажется находящимся

* В метафизике Лейбница этот термин имеет, впрочем, еще объективный и более глубокий смысл, которого мы здесь не касаемся; но обыкновенно при упоминании этого выражения имеют в виду лишь указанный выше образ.

в другом месте, чем действительный предмет В. Ничего подобного нельзя найти в отношении мышления к его предметам. Если отражение заключает в себе обман, то познание, несомненно, не должно его заключать. И прежде всего, процесс отражения предполагает, кроме зеркала А и предмета В, еще и наблюдателя С, который должен видеть образ В в А. Никто, однако, не думает, что вещи должны отражаться в познающей душе так, чтобы их могло воспринимать в ней третье лицо; наоборот, в этом случае зеркало А есть вместе с тем и наблюдатель С. Странное зеркало такая познающая душа! Зеркало, которое само видит отражаемые им образы и которому иногда даже — о чудо из чудес! — удается видеть самого себя!

Неудачность сравнения характерна для неясности того способа представления, который оно должно наглядно иллюстрировать. Если обыкновенно предполагается, что истинность представления должна состоять в том, чтобы оно совпадало со своим «предметом» так же, как зеркальное отражение со своим оригиналом, то эту параллель нельзя ни в каком направлении серьезно и ясно продумать до конца. Два чувственных впечатления, из которых одно вызвано оригиналом, а другое — поверхностью зеркала и преломлением лучей на ней, суть два сравнимых объекта, именно два представления, которые содержатся в одном и том же сознании и между которыми может быть усмотрена связь в тождестве их элементов и формы их соединения. Сравнение есть ведь деятельность соотносящего сознания, и оно возможно лишь между двумя различными содержаниями одного и того же сознания. Поэтому о сравнении вещи с представлением никогда не может быть речи, если сама «вещь» не есть также представление. Но каким должно быть найденное в результате сравнения сходство или тождество между не представленной вещью и представлением, никто не может сказать или серьезно мыслить. Этот взгляд, будто истина есть совпадение представлений с вещами, вытекает также из обычного мнения, которое смешивает некоторые представления, именно чувственные восприятия, с самими вещами. Такой наивный сенсуализм есть источник того заблуждения, в которое впало как обычное сознание, так и наука до Канта. Кто сравнивает сохранившийся в его памяти образ друга «с самим другом», чтобы проверить образ, сохранившийся в воспоминании, тот совершает лишь сравнение между двумя представлениями, из которых одно вызвано воспоминанием, другое — чувственным восприятием. Кто на основании известной гипотезы создал себе представление о характере какого-либо события, долженствующего наступить, и затем для верификации своей гипотезы срав-

нивает результат своих соображений с тем, «как обстоит дело в действительности», тот сравнивает отнюдь не свое представление с вещью, а лишь два представления, из которых первое добыто размышлением, второе — чувственным восприятием. Совпадение, которое считается мерилом истины, имеет, таким образом, место только между двумя представлениями различного происхождения, и ошибочное мнение, будто представления сравниваются с вещами, вытекает лишь из того, что обычное сознание принимает чувственные впечатления за самые вещи.

Но если бы мы тем не менее захотели остаться при старом заблуждении, будто задача и познавательная ценность нашего мышления состоит в отражении абсолютной реальности, то мы должны были бы признать, что совершенно не в состоянии решить, в какой мере выполнена эта задача. Так как вещь и представление несоизмеримы, так как мы никогда не можем сравнивать что-либо, кроме представлений с представлениями, то у нас нет ни малейшей возможности решить, совпадает ли какое-либо представление с чем-либо иным, кроме представления.

Но если так, то нет никакого смысла требовать от науки, чтобы она была отражением действительности; понятие истины не может более включать в себя совпадение представлений с вещами; оно сводится к совпадению представлений между собой — именно вторичных представлений с первичными, абстрактных с конкретными, гипотетических с чувственными, «теории» с «фактами». К этому выводу пришла философия до Канта путем исследований происхождения чувственных восприятий. Физиология оказала философии существенную услугу, освободив ее от обыденного воззрения, будто чувственное восприятие есть eo ipso[12*] отражение реального предмета в познающей душе. Эти мысли, намеченные уже в античном скептицизме, были углублены средневековыми логиками, например Оккамом[75], и скептиками эпохи Возрождения, в особенности Санчесом, приняты Декартом и переработаны Гоббсом в учение, согласно которому вся чувственная картина мира в качестве субъективного образования не может быть отражением гипотетического оригинала. Позже Локк модифицировал этот полученный при первой попытке результат и признал «субъективность» только чувственных качеств, в понимании же форм пространства и времени он возвратился к тому, что они должны рассматриваться как отражения абсолютной действительности. Этим он положил начало представлению о мире современного естествознания, которое нынешние представители этой науки только по недоразумению обычно связывают с Кантом.

Но добытое таким путем воззрение, что истину нужно искать не в «совпадении» представлений с предметами, а лишь в совпадении представлений между собой, — это воззрение можно бы назвать имманентным понятием истины, — далеко не настолько свободно от метафизических предпосылок и от допущения определенного отношения между вещами и представлениями, как это часто предполагается странным образом даже в философских исследованиях; оно отнюдь не исчерпывается, как это могло бы казаться с первого взгляда, чисто имманентным отношением между представлениями. Ведь то, что два представления различаются друг от друга и не совпадают между собой, отнюдь не есть само по себе какой-либо недостаток или что-либо нежелательное и неправильное; это видно уже из того, что весь процесс мышления покоится на различении представлений. Поэтому требование, чтобы два представления известным образом совпадали между собой, ставится только при том предположении и правомерно только в том случае, если оба они «относятся» к одному и тому же предмету. Можно, конечно, отвлечься при этом от обыденного мнения, что их задачей является отражение определенного предмета и что потому-то они и должны походить друг на друга; но все же требование совпадения их имеет смысл только постольку, поскольку оба они относятся к некоторому общему X, которое они должны представлять в сознании, хотя бы и не в качестве отражения. Без этого отношения к одной и той же реальности нельзя было бы вообще знать, какие именно из бесчисленных представлений надлежит сравнивать друг с другом и считать совпадающими для получения имманентной истины.

Как бы многообразны ни были повороты и толкования этого воззрения, истина всегда будет заключаться в отношении представления к абсолютной действительности, для которой представление будет «знаком», «выразителем» или необходимым и постоянным следствием. Вместо чувственного отношения мы имеем понятийное, вместо созерцательного отношения — абстрактное, вместо «отражения» говорят о каузальности. Наши представления уже не образы вещей, а их необходимые воздействия на нас, и поэтому здесь, как и в других случаях, нет необходимости полагать, что действие должно быть отражением его причины.

Это воззрение очень убедительно. Оно не нуждается в невозможном сравнении вещей с представлениями и как будто легко, просто и полностью укладывается в рамки каузального понимания мира. К системе вещей принадлежит и представляющее сознание, а к изменениям в состоянии вещей, которые закономерно совершаются в системе закономерных естествен-

ных функций, принадлежит и возникновение в сознании представлений под действием других вещей. Мы не ошибемся, если предположим, что такой способ представления свойствен большинству людей современной науки. Только не надо называть его кантовским, ибо это только предварительная ступень «Критики», преодоленная Кантом. Только не надо называть этот способ теорией познания, ибо в ней в качестве предпосылки содержится завершенная метафизика. Только не надо называть его объясняющей теорией, ибо он — гипотеза, причем из числа тех, которые никогда не могут быть верифицированы.

Если мы не знаем о вещах ничего, кроме того, что они воздействуют на нашу «представляющую деятельность», то на основании какого понятия истины можно судить об истинности самого этого допущения? Где тот воспринимаемый факт, с которым должна совпадать эта теория? Признанное в гипотезе действие вещей на представляющую деятельность само никогда не может быть воспринято, так как, согласно самой гипотезе, всякое восприятие есть лишь комбинация представлений и никогда не содержит в себе самих вещей. Или, может быть, это воззрение должно быть «истинным» в том смысле, что высказанное в нем каузальное отношение между вещами и нашими представлениями есть мысленное выражение, т.е. отражение того отношения, в котором те и другие стоят друг к другу realiter, in natura rerum?[22*] Но тогда мы опять вернулись к старому представлению о совпадении мышления с бытием!

И действительно, в основе этой гипотезы тайно лежит все тот же исконный предрассудок. Все теории английских и французских философов XVIII в., отрицающие за человеком способность познавать «вещи в себе», содержат известный акт резиньяции и имеют поэтому скептический оттенок. Наше знание — таков общий вывод этих теорий — собственно должно бы быть отражением Вселенной; к сожалению, этого нет в действительности, и потому высшее, чего мы можем достигнуть, — это воспроизводить в сознании реальные отношения вещей постольку, поскольку мы можем видеть в наших представлениях действия неизвестных вещей. Учение об имманентной истине есть лишь частичный отказ от достижения трансцендентной истины, за которой сохраняется значение руководящей нити.

Нам необходимо было наметить эти очертания сложной истории понятия истины, чтобы сделать понятной полнейшую оригинальность теории познания Канта. Отправной пункт его критической философии лежит, как это можно установить из его биографии, в исследованиях им вопроса, «на чем основы-

вается отношение того, что зовется нашим представлением, к предмету», и совершенно новое в его обсуждении этого вопроса заключается в том, что он не кладет уже в основу своей постановки вопроса популярную противоположность между бытием и представлением; поэтому и при разрешении вопроса он не пользуется более ни чувственными схемами, ни понятиями рефлексии, при помощи которых до него разрабатывались эти теоретико-познавательные проблемы. Ни одна из этих схем и форм рефлексии не способна изобразить такое отношение между мышлением и бытием, из которого можно было бы вывести различие между истинными и ложными представлениями. Таинственная «связь» представлений с предметами должна быть поэтому сведена к другому отношению, свободному от метафизических предпосылок и связанных с этим трудностей.

Это отношение Кант находит в понятии *правила**. Если согласно обыденному пониманию «предмет» — оригинал, с которым должно согласоваться считающееся истинным представление, то, рассмотренный со стороны самой способности представления, он — лишь правило, по которому должны располагаться определенные элементы представления, чтобы в этом порядке быть общезначимыми. Элементы деятельности представления, так называемые ощущения, могут быть в каждом индивиде приведены согласно психологической необходимости ассоциации в любые комбинации и последовательности рядов; но о «предметном» мышлении речь может идти лишь постольку, поскольку из бесконечного числа возможных комбинаций лишь известные виды упорядоченности оказываются такими, которые надлежит мыслить. Каждый индивид способен соединять по своему усмотрению элементы представления; однако в каждом отдельном случае правильно лишь одно из них, т.е. лишь одно может считаться по своему значению значимым для всех обладающих представлениями людей. Всякое мышление, притязающее на то, чтобы быть познанием, содержит соединение представлений, которое есть не только продукт индивидуальной ассоциации, а может служить правилом для всех, кому важна истинность мышления. Следовательно, то, что для обычного предположения есть «предмет», который должен быть отражен в мышлении, для непредвзятого рассмотрения — правило соединения представлений.

Заключено ли в нем нечто большее, мы не знаем, да нам это и не нужно знать. Покоится ли это правило на абсолютной,

---

* Это наиболее трудное исследование составляет в «Критике» «трансцендентальную дедукцию чистых рассудочных понятий».

независимой от всякой способности представления реальности, основано ли оно на «вещи в себе», принадлежит ли оно некоей «высшей» способности представления, «трансцендентальной апперцепции» или «абсолютному Я», — этого мы никогда не узнаем. Нам достаточно констатировать, что в наших ассоциациях представлений существует различие между истиной и заблуждением, основанное на том, что лишь те соединения представлений, которые должны быть признаны истинными, совершаются по правилу, значимому для всех.

На первый взгляд может показаться, будто это новое понятие истины, основанное на понятии правила и общезначимости, содержит больше предпосылок, чем другие, будто в нем с необходимостью содержится метафизическое допущение множества мыслящих субъектов, и оно поэтому заменяет более общую гипотезу о соответствующей представлениям действительности гипотезой значительно более специальной и спорной. В действительности это совсем не так. Ибо определяя «правило» как нечто, имеющее значение для всех, мы пользуемся производным принципом, посредством которого то, что мы имеем в виду, становится более наглядным и соответствующим нашему способу представления. Но уже индивидуальное сознание — вне всякого отношения к сознанию других — обнаруживает, что некоторые из его представлений совершаются по необходимому правилу, другие же просто возникают в нем и не могут притязать на какую-либо нормативность. Общезначимость — лишь вывод из нормативности применительно к эмпирическому миру представляющих субъектов. Уже отдельное сознание уверенно различает между тем, что мыслится на основании правил, и тем, что не находится ни в каком отношении к ним, и, лишь привлекая множество мыслящих и стремящихся в своем мышлении к истине индивидов, мы обнаруживаем, что это «правило» должно быть для всех одним.

Следовательно, кантовская философия совсем не уничтожает предметы, в чем ее часто обвиняли; ее «идеализм» отнюдь не состоит в утверждении, что во всем мире не существует ничего, кроме человеческих представлений. Но она утверждает, отрезая путь ко всякой метафизике, что предметы для нас — не более чем определенные правила соединения представлений, правила, которым мы должны следовать, если хотим мыслить согласно истине. Что могут означать эти правила в других отношениях, нас не касается, ибо мы не в состоянии с каким-либо основанием представить себе даже малейшее о них. Кант отвергает всякое метафизическое истолкование этих правил; тем больше изощрялись в этом его последователи.

Допустим, что я получаю восприятие, что в настоящую минуту на определенном расстоянии от меня находится красный шар определенной величины; в этом случае наивное сознание полагает, что правильность данного восприятия основана на том, что все это в том же самом виде действительно существует независимо от меня; Кант, наоборот, показывает, что «истинность» этого утверждения состоит в том, что представления о данном моменте времени, данном положении в пространстве, данной величине и форме, данном цвете и т.д. соединяются на основании правила, которое имеет значение независимо от всякой индивидуальной ассоциации и потому должно являться руководящим для всякого мыслящего существа. Ясно, что это понимание ничего не изменяет в условиях обычной деятельности представления; оно лишь исправляет то толкование, которое с давних пор было принято на основании известного предрассудка, выражавшегося в рефлективных понятиях бытия и представления и чувственной схеме их отношения. То, что называли, не умея до конца продумать свою мысль, предметом, Кант определяет как правило соединения представлений.

Нет никакого смысла спрашивать ни о соединяемых элементах, ни о формах этого соединения, спрашивать, не служат ли они отражениями какой-то абсолютной действительности, не находятся ли они в каком-либо отношении к ней; все дело лишь в том, что в хаосе представлений совершаются известные соединения, которые признаются значимыми и значимыми для всех. В бесконечном многообразии представлений находятся и такие, которые соответствуют общезначимому правилу, норме. Истина — это нормативность мышления.

Оказывается, что каждое частное правило, создающее нормативность отдельного соединения представлений и тем самым его «предметность», зависит от более общей формы соединения представлений: частное правило обоснованно лишь в том случае, если оно есть частный случай применения общей формы соединения представлений. Если два ощущения, А и В, следует представить себе как одновременные свойства одной и той же вещи, то это возможно лишь посредством применения общего правила, по которому вообще следует соединять различные по своему содержанию представления в форме субстанциальности и имманентности. Таким образом, все частные нормативные соединения представлений подчинены в последней инстанции ряду общих правил соединения, образующих предпосылки нормативного мышления вообще. Вне этих предпосылок нет мышления, которое, выходя за пределы естественной

необходимости ассоциации, могло бы притязать на истину. Всякое научное, т.е. нормативное и общезначимое мышление, основано на постоянном применении этих общих правил; задача философии — довести до сознания людей эти высшие нормы мышления, стремящегося к истине.

Устанавливая правила нормативного мышления, философия обосновывает деятельность остальных наук, направленную на их отдельные «предметы». Она ищет общие предпосылки, которые в качестве нормативных определений правильного мышления лежат в основе всякой научной работы. Она ищет те «предвзятые суждения», без которых все отдельные суждения повседневного знания и сциентистского[76] прогресса лишились бы опоры и повисли бы в воздухе. Она очерчивает контуры теоретического нормативного сознания человека и указывает правила, которым должно следовать всякое мышление.

Таково в общих чертах содержание этой удивительной книги, столетие со дня появления которой мы празднуем, содержание «Критики чистого разума». Философия уже не должна быть отражением мира, ее задача — довести до сознания нормы, которые придают мышлению ценность и значимость.

Но именно поэтому эта книга, которая хочет быть лишь критикой познания, указывает на то, что находится за ее пределами. Она показывает, что задача науки заключается не в том, чтобы отражать мир, а в том, чтобы противопоставить игре представлений нормативное мышление, и вершина ее философии — формулировать последние, обосновывающие все остальное, принципы нормативного мышления. Вместо картины мира, которую искала греческая философия, выступает самоуяснение, посредством которого дух доводит до своего сознания собственный нормативный закон. Однако если понимать задачу философии таким образом, становится ясно, что с установлением норм познающего сознания решена лишь самая незначительная ее часть. Ибо существуют и другие области деятельности человеческого духа, где, независимо от знания, также обнаруживается нормативное законодательство, сознание того, что ценность отдельных функций обусловлена известными правилами, которым должна быть подчинена индивидуальная жизнь. Наряду с нормативным мышлением существует нормативное воление и нормативное чувствование: все три обладают равным правом. После того как Кант отверг мнение, согласно которому правильное мышление должно давать отражение бытия, само собой исчезает и притязание мышления обладать всей истиной и черпать ее из себя: значение норм распространяется на всю духовную жизнь.

Пока истину рассматривали как совпадение представления с вещью, ее можно было, конечно, искать только в мышлении, ибо такого рода совпадения не существует ни в нравственном поведении, ни в эстетическом восприятии. Но если под истиной понимать вместе с Кантом норму духа, наряду с теоретической истиной существует также истина этическая и истина эстетическая. Поэтому Кант написал после критики теоретического разума, критику практического и критику эстетического разума, и лишь три этих великих труда в своей совокупности составляют его философию во всей ее полноте. Мы не можем, собственно, говорить о его миросозерцании, ибо он не может и не хочет дать картину мира. Вместо этого он дает нам нормативные законы духа, охватывающие всю жизненную деятельность человека. Он точно отграничивает значимость каждого из них, обосновывая его субъективно, приписывает каждому ту ценность, которой он обладает в целостности нашего нормативного сознания, и показывает, как все эти законы без каких-либо противоречий объединяются в систему, чье завершение мы можем лишь предполагать.

Поэтому если речь шла о дополнении, которое Кант искал, исходя из недостаточности научного познания, в этическом и эстетическом сознании, то это не следует понимать как аналогию с прежними попытками скепсиса «дополнить» знание убеждениями и чувствами. Цель Канта остается непонятой, и его учение толкуется совершенно неверно, если полагать, будто Кант показал, что наука может дать лишь картину мира «явлений», а «вещи в себе» ни в коей степени «познаны» быть не могут и что для обретения мировоззрения надо обратиться к необходимым предпосылкам нравственного сознания и к гениальной интуиции искусства. Истина заключается в том, что Кант вообще устранил понятие «мировоззрения» в прежнем смысле, что отражение действительности вообще лишено для него смысла и что поэтому в его учении нет ничего о том, как знание, вера и созерцание могут «дополнять» друг друга в создании этой картины мира. Кант видит задачу философии в установлении «принципов разума», т.е. абсолютных норм, и показывает, что они отнюдь не исчерпываются правилами мышления, а получают свое полное выражение лишь в сочетании с правилами воления и чувствования. Норма науки образует лишь часть общего установления высших ценностей; наряду с ними, самостоятельно и полностью независимо от них, сохраняют свою значимость нормы нравственного сознания и эстетического чувства. В нашем разуме корни нашего мышления так же глубоки,

как корни нашей нравственности и искусства; лишь из всех трех в их совокупности создается не картина мира, а нормативное сознание, которое должно с «необходимостью и общезначимостью» возвышаться над случайным течением индивидуальной жизнедеятельности как ее мера и цель.

Так, в лице величайшего философа наука признала в качестве определяющих сил высшей истины также этическое и эстетическое сознание. Она призывает к высокому единению сознание общественного долга и гений искусства. Этим она выражает общее сознание современной культуры и, путем совершаемого ею преобразования понятия познания, обретает возможность примирить противоречия, содержавшиеся в основах современного сознания.

Такова новая система философии, которую создал Кант и которую основала «Критика чистого разума». В отдельных учениях, посредством которых Кант именно в основном своем труде освобождает поставленную им совершенно новую задачу от предпосылок прежнего мышления, можно нередко подметить следы их весьма сложного происхождения. Некоторые из них уже разрушены, другие будут разрушены; новый аппарат понятий, центром которого будет служить понятие «нормы» или, как говорит Кант, «правила», лишь возникает; о новой задаче, которая создана здесь для философии, до сих пор лишь немногие имеют ясное представление. Как чувственная видимость всегда будет нам говорить, несмотря на открытие Коперника, о восходе и заходе солнца, так и для обыденного сознания познание всегда остается картиной вещей и их отношений. Но философия никогда уже не утратит идеала, повелевающего ей быть общим сознанием высших ценностей человеческой жизни. В этом смысле философия Канта — не только теоретический идеализм, учение, что все познание состоит в нормативной закономерности представлений, но и практический идеализм: она — учение об идеалах человечества. В этом смысле она действовала на своих великих современников, и этот смысл она сохранит навеки: в этом — «дух» философии Канта.

Медленно, часто незаметно овладевает этот дух европейским мышлением; в некоторых областях он уже вполне проявил себя, в других он с усилием борется против старых предрассудков, в иных, наконец, он обнаруживает свою победоносную силу именно в том преобразовании, которому подверглись, благодаря ему, борющиеся против него учения. Если истинный смысл совершенного Кантом преобразования мышления еще не везде понят, то его глубокое влияние совершенно очевидно. Оно обнаруживается прежде

всего в характере научной жизни. Где бы ни возрождался после Канта фантом возможности достигнуть научным познанием полной картины мира, окрашенной то в материалистические, то в идеалистические цвета, порожден ли он бессознательным дилетантизмом, который мнит извлечь «философские» выводы из отдельных наук, или энергией высокого полета мыслей, — мы всегда видим в нем заблуждение старой гордыни знания и не дивимся более неудачам этих попыток, которые на ложные вопросы дают ложные ответы. Научное сознание современности — об этом убедительно свидетельствуют признанные авторитеты — работает в духе философии Канта. С уверенным спокойствием встречает оно вымыслы суеверия, которые грозят распространиться как утонченная форма древнейшего колдовства; со всею строгостью критики противостоит оно тем формам, в которые, как в связующие догмы, вылились метафизические потребности отдельных слоев общества; но никогда уже оно не мечтает воспроизвести в себе весь мир или добыть и определить из себя начало и конец всякой мудрости. Наука умеет быть госпожой, полновластной госпожой в своей области; но она сама требует, чтобы высшие ценности человеческой жизни искали не только в ней, но и в нравственном, и эстетическом сознании. Осознавая прочность своих позиций, наука вместе с тем признает значимость других ценностей нормативного сознания: гордость, которая невозможна без скромности, — такова добродетель философии Канта.

Сравним еще раз кантовскую, немецкую философию с греческой. Ограничивалась ли та на самом деле научным познанием в той мере, как она сама думала? Неужели в ней действительно не играло никакой роли этическое и эстетическое познание? Нетрудно ответить на эти вопросы, ибо совершенно ясно, как сильно было проникнуто мышление всех греческих философов нравственными и художественными стремлениями. На этическо-религиозном идеале покоится создание нематериального мира в учении Платона, на нем же основана телеологическая направленность миросозерцания в его системе, как и в системе Аристотеля. Греческая философия, как и выкристаллизовавшаяся в языке ее внешняя форма, художественна в гармонии линий, рисующих картину мира, в полноте и законченности ее жизнепонимания, в прекрасной завершенности всей ее системы представлений. Полагая, что она создает миросозерцание только средствами научного познания, она окрашивает его жизненным соком греческой нравственности и греческого искусства. Непроизвольно она вплетает в ткань своих представлений частицы этических и эстетических идеалов. И к завершению своего познания мира, которое представляется ей

картиной мира в голове человека, она приходит лишь благодаря тому, что оплодотворяет понимание науки устремлениями нравственности и искусства.

Однако все это для нее бессознательные мотивы мышления, непроизвольные ассоциации, смешиваемые с научными основаниями. Но если Кант, отказываясь от «картины мира», которую искали греки, равномерно разделил стремление к идеалам между теоретическим, этическим и эстетическим сознаниями, если он искал нормативность, составляющую объект философии, не только в научном мышлении, но и в нравственности, и в искусстве, то не значит ли это, что он лишь на более высоком уровне, оперируя своей новой системой понятий, сознательно требовал того, к чему бессознательно стремилась греческая философия, опираясь на свои понятия? Таким образом, немецкая философия — завершенное сознание того, что в виде непроизвольного влечения мысли раскрывалось в греческой философии. Первая обладает в рефлексии, в совершенно новой форме, тем, что вторая совершала бессознательно.

Эти философии относятся друг к другу так же, как культурные системы, в которых они возникли: кантовская философия противостоит греческой, как зрелый муж юноше. Взор юноши прикован к цветку в упоении его красотой; заботы мужа направлены на зреющий плод. Поэтому сформировавшееся сознание мужа может испытывать радость от ясности, с которой выступают в его рефлексии образы прежней жизни; но и его взор с отрадой задержится на воспоминании о том блаженном времени, когда цветок раскрывался в своей благоухающей красоте.

В этом определении противоположности между греческой и немецкой философией заключена не оценка, а только констатация факта. Может быть, эта рефлексия есть нечто более высокое и ценное, может быть, она лишь признак старения человеческого духа. Мы не должны сетовать на то, что та гармоническая простота, та наивная красота, та непосредственная гармония мысли, с которыми греческая философия, познавая, устремлялась в мир, для нас уже невозможны. Нам надлежит не производить выбор, а постигать; нам должно быть ясно, что та непосредственность ушла безвозвратно и что рефлексия возмещает нам то, что грекам было дано в виде прекрасной иллюзии. Ведь поистине нелепо было бы требовать, чтобы одно и то же дерево одновременно приносило цветы и плоды.

Фридрих Гёльдерлин и его судьба
(Доклад, прочитанный во Фрейбургском академическом обществе 29 ноября 1878 г.)

В моем выступлении я хочу вызвать в вашей памяти воспоминание о жизни немецкого поэта, тесно связанной с великой эпохой нашей литературы и отразившей в своеобразной форме ее духовное содержание, о жизни, которая зародилась в утреннем сиянии классической красоты и завершилась в ночи безумия. Без сомнения, трагическая судьба Фридриха Гёльдерлина сохранилась в народной памяти больше, чем благородный дух его поэзии. Причина этого не только в патологическом интересе, который естественно возникает, когда высокое гениальное дарование теряется в безнадежном безумии; она заключается и в том, что направление музы Гёльдерлина сильно отклоняется от пути, по которому движется то, что мы называем современным вкусом. Поэтому тщетно было бы пытаться внушить вам в этих немногих словах любовь к поэту, столь чуждому литературной жизни нашего времени, в которую мы все в большей или меньшей степени погружены. У большинства из вас я могу рассчитывать только на исторический интерес к его поэзии, на то, что мне удастся показать, в какой степени она является односторонне совершенным выражением существенной и необходимой составной части в истории немецкой духовной культуры. Что же касается его трагической судьбы, то я надеюсь возбудить к ней более общее и глубокое участие. Чем больше я углубляюсь во внутреннее содержание его жизни, тем яснее мне становится, что противоречие, которое послужило причиной его гибели, непосредственно связано с одной из труднейших проблем современной культуры вообще и что его безумие — характерный симптом той социальной болезни, которая развилась в своеобразных условиях современной духовной жизни и становится все более опасной и угрожающей.

Фридрих Гёльдерлин — представитель того поколения швабского племени, которое оставило неизгладимые следы в блестящем развитии немецкого духа в конце XVIII в. Гёльдерлин на одиннадцать лет моложе Шиллера, на пять лет старше Шеллинга и ровесник Гегеля, и именно с этими тремя гениями он с юных лет был тесно связан духовно. На начальную его поэтическую деятельность наложили несомненный отпечаток юношеские произведения Шиллера, и даже впоследствии он писал

почитаемому им поэту, служившему ему образцом, о своей «непреодолимой зависимости» от него. С обоими названными философами он был настолько связан годами обучения и юношеской дружбой, общение их было настолько тесным и живым, что в ряде случаев вызывает сомнение, чем он обязан им и что он дал им. Он жил теми же идеалами, решал те же проблемы, что и они, но если им было суждено подняться на вершину ясности и славы, то Гёльдерлина тяжелые свойства его натуры привели к грустному концу.

Гёльдерлин родился 29 мая 1770 г. в Лауффене на Неккаре, недалеко от Гейльбронна, рано лишился отца и воспитывался, подавая большие надежды, благочестивой и тонко чувствующей матерью. И еще одна мать, прекрасная природа его родины, влияла на него, и в юношеской душе неизгладимо запечатлелось волшебное очарование жизни природы. В латинской школе Нюртингена его товарищем, проходившим научную подготовку, был интеллектуально рано сложившийся Шеллинг, с которым он уже тогда разделял увлечение классической древностью. По желанию матери, которому он сначала как будто беспрекословно подчинился, он должен был стать теологом, а это, согласно тогдашним условиям, требовало предварительного обучения в семинарии, которую он и посещал сперва в Денкендорфе, лежащем на расстоянии часа ходьбы от Нюртингена, а затем в Маульбронне. Здесь были завязаны узы юношеской дружбы, здесь было пережито первое невинное любовное приключение, и здесь же, как это обыкновенно бывает при таких условиях, впервые забил родник поэзии. Духовная жизнь человека подчинена, по-видимому, закону, сходному с законом органического развития, и закон этот требует, чтобы человек прошел в малом масштабе стадии прошлых поколений: так и поэзия Гёльдерлина вырастает под звездой Клопштока[77], окруженная сентиментальным туманом фантазии Оссиана[78].

Это развитие принимает во всех отношениях более широкие размеры в Тюбингенском университете, который даровитый и обаятельный юноша посещал с осени 1788 г. Он вступил здесь в так называемый институт, в то замечательное образовательное учреждение, из которого вплоть до новейшего времени выходило множество выдающихся людей. Правда, это учреждение налагало на своих воспитанников много лишений, подчиняя их жизнь и труд, в противоположность обычной свободе академической жизни, строгому порядку, и мы знаем, что Гёльдерлин по временам довольно сильно тяготился подобной монастырской дисциплиной; с другой стороны, однако, он воспользовался здесь несравненными преимуществами строго упорядоченного образования. Бого-

словским занятиям здесь предпосылалось систематическое изучение классической филологии и философии, и этому изучению обязан и Гёльдерлин благородными чертами своего духа и своей поэзии. Сначала, по-видимому, он следовал в своей поэзии направлению, вынесенному им из семинарии, и вокруг него собрались одушевленные теми же стремлениями друзья, которые позднее приобрели во всяком случае местную славу в качестве поэтов; среди них — Нейффер[79] и Магенау[80]. Более старый швабский поэт, Штейдлин[81], принял участие в молодом обществе и издал позднее в форме альманаха некоторые из стихотворений этих поэтов. Клопшток был еще всеобщим героем, именем которого клялись в верности; по образцу Гёттингена[82] и здесь был основан союз поэтов[83], и была учреждена книга союза, в которую в торжественные дни вписывались песни ее членов; члены союза бродили вместе по горам, посещали друг друга во время каникул, обменивались поэтическими посланиями и жили в волшебном круге клопштоковских идеалов любви, дружбы, свободы и отечества.

Гений немецкой поэзии нашел свой путь из сферы этих туманных чувств к своему величию благодаря тому, что глубоко проникся содержанием античной культуры, этот же путь прошел по-своему и Гёльдерлин. В 1791 г. большинство членов этого союза ушли из университета, но за год до этого в университет поступил Шеллинг и между ним, Гегелем и Гёльдерлином возникла глубокая, духовная близость. В то время немецкое юношество испытывало бурное волнение. Ликующие призывы к свободе, бушевавшие по ту сторону Рейна, нашли здесь живой отклик и духовное просветление. На рыночной площади Тюбингена юноши посадили дерево свободы; Гегель, будущий «философ реставрации», считался ярым якобинцем. Блестящее описание естественного человека, данное Руссо, воспламеняло повсюду юношеское воодушевление, и тюбингенские друзья, подобно Шиллеру, лелеяли идеал нового состояния общества. Однако благодаря классическому образованию это движение с самого начала приняло в Германии более умеренное выражение. В греческом и римском мире усматривалась реализация того состояния общества, к которому нужно было стремиться из тесных и душных условий, господствовавших на родине. И душу Гёльдерлина переполняло воодушевление, он грезил о великих характерах античного мира, восхищение которым он, как и Шиллер, почерпнул из чтения Плутарха, и основная его настроенность тех лет соответствовала той, которая побудила великого поэта создать «Богов Греции»[84]. Это объясняет, почему он в своем творчестве этого времени полностью следовал Шиллеру и даже по своей внешней форме повторял его особен-

ности. В стихах Гёльдерлина обнаруживаются не только те же чувства, но и те же ритмы, и тот же блестящий стиль, как у его великого образца, и такие стихи, как «Греция» или «К природе»[85], вполне могли бы войти в собрание, в котором Шиллер объединил свои стихи «второго периода». Им присущи, хотя и в отраженной форме, та же зажигательная сила, тот же размах, тот же прямолинейный идеализм, поэт еще одушевлен верой в будущность, которая должна осуществить мечты его юности; в маркизе Позе[86] он еще видит изображение своих собственных желаний, надежд и планов усовершенствования мира.

Вместе с поэтическим развитием идет философское развитие Гёльдерлина, и именно здесь узы дружбы были крепче всего. Совместное развитие трех товарищей совпало со временем, когда в Германии одинаково ревностно изучали Канта и Спинозу. Первый вызвал уже могучее движение, охватившее всю духовную жизнь Германии; второй был только что вновь открыт Лессингом и Якоби и начал утверждаться в убеждениях молодого поколения; с этого начинается его положительное историческое влияние. Учение о всеединстве и натурализм легко нашли доступ в упоенную природой душу поэта и приняли в ней, как и у Гёте, поэтическую форму, которая была по существу чужда этому учению. Кант и здесь влиял нравственной строгостью своего понимания жизни. Его безудержное чувство правды, его политическое и религиозное свободомыслие, его величественное понимание истории как реализации идеи свободы привлекли и Гёльдерлина в ряды его учеников. Однако и в этой области античное образование было для трех друзей дополняющим и движущим импульсом. Если впоследствии Шеллинг и Гегель в значительной мере были обязаны своим значением тому, что сумели внести в развитие кантовского учения наиболее серьезные достижения античного мышления, то основанием этому послужило серьезное изучение великих философов древности, которыми они в это время занимались вместе с Гёльдерлином. Само собой разумеется, что поэтически окрашенный интерес юношей заставлял их восхищаться в первую очередь Платоном. У него они нашли то единение истины и нравственности с красотой, которое в слиянии всех их стремлений стало их идеалом и которое они, каждый по-своему, претворили в существенное содержание дела всей своей жизни.

С окончанием студенческой жизни в Тюбингене трилистник распался. Шеллинг начал тотчас же пожинать первые лавры на своем философском пути; Гегель, уединившись в Швейцарии в роли домашнего учителя, трудился в тиши над разработкой

своих мыслей, и общение поддерживалось лишь письменно. Гёльдерлин также отказался от богословской карьеры и вынужден был прибегнуть к профессии гувернера, которая служила промежуточным этапом для столь многих выдающихся мыслителей и поэтов Германии. Для него эта профессия осталась единственным, чего он достиг во внешней жизни. Сначала, правда, все складывалось как будто наилучшим образом. Рекомендованный Шиллером госпоже фон Кальб[87], он чрезвычайно счастливо устроился в ее доме в Вальдерсгаузене, и когда он вместе с этой семьей переселился в конце 1794 г. в Веймар, то, казалось, ему открылась счастливейшая и богатейшая сфера жизни. Гёте, Гердер и Фихте установили с ним личные отношения, а Шиллер самым сердечным и предупредительным образом заботился о своем «милом швабе». Но уже тут обнаружилась та черта меланхолии и неудовлетворенности, которая была глубоко заложена в натуре Гёльдерлина. Из этого средоточия немецкого культурного движения, из этого благороднейшего круга, цену которому он знал и чувствовал лучше всякого другого, он стремился к одиночеству и к идиллической тишине своей швабской родины. Без каких-либо внешних поводов, которые могли бы его побудить к тому, он через несколько месяцев отказывается от места, чтобы вернуться к своим родным.

Когда он затем обратился к новой деятельности, он уже шел навстречу темному року своей жизни. В январе 1796 г. он занял место домашнего учителя в семействе Гонтар[88] во Франкфурте-на-Майне, где он провел последующие годы лишь с небольшим перерывом в августе 1796 г., когда во время волнений войны сопровождал своих воспитанников и их мать в поездке в Дрибург. С начала следующего года он вновь соединился с Гегелем, который находился во Франкфурте в сходном положении, и обмен мыслями с сильно развившимся и обретшим внутреннюю ясность другом юности принес Гёльдерлину возбуждение духовной жизни.

Однако это наслаждение было отравлено его личной судьбой. В матери своих воспитанников он нашел идеал своих стремлений, и весь его элегический идеализм воплотился для него в прекрасной, благородной и даровитой женщине, которую он называл «гречанкой» и воспевал в своих творениях под именем Диотимы. Но как ни воодушевляла его эта пламенная любовь, как ни возбуждала она его мышление и поэтическое творчество, недостижимость идеала угнетала его, и тем сильнее укрепилось в нем элегическое настроение разочарования в действительности и бегства в мир призраков. Его вера в осу-

ществление идеала уступила место безнадежному сетованию о невозвратимой его утрате, и безволие, обнаруженное им уже раньше по отношению к внешним условиям жизни, угрожающе охватило все его существо.

Лишь творческая его сила закалилась в несчастии и достигла теперь наиболее зрелой и прекрасной формы. К этим годам относятся благороднейшие и трогательнейшие поэтические произведения Гёльдерлина, и именно в это время вполне проявилась его оригинальность и обнаружилось то самостоятельное, исключительное значение, которое присуще его поэзии. Из всего его существа вытекало, что только лирика могла быть почвой, на которой он способен создать что-либо великое и выдающееся. Но для такой простой песни, в которую изливалось чувство Гёте, в нем было слишком мало жизни. Все его дарование роднило его с богатой мыслями лирикой, которая нашла себе адекватное выражение в античных одах и дифирамбах Пиндара[89]. Элегический элемент настолько преобладает в нем, что вытесняет все остальные, и его художественная форма — могучий, полный мыслей яркий язык, которым, быть может, никто из немецких поэтов, за исключением Шиллера, не владел так свободно, как он. Богатство пластических образов, изумительная смелость развития мысли и вместе с тем твердость и законченность построения делают эти стихотворения Гёльдерлина одним из драгоценнейших сокровищ нашей литературы. Даже самые короткие из них обнаруживают такую силу пластической формы и такое мастерство сжатого выражения мыслей, которые не были превзойдены и в новейшей литературе. При этом по языку и ритму они обладают, можно сказать, идеальной законченностью формы. Они построены почти всегда в античном размере; но классическая форма здесь не искусственно скроена и внешним образом пристегнута, как у большинства современных поэтов: она — естественное одеяние поэтического произведения, которое по всему своему содержанию, языку и настроению полно античного духа. Элегическое настроение поэта не сводится здесь, как это часто встречается в современной литературе, к непосредственному описанию его чувств, а скорее образует колорит, в который окрашены творения его фантазии. В этом заключается действительное родство Гёльдерлина с античным искусством, и, таким образом, его поэтические произведения по своей форме и содержанию служат лучшим свидетельством того, что античное образование есть интегральная составная часть современного и, надо надеяться, всегда таковой останется. Классический элемент не воспри-

нят им внешним образом, а настолько глубоко переработан, что его поэзия совершенно отождествляется с ним. Это значение ему гарантировано в истории нашей литературы; и то обстоятельство, что он, как я указал выше, почти забыт в настоящее время, служит печальным симптомом того, что нашей духовной жизни грозит опасность отдалиться от источников, из которых она черпает свое глубочайшее внутреннее содержание.

Но для Гёльдерлина это направление было опасно в том отношении, что все его мышление, творчество и существо слились с этим античным элементом, и лично он мог поэтому чувствовать лишь глубокое противоречие между беспокойной и раздробленной жизнью современности и идеалом классического образования. В художественно законченных одах это противоречие только иногда проносится, как тень, омрачая картину красоты; в жизни Гёльдерлина оно стало мраком, объявшим его сознание, и в виде грозовой тучи оно уже выступает в произведении, в котором поэт пытался изложить свои чувства и мысли в форме романа. Эпическая форма была ему столь же недоступна, сколь и драматическая, и поэтому его «Гиперион»[90], этот роман в письмах, которые уже потому не производят непосредственного впечатления, что речь в них идет о давно прошедших событиях, по форме совершенно неудачное произведение. Но тем большее значение оно имеет как характерная исповедь поэта. Первые проблески возрождения в современной Греции послужили ему поводом нарисовать яркими красками идеальную картину Древней Греции и, исходя из нее, подвергнуть безжалостной и несправедливой критике безобразие, разорванность, односторонность и внутреннюю дисгармоничность современной ему, в особенности немецкой, жизни. Человек, написавший эту книгу, был глубоко чужд своему времени, был неизлечимо болен тоской по прекрасной стране, которую он, как ему казалось, нашел и навек потерял в античной Греции.

Неразрешимое противоречие, которым заканчивался «Гиперион», было лишь идеальным выражением трагической судьбы самого поэта, все более приближавшейся к своему завершению. Отношение к семейству Гонтар необходимо должно было завершиться кризисом, и этот кризис разразился в сентябре 1798 г. Бежав из Франкфурта, Гёльдерлин нашел приют сначала у своего друга Синклера[91] в Хомбурге, затем направился по совету Синклера в Раштатт на время конгресса и снова вернулся в Хомбург. Все его планы нового устройства жизни (основание журнала, доцентура в Йене и т.д.) разбились отчасти из-за внешних обстоятельств, отчасти из-за охвативших его

вялости и бессилия. Летом 1800 г. он поехал в Нюртинген к своей семье. Позже мы встречаем его в Штутгарте, затем он живет некоторое время в Хауптвиле близ Констанца, а в конце 1801 г. занимает должность домашнего учителя в Бордо. Это бегство из Германии было началом мрака, окутавшего его жизнь. О его пребывании во Франции нам ничего не известно, но когда летом следующего года он вновь очутился в Германии, катастрофа, которая была неотвратимо предопределена его натурой, разразилась. Поэт Маттисон[92], который знал его прежде, с ужасом рассказывал впоследствии, как однажды в его комнату вошел прежний Аполлон в жалком и растерзанном виде и со всеми признаками безумия с ужасающей холодностью произнес только одно слово «Гёльдерлин», а затем, как призрак, исчез. Вскоре после этого он появился у своих родных в состоянии безнадежного помешательства. Выяснилось, что в июне он неожиданно покинул Бордо, знойным летом прибыл в Париж и оттуда отправился бродить по Франции. Быть может, известие о болезни Диотимы дошло до него еще в Бордо, а известие о ее смерти — в Париже; отныне жизнь его была надломлена навсегда. Казалось, он начал поправляться благодаря уходу матери. Свет его жизни вспыхнул еще раз, чтобы затем померкнуть навсегда. Он начал снова писать стихи, занимался переводом и комментированием Софокла, изучал Пиндара. При этих условиях нетрудное занятие, по-видимому, могло бы быть полезнее всего. Друг его Синклер снова сумел помочь ему. Благодаря его посредничеству ландграф Гессен-Хомбургский предложил как будто выздоравливавшему Гёльдерлину место библиотекаря, и с этой целью тот переселился летом 1804 г. в Хомбург. Но вскоре его состояние заметно начало ухудшаться, и осенью 1806 г. его пришлось поместить в Тюбингенскую клинику. Его состояние оказалось не опасным, но безнадежным, и в следующем году его устроили в семье одного столяра. Пользуясь дружеским уходом его, а позднее — его вдовы, Гёльдерлин спокойно проводил здесь свою бесцельную жизнь. Мрак, овладевший его душой, уже не прояснялся и окружал его еще 36 лет.

О причинах и характере этого помешательства мы имеем лишь скудные сведения. Лица, наблюдавшие за болезнью и описавшие ее, не были специалистами и не могли определить ее существенные симптомы. Поэтому у нас нет никаких данных для определения физических причин его помешательства. Жалобы на частые головные боли, рано его мучавшие, свидетельствуют об известной слабости его нервной системы, но это не объясняет, что́ именно столь радикально нарушило ее рав-

новесие. Ряд неблагородных предположений, которые могли быть высказаны вследствие полного отсутствия данных о его пребывании в Бордо, не только не подтверждаются его обычным образом жизни, но решительно опровергаются им; они противоречат также тому, что за все время его меланхолии и безумия не известны какие-либо помыслы о самоубийстве или о покушении на него; зато достоверно известно, что даже в самые мрачные периоды он сохранял тонкое чувство приличия и благопристойности. Болезнь не изнуряла его физически. Преодолев состояние одичания, в котором он вернулся из Франции, он до самой смерти чувствовал себя хорошо благодаря простому образу жизни и заботливому уходу. Лишь иногда, когда его сотрясали демонические силы, он в течение следующего дня ощущал утомление. Такие приступы бешенства, сначала довольно частые, повторялись со временем все реже и сводились к незначительным нарушениям домашнего обихода.

Наиболее подробно изображение его душевного состояния дал нам поэт Фридрих Вайблингер[93], который в начале 20-х годов посещал Тюбингенский университет и часто встречался с Гёльдерлином; это изображение дополняется сообщениями его биографа Шваба[94], который также знал его лично. Характернейшим признаком болезненного состояния была полнейшая неспособность поэта владеть своими мыслями. Он был весь охвачен неутомимой деятельностью фантазии; в первые годы он исписывал каждый попадавшийся ему в руки клочок бумаги прозаическими или поэтическими набросками. Прогуливаясь по узкому дворику или в своей комнате, он без умолку говорил с самим собой; всякий приходивший к нему уже из-за двери слышал оживленный разговор. Но подобно тому как его взор, несмотря на всю его живость, производил впечатление безумия благодаря отсутствию надлежащей сосредоточенности, так и движение его мысли лишено было средоточия и изъято из власти разумной воли. Это вполне соответствует тому, что теперь зовется бегством мыслей. Нервное возбуждение, очевидно, следуя чисто механическим законам, перескакивает от одной мысли к другой, и представление бессмысленно следует за представлением, подобно бушующему водопаду.

В этом отношении дошедшие до нас стихотворения, написанные Гёльдерлином во время болезни, представляют для психолога большой интерес. Я с трудом удерживаюсь от соблазна проанализировать здесь какое-либо из них. Они служат поразительным доказательством высокого уровня навыка, которого может достигнуть орган человеческого мышления; дея-

тельность его совершается механически и тогда, когда разум перестает руководить им. Когда Гёльдерлин не мог более сочинять стихов, они сами продолжали сочиняться в нем. Шиллер когда-то сказал о средних поэтах, что сложившийся язык творит и мыслит за них. Похожее происходит в это время с Гёльдерлином. Техническая сторона поэзии, ритм и рифма большей частью безупречны по своей чистоте и красоте; вначале еще встречаются античные строфы, позже поэт возвращается к рифмованным стихам своей юности. Блеск слога также местами сохранился удивительно прекрасным; но наряду с этим встречается вдруг трезвое прозаическое выражение, а иногда и несказанная тривиальность содержания; наконец, часто мысли вообще, расплываясь, теряют смысл и остается лишь звучащее сочетание слов. Но прежде всего во всех этих стихах отсутствует связь и единство композиции. Вначале ясно и еще с прежней пластичностью выступает господствующая мысль или доминирующий образ; но затем — по отдаленной ассоциации, а часто как будто и без нее, фантазией овладевают чуждые образы, иногда самые поразительные далекие представления, и под конец поэт теряется в безысходном мраке.

Если когда-либо будет написана психология поэзии, то эти реликвии Гёльдерлина будут играть в ней важную роль.

С давних пор говорят о родственности поэтического творчества и безумия, гениальности и помешательства. В чем это сходство? Очевидно, только в том, что течение мыслей, ассоциация идей, как говорят психологи, в обоих случаях происходит совершенно отличным от привычек обыденной жизни образом и что непривычный полет мыслей возникает не из сознательного размышления, а из бессознательной необходимости. Однако различие в том, что у гения это бессознательное принуждение коренится во внутренней связи мыслей, у безумного же — лишь в механической последовательности нервных возбуждений. Поэтому то, что поэт схватывает гениальной интуицией, может быть потом доступно обычному рассудку и его логике, речь же безумного всегда бессмысленна и остается таковой. Гениальное сочетание образов и идей — основная черта тех дифирамбических од, в которой заключается своеобразие поэзии Гёльдерлина. Ода Пиндара, стихотворение Гёте, как, например «Путешествие по Гарцу», также, как обычно говорят, «трудны», т.е. обычному сознанию трудно следить за содержащимися в них мыслями. Но эта связь в них есть, она образует тайный внутренний объединяющий элемент построения, и ее конгениальное восприятие позволяет ощутить их эстетическую

прелесть. Так обстоит дело и с поздними произведениями Гёльдерлина; но в этих поздних его творениях мы испытываем грустное чувство, видя, как гениальность постепенно тонет в безумии. Вначале в них еще присутствует связующая нить; но она становится все слабее и в конце концов ускользает из слабых рук поэта. Вначале еще говорит гений, в конце властвует демон. В этом отношении очень характерно написанное в 1803 г. стихотворение «Патмос»; к сожалению, оно настолько длинно, что привести его здесь невозможно. Душу поэта часто сравнивают с арфой: некоторые струны не настроены, другие порваны, иные еще звучат в сладостной гармонии; но играет на них уже не мысль человека, а ветер, никто не знает, откуда он пришел и куда он направляется.

Сходное впечатление производят прозаические наброски, относящиеся к первым годам болезни. Тогда, когда Гёльдерлин как будто еще пытался сосредоточиться, он писал примечания к некоторым произведениям Софокла[95] и старался вникнуть в основную мысль своей трагедии «Эмпедокл»[96], о которой речь еще пойдет в дальнейшем. Писал он то и другое тяжелым, борющимся с собой языком; в его изложении тонкие, почти незаметные нюансы, возникающие из глубины гениальной мысли, переходят затем в безнадежную бессмыслицу. К этому присоединяется еще одно. Здесь чаще, чем в некоторых стихотворениях, создается впечатление, будто поэт не может найти нужного слова для мысли, которую он хочет выразить, и в конце концов прибегает к слову, не соответствующему этой мысли. Такое явление, как известно, часто встречается при нервных заболеваниях; у Гёльдерлина оно не приняло характера ярко выраженной дисфазии даже позднее, когда он часто занимался образованием совершенно лишенных смысла слов*. Однако в его творениях уже встречаются странные обороты речи и слова; эти поиски удивительным образом идут в направлении, сходном с тем, которым шел Гегель при создании своего философского языка. Гегель также вызывал общее удивле-

---

* В виде примера его биограф передает, что однажды, когда ему предложили читать по-гречески, он ответил: «Я не понимаю этого, это каламаттский язык». Пример этот неудачен; по-видимому, биограф упустил из виду, что Каламатта — город на южном берегу Пелопоннеса, и это имя могло прийти в голову поэту при предложении читать по-гречески благодаря простой ассоциации идей, тем более что город этот в 20-х годах неоднократно упоминался в качестве резиденции «мессенского сената» и по поводу его разрушения в 1825 г.; о нем несомненно заходила речь и между посетителями Гёльдерлина.

ние непривычными словами и фразами; в его работах есть страницы, читая которые, тот, кто не знаком с его манерой выражения, подумает, и не может не подумать, что это не глубокомыслие, а безумие; но у Гегеля за этим всегда скрывается смысл, его терминология, какой бы она ни была странной, основана на грандиозной системе мыслей; у Гёльдерлина же за этими непонятными словами либо пустота, либо неуловимое, все время ускользающее нечто.

Постепенно иссякает и его духовная активность, и он все больше превращается в ребенка; мир его представлений ограничивается узким кругом непосредственных потребностей и переживаний. К счастью, светлые минуты, когда он понимал, что с ним происходит, были редки, но и тогда его чувство обнаруживалось лишь в тихой скорбной покорности, подобной той, которая выражена в следующих словах:

«Das Angenehme dieser Welt hab'ich genossen.
«Die Jugendstunden sind wie lang, wie lang verflossen,
«April und Mai und Junius sind ferne:
«Ich bin nichts mehr, ich lebe nicht mehr gerne»[*].

Сообщают о его странных и нелепых привычках, но ни одна из них не может быть определена как навязчивая идея. Даже о его желании награждать людей, к которым он обращался, титулами, такими, как ваше величество, ваше сиятельство и т.п., нельзя сказать, будто оно настолько владело его духом, чтобы это можно было назвать навязчивой идеей в том смысле, как понимают такое определение психиатры. Он совсем не думал, что общается с людьми высокого звания и очень хорошо представлял себе реальное положение в обществе своих посетителей, ему просто нравилась такая преувеличенная вежливость.

Вначале он сохранял в своем одиночестве прежние чувства и однажды даже написал прекрасные слова: только теперь он действительно понял людей, когда он далек от них и живет в одиночестве. Он еще сочинял оды, обращенные к Диотиме, проявлял прежнее чувство, взирая на прекрасную в своей простоте природу, с участием вспоминал о своих родных. Сохранилось трогательное письмо к его любимому сводному брату, написанное в том насильственно рассудительном и деланно трезвом стиле, который часто наблюдается у нервнобольных;

[*] «Приятным в этом мире я насладился, часы юности протекли давно, давно; апрель и май и июнь ушли далеко; я уже ничто, мне уже не хочется жить».

они как бы собираются с силами, чтобы написать разумно. Письмо прерывается словами: «Я чувствую, что надо кончать». Впоследствии исчезает и это участие; он становится все апатичнее. Посещение друга молодости, известие о смерти матери прошли для него бесследно; даже к изданию собрания его сочинений, о котором ему рассказали, он отнесся равнодушно, и только увидев экземпляр книги, проявил нечто, похожее на радость.

Его существование становилось все более призрачным, он уже просто прозябал. Однако настоящий паралич, полное уничтожение духовных сил, по-видимому, не наступил. Его быстрая и безболезненная кончина была вызвана местным заболеванием, грудной водянкой. Он умер с молитвой 7 июня 1843 г.

Вскрытие показало, по словам его биографа, также и водянку мозга, но невозможно было установить, была ли она связана с более ранними воспалениями и что́ ей еще оставалось разрушить.

Таким образом, в этиологии этого заболевания мы можем исходить только из психических моментов, которые мы находим в его жизни. В первую очередь, конечно, приходит в голову мысль о его несчастной любви, которая потрясла все его существо. Несомненно, эта страсть проникла до глубины его души и послужила последним, самым сильным толчком к болезни. Но этот толчок оказал разрушительное действие лишь потому, что пал на уже расшатанное здание. Не при всех обстоятельствах, а лишь при том внутреннем состоянии, в котором уже находился Гёльдерлин, несчастная любовь может оказать такое действие: безумие должно уже находиться в глубине организма, и новое потрясение приводит лишь к его обнаружению. И действительно, дух Гёльдерлина был уже сам тяжело болен, требовался лишь такой повод, чтобы привести его к гибели. К нему можно применить слова, сказанные величайшим поэтом о другом погруженном в мрак безумия поэте[97]:

«Es liegt um uns herum
Gar mancher Abgrund, den das Schicksal grub;
Doch der in unserm Herzen ist der tiefste,
Und reizend ist es, sich hinabzustürzen»[*]

Уже во время пребывания в доме госпожи фон Кальб, где он находился в самых благоприятных условиях, будучи любез-

[*] «Вокруг нас немало пропастей, вырытых судьбой; но бездна в нашем сердце глубже всех, и упоительно броситься в нее». — Прим. пер. первого издания.

но принят и общаясь с лучшими людьми, уже тогда он впал в меланхолию. Он сравнивает себя с величайшими людьми своего времени, и это не возвышает, а подавляет его. Не тщеславие или неудовлетворенная жажда славы лежат в основе его чувства, а понимание недостатков своей натуры, убеждение в несоответствии его своему идеалу. Он полагает, что не выполняет свое предназначение, не соответствует поставленной жизнью задаче, и потому, что он не может удовлетворить окружающую его среду, и жизнь не воздает ему должного. Он относится к типу «загадочных натур», описанных Гёте. Это состояние Гёльдерлина Шиллер уже тогда счел опасным. Своим острым взором он усмотрел сходство между Гёльдерлином и Жан-Полем. Действительно, автор «Титана»[88] погиб бы, как погиб автор «Гипериона», если бы боги не даровали ему юмор. Гёльдерлин не имел ни капли этого юмора, этой способности подниматься над действительностью: в нем текла тяжелая кровь, его страдание вторгалось в глубину его организма и в конце концов разрушило мозг. Основной тон бесконечно тонких струн его души был элегический. Будучи неспособен преодолеть страдание или созерцать его в чистом образе, он неизбежно все глубже уходил в него. Таково проклятье лирика, которое нигде так ярко не проявилось, как в Гёльдерлине.

Элегический поэт нуждается в идеале, с которым он соизмеряет действительность и ради которого он от нее бежит, даже если он должен сначала создать себе такой идеал. Для Гёльдерлина этим идеалом был античный мир. Его интерес к нему уже рано обрел несколько патологический характер. Шиллер говорил о грекомании как о своего рода болезни. Но говорил он так после того, как сам излечился благодаря Канту и Гёте. Для Гёльдерлина же эта болезнь стала смертельной. Если раньше он, повторяя слова маркиза Позы, говорил, что его любовь отдана грядущим поколениям, то теперь предметом этой любви и тоски были ушедшее поколение и состояние, которое, как «золотой век», навсегда потеряно и лежит далеко от нас. Даже если подобные мысли возникали и у него, ему не хватало той энергии, которой обладали Шиллер и Гегель и которая позволяла им надеяться на то, что «золотой век» в своем более высоком образе наступит в будущем и они способствуют его приближению. Гёльдерлин лишь предавался грезам, горюя о прошлом. Классический мир был бездной, в которую он бросился. Выше мы познакомились с ним как с идеальным представителем этого настроения в нашей национальной культуре. Теперь мы видим, что именно это и погубило его. Величие немецкого духа,

выраженное в поэзии и философии, зиждется на слиянии античной и современной культур. Свое полное и чистое выражение это нашло только у Гёте и Гегеля; у всех других то и другое выступает в формах многообразного смешения: у Гёльдерлина оба элемента противостоят друг другу и их противостояние разрушает тонкое строение его духа.

Это элегическое погружение в античность лишило Гёльдерлина силы отвечать требованиям современной ему жизни и превратило его существование в мученье. Но само оно — лишь выражение и в известной степени теоретическая форма той общей тенденции, которая составила глубокую основу его страданий. Понять это можно только уяснив, в чем состояла для Гёльдерлина противоположность между античной и современной жизнью и почему он бежал от современности в античность. Все дело в совершенно различном отношении между индивидом и общим содержанием культуры. Античный мир был еще настолько прост, что индивид мог охватить своим интересом все содержание культурной жизни. Наука и искусство, государство и религия находились еще в такой близкой и тесной связи, что в целом составляли некое гармоническое единство, а объем того, что в него входило, был столь невелик, что индивид мог, полностью отдаваясь своей профессии, наслаждаться общей культурой. Каждый человек во всем своем своеобразии настолько срастался с существенным содержанием общей жизни, что мог считаться ее представителем. Совершенно иначе обстоит дело в современном мире. Все виды профессиональной деятельности обрели в нем такой объем и такие разветвления, что индивид не может больше охватить всю их совокупность, и при этом, что еще важнее, они настолько разошлись в своем развитии, что гармоническая связь и прекрасное единство, которыми они обладали в античности, безвозвратно утеряны. Поэтому мы потеряли счастливое тождество индивидуальной и общей образованности, и индивид более неспособен внутренне охватить всю культуру своего времени и выступать как ее представитель.

Эту противоположность, имеющую если не абсолютное, то во всяком случае относительное значение, Гёльдерлин ощущал, быть может, глубже, чем кто-либо. Она была внутренне связана с теми культурно-философскими идеями, из которых Шиллер конструировал свои основные эстетические понятия, хотя у него эта противоположность шла в другом направлении. Одновременно она была теснейшим образом связана со всем характером тогдашней немецкой образованности, главной чер-

той которой была тенденция универсальности. Основными представителями этого направления были, как известно, романтики. Они не только поставили перед собой задачу охватить в области своей литературной деятельности, в частности в поэзии, истории литературы и философии, все великие творения человеческого духа, созданные в его развитии, но и выдвинули принцип, согласно которому эстетическая, научная, религиозная и государственная жизнь человека опять должна гармонически слиться в великом единстве, чтобы индивид мог выполнить свою задачу на основе универсальной образованности и в полном единении со всей культурой в ее целостности. Именно эта тенденция определяла всю сущность Гёльдерлина, и Гайм[99] поэтому с полным основанием рассматривает Гёльдерлина в своем мастерском изложении романтической школы отчасти как ее представителя, хотя одинокий шваб не находился с ней в каких-либо прямых и личных отношениях. Но если романтики хоть пытались реализовать этот идеал универсальной культуры индивида, то Гёльдерлин отчаялся в возможности его осуществить. Только в античном мире видел он его реализацию, только грек был для него в этом смысле совершенным и цельным человеком. В современной жизни есть государственные деятели и крестьяне, поэты, купцы, ремесленники, чиновники, короче говоря, люди определенных профессий, но тщетно искать в ней человека. Поэтому универсальная тенденция принимает у Гёльдерлина патологический характер и элегическую окраску. Ее идеал не может быть реализован в современной жизни, но в «золотом веке» эллинской культуры он был жизненным принципом. На этом зиждется вся горечь, которую Гёльдерлин излил в «Гиперионе», говоря о современном мире, в частности о своей нации, и вся страстная, исполненная тоски любовь, с которой он относится к античности.

Поэтому наибольший интерес из его высказываний о себе представляет собой фрагмент трагедии, в который он хотел перемести́ть терзавшее его противоречие на почву Греции. Трагический мотив «Эмпедокла» несколько сходен с мотивом Фауста. Он состоит в том, что индивид погибает, стремясь объять целое, что он преисполнен желанием охватить все существующее, прежде всего отождествить себя с человеческой жизнью в ее целостности, и что с пониманием невыполнимости этого стремления приходит его конец. Из оставшихся частей и набросков общего плана произведения, сохранившихся в наследии Гёльдерлина, можно в общих чертах представить себе, как он хотел изобразить гибель своего героя, соединившего в себе в нераздельном единстве фило-

софа, поэта и государственного деятеля, в его столкновении с противоречиями реального мира и лишенной гармонии разделенностью и расщепленностью внешних отношений.

Следовательно, невозможность для современного индивида свести в своем образовании в живое единство все содержание всеобщей культуры — конечная причина элегического погружения Гёльдерлина в классическую древность, которым отмечена его трагическая судьба. И в этом действительно глубокое понимание сущности современной жизни. Эта невозможность — несомненный факт. Наша культура стала настолько разветвленной, настолько многообразной, настолько противоречивой, что индивид уже не может полностью охватить ее. Наша культура в целом — идеальное понятие, не реализованное ни в одном индивидуальном сознании. Каждый из нас занимает в огромном механизме социальной жизни определенное место и, находясь там, не может обозреть и воспринять всю совокупность остальных видов деятельности и их духовное содержание. Занятый работой в рамках своей профессии и испытывая постоянное напряжение из-за растущих требований, индивидуальный дух обретает своего рода шоры, которые допускают лишь ограниченное поле зрения. Универсальная образованность, которой обладал гражданин Афин и которая вновь была достигнута великими деятелями Возрождения, к которой по крайней мере стремились поэты и мыслители Германии во времена Гёльдерлина, сегодня недоступна даже гению. Культура слишком разрослась, чтобы индивид мог обозреть ее. В этой невозможности заключена большая социальная опасность. Чем отъединеннее становится профессиональная деятельность индивида, тем более она противостоит интересам, которые составляют содержание жизни другого, столь же одностороннего в своей деятельности индивида. Таким образом, отдельные профессии, сословия, различные слои общества становятся все более чуждыми друг другу и вскоре вообще перестанут понимать друг друга. Сознание единой связи, которая должна господствовать во всей культурной жизни, постепенно утрачивается, и обществу грозит опасность распасться на группы и атомы, связанные уже не духовным пониманием, а только внешней нуждой и необходимостью. Так, современное общество все больше являет собой образ разорванности, и чем быстрее будет с естественной необходимостью идти этот процесс, тем больше будет ослабевать общественный порядок, самой прочной основой которого служит тождество культурного сознания индивидов.

Но хуже этого отсутствия истинно универсальной образованности — ее суррогат, которым мы пытаемся обмануть себя.

Будучи неспособен проникнуть в глубину, особенность и содержание образованности других сфер, современный человек удовлетворяется поверхностным дилетантизмом, снимая со всего пену и не касаясь содержания. Этот дилетантизм смешон, когда он проявляется в салонных беседах, но когда он проповедуется на улицах, он трагичен. Мы смеемся над самоуверенными суждениями юнца о преимуществах Ницше и Вагнера[100]; но страшен серьезный народный оратор, который щеголяет плохо переваренными отрывками научных теорий и предлагает народу в качестве истины то, чего не понял сам.

Видя, как этот дилетантизм растет от десятилетия к десятилетию, превращаясь в опасную угрозу, не надо удивляться, если в Германии, как и во всем мире, он окажется типичным для общественной жизни. Я говорю не о времени, которое мы теряем, когда, развлекаясь, делаем вид, что ищем поучения или эстетического назидания; и не о том, что серьезное и истинное эстетическое образование становится тем более редким, чем больше усилий тратится на то, чтобы сделать наслаждение искусством, доступным каждому: подтверждается известное правило — повышение общего уровня всегда происходит за счет тех, кто над ним возвышается. Опасность, о которой я говорю, заключается в том, что и у нас этот дилетантизм начинает накладывать свой отпечаток на общественные институты. Политическое движение всей Европы движется в направлении к парламентаризму; как бы ни рассматривать его историческое и политическое значение, одно необходимо признать — это государственная форма дилетантизма. Это та форма государственного управления, при которой каждый софист и крикун с мандатом в кармане считает себя призванным, поскольку Бог вместе с должностью дает ведь и разум, высказывать ex officio[23*] свое безответственное суждение обо всем, касающемся интересов государственной жизни, и считает, что не только имеет право, но и обязан критиковать деятельность опытного специалиста, добросовестного чиновника, гениального государственного деятеля. И этот дилетантизм неминуемо подхватывается вне парламента именно теми, кто хочет быть специфически современным человеком и верит, что является таковым.

Но самое худшее в этом распространении дилетантизма — его господство в области воспитания. Громадный рост знаний настиг нас как бы внезапно. Мы еще не нашли методов для их упрощения и сведения к небольшому общему выражению; в счастливом будущем, оно, может быть, сделает ненужным множество деталей, которые сегодня не связаны друг с другом и которые поэто-

му приходится механически запоминать; разветвленная деятельность в области отдельных наук еще не привела к общим результатам, которые позволили бы в интересах общей образованности отделить ценное от плевел. При растущих требованиях, предъявляемых борьбой за существование профессиональному образованию и техническому обучению, у нас еще полностью отсутствует принципиальное решение фундаментального для каждой педагогики вопроса, какая мера общего образования может быть соединена с профессиональным обучением, чтобы обрести равную духовную основу для всех сословий и всех индивидов. От реализации этого идеала человечество сегодня дальше, чем когда-либо в своей истории, и в этом корень всех зол современного общества. Эта проблема ведет к тому, что вследствие вполне обоснованного опасения дилетантизма бросаются к техническому овладению определенной профессией; эта односторонность начинает проявляться уже в разделении труда между науками во всех областях. С юности духовное развитие насильственно направляют в определенную сторону: перед человеком стоит только практическая цель, и он никогда не видит целого. Между тем, из длительного опыта известно, что плодотворной может быть только та деятельность, которая позволяет видеть отдельную профессию в ее связи с целым. Если в одном случае опасность заключается в том, что дух может превратиться в машину, способную выполнять только определенную техническую работу, то в другом случае, желая включить в школьное обучение все еще непроверенные «выводы» современной науки, открывают путь к дилетантизму. Привлекаются все дисциплины; чтобы дать пищу молодому уму, от каждой берется кое-что посредством внешнего усвоения, и этим разрушается гармония и систематическая связь на ранней стадии образования. Несовершенство школьного образования признают все, но до сих пор нет ничего, чем его можно было бы заменить. Всю массу знаний учат наизусть, не постигая ее, ею овладевает память, а не рассудок. Мы опрометчиво перегружаем наших детей, не предоставляя им возможности постепенно усвоить пугающее многообразие, которое мы заставляем их воспринять. Самое опасное, если нагромождению только запоминаемого материала сопутствует ограничение той формальной деятельности ума, которой мы до сих пор, на наше счастье, были обязаны занятиям языками и мышлением греков и римлян. Представители естествознания, которые борются с этим остатком основы равномерного обучения в европейском обществе, должны были бы первыми признать и в педагогике «основной биогенетический закон» и понять, что для духовного развития человечества наиболее ес-

тественно постепенно проходить прежние стадии образования; им следовало бы понять, что для молодого ума всегда самое подходящее знакомиться с молодой, простой, гармонической системой культуры, такой, как греческая.

Я отнюдь не собираюсь увеличивать и так уже чрезмерное количество тех, кто предлагает для изменения сложившегося состояния какое-либо отдельное средство: у нас еще нет панацеи от этого. Нам надо свыкнуться с мыслью, что мы живём в век педагогических экспериментов; мы вынуждены жалеть те поколения, на которых производятся эти различные опыты, и можем лишь надеяться, что в ходе споров и неудач, наконец, хотя и поздно, будет разработана новая система и достигнуто более спокойное развитие процесса обучения.

Я указал здесь на опасность, очевидную для каждого, только потому, что судьба Гёльдерлина тесно связана с современной проблемой образования, крушение его великого духа лишь в увеличенной степени и в большем масштабе показывает то, что в меньшем масштабе тысячекратно проявляется в смятении и духовном одичании.

Действительно, современный индивид — по своей природе отрекающийся. Все мы — «отрекающиеся» из «Годов странствий»[101]. Речь здесь идет не об отречении от личных желаний, что всегда было долгом нравственного человека, а о сознательном отречении от всеобъемлющего усвоения всего содержания культуры. У нас больше нет и никогда не будет такой философии, которая объединяла бы все науки в единой картине мира. Но из-за этого жизнь индивида не должна перестать корениться в целом и ощущать себя единой с сущностью рода. По мере того как стремление вширь становится невозможным, все более необходимо проникать вглубь. Даже если каждый погружается со всем своим знанием и умением в особенности своей профессии, при этом не следует терять понимание высших ценностей человеческой жизни, с которыми связана в определенных точках и наша маленькая жизнь; от философии же мы можем требовать, чтобы она довела до нашего сознания эту связь определений высших ценностей и подняла нас из нашего обособленного существования к вершине гуманности. У нас всегда остается возможность хранить в нашем сознании чистое содержание всей культурной жизни человечества, идеалы нашей истории и подчинять им нашу жизнь. В нашем познании и знании мы больше не можем быть цельными людьми, но в нашей действенной вере в идеалы мы всегда должны оставаться ими.

О философии Гёте

(Речь, произнесенная в 1899 г. в Страсбурге в связи с установлением памятника молодому Гёте)

... Я буду говорить о «вечно молодом Гёте», о человеке, сохранившем и утвердившем в своем творчестве на протяжении длинной жизни могучее своеобразие своей личности, о поэте, вдохнувшем свою вечную молодость в те сияющие образы, в которых он живет и вечно будет жить для нас.

За два поколения, которые прошли после его смерти, понимание его значения для нашей культурной жизни все возрастает, быть может, не в широких кругах, где действуют сиюминутные настроения, но, несомненно, в суждении людей, способных различать в смене времен то, что имеет длительную ценность. Для них Гёте становился все более великим.

Тот, кто выходит из ворот Рима и направляется в сторону Кампаньи, к горам, видит, как все стены и башни, купола и вершины все более расплываются и исчезают; и в конце концов, когда вечный город уже стоит перед его взором как единая масса, над ним, господствуя, возвышается могучий купол святого Петра. То же мы ощущаем, удаляясь во времени от Гёте. Чем дальше мы уходим от той величайшей эпохи немецкой культуры, когда на рубеже предшествующего и нынешнего века наш народ вновь духовно обрел свою потерянную национальность, тем более возносится в нашем ретроспективном ви́дении в своей несравненной мощи образ Гёте — мир для себя, объемлющий все и возвышающийся над всем.

Этот гигантский образ выходит за пределы каждого специального исследования, каждой научной дисциплины. Гёте принадлежит не только истории литературы, он принадлежит каждому, кто сумел проникнуть в его мысли и для которого он стал поэтом жизни, к чьим творениям необходимо все время возвращаться, чтобы по изменившемуся, достигнувшему большей зрелости пониманию определить, произошел ли собственный духовный рост. Но именно поэтому, вследствие этой широты своей натуры и своего творчества, Гёте принадлежит и общей духовной истории.

Поэтому я считаю себя вправе, следуя сделанному мне любезному приглашению, беседовать сегодня с вами о том, что означает Гёте для философии. Быть может, это оказалось неожиданным для некоторых из вас, и вы задались вопросом, была ли вообще у Гёте какая-либо философия. Он, этот конкретный

созерцающий дух, с которым постоянно связывают термин «предметное мышление», разве он не давал достаточно часто и ясно понять, что питает отвращение к абстрактному понятийному характеру философии? Он, великий представитель наивного творчества*, разве не противодействует он всеми силами рефлексии, погружению в себя?

Durch Wald und Feld zu schweifen,
Mein Liedchen hinzupfeifen,
*So geht 's den ganzen Tag*** —

— похоже ли это на философию? Вспомним о том времени, когда философия имела для него наибольшее значение, о его отношении к Шиллеру, об их переписке, о том, как оба они пытались установить «соотношение своих натур», как Шиллер использует для этого понятия кантовской философии. Насколько различны здесь их роли! Для Шиллера рефлексия естественна, она вытекает из его природы, он нуждается в ней, чтобы стать тем, что он есть, для него кантовская философия — та сталь, закованный в которую он вышел из сумбурного состояния юности и возвысился до зрелой ясности. Вначале он был бурным талантом, потом стал великим поэтом. Напротив, для Гёте такая рефлексия — нечто чуждое. Он отдается ей с усилием, больше в угоду своему новому другу, чем ради самого себя. Он с его гармоническим складом и развитием всегда был самим собой, и ему не нужно узнавать из философии, кто он. Наоборот, он чувствует к ней ту антипатию, которую обыкновенно питает великий художник к эстетике, научный гений — к логике, великий государственный деятель — к политической теории:

Grau, teurer Freund, ist alle Theorie,
*Und grün des Lebens goldner Baum****.

И тем не менее Гёте принадлежит философии и ее истории.

---

* Имеется в виду введенный Шиллером термин в его работе «О наивной и сентиментальной поэзии» — Ф.Шиллер. Собрание сочинений, т. 6, М., 1957, с. 375-487). — Прим. пер.

** Брожу по лесам и долам,
Насвистываю свою песенку.
И так проходит день.

*** Теория, мой друг, суха,
Но зеленеет жизни древо.
Фауст. Пер. Б.Пастернака.

Прежде всего и главным образом своей личностью. Он был проблемой, великой реальностью, которую нужно было понять, постигнуть, формулировать. Немецкая философия поставила себе в ту пору смелую задачу — найти «систему разума», т.е. целесообразную связь всех отраслей жизненной деятельности культурного человека: для нее поэтому из реальности поэтического гения, которого она видела и почитала в лице Гёте, возникала величайшая задача выразить в своих понятиях его природу и творчество и тем самым природу искусства, включить ее в свою систему и формулировать ее.

С тех пор как Шиллер положил этому начало, все философы трудились над этой задачей — Фихте и Шлегель[102], Шеллинг и Гегель, Шопенгауэр и Лотце.

Но я хочу говорить не о том: Гёте важен для философии не только тем, чем он был, но и тем, что он творил. Правда, он не делал это в форме логической работы или методического исследования: он чуждался научной философии еще и потому, что она упрямо вырабатывала свой специальный язык. Однако возможно ли, чтобы человек с широтой и глубиной его натуры, человек, которому ничто человеческое не было чуждо, который входил в область всех искусств и наук, во все сферы жизни, мог не размышлять, не говорить и не писать о высших вопросах человеческой жизни, о тех последних загадках бытия, которыми занимается философия? Пусть он и не хотел ничего знать о науке, которая полагает, что может ответить на эти вопросы с помощью понятий, ему понятия не были нужны, ему достаточно было непосредственного первоначального созерцания, его собственной метафизики, его «philosophie irresponsable»[24*]. Его собственное воззрение на мир и жизнь, как и его историческое влияние на немецкую философию, проистекало из его личности. Поэтому он, подобно всем великим личностям истории, в жизни и творчестве которых своеобразно отражаются мир и люди, относится к живым источникам, из которых должна черпать философия.

Собираясь говорить о гётевском *созерцании мира и жизни*, я, конечно, не рассчитываю на то, что мне, хотя бы в некоторой степени, удастся в коротком сообщении раскрыть эту тему. В почти необозримом богатстве трудов Гёте, в его сборниках и записях, в его письмах и беседах содержится огромный материал; по вопросам всех философских дисциплин, по теории познания и этике, праве и эстетике, философии религии и метафизике можно привести его высказывания, в которых отражается его отношение к этим наукам. Не бойтесь, я не собира-

юсь предлагать вам весь этот едва ли не необозримый материал; я хочу лишь выбрать из него то, что представляется мне целесообразным для поставленной здесь задачи — осветить с бóльших по возможности сторон человека, юношескому образу которого мы собираемся поставить памятник.

Исходной точкой этого выбора позвольте мне взять проблему, руководствуясь которой мы можем рассчитывать до известной степени приблизиться к истинному существу нашего поэта. С первого взгляда всем ясно, что в его лице мы имеем дело с могучей натурой, с неподражаемой индивидуальностью, с неповторимой реальностью, с самостоятельным существом, замкнутым и утвержденным в себе самом; с другой стороны, мы видим, что эта индивидуальность отдается универсальной деятельности, тесно соприкасается со всей духовной вселенной; она живет и творит в рамках целого, она расширяется до пределов бесконечного. И мы задаемся вопросом, что думал этот человек об отношении единичного к целому, *о положении человека во Вселенной*, о старой загадке — насколько глубоко заложены в последней основе вещей корни индивидуальности. Мы видим, что каждое отдельное существо возникает из жизни целого и снова в нее возвращается; и все же каждый из нас чувствует себя как особую, в себе определенную реальность, превосходящую свое мимолетное проявление. Что такое, спрашиваем мы, отдельный человек во Вселенной, какое значение имеет личность для целого? Что думал об этом Гёте? В великолепной рапсодии «Природа», которую Гёте позднее сам датировал 1780-м годом, он говорил о природе: «Она как будто все устроила для индивидуальности и нисколько не интересуется индивидами». Как сложилась в нем эта загадка и как она разрешалась?

Эта древняя проблема была ему в достаточной степени близка. Духовное и литературное развитие молодого Гёте проходило в эпоху, которая более чем какая-либо иная, жила в убеждении:

Höchstes Glück der Erdenkinder
Sei nur die Persönlichkeit[*].

То была эпоха «Бури и натиска», эпоха гениев, когда *индивидуальность* со стихийной силой восставала против ига правил и формул, время исконности, естественности в духе Руссо,

[*] Пусть высшим счастьем для детей Земли будет только личность (нем.).

самовластия гениев, исповедей, дневников и писем. Признавался лишь тот, кто был «чем-то», «натурой», «человеком». «Это — ты», — воскликнул Лафатер[103], выскочив из коляски и обнимая Гёте, которого он никогда раньше не видел. То было время, когда молодой поэт хотел пронестись с «возничим Кроносом» по всем высотам и глубинам жизни и, наконец, еще упоенный золотым светом, вторгнуться, сопровождаемый звуками труб, в преисподнюю так, чтобы «внизу могучие властелины поднялись со своих мест», — время, когда титан Прометей изливал свою бушующую страсть в свободных ритмах в стиле Пиндара и гордо восставал против всех сил земли и неба:

Bedecke deinen Himmel, Zeus
Mit Wolkendunst
Und übe, dem Knaben gleich,
Der Disteln köpft,
An Eichen Dich und Bergeshöh'n:
Musst mir meine Erde
Doch lassen stehn,
Und meine Hütte, die Du nicht gebaut,
Und meinen Herd,
Um dessen Glut
Du mich beneidest![*]

Или:

Hat mich nicht zum Manne geschmiedet
Die allmächtige Zeit
Und das ewige Schicksal,
Meine Herren und Deine?[**]

---

[*] Ты можешь, Зевс, громадой тяжких туч
Покрыть весь мир,
Ты можешь, как мальчишка,
Сбивающий репьи,
Крушить дубы и вязы,
Но ни Земли моей
Ты не разрушишь,
Ни хижины, которую не ты построил,
Ни очага,
Чей животворный пламень
Тебе внушает зависть.

[**] А из меня не вечная ль судьба,
Не всемогущее ли время
С годами выковали мужа?

И далее:

Hier sitz' ich, forme Menschen
Nach meinem Bilde,
Ein Geschlecht, das mir gleich sei,
Zu leiden, zu weinen,
Zu geniessen und zu freu 'n sich,
Und Dein nicht zu achten
Wie ich![*]

Но с подобным индивидуализмом, заложенным в темпераменте и питаемым окружающей средой, у Гёте сочеталось глубокое и могущественное обратное течение — его религиозное чувство. Гёте нельзя понять, если упустить из виду этот существенный момент его характера. То, в чем Шлейермахер[104] видел основу всякой религиозности — благочестивое чувство, сознание своей связи с вечным, бесконечным и непознаваемым, своей замкнутости в нем, — это настроение проявляется у Гёте с редкой силой и глубиной. Когда мы читаем в «Мариенбадской элегии»:

In unsres Busens Reine wogt ein Streben
Sich einem Höhern, Reinern, Unbekannten
Aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben,
Enträtselnd sich den ewig Ungenannten —
Wir heissen's fromm sein — [¨],

это звучит почти как поэтическая парафраза того, что великий теолог признал сущностью всякой религии; но слова эти вытекают непосредственно из глубины души поэта. Еще мальчиком в своей мансарде он придумал для себя одного и отправлял тихий культ Бога-природы. Уже тогда он хотел в тиши «почи-

---

[*] Вот я — гляди! Я создаю людей,
Леплю их
По своему подобью. Чтоб они, как я, умели
Страдать и плакать,
И радоваться, наслаждаясь жизнью,
И презирать ничтожество твое,
Подобно мне!
«Прометей.» (Пер. В.Левика).

[¨] Мы жаждем, видя образ лучезарный,
С возвышенным прекрасным, несказанным
Навек душой сродниться благодарной,
Покончив с темным, вечно безымянным,
И в этом — благочестье!
(Пер. В.Левика).

тать непостижимое». В здоровом патрицианском доме, которым руководила его мать, несомненно не было места для скороспелого свободомыслия, но не было и узкого и боязливого правоверия, которое вообще, если и не вполне, отсутствует в духовном облике XVIII в., то все же стоит в нем на заднем плане. Именно указанная индивидуалистическая черта характера Гёте объясняет, почему Гёте всегда восставал против всякого традиционного ограничения и исторического опосредствования отношения между Богом и человеком. Это привело его к мистике, и в ней он нашел и сохранил связь с тем пиетистским[105] направлением, которое, как слабый отзвук мистического движения. звучало в веке Просвещения. Известно, что он встретился с этим направлением в лице госпожи фон Клеттенберг[106]; известно также то глубокое сочувствующее понимание этой утонченной религиозности, которое он проявил в «Исповеди прекрасной души». Эта «исповедь» образует существенный момент в построении «Вильгельма Мейстера», несмотря на то что Шиллер — что весьма характерно — никак не мог примириться с этим.

Характер истинно великой личности проявляется в том, что она яснее и отчетливее других сознает «границы человечества». Поэтому Гёте внутренне преисполнен благоговением перед тайнами, окружающими всех нас, перед темными силами, объемлющими всю человеческую жизнь, благоговением, которое он изобразил как нравственную основу воспитания, благоговением перед тем, что над нами, перед тем, что под нами, перед тем, что рядом с нами. Он обнаруживает это демоническое начало в непостижимой всеобщей жизни природы, в том макрокосме, таинственное созерцание которого восхищает и пьянит тоскующую душу его Фауста; но обнаруживает его и в великих силах, действующих в истории. «Каждая продуктивность высшего рода, каждое значительное мнение, каждая великая мысль, которая приносит плоды и имеет последствия, не подчинены чьей-либо власти и выше любой земной силы; человек должен видеть в этом нежданный дар, чистое проявление божества, которое ему надлежит принимать и почитать с радостной благодарностью. Оно родственно тому демоническому началу, которое в своем всевластии делает с человеком, что ему заблагорассудится... В подобных случаях в человеке подчас следует видеть орудие высшего промысла». И это относится, как он полагает, именно к великим людям: он видит проявление этого промысла в Рафаэле, в Моцарте, в Шекспире, в Наполеоне. И наоборот, о неудавшемся народном восстании Гёте как-то сказал: «Там не было Бога».

Погрузиться в это всемогущество, чтобы душа отзвучала в божественной гармонии бесконечной жизни мира, — в этом состоит благочестие Гёте. В нем нет ничего насильственного, ничего вымученного и боязливого, ничего завоеванного: в этой готовности человека отдаться Богу — полная здоровая жизнь, само собой разумеющееся раскрытие и чистая радость:

Im Grenzenlosen sich zu finden
Wird gern der Einzelne verschwinden:
Da löst sich aller Ueberdruss.
Statt heissen Wünschen, wildem Wollen,
Statt läst'gem Fordern, strengem Sollen
Sich aufzugeben ist Genuss[*].

Таким образом, в созерцании «Бога-природы» Гёте ищет успокоения от страстей, избавления от противоречий земной жизни и воления. «Что лучшее может человек испытать в жизни, чем откровение Бога-природы?»

В этом находило свое выражение личное сродство, которое издавна и постоянно влекло поэта к Спинозе. В нем он находил в грандиозной и простой форме нравственный идеал самоосвобождения через познание. Лишь тот может стать выше своей страсти, учит философ, кто понял ее, кто постиг необходимость, с которой вся человеческая жизнь и деятельность вытекает из божественной первоосновы. Страдания и горести жизни теряют свое жало для мыслителя, который рассматривает их так, как будто имеет дело с линиями, плоскостями и телами и хочет не смеяться над ними, не поносить их, а только понять. Этим «безграничным бескорыстием», этой бесстрастностью и восхищался Гёте в Спинозе; он восхищался чистотой и величием его видения мира, которое удерживалось от суждения, кротостью убеждений, которая в созерцании целого выходит за пределы земных масштабов. Tout comprendre c 'est tout pardonner[25*].

Но Гёте хорошо знал, что пребывание «по ту сторону добра и зла» возможно лишь в постигающей и объясняющей науке и в созерцающем искусстве, но не в волящей и деятельной жизни.

---

[*] В безбрежном море раствориться,
С собой навеки распроститься
В ущерб не будет никому.
Не знать страстей, горячей боли,
Всевластия суровой воли —
Людскому ль не мечтать уму?
(«Одно и все». Пер. Н.Вильмонта).

Здесь эта мягкая улыбка созерцания превращается в буйную дикость или в беспредельный эгоизм. «Все спинозистское в поэтическом творчестве», — сказал однажды Гёте, — становится в рефлексии макиавеллизмом». К этим вопросам поэт свел бы разговор Спинозы с «вечным жидом» в произведении, которое, к сожалению, не было написано. Его мысли об этом мы обнаруживаем в виде поэтических признаний в «Избирательном сродстве». Нигде более он не дал такого тонкого и не отступающего перед возможными выводами анализа естественной необходимости возникновения и развития страстей, — но и нигде он не утверждал с такой настойчивостью и серьезностью сознание ответственности, которое сохраняет всю свою мощь при действии этой естественной необходимости. «Избирательное сродство» — своего рода поэтическое изложение глубокого учения Канта об «эмпирическом» и «интеллигибельном» характере.

Свободу, которую Спиноза нашел в мышлении, Гёте обрел и пережил в своем творчестве. Он поднялся над собственным состоянием, созерцая и художественно воспроизводя его. Он ощущал как божественную силу поэзии то, что его жизнь без какого-либо намерения с его стороны, без стремления и желания, преображалась для него в картину и благодаря этому как бы отделялась от него. Его поэзия — *самоосвобождение через самовыражение*. Философ преодолевает страсть, постигая ее, художник — изображая ее. Так Гёте отторг от себя отрезки своей жизни и своего существа — вецларское смятение в Вертере, зезенгеймскую вину — в трагедии Гретхен в Фаусте, запутанные отношения придворной жизни — в Тассо[107]. Тем самым собственными заблуждениями и собственным грехом он подтвердил свои прекрасные слова:

Unsterbliche heben verlorene Kinder
Mit feurigen Armen zum Himmel empor.

Такова тайна гётевских стихов на случай: непреднамеренное выражение собственной жизни. Он ничего не ждет от своей поэзии — он не хочет, он должен творить: поэзия сама творит себя в нем. Но именно поэтому созданные им образы — его плоть и кровь — живут в отторжении от отца, как дети, которые обрели собственную жизнь. Благодаря этому они обладают высшей эстетической реальностью: историческое в них возве-

---

* Заблудших детей огневыми руками
Благие возносят к чертогам своим.
(Пер. А.К.Толстого)

дено в простую форму. Они понятны сами по себе, — что нужно нам знать о Гёте, чтобы наслаждаться «Ифигенией»[108]? К этим образам, которые он создал из себя и своей жизни, вдохнув в них высшую реальность, следует в известном смысле отнести и «молодого Гёте», созданного им в «Поэзии и правде», чья поэтическая реальность бесконечно превышает всякую попытку установить историческую достоверность.

Излагая в этом описании своей личности (в 14-й и 16-й книге) природу художественного творчества в связи с философией Спинозы, Гёте говорит об «отречении» — не о том обыденном отречении, при котором человек отказывается от одного желания только для того, чтобы поддаться другому, а об отречении философа, который раз и навсегда отказывается от всех своих страстей и со спокойной твердостью возвышается над ними. В этом он находит свой собственный идеал жизни: возвышаться над самим собою, быть хозяином в своем собственном доме, какие бы страсти, страдания и радости в нем ни царили.

Von der Gewalt, die alle Wesen bindet,
Befreit der Mensch sich, der sich überwindet[*]

Это объявляется в «Тайнах» глубочайшим смыслом всякой религии. Это «отречение» есть способность никогда не отдаваться целиком ни одному из чувств, которыми изменчивая воля старается сковать нашу личность, никогда не отождествлять свое «я» с одним из ее желаний, никогда не ставить на одну карту всю жизнь. В богатой событиями жизни Гёте мы часто встречаем его в условиях, которые страстно овладевают им и бурно его волнуют; но никогда волны жизни не поглощают его целиком. Он сам есть всегда нечто большее, чем его страсть; ничто не овладевает им полностью. В нем есть нечто, куда не могут проникнуть и самые близкие ему люди, крепость, которая никогда не сдается и в конце концов отбрасывает всякую атаку. Именно это с внешней стороны часто казалось — вспомним, например, об его отношениях к г-же фон Штейн[109] — эгоизмом, холодностью и недоступностью, «олимпийством».

Лишь один человек был действительно близок ему — Шиллер, лишь одно поразило его до глубины души — потеря Шиллера. И именно потому в этом случае ему отказала спасительная сила искусства; на этот раз Бог не дает ему «сказать, как он

---

[*] «От силы, которая связывает все существа, освобождается человек, преодолевший самого себя».

страдает»*. Он беспомощен и разбит, он столь сильный обычно. Затем он пытается овладеть собою для творчества. Он хочет окончить «Димитрия»**, ему не удается это. Начатая до того «Ахиллеида», которая несомненно предназначалась служить памятником рано утраченному другу, осталась фрагментом. Этот удар был сильнее его. Месяцы проходят, прежде чем он способен написать «Эпилог к Колоколу». Время ничего не изменило в этом: величайшее испытание не нашло себе того поэтического воплощения, в которое выливались все менее значительные события его жизни.

Но отречение, о котором мы говорили, означает еще нечто большее, и это возвращает нас к нашей проблеме. Если мы зададимся вопросом, от чего собственно приходится при этом отказываться, то предметом отречения мы должны будем признать не что иное, как характерное именно для выдающейся личности стремление разрушить границы своего собственного существа и расшириться до пределов целого — влечение Фауста, восклицающего:

Und was der ganzen Menschheit zugeteilt ist,
Will ich mit meinem eignen Selbst geniessen,
Mit meinem Geist das Höchst' und Tiefste greifen,
Ihr Wohl und Weh auf meinem Busen häufen.
Und so mein eigen Selbst zu ihrem Selbst erweitern,
*Und wie sie selbst am End' auch ich zerscheitern****

Освобождение от этого влечения все знать, всем наслаждаться и все объять собою — та жизненная мудрость, которую Гёте проповедовал особенно настойчиво. Она образует содер-

---

* Слова Тассо в одноименной трагедии.

** Речь идет о неоконченной драме Шиллера «Demetrius».

*** Вся жизнь людей,вся бездна горя, бед —
Все будет мной изведано, прожито.
Глубоко я хочу все тайны их познать,
Всю силу радости и горя испытать,
Душою в душу их до глубины проникнуть
И с ними наконец в ничтожестве поникнуть.
(Цит. по русск. изданию Виндельбанда).

Я людям руки распростер,
Я грудь печалям их открою
И радостям — всему, всему
И все их бремя роковое,
Все беды на себя возьму
«Фауст» (Пер. Б.Пастернака).

жание обоих его трудов, над которыми он работал всю свою жизнь и которые с одинаковым правом могут быть названы основными трудами его жизни — «Фауста» и «Вильгельма Мейстера». При этом «Мейстер» как поэтическое произведение далеко не так блестящ, ослепителен и вдохновенен, как «Фауст», а поэтому и не столь известен и популярен; однако как выражение гётевской мудрости он, быть может, еще более поучителен и интересен. Поэтому я хочу обратить ваше внимание на него. Я буду говорить не о романе как таковом и не о его месте в мировой литературе, не о его значении в развитии романа вообще, а о высказанной в нем основной культурно-философской идее. Правда, в «Годах странствия», как и во второй части «Фауста», поэт так заполнил простой план случайностями, странностями и диковинной загадочностью, что не только ослабил эстетическое наслаждение произведением в целом при всей красоте отдельных мест, но в значительной степени и затруднил, к сожалению, понимание плана. Однако оба эти творения всей жизни Гёте настолько отчетливо освещают и поясняют друг друга, что смысл высказанного в них «последнего слова мудрости» не может вызывать никакого сомнения.

«Годы странствия» имеют подзаголовок «или отрекающиеся». Что означает здесь отречение?

В «Годах учения» мы сопровождали Вильгельма от приключения к приключению. Он ищет себя, свое формирование, свое назначение. Но и к нему относится то, что говорит о себе Фауст:

Ich bin nur durch die Welt gerannt, —
*Ein jed' Gelüst ergriff ich bei den Haaren**

Советы Вернера, который играет роль Антонио по отношению к этому Тассо[110], он презрел; испытывая влияние разных лиц, отношений и состояний в их пестрой смене, он становится все более колеблющимся и смятенным. Полнота воспринятых им импульсов не сложилась в единство и, желая насладиться картиной мира в целом, он бредет от заблуждения к заблуждению. Так он попадает в сферу деятельности таинственного общества «выдающихся» людей, которые играют в этом романе роль провидения. Здесь он слышит резкое изречение Ярно[111]: «Ваше общее образование — глупость!» Здесь он узнает, что «мастером» можно стать только посредством самоограничения,

* Я жил всю жизнь беспечно напролет
И удовлетворял свои желанья.
«Фауст» (Пер. Б.Пастернака,).

что назначение человека надо искать только в его профессии. Он должен отказаться от желания просто наслаждаться, предаваться чувствам и стремлениям, — он должен узнать мир, действительный мир, и в нем искать свое место, работая и принося пользу. Он должен странствовать, пока не найдет это — не останавливаться, где ему приятно, не наслаждаться: он должен созидать. От самоанализа, от изнеженного внимания к личным отношениям он должен вступить в сферу суровой действительности и выполнять свой долг среди деятельных людей.

Именно этому учит Гёте и в своей «педагогической провинции», куда он нас вводит вместе со своим странствующим героем. Автор создает фантастическую картину громадного воспитательного учреждения. Однако педагогические теории XVIII в. обретают здесь своеобразное преобразование. Здесь формируется не «человек» в понимании Руссо и филантропистов, не пиетист — гражданин этого и иного мира одновременно, а муж, достигший полной зрелости благодаря *самоограничению и умению подчиняться*. Каждый человек должен быть воспитан в соответствии со своими склонностями для определенной профессии, чтобы достигнуть наибольших результатов в планомерной совместной работе.

Таким образом, профессиональная деятельность, в которой каждый индивид находит свое истинное призвание, становится в зависимость от целесообразной организации общества. «Союзом» определяется не только формирование юношей, но и использование зрелых людей. Индивид, достигший полного развития в своей профессии, находится тем самым на службе целого. «Годы странствия» набрасывают проект организации труда. Этим они в форме романа напоминают более притязательные утопии, бытовавшие в литературе того времени. Отдельные указывающие на это черты несомненно заимствованы из жизни «братской общины»*. Гётевский «союз» также распространяет свое влияние далеко за пределы отдельных стран и народов, его деятельность охватывает обе стороны океана. Странствующие становятся эмигрантами и перед ними открываются широкие социальные и экономические перспективы. Для Гёте и для мышления в Германии того времени характерно, что властные структуры государства полностью отступают при этом на задний план. Социальная организация «союза» — свободное объединение, охватывающее весь земной шар; оно не только внутренне, но и внешне не связано с государственной жизнью и стоит вне политических границ и политических связей.

---

* Общины гернгутеров[112].

Итак, при переходе от годов учения к годам странствий эстетический идеал сменяется практическим. Тот же переворот, как известно, совершается во второй части Фауста. Из жизни, полной бурных стремлений, из наслаждения миром в первой части поэт сначала переносит своего героя в тишину эстетического созерцания. «В пестром отблеске лежит пред нами жизнь». Фауст направляется к «матерям», в царство идей, чистых форм, и перед ним встают идеалы человечества такими, как их создало искусство. В классической вальпургиевой ночи, в эпизоде с Еленой, сочетающейся браком с германским Фаустом, пред нами проходят исторические образы, тени духов, полные чистой внутренней жизненной силы: это «Феноменология духа», переполненная загадками и намеками, подобно гегелевской. Но из этого царства созерцания теней Фауст вторгается в борьбу исторических сил за мировое господство, и мы видим его завершающим свою жизнь в противоборстве человека с могучими силами природы: он отвоевывает у моря землю, чтобы «стоять на свободной земле со свободным народом».

Так, Фауст до конца остается властелином, могущественной, независимой личностью, которая приводит в движение магические силы ада и неба, чтобы достичь свободной, спасительной деятельности; в годах странствия Вильгельма Мейстера проблемы жизни находят свое решение в «союзе», в общности, которой подчиняется индивид, занимаясь практической деятельностью. В романе это представлено таким образом, что личные отношения, завязанные в годы учения, вплетаются здесь в общую организацию; это обусловлено не только технически художественной связью обеих частей романа, но имеет и более глубокий смысл; деятельное общение не разрушает и не уничтожает эти личные отношения, а, наоборот, проясняет и очищает, углубляет и укрепляет их.

«Вильгельм Мейстер», как и «Фауст», — произведение человека, которому судьба дала возможность на протяжении 80-летней жизни испытать и художественно выразить грандиозный переворот немецкого национального духа. Его «Мейстер» — *тип немца, переходящего из XVIII в XIX столетие*. От игры в куклы — к деятельности хирурга, которому суждено возродить своего сына для новой жизни; от мостков, изображающих мир, — к самому волнующемуся миру; от царства мыслей и образов — к царству труда и деяний — таков путь, которым « народ поэтов и мыслителей» пришел к основанию своего национального могущества. И того, что Гёте пророчески изобразил в двух

основных своих трудах, требовали Кант и Фихте, перенося центр тяжести философского миропонимания из теоретического разума в практический.

Итак, то отречение, в котором, по мнению Гёте, личность освобождает себя, с своей положительной стороны есть *деятельность*. «В начале было дело» — так толкует уже в первой части Фауст смысл Евангелия, а прощальное слово титана в «Пандоре» гласит: «Настоящее празднество для истинного мужа есть дело». Поэтому и в «Фаусте» глубочайшее разрешение проблемы заканчивается словами:

Wer immer strebend sich bemüht,
Den können wir erlösen[*]

Нельзя найти более благородного примера такой неутомимой деятельности, чем жизнь самого Гёте; и самое симпатичное и отрадное при этом то, что его неутомимая деятельность связана не с навязанным извне принуждением, а с глубочайшим влечением его натуры. Он постоянно занят; об этом свидетельствуют колоссальные размеры его переписки, его «дилетантствование» во всех искусствах и науках, его непрерывное собирание материалов и набрасывание заметок, не говоря уже о его трудах. Прочтите, например, его письма к Шиллеру времени его путешествия по южной Германии в 1797 г. Повсюду он занят коллекционированием, он собирает материал для своего архива. Он не знает, для чего это ему понадобится и понадобится ли вообще, но он собирает; он должен быть деятельным, должен работать, усваивать. Так он воспринимал и свою должность министра. Не только в качестве куратора Йенского университета, но и во всех остальных административных областях он «работал» в полном смысле слова. Тонкое, доходящее до мельчайших деталей изображение ткацкого ремесла, которое он ввел в «Годы странствия», указывает на это. К нему самому применимы слова Фауста:

Werd' ich beruhigt je mich auf ein Faulbett legen,
So sei es gleich um mich gethan[**].

---

[*] Чья жизнь в стремлениях прошла,
Того спасти мы можем.
«Фауст» (Пер. Б.Пастернака), с.568.

[**] Пусть мига больше я не протяну,
В тот самый час, когда в успокоенье...
«Фауст» (Пер. Б.Пастернака), с.104.

Фихте назвал однажды леность основным грехом человека; вряд ли найдется человек, который был бы более свободен от этого греха, чем Гёте. В его жизни нет места мечтаниям и праздности. Характерным выражением этому служит небольшое стихотворение, поводом к которому послужило замечание Жан-Поля. Последний где-то говорит: «У человека есть две с половиной минуты: одна, чтобы улыбнуться, другая, чтобы вздохнуть, и полминуты, чтобы любить: ибо в эту последнюю минуту он умирает». Под влиянием этой сентиментальной чепухи Гёте написал для своего внука:

Jhrer sechzig hat die Stunde,
Ueber tausend hat der Tag:
Söhnlein, werde dir die Kunde,
Was man alles leisten mag[*].

На этой деятельности, и на ней одной, Гёте основывает, наконец, право на степень самостоятельного существования личности во Вселенной. Уже его Прометей на вопрос: «Сколько же принадлежит тебе?» — отвечает гордыми словами:

Der Kreis, den meine Thätigkeit erfüllt —
Nichts drunter und nichts drüber.[**]

Эта самоценность деятельной личности постоянно возрастала в миросозерцании Гёте. От того спинозистского учения о всеединстве, которое он выразил в гимне «Природа», он перешел к тому, что он сам выражает термином «Komparativ»[***]; истинное содержание жизни Вселенной он ищет *в единичных существах, в деятельности которых развиваются их первоначальные задатки*. Эти существа он позднее вслед за Лейбницем называет «монадами», или, вслед за Аристотелем, — «энтелехиями»[113]. Эти обозначения содержат указание, что изменение его миропонимания было обусловлено не только его собственным, зрелым жизненным опытом, но и главным образом изучением органического мира, которому он отдался с таким живым интересом. Идея его морфологических исследований, его *метаморфоз* растений и животных, заключалась ведь в том, чтобы найти в каждом органи-

---

[*] В часе шестьдесят минут, сверх тысячи в дне: подумай, сынок, сколько можно сделать за это время.

[**] Круг моей деятельности и больше ничего — не меньше этого, ни больше (из неоконченного фрагмента драмы «Прометей»).

[***] Сравнительность.

ческом существе ту первоначальную форму, которая лежит в основе всего многообразия его проявлений в качестве действенной и ассимилирующей окружающую среду силы:

Alle Glieder bilden sich aus nach ew'gen Gesetzen
Und die seltenste Form bewahrt im Geheimen das Urbild...
Also bestimmt die Gestalt die Lebensweise des Tieres,
Und die Weise zu leben, sie wirkt auf alle Gestalten
Mächtig zurück. So zeiget sich fest die geordnete Bildung,
Welche zum Wechsel sich neigt durch äusserlich wirkende Wesen.[*]

Эту «чистую форму» он называет «энтелехией, которая ничего не воспринимает, не присвоив это себе посредством самостоятельного действия». На таких энтелехиях покоится вся жизнь, и в их совокупности они сами, в свою очередь, свидетельствуют о последней, простейшей основной форме. Но прежде всего человек со своим индивидуальным характером есть такое первоначальное, постоянно формирующее самого себя существо. «Упорство личности, и то, что человек отклоняет от себя не свойственное ему, есть для меня доказательство, что нечто подобное (именно энтелехия) существует».

На сознании этой самостоятельной деятельности Гёте основывает и веру в *бессмертие*; она есть для него, как и для Канта, постулат, а не предмет познания. «Человек, — говорит Гёте, — должен верить в бессмертие; он имеет на это право, это сообразно его природе. Убеждение в загробной жизни вытекает для меня из понятия деятельности. Ибо если я до конца жизни неутомимо работаю, то *природа обязана* отвести мне другую форму существования, когда моя нынешняя форма не сможет уже вмещать мой дух». Какое удивительное свидетельство нерушимой, неисчерпаемой жизненной силы эти слова восьмидесятилетнего человека!

Но именно потому бессмертие не есть для него благо, выпадающее само на долю каждого, а зависит от ценности деятельности. «Мы не одинаково бессмертны, и для того, чтобы показать себя в будущем великой энтелехией, надо быть ею».

---

[*] Каждый член его тела по вечному создан закону;
Даже редчайшая форма в тайне повторит прообраз...
Образ жизни зверя влияет на склад его тела,
Но и телесный склад на образ жизни, бесспорно,
Должен воздействовать. Так он упрочился, стройный порядок,
Склонный меж тем к переменам в изменчивых внешних условиях.
(Пер. Н.Вольпин).

Соответственно этому мы находим у Гёте в старости распределение живых существ по рангу, как и у Лейбница; он говорит о мировых душах и душах планет над человеком, как и о душах собак и т.п. ниже его. «Подлое отребье мира, — восклицает он однажды с юмором, — обыкновенно слишком распространяется». «В настоящую кучу монад попали мы на этом уголке планеты». А что поэт таким же образом различал ценность и судьбу человеческих душ, доказывают слова предводительницы хора, с которыми она обращается к служанкам Елены:

Wer keinen Namen sich erwarb noch Edles will,
Gehört den Elementen an: — so fahret hin![*].

Характерно при этом для нравственного миросозерцания Гёте, что он представлял себе обретение этого высшего блага, личности, зависимым не только от успеха деятельности, но и от ее мотивов:

Nicht nur Verdienst, auch Treue wahrt uns die Person[**].

Если мы резюмируем все вышеизложенное, то принцип, исходя из которого Гёте рассматривает мир и жизнь людей, окажется не чем иным, как сознанием деятельной личности в закономерной связи вещей, как оно выражено «демоном» в часто цитируемом «Учении орфиков»:

Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehen,
Die Sonne stand zum Grusse der Planeten,
Bist alsobald und fort und fort gediehen
Nach dem Gesetz, wonach du angetreten.
So musst du sein, dir kannst du nicht entfliehen:
So sagten schon Sibyllen, so Propheten;
Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt[***].

---

[*] Принадлежит к стихиям тот, кто имени не приобрел и не стремился к высшему. «Фауст»(Пер. Б. Пастернака).

[**] Не только заслуга, но и верность сохраняет нам личность.

[***] Со дня, как звезд могучих сочетанье
Закон дало младенцу в колыбели,
За мигом миг твое существованье
Течет по руслу к прирожденной цели.
Себя избегнуть — тщетное старанье,
Об этом нам еще сивиллы пели.
Всему наперекор во век сохранен
Живой чекан, природой отчеканен.
(«Первоглаголы. Учение орфиков». Пер. С.Аверинцева).

Но если, таким образом, личность, сознавая свое право и свою ценность, в своем своеобразии воспринимает из окружающего ее мира лишь то, что она своей деятельностью может внутренне усвоить, то в высших, творческих областях деятельности она выходит за пределы самой себя; на вершинах жизни индивид становится родом, монада — миром. Каждая истинно созидательная деятельность человеческого духа, каждое новое озарение познающей мысли, каждое исконное переживание в чувствовании и созерцании, каждая творческая сила формирования снимают личное, индивидуальное; в них единичный человек — нечто большее, чем он сам по себе, в нем, выходя за его пределы, живет целое. Высший подъем личности есть и ее конец. «Подави свое существо», — возглас, обращенный к Фаусту, когда он решается на мрачное нисхождение в мир чистых форм. Здесь вновь в высшем смысле утверждается: «Отрекаться — наслаждение!» В органической жизни также высшим моментом единичного бытия становится творческий подъем, который возвышает его до рода. Этому бессмертию личности посредством ее превращения в идею учил Платон в прекраснейшем из своих произведений, в «Пире». Гёте благоговейно выразил ту же мысль, придав ей символический образ ночной бабочки в глубоком по мысли стихотворении «Западно-восточного дивана», озаглавленном «Блаженное томление»:

Sagt es niemand, nur den Weisen,
Weil die Menge gleich verhöhnet:
Das Lebend 'ge will ich preisen,
Das nach Flammentod sich sehnet. —

In der Liebesnächte Kühlung,
Die dich zeugte, wo du zeugtest,
Ueberfällt dich fremde Fühlung,
Wenn die stille Kerze leuchtet.

Nicht mehr bleibest du umfangen
In der Finsternis Beschattung,
Und dich reisset neu Verlangen
Auf zu höherer Begattung.

Keine Ferne macht dich schwierig,
Kommst geflogen und gebannt, —
Und zuletzt, des Lichts begierig,
Bist du, Schmetterling, verbrannt! —

Und solang' du das nicht hast,
Dieses «Stirb und werde!»
Bist du nur ein trüber Gast
Auf der dunklen Erde˙.

˙ Скрыть от всех! Подымут травлю!
Только мудрым тайну вверьте:
Все живое я прославлю,
Что стремится в пламень смерти.

В смутном сумраке любовном,
В час влечений, в час зачатья,
При свечей сиянье ровном
Стал разгадку различать я:

Ты не пленник зла ночного!
И тебя томит желанье
Вознестись из мрака снова
К свету высшего слиянья.

Дух окрепнет, крылья прянут,
Путь нетруден, недалек,
И уже, огнем притянут,
Ты сгораешь, мотылек.

И доколь ты не поймешь:
Смерть для жизни новой,
Хмурым гостем ты живешь
На земле суровой.
Пер. Н.Вильмонта

О мышлении и размышлении
(Вступительная речь в Академии, 1877)

Распространенное и научно многократно подтверждаемое воззрение противопоставляет с виду беспорядочному движению, в котором без нашего воздействия, как мы предполагаем, сменяются представления, подчиненное воле и формируемое сознательными намерениями мышление как нечто в корне иное. В первом случае создается впечатление, что вся смена представлений протекает самостоятельно в пустом пространстве нашего сознания, куда она случайно вторглась, во втором — нам кажется, что, исходя из природы нашего сознания, мы определяем как наш собственный продукт ход наших мыслей. Как для психологического исследования, так и для логических теорий одинаково важно выяснить, имеет ли это различие между непроизвольным и произвольным мышлением действительно столь принципиальное значение, как кажется на первый взгляд, т.е. оказывает ли воля столь решительное влияние на движение наших мыслей.

Самый факт этого влияния воли на характер движения наших представлений несомненен. Что мы можем произвольно концентрировать наше внимание и направлять его на восприятие определенных чувственных впечатлений, что мы по желанию вызываем в сознании прежние представления и, как обычно говорят, намеренно ищем их среди наших воспоминаний, что мы, произвольно размышляя, сознательно используем ради какой-либо цели наши внимание и память для построения понятий, суждений и умозаключений, — все это настолько общеизвестные и совершенно бесспорные факты, что в сущности удивительно, почему вопрос об этом влиянии сознательной воли на мышление так мало обращал на себя внимание психологов и обсуждался лишь мимоходом и в связи с другими проблемами. Быть может, тут оправдалось старое наблюдение, что именно наиболее обычные и распространенные явления позднее всего привлекают к себе внимание теоретической науки; может быть, дело объясняется и тем, что особенности прежней психологии затушевывали этот вопрос и что познавательные средства, находившиеся в распоряжении этой психологии, были на самом деле недостаточны для его разрешения.

Эта прежняя психология, как известно, предполагала существование некоей «души» и заселяла последнюю, как пустое пространство рядом метафизических призраков, которые она

называла «способностями» и которые на самом деле были лишь абстрактными понятиями, выведенными из однородности психических фактов. Способность ощущения, чувствования, внимания, памяти — и Бог весть сколько еще других способностей — должна была вмещать в себя эта бедная душа. Но такое признание самостоятельных душевных способностей столь же неправомерно и неуместно, как если бы, например, естествознание стало рассматривать силу тяготения или магнетизм как самостоятельные сущности, тогда как оно должно видеть в них, и действительно видит, лишь известные закономерные, т.е. неизменные, способы действия материально сущего. Но после того как посредством операции, которая справедливо была названа «мифологической», душа была раздроблена на ряд самостоятельных маленьких душонок, было уже нетрудно представить себе, что каждая из этих способностей воздействует на другую и модифицирует ход ее деятельности; и так как среди этих душевных способностей фигурировал и рассудок в качестве способности мышления, и воля в качестве способности желания, то неудивительно, что прежняя психология не особенно ломала себе голову над указанной проблемой.

Иное отношение к этому вопросу в новейшей психологии. Правда, в своей терминологии она принуждена приспособляться к языку, отразившему вышеуказанное старое воззрение; во избежание излишнего многословия ей приходится также говорить о рассудке и воле, как будто бы они абстрактны, самостоятельны, но это для нее лишь удобные сокращения, и она исходит из противоположного воззрения, что совокупность эмпирических фактов, которую мы называем нашей душевной жизнью, состоит из взаимодействия простых и основных элементов. Поэтому она ставит себе двойную задачу: с одной стороны, установить эти основные факты психической жизни и их закономерное происхождение, с другой — найти те формы, в которых на основании точных законов эти простые элементы сочетаются в сложные продукты, образующие непосредственный объект нашего внутреннего опыта. Только при таком взгляде на душевные явления открываются действительные трудности проблем; но только он и в состоянии хотя бы проложить путь к преодолению этих трудностей. Он бросает новый свет и на вопрос, «каким образом мы можем что-либо мыслить, потому что хотим это мыслить».

Трудности были бесполезно увеличены почти софистической постановкой вопроса. Сознательное намерение в общем уже предполагает наличность представления о цели, которую

надлежит осуществить. Поэтому говорили: тот, кто сознательно намерен мыслить что-нибудь, должен уже знать, чтó он хочет мыслить, т.е. он уже обладает тем, чего он хочет, и его желание мыслить совершенно излишне. Софизм этой аргументации настолько очевиден и так легко разоблачается, что о нем вряд ли стоило бы упоминать, если бы его раскрытие не давало весьма ценное указание для философского мышления и не содержало плодотворную исходную точку для дальнейших размышлений. Совершенно ясно и понятно, что хотя это «нечто», которое мы хотим мыслить, конечно, еще не может быть само известно в момент желания, но должны быть известны те отношения, в которых это неизвестное «нечто» стоит к другим, уже известным представлениям; другими словами, оно отыскивается по тому положению, которое оно занимает или должно занимать в общей системе представлений. Подобно тому как в уравнении мы можем определить каждое X лишь постольку, поскольку оно стоит в определенных функциональных отношениях к известным величинам, так и во всех наших мыслях неизвестное можно искать лишь исходя из известного. В самом понятии искания, сознательного желания найти, содержится указание, что из ряда известных элементов представлений следует определить элемент, доселе неизвестный. Никто не может размышлять в пустоте, хотя и нельзя отрицать, что многие в конце своих размышлений приходят к пустоте.

Как мотивы, так и исходные точки всякого сознательно-намеренного мышления содержатся в уже наличном материале мысли, к которому искомое должно стоять в известных отношениях. Так называемая «безотносительная мысль» вообще не может быть добыта преднамеренным размышлением, и лишь роковое заблуждение порождало нередко возникавшие в истории философии попытки начать мышление, так сказать, ab ovo[26*] и найти «лишенное предпосылок» начало философствования. Такое начало может открыться отнюдь не сознательному размышлению, а разве только «мистическому озарению» — таланту, который, может быть, и выпадает на долю философа как человека, но никогда не может быть присущ ему как философу. Всякое размышление по своему существу полно предпосылок; в нем нет такого простого пункта, который был бы достоверен сам по себе и являлся бы носителем достоверности всего остального. Наоборот, человеческое познание в последней инстанции сводится к системе мыслей, которые укрепились в нас по самым различным поводам, и убеждение в их истинности основано на их взаимной поддержке и связи; поэтому высшая

достоверность каждой отдельной мысли состоит в возможности согласовать ее без противоречий со всей остальной системой мыслей.

Таким образом, преднамеренное мышление всегда предполагает наличие фактического состава непроизвольного мышления; оно возможно лишь там, где уже имеется упорядоченная в различных отношениях система представлений, т.е. уже дан сравнительно развитый психический организм. Наблюдение над жизнью детей подтверждает этот вывод. Внимательность, произвольное внутреннее сосредоточение внимания на внешнем объекте возникает лишь после того, как уже многое было пережито и укрепилось в сознании; а первые следы преднамеренного размышления относятся, как известно, к значительно более позднему времени. Следовательно, непроизвольное мышление образует во всяком случае основу произвольного: оно, с одной стороны, дает повод к нему, с другой — представляет средства, при помощи которых произвольное мышление достигает своей цели.

Однако понять это неизбежное условие еще не значит постигнуть способ, каким сознательной воле удается определять ход наших представлений согласно своим намерениям и господствовать над ним. Сущность этой проблемы психологи большей частью пытались обойти с помощью неубедительной аналогии. Следует якобы поверить, что понимание этого процесса нам так же недоступно, как понимание сходного отношения, посредством которого сознательная воля управляет соответственно своим намерениям движениями членов нашего тела. В обоих случаях, гласит это объяснение, воля пользуется для достижения своих целей механизмом, отчасти преднайденным в виде природного свойства, отчасти приобретенным привычками, возникшими в предшествующей деятельности: в одном случае, это физиологический механизм разрешения возбуждения в нервах, в другом — психологический механизм движения представлений. Но пользование этим механизмом воле якобы неизвестно, как в одном, так и в другом случае, и это остается тайной, недоступной научному исследованию.

Такое сравнение может показаться приемлемым; между тем оно хромает более чем это вообще допустимо для сравнений. Нельзя, правда, отрицать, что естественное сознание, приводя в движение члены нашего тела или наши мысли, в обоих случаях одинаково не знает ни об использованном при этом механизме, ни о способе пользования им. Мы не знаем ни того, как нам удается протянуть руку, ни каким образом мы вспоминаем

забытое имя. Однако с точки зрения научного познания между этими двумя процессами сразу же обнаруживается очень важное различие. Дело в том, что знание физиологического механизма, действующего в одном случае и свидетельствующего о зависимости движений периферических органов от возбуждений центральных нервов, ни в малейшей степени не позволяет нам понять, в каком отношении это первоначальное возбуждение мозговых ганглий относится к тому сознательному намерению, которое мы привыкли считать первой причиной движения члена нашего тела. Следовательно, в этом случае понимание сущности использованного волей механизма ни в коей степени не связано с пониманием способа и возможности этого использования. Наша воля как бы играет на бесконечно сложном по своей конструкции инструменте; мы можем постигнуть устройство этого инструмента и происходящие в нем процессы передачи, посредством которых первичные центральные возбуждения ведут к движениям на периферии. Однако как вообще и каким образом внутреннее состояние, определяемое нами как сознательное намерение, может вызывать это первичное возбуждение, *как* воля может играть на этом инструменте, мы не понимаем.

Причина этого заключается в том, что власть воли над телом является разновидностью того перенесения психической деятельности в физический мир, которое до сих пор остается недоступным объяснению. Как ни разнообразны теории об отношении между телесными и психическими функциями, возникавшие на протяжении истории наук, ни одна из них полностью не удовлетворяет и ни одна не в состоянии объяснить постоянно совершающийся переход одной функции в другую, даже исходя из того, что этот переход лишь нечто кажущееся. Но во втором случае, при господстве воли над механизмом представлений, этот переход не совершается. Здесь психическая функция сознательного намерения пользуется для своей реализации психическим механизмом; здесь, следовательно, можно не опасаться той пропасти, которая разверзается в первом случае, препятствуя завершению объяснения, и можно надеяться, что полное понимание сущности механизма представлений сделает понятной и возможность влияния на него сознательной воли.

Поэтому необходимо представить себе, хотя бы в общих чертах, этот механизм представлений, в который, как обычно считают, время от времени вторгается, внося известные решения, сознательная воля. Эта «свободная игра представлений»

состоит из двух составных частей. С одной стороны, в нашу внутреннюю жизнь посредством чувственных впечатлений постоянно проникают из внешнего мира новые представления; с другой — между этими новыми элементами и возникающими в памяти прежними представлениями происходит непрерывное взаимодействие. Последовательность этих чувственных впечатлений зависит, конечно, в общем от состояния нашего организма и от его отношения к движущимся телам его среды, а чисто внутреннее движение подчинено психологическим законам, известным как законы *ассоциации*. Процесс воспроизведения представлений всецело зависит от отношений ассоциации. Не входя в детальное рассмотрение все еще спорной теории ассоциации, можно легко с точностью указать ее основные формы. Соединение представлений обусловлено отчасти отношением их содержания, отчасти способом их появления в отдельном сознании. Представления, вступающие в сознание одновременно или непосредственно друг за другом, обыкновенно воспроизводят друг друга и тем несомненнее, чем чаще они раньше вместе проникали в сознание. С другой стороны, всем известно, что сходства и подобия, а также всякого рода логические связи создают то слияние представлений, благодаря которому одно из них стремится вовлечь вслед за собой в сознание другое. Первое можно определить как субъективную, второе — как объективную ассоциацию. Уже на основании этого беглого обзора известных всем из опыта форм ассоциации можно прийти к заключению, которое только и представляет для нас интерес, что в развитом психическом организме каждое представление более или менее тесно ассоциируется с рядом других представлений, так что при вступлении в сознание одного из них все остальные также стремятся проникнуть в сознание. Между тем наше сознание сравнительно тесно, и в каждый данный момент в нем может уместиться лишь ограниченное число представлений, и так как из многочисленных представлений, которые могли бы быть воспроизведены по законам ассоциации в связи с определенным представлением, осознаны могут быть лишь немногие, обычно даже только одно, то между всеми этими представлениями возникает своего рода соперничество, и возникает вопрос, можем ли мы предсказать, какое из них одержит победу и овладеет сознанием.

Однако дело этим не ограничивается. Мы принимали бы во внимание лишь соперничество воспроизводимых представлений только в том случае, если бы сознание было совершенно изолировано от впечатлений внешнего мира и черпало свои

воспоминания только из того, чем оно уже обладало раньше. Такое состояние (при непроизвольном мышлении, которым мы здесь занимаемся) возможно до известной степени в глубоком сне. Только в сновидениях движение представлений полностью подчинено законам ассоциации. В состоянии бодрствования в этот процесс воспроизведения беспрестанно вторгаются, как известно, новые чувственные впечатления; они привлекают к себе внимание и отвлекают от представлений, которые следовало бы воспроизвести по ассоциации. Но и эти чувственные восприятия соперничают не только с представлениями по ассоциации, но и друг с другом, стремясь проникнуть в сознание. На каждое наше чувство непрерывно воздействуют раздражения окружающего нас мира: световые, звуковые, тепловые колебания и т.д. постоянно касаются нашей нервной системы, и каждое из этих раздражений может при соответствующих условиях вызвать осознанное ощущение. Так, если прибегнуть к образному выражению, тесная сфера нашего сознания ежеминутно подвергается как извне, так и изнутри натиску бесчисленных осуществляющих раздражение представлений, каждое из которых может быть in abstracto[7*] осознанным, но из которых in concreto[8*] только немногие, большей частью лишь одно, действительно осознаются.

Впрочем, подобное состояние непроизвольного мышления редко встречается у развитых людей в чистом виде и в течение продолжительного времени. Потребности практической жизни и легко возникающее возбуждение сознательных намерений обыкновенно прерывают его, как только оно наступает, и сколь ни часто в нас это непроизвольное течение мыслей, сознательное мышление лишь в редких случаях совершенно отсутствует более или менее значительный промежуток времени. Эта свободная игра психического механизма проявляется главным образом в состояниях сна наяву или дремоты, когда у нас нет никаких намерений и мы в спокойном настроении всецело отдаемся течению наших мыслей. То или иное восприятие приводит нам на память что-либо из пережитого, одно воспоминание тянет за собой другое, мы перескакиваем «с пятого на десятое», пока новое восприятие, что-либо увиденное или услышанное нами, не овладевает нашим вниманием и не становится исходной точкой новой игры мыслей, которая затем таким же образом сменяется дальнейшей, и т.д.

Сложнейшей задачей теории непроизвольного мышления является определение тех статических отношений, на основании которых сознание производит выбор среди массы представ-

лений, ежеминутно стремящихся проникнуть в него. Некоторые из этих отношений, по-видимому, не слишком трудно определить. Что касается соперничества между собой различных чувственных впечатлений, то все мы знаем, что при прочих равных условиях внимание сознания всегда привлекается наиболее сильным впечатлением. И так как сила впечатления пропорциональна силе внешнего раздражения, не прямо пропорциональна, а в известном логарифмическом отношении, то в том случае, когда этот принцип является единственным моментом, мы можем на основании различной силы раздражений предсказать направление, по которому пойдет сознание. Правда, это непосредственно применимо лишь к впечатлениям одного и того же чувства; уже гораздо труднее определить, например, какова должна быть сила звука, чтобы отвлечь сознание от светового впечатления данной интенсивности; главная причина трудности состоит в том, что чистые отношения интенсивности никогда нельзя здесь представить в опыте независимо от представлений ассоциации. Для этого надо было бы, вероятно, совершенно точно знать эквивалент возбуждения нерва, соответствующий каждому из обоих раздражений, которые сами по себе не могут быть сравнены.

Однако эти психофизические вопросы кажутся легкими и простыми по сравнению с гораздо более сложным многообразием чисто психических комбинаций. Так как здесь вследствие большого числа ассоциаций, с которыми в развитом психическом организме связано каждое представление, перед каждым представлением открыто множество путей воспроизведения, то фактическое движение сознания, способное из-за своей тесной сферы идти только в одном направлении, представляется обычному восприятию совершенно случайным, произвольным и непредвидимым. Тем не менее в наличии и здесь твердых законов психологов убеждает то, что они, хотя бы иногда, различают в этом мраке свет. Прежде всего мы находим объяснение различной твердости и прочности ассоциаций в том, что почти все представления имеют сложное содержание. Чем больше общих элементов в двух представлениях, тем сильнее проявится связующая их сила ассоциации, и поэтому мы видим, что ceteris paribus[27*] механизм представления всегда движется в направлении наиболее родственного ему представления. Обнаруживается также важное различие между отдельными психическими организациями. У людей непосредственных, у детей и людей необразованных будут преобладать ассоциации, вызванные одновременным чувственным восприятием или обус-

ловленные чувственным созерцанием; у людей, живущих более интенсивной духовной жизнью, возникают в первую очередь те ассоциации, связующим звеном которых служат мысленные отношения. Таково общее правило; однако все эти явления не поддаются точному и достоверному анализу своей сущности в каждом отдельном случае, и статистический метод так называемой экспериментальной психологии также не позволил прийти к более удовлетворительным результатам.

И наконец, хуже всего обстоит дело с нашим пониманием тех условий, при которых вновь возбужденные чувственные впечатления способны отвлечь внимание нашего сознания от чисто внутренних движений мысли и, наоборот, последние от первых. Правда, и здесь психология, исходя из обыденного опыта, может констатировать, что при обычных условиях слабые и привычные чувственные впечатления не могут оказать влияния, по крайней мере заметного, на внутреннее движение представлений, тогда как сильные и непривычные впечатления способны тотчас же спутать весь ход мыслей. Однако мы здесь еще очень далеки от точного определения относительных степеней силы, при которых наступает то или другое.

К счастью, в противоположность всем этим неточным отношениям, можно с полной ясностью и достоверностью установить другой основной факт, который стоит в известном противоречии к ним. Во всех только что приведенных общих правилах тотчас же встречается исключение, как только одно из возможных для сознания представлений вызывает в нас особый интерес или живое чувство. Весь шум окружающего мира бессилен по отношению к слабому звуку, который может заставить сочувственно задрожать наше внутреннее существо; никакая сила ассоциации представлений не выдерживает натиска интереса, который побуждает нас перейти от одного представления к другому, быть может, лишь крайне слабо связанному с первым, только потому, что в этом пункте обнаруживаются с живейшей силой наши чувства; самая крепкая нить игры нашей фантазии прерывается, как только при каком-либо, даже очень слабом, чувственном впечатлении в нас заговорит наше личное чувство; с другой стороны, даже самые сильные воздействия на нас внешнего мира не препятствуют непроизвольному ходу наших мыслей, если с ним связаны наши интересы. Как бы неопределенны и общи ни были эти указания, они вполне достаточны для обоснования положения, что рассмотренное выше непроизвольное движение механизма представлений может быть во всякое мгновение нарушено вмешательством

чувств и направлено на совершенно новые пути, по которым оно без этого не пошло бы.

Факт влияния чувств на непроизвольное течение представлений приобретает совершенно неожиданное значение, если его поставить в связь с одним из счастливейших завоеваний новейшей психологии — с учением о «вездесущности чувств». Чем глубже идет анализ психической жизни, тем ярче вырисовывается тот основной факт, что нет ни единого состояния представлений, которое не было бы хоть в слабой степени связано с известным возбуждением чувств. Начиная с ощущений, из которых ни одно не лишено известного оттенка чувства, выступающего, впрочем, при одном ощущении яснее, чем при другом, и кончая высочайшими и лучшими продуктами мыслящего духа, все наши представления теснейшим образом сплетены с чувствами, которые при их воспроизведении тотчас же начинают оказывать свое воздействие. Каждое представление стоит в известном отношении к целой психической системе, в которой оно выступает, и именно это отношение находит свое выражение в сопровождающем представление чувстве. Но если эта вездесущность чувств — неоспоримый факт, то нарушение чисто теоретических процессов ассоциации, которое мы могли заметить по особенно бросающимся в глаза фактам, совершается постоянно, и те законы ассоциации, значение которых, как мы видели, всегда предполагает «исключение прочих условий», могли быть установлены только на основании особенно благоприятных случаев, в которых влияние чувств было сравнительно незначительным или распространялось равномерно на все представления и потому могло быть игнорировано.

Именно это соучастие чувств открывает нам тайну прихотливого и непредсказуемого характера непроизвольного течения представлений. Если бы мы были только представляющими существами, то наше сознание могло бы в каждый момент следовать, с одной стороны, только наиболее сильному чувственному воздействию, с другой — наиболее прочной ассоциации представлений; впрочем, в этом случае было бы совершенно непостижимо, как совершался бы выбор между тем и другим. На основании же вездесущности чувств мы можем установить общий закон, что сознание в каждый данный момент овладевает тем представлением, которое по сравнению со всеми остальными возбужденными как внешним, так и внутренним воздействием представлениями влечет за собой наиболее сильное чувство.

Может даже возникнуть попытка проследить, не окажется

ли возможным вывести установленные выше из опыта законы как будто чисто теоретической ассоциации из этого высшего основного закона. Если физиологическая психология показывает, что связанная с ощущением интенсивность чувства всегда соответствует интенсивности соответствующего ощущения, то именно из этого основного закона становится понятным, почему осознание чувственных впечатлений зависит от их относительной силы как при их соперничестве друг с другом, так и при соперничестве с ассоциативными представлениями. Далее, самый факт соперничества вообще между чувственным впечатлением, с одной стороны, и ассоциативным воспроизведением — с другой, может быть понят лишь при допущении соизмеримости степеней интенсивности обоих элементов. И с тех пор как была обнаружена* ошибочность мнения о различной интенсивности деятельности представления как таковой, не остается ничего иного, как искать источник этой силы, с которой представления борются между собой, в сопровождающих их чувствах. Наконец, то, что представления тем легче взаимно воспроизводят одно другое, чем больше в их содержании общих или соприкасающихся элементов, придется объяснить тем, что последняя причина ассоциации равных или сходных представлений заключается в близости сросшихся с ними чувств. Эта основная форма ассоциации обнаруживается даже непосредственно из опыта, и она была опущена нами выше при перечислении законов ассоциации только потому, что там речь шла лишь о казавшихся чисто теоретическими соединениях. В действительности же одну из важнейших и наиболее частых форм ассоциации образует то явление, что связующим звеном между двумя самими по себе совершенно чуждыми друг другу представлениями служит исключительно тождество или сходство сросшихся с ними чувств.

Быть может, связь одновременно вступающих таким образом в сознание представлений можно объяснить аналогичным образом соучастием так называемого общего чувства; но и помимо этого случая можно привести много других примеров такого рода, и этот тип ассоциации играет особенно большую роль при перенесении представлений и обозначений из одной области в другую. Когда мы говорим о теплоте цветового тона, в этом выражении слиты специфические представления трех чувственных сфер, полностью лишенных общего содержания

---

* Благодаря блестящей аргументации Лотце (Mikrokosmos, Bd. I, 2. Auffl. S. 227 ff.).

ощущений, и посредником между ними может быть только аналогия в воздействии вызываемого ими чувства.

С этой точки зрения, однако, картина вышеописанного непроизвольного движения представлений принимает существенно иную форму. Если прежде мы думали, что имеем дело с самостоятельным течением этих представлений, то теперь обнаруживается, что за ними в качестве истинных руководителей этого движения стоят чувства и что мы при этом далеко не в той мере остаемся незаинтересованными, как это кажется с первого взгляда. Дело в том, что чувства отнюдь не всегда вступают в этих случаях сами в сознание, а лишь, так сказать, выдвигают представления, которыми они возбуждаются. Отсюда следует, что наши представления ведут постоянную войну за узкий круг сознания не своим собственным, а заимствованным оружием — именно оружием слитых с ними чувств. В турнире душевной жизни представления — лишь маски, за которыми скрываются от сознания истинные борцы — чувства.

Но что такое этот интерес, эти чувства, влияние которых, как мы видели, играет несомненно главную роль в реальном ходе наших представлений? Все они не что иное, как формы и способы возбуждения бессознательной воли. Не без робости решаюсь я воспользоваться выражением, которое возбуждает в настоящее время заслуженное недоверие. Ведь именно с помощью этого слова ходячая философия наших дней творит свои бесчинства, без стеснений перенося всякую непонятную мудрость вещей, чтобы избавиться от необходимости ее понять, в недоступную область «бессознательного». Однако такое метафизическое злоупотребление этим словом не должно вводить нас в заблуждение относительно самого понятия и ничуть не затрагивает того вывода, который составляет прочное достояние психологии уже в течение целого века; вывод этот гласит, что весь фундамент нашей душевной жизни, вершины которой только в постоянно изменяющейся группировке озаряются светом сознания, состоит из бессознательных процессов, от взаимных отношений которых всецело зависит содержание нашего сознания в каждый данный момент. Поскольку эти бессознательные процессы не могут быть восприняты по их понятию, мы можем заключать об их фактической наличности лишь по тому воздействию, которое они оказывают на сознание, и наше знание о них необходимо ограничено этими проявлениями. Не зная непосредственно их сущности и, прежде всего, не определив заранее их отношения к физическим процессам, мы можем обозначать эти бессознательные состояния только че-

рез посредство тех сознательных функций, основу которых они образуют; при этом следует всегда соблюдать осторожность и не забывать, что «бессознательное представление», «бессознательное чувство», «бессознательное влечение» означают всегда само по себе нам не известное, но необходимо допускаемое на основании ряда фактов психическое состояние, которое, будучи осознанным, становится представлением, чувством, влечением или волей. Лишь в двух отношениях должно считаться правдоподобным это допущение: с одной стороны, такие бессознательные состояния свойственны элементарным моментам содержания душевной жизни, функциям ощущений, влечений и чувств, стоящим в непосредственной связи с физической жизнью; с другой стороны, эти бессознательные процессы присущи содержаниям представлений, доступным воспоминанию, и притом не только в смысле «удержания» в памяти простых элементов, но и в особенности в смысле сохранения созданных сознанием соединений этих представлений. В психологическом отношении вышеупомянутое злоупотребление гипотезой бессознательного заключается в совершенно недоказуемом предположении, что эти элементы и без содействия сознания могут вступать между собой во все те соединения, в которые в действительности их может привести лишь само сознание.

В частности, по отношению к чувствам несомненно, что они во всем своем объеме и, следовательно, в их воздействии на ход представлений обусловлены движениями бессознательной воли, которые лучше всего назвать влечениями. Ибо чувства именно и суть не что иное, как опосредствующий элемент, при помощи которого мы только и можем узнать что-либо о нашей собственной воле, самой по себе бессознательной*. Мы ничего не знали бы о всех присущих нашему организму влечениях, если бы их удовлетворение или неудовлетворение не давало о себе знать путем возникновения в сознании чувств удовольствия или неудовольствия. Но эти чувства настолько мало обусловлены представлениями, что связь между определенным чувством и удовлетворением определенного влечения нам отнюдь не известна непосредственно, а может быть постигнута лишь из опыта; именно поэтому только опыт дает возможность искать средства для устранения существующего неудовольствия. Вследствие этого может случиться, что чувство неудовольствия, еще не проверенное опытом, ошибочно соединяется с представле-

* Эти проблемы лучше всего исследованы Гёрингом[114] (Göring, System der kritischen Philosophie, I, S. 69 f).

нием о другом влечении и тем вводит личность в заблуждение относительно ее собственной воли. Этот важный и все еще недостаточно оцененный психологами факт, что мы можем заблуждаться относительно нашей собственной воли и потому при наступлении ожидаемого события к нашему величайшему удивлению чувствовать себя совсем иначе, чем мы предполагали, — этот факт является веским аргументом в пользу бессознательного характера воли. Но если дело обстоит так, то мы лишь иначе выразим добытое нами убеждение относительно постоянной зависимости движения представлений от воздействия чувств, утверждая, что уже так называемый непроизвольный механизм представлений во всех своих действительных движениях по существу определяется деятельностью воли.

Каждому ясно, что из новых систем философии ближе всего к этому пониманию вопроса философия Шопенгауэра. Сам Шопенгауэр выразил эту антропологическую сторону своих метафизических принципов лишь в самой общей форме, не развив ее подробнее*. Поэтому следует подчеркнуть, что намеченное здесь чисто эмпирическое психологическое исследование совершенно независимо от той метафизики, из которой как будто могли бы логически вытекать наши выводы и которая сама сводится лишь к метафизическому обобщению психологического воззрения. Но метафизический вывод, что весь представляемый мир есть лишь явление воли как вещи в себе, не соответствует даже своему прообразу, психологическому познанию, ибо течение представлений видится нами не как проявление воли, а как некое своеобразное явление, ходом которого воля лишь руководит в качестве определяющей силы. Но если уже непременно нужно найти исторические корни, то нельзя не упомянуть, что диаметрально противоположное прежним воззрениям учение о господстве бессознательной по своей природе воли над представлениями идет от *Фихте*, который впервые выдвинул и многие другие жгучие в наши дни вопросы философской и психологической мысли. Могучая работа мысли Фихте, послужившая исходной точкой, с одной стороны, для систем философии тождества Шеллинга и Гегеля и, с другой — для системы Гербарта, несомненно лежит также, хотя и в искаженном виде, в основе учения Шопенгауэра.

Что касается самого факта, то как ежедневный опыт, так и

---

* Гёринг (в указ. соч.) справедливо указал на то противоречие, в котором стоит обоснованное на иных соображениях учение Шопенгауэра об «объективности» зрительных восприятий к его общей психологической теории.

вся история человеческого мышления убедительно свидетельствуют в его пользу. Наши мысли повсюду непроизвольно приспособляются к нашим потребностям, причем эти последние отнюдь не всегда сознаются нами. Это яснее всего обнаруживается при наблюдении над миром представлений у детей, у которых в течение долгого времени могут утвердиться лишь представления, стоящие в каком-либо благоприятствующем или неблагоприятствующем отношении к еще чисто физическим потребностям в это время, и так как все дальнейшее развитие опирается на это начальное состояние, то уже по этой причине оно с самого начала подчинено бессознательной воле. Но и у зрелого человека ход мыслей обусловлен, как известно, общим чувством, которое зовется настроением; и даже если это и не имеет места, то его все же инстинктивно более всего интересуют те восприятия и мысли, которые находятся в сфере представлений его профессии, его деятельности, его личных желаний, надежд и опасений. И что справедливо по отношению к отдельной личности, обнаруживается и у всех людей. Весь мир представлений, в котором мы теперь живем и который кажется нам самоочевидным, в сущности даже и в настоящее время еще зависит как по своему содержанию, так и по всему своему направлению от непроизвольных процессов представлений, которые должны были обращать на себя преимущественное внимание в начальный период жизни рода вследствие их связи с наиболее ранними потребностями. Кто следит за историей человеческого мышления в ее постоянной связи с общей культурной деятельностью, тот легко подметит, что мысли всегда приспособлялись к ее задачам, причем это не только не сознается ясно, но часто даже горячо оспаривается. Наконец, различия в образе мыслей различных полов, сословий, народов и поколений по большей части также должны быть сведены к этому влиянию бессознательно действующих природных потребностей.

Впрочем, когда мы имеем дело с взрослыми людьми и развитыми состояниями культуры, эти наблюдения не ограничиваются влиянием бессознательной воли, но мы встречаемся повсюду и с тем воздействием сознательного стремления к мысли, из рассмотрения которого мы исходили. При этом, правда, по большей части происходит постепенный переход, благодаря которому часто нельзя определить, имеем ли мы дело с воздействием сознательной или бессознательной воли. Чем чаще бессознательная воля направляла движение представлений в определенную сторону, тем меньше усилий ей требуется при

повторении этого и тем скорее совершенно непроизвольно избирается это направление. Подобно тому как сначала мы с сознательным напряжением учимся совершать целесообразные движения нашего тела, которые впоследствии совершаются полностью непроизвольно сами собой, так и движение, которое мы насильственно придаем нашим мыслям, становится вскоре проторенной колеей, которой они следуют сами непреднамеренно.

Эта постепенность перехода должна была бы уже с самого начала навести нас на мысль, составляющую вывод нашего исследования, а именно, что различие между произвольным и непроизвольным мышлением не столь принципиально, как обычно полагают. Оба эти процесса, которые часто понимают и изображают как совершенно гетерогенные, по существу составляют один процесс. Мышление всегда находится в своем движении под влиянием воли: так же как воля сама по себе бессознательна и осознание ее есть по сравнению с ее внутренней сущностью лишь случайное дополнительное определение, и сознательное стремление мыслить добавляется к влиянию воли на движение представлений только как случайное дополнительное определение. Распространенное воззрение, будто воля противостоит мышлению как чему-то ей чуждому и лишь отдельными толчками вводит в его спокойное течение свои определяющие намерения, совершенно неверно. Это заблуждение могло возникнуть там, где разделяли иллюзию о вещной воле и такой же вещной способности мышления. В действительности же внутреннее движение тех простых элементов представления, совокупность которых мы называем «мышлением», основано повсюду на вечной жизненности влечений, образующих в своей совокупности «волю»*. И так как сущность этих влечений и их способность воздействовать на ход представлений ничуть не зависит от их отношения к сознанию, то различие между произвольным и непроизвольным мышлением имеет лишь второстепенное значение. Воля управляет всем движением представлений; ее сознательность или бессознательность совершенно безразлична с точки зрения возможности и природы этого управления.

Если это решение проблемы верно и если, таким образом,

---

* Здесь полезно напомнить об *учении Лейбница*, согласно которому жизнь монады надо мыслить составленной из деятельности представлений и влечений и притом так, что лишь последняя деятельность объясняет поступательное движение представлений, «tendance de l'une perception à l'autre» (тенденцию перехода от одной перцепции к другой) (франц.).

влияние сознательной воли на движение представлений оказывается лишь частным случаем общей зависимости мышления от воли — зависимости, которую можно только констатировать как факт нашей душевной жизни, но нельзя в свою очередь вывести из чего-либо иного, то этот взгляд должен найти себе подтверждение в отношении преднамеренного мышления к непреднамеренному. Если сознание из массы возможных представлений выбирает в каждый момент то, которое соответствует наиболее сильному волевому импульсу и тем самым способно вызвать наиболее интенсивное чувство, то сознательная воля может определять мышление лишь постольку и в течение того времени, поскольку и пока она сильнее бессознательной воли, и влияние ее должно тотчас же прекратиться, встретившись с более сильным влиянием бессознательной деятельности. Наша способность произвольного мышления сводится поэтому исключительно к преобладанию сознательных волевых влечений над бессознательными.

Этот вывод вполне подтверждается опытом. Стремление мыслить далеко не всегда обеспечивает достижение цели. Не говоря уже о том, что в содержании своих представлений оно наталкивается на те несовершенства и трудности, которые стоят на пути стремления человеческого духа к всеобъемлющему знанию, размышлению не дана даже уверенность в том, что оно без помех будет продолжать свой ход. Ибо после того как соответствующий механизм представлений уже пущен им в ход, оно должно ежеминутно опасаться, с одной стороны, того, что другие интересы воли разрушат всю комбинацию мыслей, а с другой стороны, что чувства, возникшие из самого движения представлений, овладеют продолжением этого движения. Оба опасения слишком часто оправдываются на деле. Как известно каждому, никакая энергия внимания и размышления не может воспрепятствовать тому, чтобы элементарнейшие и грубые потребности голода или жажды не помешали нашим лучшим наблюдениям и размышлениям или чтобы живые душевные движения радости, и в особенности горя и забот, как бы мы ни старались их подавлять, не прерывали постоянно нашей работы. Что касается второй помехи, то, как известно, одна из распространеннейших причин человеческого заблуждения заключается в том, что наше преднамеренное мышление при выборе направлений своего поступательного движения и при создании своих результатов руководствуется не столько существом своего предмета, сколько личными или общечеловеческими желаниями, надеждами и опасениями. Если старинная поговор-

ка гласит, что Божество ослепляет того, кого оно хочет погубить, то это ослепление есть лишь наиболее крайний и ясный случай обмана, которому мы поддаемся ежедневно. Чем более мы лично заинтересованы в вопросе, тем менее можем мы доверять нашему суждению о нем, и тем менее и другие ему доверяют. Дело в том, что благодаря этому интересу из всех относящихся к вопросу представлений в нашем сознании в конце концов могут удержаться лишь те, которые этому интересу соответствуют, и на их долю выпадает наша субъективная уверенность, даже если для этого не имеется никакого объективного основания. В этом отношении влияние интереса — бессознательного — на ход представлений приводит к весьма замечательному противоречию. С одной стороны, как известно, интерес к предмету особенно содействует развитию и воспроизведению тех ходов мысли, которые необходимы для удовлетворения этого интереса. Нужда развивает изобретательность, и легко все то, что мы делаем охотно и с любовью. С другой стороны, ни в чем мы не ошибаемся так часто, как в том, что затрагивает нас лично, и самые пагубные наши заблуждения основаны на том, что мы верим в то, чего мы желаем или не желаем и по отношению к чему в лучшем случае допустимы только надежды или опасения.

Ежедневный опыт знакомит нас и с другим, не менее замечательным противоречием: при слишком интенсивном управлении нашими представлениями обнаруживается, что оно само может оказаться помехой своим целям. Кто особенно страстно ждет известного чувственного впечатления, отнюдь не может быть уверен в том, что не упустит его; если мы слишком упорно думаем о том, что должны вспомнить определенное имя, число и т.п., то с каждой минутой становится все менее вероятным, что мы найдем искомое, и кто когда-либо пытался разрешить трудный, отвлеченный вопрос, знает, что часы, когда он энергичнее всего и с сильнейшим напряжением воли сосредоточивался на данном вопросе, не всегда были для него счастливейшими. Нетрудно объяснить этот поразительный с первого взгляда факт: причина его в том, что повышенная интенсивность сознательной воли настолько овладевает в этих случаях сознанием, что оно остается закрытым даже для тех впечатлений и ассоциаций, которые удовлетворили бы волю. Тем не менее соответствующие ассоциации приведены при этом в движение под порогом сознания, так что позднее, когда в сознании открывается некоторый простор для них, они могут проникнуть в него. Всякий знает, что нередко по истечении некоторого вре-

мени, когда сознание занято более или менее посторонними представлениями, неожиданно и, по-видимому, совершенно беспричинно приходит в голову искомое имя или внезапно перед сознанием ясно и отчетливо выступают представления, необходимые для решения вопроса. Лишь чувственное восприятие, которое было упущено благодаря слишком ревностной внимательности, разумеется, не может само вернуться в сознание.

Не всегда вполне ясно сознавая оба этих препятствия, которыми сознательное намерение угрожает своему собственному осуществлению, мы стараемся обойти их посредством некоторых общеизвестных привычек. Прежде чем считать окончательным какой-либо результат нашего размышления, будь то решение теоретической проблемы или какой-либо практической задачи, мы считаем нужным подождать некоторое время, занявшись по возможности чем-либо другим; принятие важного решения мы переносим на следующий день, а опубликованию исследования никогда не может, как известно, повредить Горациево[115] nonum prematur in annum[28*]. Мы верим, что в менее возбужденном и не подчиненном сильному желанию состоянии наши представления станут спокойнее и что мы сумеем правильно оценить те ходы мыслей, которые, может быть, были необходимы для правильного заключения, но подавлялись сильным желанием.

Если мы, таким образом, старались объяснить возможность преднамеренного мышления тем, что усматривали в нем лишь особый род общего господства воли над ходом представлений, а лишь в таком подведении под более общее положение и заключается всегда в конце концов то, что в науке зовется объяснением, то может, пожалуй, показаться, что этим доказано слишком много. Раз обнаружилось, что ни сущность воли, ни ее воздействие на движение представлений нисколько не изменяются от того, сознательна ли она или бессознательна, то легко может возникнуть ошибочное мнение, что и для господства отдельного волевого возбуждения над ходом мышления совершенно безразлично, сознательно ли оно или нет. В действительности дело обстоит, очевидно, не так; наоборот, как это известно каждому, та же самая волевая потребность способна гораздо энергичнее руководить течением представлений, когда она сознательна, чем в том случае, когда она не проникает в сознание.

Однако этот факт не только не опровергает вышеизложенную теорию, но служит лучшим ее подтверждением. Дело в том,

что вся приведенная выше аргументация сводилась лишь к утверждению, что при воздействии сознательной воли на мышление не происходит никакого *по существу* нового процесса, который не содержался бы и в обычном течении представлений. Сознательность воли не изменяет, таким образом, способ ее воздействия на мышление, но изменяет силу этого воздействия, и притом в столь значительной степени, что, по крайней мере в момент действия, из всех одновременно возникающих влечений осознанное влечение почти всегда оказывает сильнейшее, решающее влияние на дальнейший ход мышления. Итак, в заключение возникает вопрос, в чем состоит это усиление и каким образом проникновение в сознание волевых актов в столь значительной мере повышает их способность господствовать над мышлением.

При решении этого вопроса мы должны опираться на найденный нами основной закон, т.е. искать те чувства и направления воли, которые связаны с ясным сознанием как таковым и тем самым способны усиливать интенсивность первоначальной воли. И найти их не составляет труда. В развитом психическом организме — а лишь в таковом и встречается преднамеренное мышление — всякое содержание представлений, воспринятое с некоторою живостью, тотчас же вступает в тесную связь с самосознанием, и эта личная связь, как известно, имеет особенное значение для проникающих в сознание волевых импульсов. Но с этим представлением о Я неразрывно слито чувство Я — наиболее сильное, живое и влиятельное из всех чувств.

Таким образом, сознательная воля, вступая в связь с самосознанием, тем самым соединяется с этим интенсивнейшим из всех чувств, перед которым не может устоять никакое другое, и отсюда понятно, что в каждый данный момент ходом представлений овладевает то из направлений нашей воли, которое ближе всего стоит к самосознанию и в борьбе с другими влечениями положит на чашу весов в этом соперничестве решающую силу чувства Я. Таким образом, чувство Я образует последнюю и высшую инстанцию для движения наших представлений и от его природы будет в конце концов всегда зависеть ход и ценность нашего преднамеренного мышления. Но под этим чувством Я отнюдь не следует понимать какое-либо абстрактное отношение «души» к самой себе; наоборот, оно есть наиболее богатое, сложное и содержательное из всех чувств. Подобно тому как самосознание — по своему эмпирическому, т.е. индивидуальному, содержанию — обладает постоянным нали-

чием наших представлений и, таким образом, состоит лишь из «господствующей массы представлений», самочувствие образует в каждом психическом организме лишь концентрированный осадок всего развития его воли и чувств, и существенное его содержание состоит, таким образом, только из господствующей в данной личности совокупности волевых импульсов и чувств. И подобно тому как сущность самосознания обнаруживается в том, что оно соотносит всякое новое содержание сознания с господствующей в нем совокупностью представлений, т.е. апперципирует его ею, так и деятельность самочувствия направлена на то, чтобы поставить каждое вновь возникающее сознательное намерение в связь с обоснованным в этом самочувствии общим направлением воли индивида. Это отношение, которое можно назвать апперцепцией чувств и влечений путем слияния их с постоянным содержанием самочувствия, кладет на каждое преднамеренное мышление индивидуальный отпечаток, и этим объясняется, что в произвольной умственной жизни человека обыкновенно отражается его личный характер.

Широкий фундамент этого чувства Я образуют повсюду постоянные, прежде всего физические, потребности личности: но подобно тому как представление о Я отрешается от своей основы — от представления о собственном теле и развивается в замкнутую систему воспоминаний, мнений и взглядов, так и из развития наших первоначальных влечений и чувств постепенно вырастают убеждения, составляющие главное содержание самочувствия. В своем дальнейшем развитии они становятся господствующими чувствами и влечениями; именно они - то и соединяются тотчас же с каждым движением сознательной воли, отдают в ее распоряжение свою решающую силу и вместе с тем своим влиянием существенно содействуют достижению ее намерений. В соединении нашей воли с сознанием высших и последних правил наших стремлений заключается ее истинная сила; но от этих же правил, от их силы и характера зависит и ценность результата, который будет достигнут при выполнении наших намерений.

Это относится ко всем сознательным решениям, в том числе и к желанию мыслить. Корень той силы, с которой сознательная воля руководит движением представлений, лежит исключительно в связи этого намерения с самыми важными интересами личности и в сознании правил, признаваемых истинными и превратившихся в твердое убеждение. Намерение мыслить исчезает, как лопнувший мыльный пузырь под давлением неустанно напирающих влечений, если это намерение не свя-

зано с истинным и серьезным интересом мыслящего. И от характера этого интереса зависит в последней инстанции общая ценность избранного чувством Я движения мысли. Ему всегда будет грозить опасность не достигнуть своей цели и, как было показано выше, споткнуться о самого себя из-за стремительности личного интереса, если чувство Я не сумеет придать сознательному мышлению никакой иной силы, кроме стремительности индивидуального влечения, будь то в ее первоначальной форме или в утонченной и одухотворенной форме, принятой в так называемых культурных условиях. На всем, что мы делаем ради самих себя, лежит в конечном итоге каинова печать[116], и каждое преднамеренное мышление, основой которого служит случайный импульс индивидуальной потребности, ждет заслуженная им участь, если оно ежеминутно сменяется другим таким же случайным импульсом, и столь же заслуженная участь ждет его, если оно из-за страстности своего интереса становится жертвой неизбежного самообмана.

Произвольное мышление может возвыситься над несовершенством индивидуальной ограниченности лишь в том случае, если оно объединяется с преисполненным моральными убеждениями чувством Я и если воля, управляющая представлениями, в конечном итоге служит нравственным целям. Ибо только эти цели общезначимы и только движимому ими течению представлений присуща ценность, выходящая за пределы отдельного психического организма. Наше мышление, переходящее из стороны в сторону под действием наших влечений, находит свое завершение в подчинении нравственной воле.

Среди этих нравственных целей есть одна, которая, отчасти из-за своего собственного значения, отчасти в качестве универсального средства для всякой плодотворной деятельности, придает преднамеренному мышлению глубочайшую ценность — это истина. Стремление к ней образует лучшую силу произвольного мышления, и без этого ничто намеренно придуманное не может иметь прочной ценности. Преднамеренное мышление, которое с полным сознанием направлено на одну эту цель, обыкновенно называют «незаинтересованным мышлением». Если, согласно вышеизложенному, несомненно, что мы никогда не думаем, а тем более не размышляем о чем-либо, что нас не интересует ни с какой стороны, то мы должны прийти к заключению, что указанное выражение «незаинтересованное мышление» основано на более узком значении слова «интерес», чем тот психологический его смысл, в котором мы его употребляли. Здесь подразумеваются, очевидно, лишь личные,

индивидуальные интересы, и исключения их справедливо требуют от всякого мышления, которое претендует на общезначимость, и, в частности, от научного мышления. А возможность такого исключения индивидуальных интересов основана исключительно на том, что в нашем психологическом организме другие интересы также не только возможны вообще, но и могут приобрести силу, превозмогающую первые; и среди этих безличных интересов интерес к истине — влечение к истине и чувство истины — занимает одно из первых мест. Таким образом, то, что обыкновенно зовется незаинтересованным мышлением, есть, наоборот, мышление, вызванное и руководимое исключительно сильным интересом к истине.

Однако и нравственная строгость стремления к истине недостаточна еще для достижения этой высшей цели преднамеренного мышления. Ибо средства, предоставляемые ему обычным механизмом представлений, имеют слишком случайное, индивидуальное и шаткое происхождение, чтобы они могли сами по себе достигнуть этой цели. Естественное мышление, движимое даже самой искренней потребностью к истине, благодаря своей неопытности и прирожденному легковерию, бессознательно впадает в обман, и, таким образом, даже основанное на нравственных импульсах стремление к истине отнюдь не может быть уверено в осуществлении своей цели. История знает множество мыслителей, одушевленных чистейшим влечением к познанию и все же запутавшихся в самых печальных заблуждениях.

Для плодотворного действия влечения к познанию необходимо, кроме нравственной его основы, еще одно: ясное и твердое знание тех принципов, в согласии с которыми только и может развиваться правильное мышление. Следование этим законам не дано само собой в естественном движении представлений; наоборот, последнее с его увлечением своим собственным содержанием, с его тенденцией к слишком поспешным обобщениям, со всей массой заложенных в самой природе духовной деятельности предпосылок и предрассудков, всегда ближе к заблуждению, чем к истине. Чтобы достигнуть своих истинных целей, мышление нуждается в дисциплине, в привычке к резкой критике, в постоянном призыве к заботливой предусмотрительности. Правда, это обуздание естественного мышления до известной степени совершается само собой, путем усвоения сложившегося языка, путем воспитания, путем опыта, полученного в ходе наших собственных заблуждений, одним словом, в самом движении умственной жизни; но для вы-

полнения высших задач познания, и прежде всего для науки, это жизненное воспитание недостаточно; оно требует постоянного подкрепления неустанным самовоспитанием, посредством которого мы должны настолько сжиться с законами правильного мышления, чтобы они постепенно стали природными законами нашего механизма представлений и без усилий овладевали ходом наших мыслей, как только мы с ясным сознанием начинаем руководить им. Уже ежедневный опыт учит нас быть осторожными в нашем восприятии, но лишь строгой дисциплине удается приучить наше внимание к научному наблюдению. Уже обычные задачи нашей жизни принуждают нас критическим взором следить за нашими суждениями и заключениями; но сколько труда надо, чтобы приучить живое, полное фантазий движение наших представлений к методическому ходу научной аргументации!

Но и это постепенное сознание законов правильного мышления при практическом применении всех его форм коренится в конечном счете в нравственной преданности великой идее истины. Ибо эти правила имеют силу и значение лишь в качестве необходимых средств влечения к истине. Таким образом, и здесь глубочайшая движущая сила преднамеренного мышления покоится на моральной цели. Только там, где мышление рассматривается как нравственный долг, оно может достигнуть своих целей. Поэтому если выше мы видели, что страстное и интенсивное стремление к мышлению может само служить себе помехой, то, с другой стороны, недостаточно и того, чтобы сознательная воля внезапным толчком двинула мысли в желаемом направлении; сознание должно время от времени спокойно сосредоточиваться на своей цели. Пока идет работа мысли, моральной силе надлежит устранять и подавлять посторонние впечатления, соблазны фантазии и личные интересы, чтобы сознание было свободно для своих целей. Дело в том, что естественное мышление людей имеет неискоренимую склонность к блужданию, и лишь нравственная строгость в поисках истины может привести его на правильный путь и до конца удержать на нем.

Нормы и законы природы

Свобода — свобода воли! Такова великая проблема современного человечества, над разрешением которой бились лучшие умы, самая распространенная проблема, которая так или иначе возникает в сознании каждого, заставляя его в глубокой тревоге обращаться к философским размышлениям.

Могу ли я сделать то, что я сделать должен, — к этому сводится вопрос! Я чувствую внутреннее принуждение, под действием которого необходимо и неизбежно формируется моя способность представлять, волить,чувствовать, столь же неизбежно, как камень падает, следуя закону тяготения; и во мне заключено сознание веления, в соответствии с которым я должен мыслить, желать, чувствовать. Как относятся друг к другу это принуждение и это веление? Как можно их соединить и какой смысл имеет их совместное наличие? Если все должно во мне совершаться именно так, как оно совершается, то чего ждет от меня веление? Может быть, оно требует того же, что принуждение; но к чему требовать того, что и так само произойдет? Или оно требует чего-то иного. Но какой смысл требовать того, что не может произойти?

Если, таким образом, одинаково бессмысленно повелевать совершать то, что и без этого веления бы произошло, как и то, что все равно не произойдет, то из этого прежде всего делается вывод, что о силе и постигаемой значимости веления речь может идти лишь в том случае, если предположить, что существует способность, прерывающая естественно необходимые функции психической жизни, которая призвана выполнять веления. Эту способность называют свободой, и после того, как на основании такого или сходного образа мыслей этот постулат найден, предпринимаются тщетные усилия привести его в соответствие с остальными предпосылками нашего научного понимания мира.

Проблема свободы в бесконечно разнообразных вариантах повсюду вырастает из этого сознания двойного законодательства, которому подчинена наша духовная жизнь, законодательства принуждения и естественного процесса и законодательства долженствования и идеального предназначения. Лишь начиная с того времени, когда возникло представление о божественном велении и о грехе как его нарушении, когда была осознана противоположность между естественным и божеским «по-

рядком», лишь тогда возникла проблема свободы, совершенно неизвестная философии на ее ранней стадии, со всеми ее многочисленными разветвлениями, и с той поры она уже не исчезала из поля зрения европейских народов.

Эта проблема коренится в чувстве ответственности. При отсутствии этого чувства трудно себе представить, как мы могли бы, исходя из чисто теоретических оснований, прийти к допущению функции, нарушающей каузально-закономерную обусловленность нашего душевного состояния. Ведь даже в обычной жизни мы применяем и к психическим явлениям ту, безусловно необходимую для всякого практического мышления аксиому, что равным причинам соответствуют равные действия. Всякий расчет, основанный на предположении, что при определенных условиях люди, с которыми мы имеем дело, будут определенным образом вести себя, думать, представлять, чувствовать, желать, всякий такой расчет уже применяет эту аксиому; она образует, несмотря на все хитрые доказательства противоположного, основу наших сношений с людьми, как и основу наших отношений ко всему остальному миру; веру в нее обнаруживает даже самый ярый скептик, избегая приведенного в ярость врага совершенно так же, как он избегает падающего камня. Правда, даже при самом точном знании законов душевной жизни мы не можем вычислить тонкого влияния индивидуального характера, еле заметных изменений внутренних процессов; но кто может точно определить ход судна в бушующем океане, кто может вычислить расположение в пространстве пузырьков газа, поднимающихся из бокала с вином? И все же мы признаем постоянную зависимость этих физических процессов от тех же законов, действие которых мы наблюдаем на более грубых и изолированных явлениях, и приписываем возможность их полного объяснения лишь большей сложности условий, которую мы не можем обозреть сполна. Теоретически дело обстоит совершенно так же и в психической области: здесь мы можем также установить отчасти в форме практического «знания людей», отчасти в форме научного опыта ряд основных законов, открытых нами благодаря счастливой простоте наблюдаемых случаев или при помощи экспериментального изолирования явлений; эти знания, быть может, не так точны, как наши формулы физических законов и еще в большей степени, чем последние — лишь грубые приближения к действительному положению дел; но с чисто теоретической точки зрения наша неспособность объяснить, исходя из них, особенности отдельных свойств душевной деятельности, так же, как в упомянутых

выше случаях, относящихся к внешним явлениям, не может поколебать нашу веру в аксиоматическую значимость закона причинности, на котором основано всякое научное объяснение и всякий расчет в практической жизни, и допустить таинственный перерыв причинной связи.

Это допущение основано исключительно на потребности спасти значение и разумность веления, которому мы чувствуем себя подчиненными и которое не имело бы смысла, если бы оно не отличалось от причинной необходимости, определяющей естественно закономерный ход нашей душевной жизни. Итак, мы, по-видимому, неизбежно приходим к тяжкой альтернативе: либо придерживаться научной аксиомы и тем самым отказаться от признания веления, либо же признавать веление и соответствующую ему способность, свободу, и тем самым поставить под вопрос абсолютное значение этой научной аксиомы. Здесь проявляется то противоречие между «потребностями души» и предпосылками и выводами исследования, которое так характерно для современной мысли. Даже столь осторожная и в метафизическом отношении целомудренная попытка Канта преодолеть трудности посредством признания интеллигибельного[117] характера свободы разбивается о ту же невозможность одновременно избежать обеих опасностей.

Обыденному мировоззрению проблема свободы известна только с ее моральной стороны. В этой области каждый сознает, что существует система предписаний, которые он должен выполнять и от которых он в большей или меньшей степени уклоняется в своем действительном волении и поведении. Однако прежде всего необходимо указать на то, что народным массам доступно в этой области в полном объеме лишь чувство ответственности: под действием наших гражданских учреждений, с одной стороны, и религиозных убеждений — с другой, оно срослось с чувством страха перед неприятными последствиями, вызываемыми в гражданском или божеском порядке нарушением веления. Поэтому научное воззрение, согласно которому волевые решения и поступки человека необходимо совершаются по твердым законам именно так, как они и должны совершаться, вызывает мучительное чувство непонятной несправедливости, поскольку человек наказывается за то, что он не совершить не мог.

То же противоречие между велением и естественной необходимостью, которое вследствие гражданской и религиозной ответственности осознается в этической области каждым, существует и в других областях, только об этом знают немногие.

Что касается представлений, с помощью которых мы, как нам кажется, познаем мир, то мы также узнаем из психологии, что их элементы и соединения этих элементов, а равно и чувство достоверности, связанное с некоторыми из них, являются необходимым продуктом психического механизма; между тем, тот, кто стремится к истине, чувствует себя ответственным за свои представления и знает, что и в этой области существует система предписаний, которые ему следует выполнять и от которых в большей или меньшей степени отклоняется действительный процесс его мышления. Следовательно, и здесь действительности, с необходимостью подчиненной законам природы, противостоит сознание правил, которое определяет ценность того, что мыслилось с каузальной необходимостью. Сходно обстоит дело и в сфере эстетики. Вызывает ли окружающий нас мир, будь то природа или результат человеческой деятельности, в нашей душе одобрение или неодобрение, всегда следует из закономерной природной связи. Но тот, кто верит в идеал красоты, знает, что нравиться должно лишь созерцание известных образов и что другие, которые, быть может, в силу необходимого естественного возбуждения определенных чувств ему действительно нравятся, нравиться не должны: он и здесь противопоставляет действительному чувствованию чувствование нормативное.

Культурный человек обладает не только нравственной, но и логической и эстетической совестью. Он считает себя ответственным не только за свои желания и поступки, но и за свои мысли и чувства; он упрекает себя в логической ошибке и отсутствии вкуса не меньше, чем в нравственной небрежности; он знает, в чем состоит его долг как в волении и действиях, так и в мышлении и чувствах; он знает, он с болью и стыдом ощущает, как часто естественно необходимое течение его внутренней жизни нарушает его долг.

Можно даже сказать, что только в этой логической и эстетической форме чувство ответственности выступает в чистом виде; здесь оно не что иное, как сознание, что мы подчинены велению и что от его выполнения зависит ценность нашей деятельности. Свойственное моральной совести огромного большинства людей слияние в более или менее тонкой форме с чувством страха (или, что то же самое, с надеждой на вознаграждение) отпадает здесь само собой: никакое наказание гражданского правопорядка, никакая угроза религиозной веры, никакой непосредственно ощущаемый ущерб не связаны с нарушением логического или эстетического долга. Именно поэтому

для облагораживания этической совести и для превращения ее в чистое, лишенное всяких эвдемонистических[118] соображений чувство долга лучшим педагогическим средством является пробуждение логической и эстетической совести. Нравственное влияние интеллектуального и эстетического образования заключается главным образом в том, чтобы научить человека следовать норме, обладающей самоценностью, и перестать думать о выгодах или ущербе, которые возникнут для него из ее выполнения или невыполнения; то, что он таким образом испытал в других областях, переносится затем само собой в моральную жизнь.

Во всяком случае ясно, что антагонизм между естественным и нормативным законодательством, на котором покоится этическая проблема свободы, повторяется в совершенно сходной форме и в логической, и в эстетической областях; во всех трех случаях этот антагонизм сводится к противоречию между велением и психологической необходимостью. Таким образом, проблема должна быть исследована во всем ее объеме; надлежит разрешить общий вопрос, какой смысл имеет подчинение психических функций человека двум различным законодательствам.

Прежде всего необходимо точно выяснить различие тех точек зрения, с которых может быть признана значимость обеих систем. Психологические законы суть законы природы, т.е. те общие суждения о последовательности душевных явлений, при посредстве которых мы познаем сущность душевной деятельности и из которых мы выводим отдельные факты психической жизни. Таким образом, установление этих законов основано на чисто теоретическом интересе и имеет чисто теоретическую правомерность. Подобно тому как закон причинности есть вообще не что иное, как ассерторическое[119] выражение теоретического постулата, не что иное, как «аксиома познаваемости природы», и специальное применение его — в науке, как и в практической жизни — к области душевной деятельности есть лишь продукт этой нашей потребности выводить особенное из общего и видеть в общем определяющую силу по отношению к особенному. Здесь не место обосновывать эту высшую посылку всякого научного объяснения, равно как и общего мышления: для этого понадобилась бы целая система теории познания; вся совокупность логических доказательств этого положения может вести только к уяснению его непосредственной очевидности даже в представлениях, которые, по-видимому, ему противоречат, и к обнаружению того, что с его устранением была бы отнята всякая возможность плодотворного размышления о

взаимоотношениях явлений опытного мира. Иного «доказательства» закона причинности нет и не может быть: ибо каждый из бесчисленных примеров, с помощью которых этот закон подтверждается во всех областях нашей эмпирической жизни, сам основан на каком-либо применении принципа причинности. Поэтому в научном исследовании нет необходимости специально обосновывать значение закона причинности для познания душевной жизни: значение это понятно само собой, ибо закон причинности был бы устранен, как только среди обнаруженных в ходе опыта фактов оказалось бы явление, которое не было бы закономерно необходимым действием своих причин. Только поэтому, следовательно, в науке о душевной жизни может идти речь о констатации особых форм, в которых в этой области проявляется каузальная необходимость.

Психологические законы, таким образом, — это принципы объясняющей науки, из которых должно быть выведено происхождение отдельных фактов душевной жизни; они устанавливают, согласно основному убеждению, без которого вообще нет науки, общие определения, в соответствии с которыми каждый отдельный факт душевной жизни должен необходимо принять именно тот образ, какой он принимает. Психология объясняет своими законами, как мы действительно мыслим, действительно чувствуем, действительно желаем и действуем.

Напротив, «законы», действующие в нашей логической, этической и эстетической совести, совершенно не связаны с теоретическим объяснением тех фактов, к которым они относятся. Они говорят лишь, какими должны быть эти факты, чтобы заслужить всеобщее одобрение в качестве истинных, добрых, прекрасных. Следовательно, они не законы, по которым события должны объективно происходить или субъективно быть поняты, а идеальные нормы, в соответствии с которыми выносится суждение о ценности того, что происходит в силу естественной необходимости. Эти нормы служат правилами оценки.

При таком понимании противоположности между нормами и законами природы обнаруживается, что две системы законов, которым подчинена наша психическая жизнь, рассматривают этот общий предмет с двух совершенно различных точек зрения и поэтому могут не сталкиваться друг с другом. Для психологических законов душевная жизнь — объект объясняющей науки, для нормативных законов логического и эстетического сознания эта же душевная жизнь — объект идеальной оценки. Исходя из законов природы, мы понимаем факты; исходя из норм, мы должны их одобрять или не одобрять. Законы приро-

ды относятся к теоретическому разуму, нормы — к разуму оценивающему. Норма никогда не бывает принципом объяснения, как закон природы не бывает принципом оценки.

Отсюда в связи с вышесказанным вытекают два вывода. С одной стороны, ясно, что нормативное и психологическое законодательства не могут быть тождественны. Логический принцип, нравственный закон, эстетическое правило не являются естественными законами мышления, воления или чувствования, согласно которым в действительности совершается при всех обстоятельствах реальный процесс душевной жизни. С другой стороны, однако, невозможно, чтобы оба эти законодательства, относящиеся к одному и тому же предмету, были toto coelo[29*] различны и ни в каком отношении не соприкасались друг с другом. Совесть не может требовать того, что совершенно исключается естественно необходимыми определениями душевной жизни и безусловно невозможно. Таким образом, отношение норм к законам природы следует искать между этими двумя крайностями полнейшего тождества и полнейшего различия.

Мы легче всего найдем это отношение, если перейдем от более сложного процесса самооценки личности к более простому явлению оценки отдельным человеком деятельности другого. Ряд познавательных элементов, например определенный круг опыта, может быть общим у различных людей. Тем не менее переработка этого материала в связное воззрение будет у каждого из них различной. Последовательность отдельных наблюдений, интерес к тому или другому из них, точность воспоминания, осторожность в размышлении, способность к комбинированию — все это меняется от индивида к индивиду, и это легко объясняет, почему при полном равенстве психологических законов соединения представлений из одинаковых элементов получаются совершенно различные результаты. Все эти процессы ассоциации, происходящие в отдельных людях, как и их результаты, обусловлены естественной необходимостью. Но лишь один из этих способов сочетания истинен, лишь один соответствует норме мышления. Естественно-необходимый процесс может привести к этому правильному способу сочетания нескольких человек, но может не привести к нему ни одного. Таким образом, психологическая необходимость так же не включает в себя нормативную и не определяет нормативность, как, с другой стороны, естественная закономерность не исключает возможность выполнения нормы. Из всей массы ассоциаций представлений лишь немногие обладают нормативностью.

Естественный процесс может соответствовать норме, но не должен соответствовать ей. Существуют и такие формы есте-

ственно необходимого сочетания представлений, результатом которых неизбежно становится заблуждение. С той же естественной необходимостью, с какой один человек мыслит правильно, другой неверно.

Все это само собой разумеется, однако, для того чтобы правильно формулировать искомое отношение, это надо глубоко продумать. Установленные логическим сознанием правила мышления не тождественны законам ассоциации представлений, которые лежат в основе всякого мышления, но и не полностью отличны от них; они являются определенными способами сочетания, возможными в естественно необходимом процессе наряду с другими, и отличаются от них только нормативностью. От особых условий, в которых совершается каждая функция мышления, зависит, будет ли в каждом случае ассоциация нормативной или какой-либо иной. Ярким примером этого служит процесс обобщения. Из процесса ассоциации с необходимостью вытекает, что два представления, которые когда-либо были соединены в сознании, так связываются друг с другом, что впоследствии воспроизводят друг друга; из этого как закономерное следствие проистекает, что тот, кто вновь воспринимает содержание одного представления, всегда сразу же ждет вместе с ним или вслед за ним появления другого, т.е. он обобщает однократно состоявшееся совпадение или последовательность. В логическую совесть европейских народов лишь постепенно проникло сознание, что эта естественно необходимая обобщающая ассоциация дозволена, т.е. нормативно оправдана лишь при совершенно определенных условиях и что теория индукции — не что иное, как осмысление такого рода обобщающей ассоциации, которое должно иметь для каждого значение нормы.

Следовательно, оказывается, что действие механизма представлений, происходящее по психологическим законам, отнюдь не гарантирует правильности мышления, пока в него не проникло сознание норм. Этот процесс столь же может вести к заблуждению, как к истине, и если принять во внимание, что среди множества возможных ассоциаций лишь одна соответствует норме, то легко понять, почему механизм представлений, предоставленный самому себе, с гораздо большей вероятностью может привести к ложному выводу, чем к правильному . Ошибочное заключение возникает столь же необходимо, как и правильное; но из одних и тех же посылок можно вывести только один правильный вывод и, наоборот, массу ложных. Истина подобна одному белому шару среди множества черных.

Совершенно так же обстоит дело и в этической, и эстети-

ческой областях. Всякое решение воли с вытекающим из него поступком есть, если рассматривать его с точки зрения его возникновения, явление, необходимо обусловленное законами мотивации, и точно так же наличность и сила отдельных действующих при этом мотивов суть всегда, в свою очередь, каузально необходимый результат общей жизни личности или ее состояния в данный момент; но это сознание естественной необходимости всякой волевой деятельности нисколько не препятствует ее оценке, согласно которой одобряются те поступки, в которых решающими явились некоторые виды мотивов. Среди всей массы реальных волевых решений имеются такие, которые были определены так называемыми «моральными» мотивами; но, наряду с ними, есть еще гораздо больше решений, в которых победили противоположные мотивы. Первое решение возникает столь же необходимо, как и второе: но этическая оценка одобряет одно и осуждает другое. Я очень хорошо понимаю, как один человек благодаря счастливым задаткам, правильному воспитанию и благоприятной судьбе необходимо усваивает нравственное поведение и как другой благодаря дурным инстинктам, вредному влиянию и тяжелым условиям жизни с такой же естественной необходимостью становится преступником; но это сознание естественной необходимости обоих процессов нисколько не удерживает меня от того, чтобы называть характер и поведение одного хорошим, характер и поведение другого — дурным. Таким образом, и здесь обнаруживается то же самое: среди массы проявлений воли, возможных и реализующихся по законам мотивации, только ограниченное число соответствует нормативному сознанию, нравственной совести. Веления последней суть определенные формы мотивации, которые могут быть вызваны закономерным естественным процессом, но чрезвычайно редко вызываются им в действительности.

Столь же самоочевидно, что чувства удовлетворенности или неудовлетворенности, ощущаемые нами по отношению к явлениям природы или творениям искусства, всегда являются общим результатом, вытекающим с естественной необходимостью, хотя и в очень сложной форме, из многих отдельных чувств, возникших в процессе нашей жизни; но эстетическое сознание, в противоположность сознанию гедонистическому, имеется лишь постольку, поскольку некоторые из этих естественно необходимых чувств в качестве нормативных противопоставляются случайным состояниям потребностей индивидов. Итак, эстетическая норма есть один из многих родов чувствования,

которые могут возникнуть в естественно необходимом процессе душевной жизни и, в зависимости от обстоятельств, либо возникают у отдельных индивидов, либо подавляются ими.

Нормы, таким образом, совершенно отличны от законов природы; но они не противостоят им в качестве чего-то чуждого и далекого; наоборот, всякая норма есть такой способ соединения психических элементов, который при надлежащих условиях может быть вызван естественно необходимым, закономерно обусловленным процессом душевной жизни в такой же мере, как и всякие другие, в том числе прямо противоположные ему. Норма — это определенная форма психического движения, которую должны осуществить естественные законы душевной жизни. Так, закон мышления (говоря языком логики) есть определенный способ соединения элементов представлений, который, соответственно имеющимся у каждой личности возможностям, может быть вызван естественным ходом мышления, но может и ускользнуть от него. Всякий нравственный закон есть определенная форма мотивации, которая в зависимости от совокупности влечений личности в данном ее состоянии реализуется естественным течением волевой деятельности или же нарушается им. Наконец, всякое эстетическое правило есть определенный способ чувствования, который, в зависимости от впечатлительности отдельных людей, может наступить, но может и не наступить или быть вытесненным другими способами чувствования.

Итак, все нормы суть особые формы осуществления законов природы. Система норм представляет собой *отбор* из необозримого многообразия комбинаций, в которых могут проявляться соответственно индивидуальным условиям естественные законы психической жизни. Законы логики — отбор из возможных форм ассоциаций представлений, законы этики — отбор из возможных форм мотиваций; законы эстетики — отбор из возможных форм чувствования.

Нетрудно сразу же установить принцип, по которому во всех трех случаях должен совершаться этот отбор из многообразия естественно необходимых форм развития. Логическая нормативность лишь постольку требуется от деятельности представлений, поскольку цель ее — быть истинной. От комбинаций игры представлений в фантазии никто не требует логической связи, и для того, кому безразлично, мыслит ли он соответственно истине, как вообще, так и в особых обстоятельствах, логическое законодательство значения не имеет. Капризами мышления, не желающего подчиняться норме, может, пожалуй, зани-

маться психология, но отнюдь не логика. Логическое законодательство существует для нас, следовательно, только при условии, что наша цель — истина; логические формы мышления отличает от остальных, возможных в естественно необходимом процессе ассоциаций только общезначимость, т.е. ценность, признаваемая всеми. То же повторяется в этическом и эстетическом законодательстве: и здесь смысл нормы в том, что она служит мерилом оценки, в основе которой лежит общезначимость. Нравственный закон требует такой мотивации, которая подтверждается своей общезначимостью; эстетическое правило требует такого возбуждения чувств, которое, предполагая общезначимость своего суждения, может характеризовать свой предмет как прекрасный.

Следовательно, норма становится для нас всегда таковой вследствие отношения к определенной цели — к общезначимости. Речь идет не о фактической общезначимости — это было бы случаем естественно закономерной необходимости — а о требовании всеобщей значимости. *Нормы — это такие формы осуществления законов природы, которые должны быть одобрены, исходя из общезначимости.* Нормы — это такие формы осуществления законов душевной жизни, которые с непосредственной очевидностью связаны с убеждением, что они, и только они, должны быть реализованы и что все остальные виды индивидуальных комбинаций, к которым ведет естественно закономерная необходимость душевной жизни, достойны порицания из-за их отклонения от нормы.

Таким образом, нормативное сознание совершает отбор из движений естественно необходимой душевной жизни, одобряя одни и порицая другие. Нормативное законодательство не тождественно законодательству природы, но и не противоречит ему; оно представляет собой выбор из возможностей, данных законодательством природы. Нормативное сознание логической, этической и эстетической совести не требует ни того, что всегда все равно происходит, ни того, что вообще не может произойти: оно одобряет кое-что из того, что происходит, тем самым порицая остальное.

Если нормы представляют собой отбор из всего того многообразия, которое возможно по естественным законам, то это воззрение как будто близко положению, получившему большое значение в современной объясняющей науке. Что нормы должны быть значимы, представляется эмпирическому сознанию непосредственной очевидностью, которая не может быть объяснена, а должна быть просто признана; но что нормы фактичес-

ки значимы, что они признаются и составляют основу действительной оценки, это — факт эмпирической душевной жизни. Этот факт должен быть объяснен, как объясняется любой другой факт: поэтому представляется возможным рассматривать фактическое признание норм как продукт *процесса отбора*.

На основании психологических законов движения представлений и чувств понятно само собой, что те формы деятельности, которые благодаря естественно необходимому повторению и привычке к ним наступают чаще и приобретают больше значения, чем другие, становятся объектами одобрения. Незаметное накопление впечатлений действует как постепенная привычка и роднит нас с той или иной стороной нашей жизни. Если бы оказалось, что привычка к нормативному мышлению, волению и чувствованию дает преимущество в борьбе за существование и что таким образом человек, природа которого в большей степени соответствует логической, этической и эстетической норме, имеет больше шансов выжить и передать по наследству свою привычку, то этим было бы доказано, что развитие человечества должно вести ко все большему ограничению естественно необходимых процессов нормативными функциями и тем самым к фактическому признанию последних. Нет никакого сомнения, что зрелый культурный человек совершенно иначе понимает и признает нормы логической, этической и эстетической совести, чем дикарь или ребенок, которые без сопротивления отдаются во власть всему многообразию естественного процесса, часто не имея почти никакого представления о норме; и так как нормы суть отбор из возможностей, определяемых естественной закономерностью, то спрашивается, нельзя ли объяснить это различие теорией отбора, именно тем, что привычка к норме оказывается выгодной в борьбе за существование?

По отношению к логической норме это объяснение, по-видимому, возможно. Правильное мышление представляет несомненную выгоду в соперничестве между индивидами. Ошибочное умозаключение, обманчивое ожидание, основанное на слишком поспешном обобщении, может в практической жизни иметь самые опасные последствия. Наша власть над людьми и над природой опирается, как это не раз было показано, гораздо менее на физическую силу, чем на знание; и кто привык правильно мыслить, тот окажется в общественной борьбе наиболее приспособленным и переживет других; в силу наследственности и подражания его преемники воспроизведут его приемы мышления, и поэтому a priori мыслимо такое развитие обще-

ства, при котором путем естественного отбора все более укрепилась бы привычка к нормативному мышлению. Впрочем, в общественной борьбе нормативное мышление имеет очевидно второстепенное значение по сравнению с другими качествами, относящимися главным образом к области воли и рабочей силы; но как бы мало ни было это преимущество, оно все же остается преимуществом, которое при известных условиях может оказаться решающим. В борьбе народов интеллигентность, т.е. способность к правильному мышлению, также является существенным фактором национального могущества. И все же было бы ошибочно видеть в ней важнейший фактор. Наоборот, история часто показывает, что именно образованные нации не выдерживают натиска интеллектуально неразвитых народов и что лишь позднее победитель подчиняется в умственном отношении побежденному. Интеллектуальный элемент не является настолько значительным шансом в жизненной борьбе, чтобы быть всегда решающим. В общем, однако, историческое развитие обнаруживает несомненный прогресс в сторону отказа от ложных форм мышления и признания правильных. В качестве самого характерного примера можно и здесь привести появление более тонких приемов индукции, которое имело место даже за короткую историю развития логической совести у европейских народов: не может быть никакого сомнения в том, что в среднем мы мыслим гораздо более правильно, чем древние греки.

Если интеллектуальный прогресс в обозримой для нас истории человеческого рода вряд ли может вызывать сомнение, то этический прогресс, как известно, неоднократно оспаривался, и он во всяком случае менее очевиден. С этим согласуется и то, что объяснение этического прогресса с точки зрения теории отбора было бы невозможно. Ибо моральность не дает преимущества в борьбе за существование, наоборот, она вредна — по крайней мере в борьбе между индивидами. Различные пословицы, доброжелательно утверждающие противное, такие, как «честность действует дольше всего», без сомнения не соответствуют действительности. Моральность — это ограничение мотивации; нравственный человек большей частью не может применять те средства, которыми свободно оперирует человек безнравственный. Ни один естественно необходимый процесс не связывает с безнравственностью в качестве ее необходимых последствий ослабление источников могущества — физических или интеллектуальных. Там, где нравственный человек исчерпал свои средства, которые в такой же степени доступны и человеку безнравственному, в распоряжении без-

нравственного человека остается еще множество средств, пользоваться которыми нравственному человеку запрещает его совесть. Поэтому когда нравственный человек и человек безнравственный вступают в борьбу, то безнравственный ceteris paribus[27*] имеет больше шансов на победу. Надо ясно понять, что нравственное поведение не есть средство стать счастливым или могущественным; ничего не может быть нелепее попытки моралистов внушить людям, что следование нравственным нормам составляет наиболее разумное поведение: все подобные доводы опровергаются ежедневным опытом. Поэтому нельзя также утверждать, что признание норм нравственного сознания — результат естественного отбора; напротив, исторический опыт в полном согласии с вышеприведенными указаниями свидетельствует, что всякое замкнутое в себе общество тем более нравственно дичает, чем старее оно становится; и человечество с его долгим историческим прошлым давно бы уже окончательно потеряло этическую совесть, если бы его не возрождало время от времени неиспорченное сознание молодых народов. Утверждение, что нравственный образ мыслей не есть преимущество в борьбе за существование, применимо не только к личностям, но, по тем же основаниям, и к отдельным политическим и социальным группам; и на истории острой борьбы современности можно очень ясно показать это. Наоборот, где борьба идет между целыми народами, там решающее преимущество находится на стороне того народа, который сохранил этические добродетели — преданность общему делу, самоотречение, умение подчиняться, повиновение, сознание долга и самообладание. В борьбе за существование между народами моральность есть могущественнейшая и решающая сила. Этим в течение тысячелетий постоянно выравнивается противоположный процесс, совершающийся между индивидами, и совесть снова вступает в свои права.

И наконец, к иным результатам приводит исследование эволюции эстетической жизни. В этой области можно несомненно констатировать прогресс. Нервная организация людей стала способна к более тонкому восприятию. Современный человек созерцает природу с более чистым чувством, чем люди на более ранней стадии исторического развития, и история искусства также свидетельствует в общем о том, что эстетическое чувство стало более тонким, даже за время, отделяющее нас от древних греков, несмотря на то что в промежутке лежат века упадка и что не все искусства могли равномерно двигаться в сторону усовершенствования; но в первую очередь заметный

рост эстетической потребности и эстетической восприимчивости проявляется в видении и устройстве повседневной жизни. Человечество обрело больший вкус в выражении своих чувств. Однако вряд ли эта привычка к более тонким чувствам, это устранение исконной безвкусицы являются продуктом естественного отбора, ибо и здесь нет никаких данных, позволяющих допустить, что бóльшая чуткость эстетического чувства как таковая могла бы дать хоть какие-то преимущества в борьбе за существование. Тому, кто не ощущает и не опасается грубости и пошлости, это не помешает устроиться в повседневной жизни не хуже других; но того, кто знает

«— den unsäglichen Augenschmerz,
Den das Verwerfliche, Ewig-Unselige
Schönheitliebenden rege macht» —[*],

оскорбляют и отпугивают те условия жизни, в которых человек, не обладающий должным пониманием, чувствует себя хорошо. Даже в отношении между народами эстетические склонности не способствуют удаче в жизненной борьбе: известно, что утонченность нравов и занятия искусством грозят изнеженностью.

Следовательно, одним естественным отбором нельзя объяснить, что все многообразие естественно закономерных функций душевной жизни человека как будто все более ограничивается теми, которые обладают ценностью идеальной общезначимости. По отношению к чисто органическим образованиям можно еще понять, что естественно необходимый процесс сам с течением времени совершает между своими творениями отбор, благодаря которому сохраняются лишь жизнеспособные и целесообразные существа. В психической же области нормативность и жизнеспособность отнюдь не всегда совпадают; здесь то, что соответствует цели общезначимости, не есть одновременно и то, что способно поддерживать и сохранять своего носителя в борьбе за существование.

Если, несмотря на это, сознание норм, не повышая жизнеспособности и силы самосохранения своих носителей, не только сохраняется в историческом развитии человечества, но и в отдельных отношениях даже возрастает, углубляется и рафинируется, то это должно покоиться на какой-либо непосредственной и самостоятельной, независимой от посторонних влияний силе, которая присуща сознанию норм как таковому и ко-

[*] «— ту невыразимую боль, которую возбуждает в любящих красоту все недостойное, вечно пагубное».

торая поэтому возвышает совесть, когда она уже возникла, до уровня психологической силы в развитии душевной жизни. Лишь так можно будет понять истинную сущность и психологическое значение норм.

До сих пор мы видели в этих нормах только принципы оценки, на основании которых целеполагающее сознание должно измерять, одобрять или не одобрять деятельность одного или нескольких чужих сознаний. Это та самая оценка, которую мы совершаем, считая солнечный свет или дождь благоприятными или неблагоприятными для предполагаемой нами цели созревания хлеба. Когда мы судим о правильности или ложности чужого представления, нам безразлично, воспринял ли человек это представление от кого-либо другого или сам создал его, безразлично, как он вообще дошел до него и хотел ли он при этом найти истину или нет. Когда мы признаем характер человека, обнаружившийся в его волевых решениях и поступках, хорошим или дурным, нам также безразлично, как он обрел этот характер, как возникло в нем это преобладание одних мотивов над другими; мы просто одобряем или осуждаем то, что дело обстоит так или иначе. Когда мы выражаем наше удовольствие по поводу произведения искусства, мы этим лишь констатируем, что это произведение соответствует нашей эстетической потребности, нормативному способу чувствования, и не спрашиваем при этом, какими приемами художнику удалось доставить нам это удовлетворение.

В сфере морали особенно важно отметить тот факт, что наша оценка, основанная на нормах, состоит просто в констатировании совпадения или разногласия между нормой и оцениваемым объектом и что наше одобрение вызывается этим совпадением, даже если последнее имело место без всякого сознания нормы. В теоретической оценке всякий признает это, а в эстетической оценке это в известном смысле даже особенно ценно. Если кто-либо посредством случайной комбинации идей, следуя исключительно непроизвольному механизму движения своих представлений, открыл какую-нибудь истину, то она должна быть одобрена как таковая совершенно независимо от того, сознавал ли данный человек те нормы, на которых должен основываться результат его мышления. Наслаждение произведением искусства — не говоря уже о наслаждении природой — совершенно независимо от того, следовал ли художник в своей работе сознательно тем эстетическим правилам, на выполнении которых покоится впечатление красоты; наоборот, эстетическое наслаждение, как известно, лишь умаляется, когда хоть

сколько-нибудь заметно сознательное следование правилам, и оно выше всего, когда нам кажется, что нормативность произведения непосредственно вытекает с естественной необходимостью из процесса гениального творчества. Но то же самое относится и к области нравственности, хотя здесь и можно сомневаться в этом. Образ действий «прекрасной души», которая, не задаваясь вопросом о сознательных правилах и следуя исключительно своим чистым, благородным мотивам, выполняет требование нравственного закона, отнюдь не «безразличен» в нравственном отношении, как это утверждал Кант, а является, наоборот, объектом особенного этического одобрения. Наш этический интерес не требует, чтобы сознание нравственной нормы непременно служило причиной действий; он требует лишь, чтобы процесс мотивации соответствовал нравственной максиме, и мы всегда одобряем выполнение этого требования, независимо от того, было ли оно выполнено благодаря действительному сознанию нормы или же вследствие свободного от рефлексии требования натуры. Хорошим мы называем того, кто хочет требуемого нравственным законом; сознает ли он при этом полностью закон как норму и максиму, имеет второстепенное значение.

Однако значение норм отнюдь не ограничивается такой оценкой целеполагающим сознанием деятельности других. Оно формируется прежде всего в ходе самооценки индивида. То, чего мы требуем от других, мы должны требовать и от себя. Мы проверяем, в какой мере движение наших представлений, независимо от того, насколько они определяются нашими личными интересами, склонностями и задатками, соответствует логической норме истины; собственная деятельность нашей воли, с какой бы неотвратимой необходимостью она ни совершалась, подлежит суду совести, которая соотносит ее с нравственной нормой. Художник сам, исходя из эстетической нормы, оценивает то, что он создал, чем наслаждается тот, кто воспринимает его творение как удавшееся или неудавшееся.

В области эстетики значение нормы исчерпывается этой ретроспективной оценкой собственной и чужой деятельности, ее предметов и продуктов. Сущность эстетического наслаждения и художественного творчества состоит именно в непосредственности и отсутствии рефлексии: то и другое должно соответствовать норме, но не вызываться и не определяться ею в сознании. Нельзя себе представить ничего более смешного, чем желание сознательно регулировать чувства, вспоминая законы эстетики, с которыми надлежит воспринимать впечатление

от прекрасной и возвышенной природы или от художественных произведений. Хотя с эстетической точки зрения существует мера правильности и общезначимости, *желать* правильно чувствовать — бессмыслица. Нельзя принять решение обладать вкусом. Можно, конечно, эстетически развиваться, серьезно пытаясь проникнуть в сущность образцовых произведений искусства, приучая себя воспринимать прекрасное и возвышенное, но нельзя намеренно подготовиться в данный момент к отдельному впечатлению, сознательно вспоминая эстетические нормы. Пусть это попытается совершить педантичный критик, но eo ipso[12*] он уничтожает эстетическое восприятие художественного произведения. Несомненный признак отсутствия художественного призвания выражается также в желании посредственного художника или дилетанта творить по правилам, следуя им в процессе работы. Великий художник не ведает этих правил, он создает их. Он творит с непроизвольной естественной необходимостью согласно нормам, которые только благодаря его творению осознаются им и теми, кто этим творением наслаждается. Этого требует своеобразная сущность эстетической функции — производящей и воспроизводящей; мы ограничимся этим указанием, поскольку не можем останавливаться здесь на более подробном исследовании этого вопроса. С данной особенностью связано, что норма в области эстетики может быть только принципом оценки и что о сознательном ее применении не может быть и речи ни в художественном творчестве, ни в наслаждении художественным творением.

Совершенно иначе обстоит дело в двух других областях. То, что в чувстве исключено самой его природой, в мышлении и волении не только возможно, но большей частью и необходимо. Возникновение наших представлений и наших волевых решений должно быть подчинено продумыванию, в котором сознание нормы становится определяющим, а подчас и решающим моментом возникновения того, что должно произойти в соответствии с известной целью. Поэтому логическая и этическая совесть имеют не только значение принципов ретроспективной оценки того, что уже произошло без их воздействия, но могут и сами стать определяющими силами душевной жизни.

Ценность логического закона не исчерпывается тем, что он есть правило, на основании которого я в состоянии признать истинными или ложными движения моих и чужих представлений, фактически уже имевших место; когда я размышляю, чтобы найти истину, сознание логического закона становится для меня принципом произвольного комбинирования моих представ-

лений и такого их сочетания, которое определено их целью — истиной. Кто осознал логическую норму, тот может намеренно мыслить в соответствии с ней. Методическое исследование в науке — это регулируемое определенной целью, истиной, преднамеренное создание понятий, суждений и умозаключений, последовательность и связь которых определяются сознанием логических норм.

Особенно ясно это обнаруживается в области нравственности. Возможно, правда, что кто-нибудь, не вспоминая об этических правилах, просто благодаря сложившемуся в нем соотношению мотивов желает именно того, чего требует нравственный закон; в этом случае ему очень повезло. Но более уверен в моральной нормативности может быть тот, кто осознал этическую норму и в ком это сознание является сильнейшим, определяющим волевое решение мотивом. Сознание долга может само стать движущей силой в душе человека и в качестве такового оказаться решающим в борьбе мотивов. В таком случае этическая норма — уже не только принцип оценки, но и сила, регулирующая деятельность воли.

Следовательно, в индивиде, действующем с определенной целью, произвольно мыслящем и сознательно желающем, логические и этические нормы могут стать *определяющими основаниями* в связи представлений и решений воли. И они не только могут, но и действительно в большей или меньшей степени становятся таковыми, как только они проникают в сознание. Ибо каждое представление о норме связано в качестве такового с чувством, что действительный процесс мышления или воления должен идти сообразно ему. С осознанием нормы с непосредственной очевидностью связано своего рода принуждение подчиняться ей. Тот, кто осознал логический закон, ощущает желание мыслить в каждом соответствующем этому закону случае так, а не иначе. Тот, кто осознал нравственный закон, частную или общую этическую максиму, ощущает как следствие этого потребность превратить ее в мотив своего воления. Тот, кто признал норму как таковую, убежден вследствие этого, что он, как и все остальные, должен поступать сообразно ей. Так как всякой норме присуща непосредственная очевидность, которая придает ей несомненную значимость в глазах каждого, как только он ясно и серьезно довел ее до своего сознания, всякое логическое и этическое правило, проникло ли оно в сознание посредством размышления или под чужим влиянием, становится в нем определяющим основанием мышления или воления. Однако та интенсивность, с которой оно обнаружива-

ет свое действие, бывает чрезвычайно различной, в зависимости от состояния индивидуального сознания. Интенсивность эта может быть столь слабой по сравнению с остальными влечениями и склонностями, что, несмотря на осознание нормы, психическое движение будет идти совершенно в том же направлении, в каком бы оно шло и без этого осознания; она может в определенном отношении воздействовать сдерживающим или поощряющим образом на результат движения представлений или борьбы мотивов; и наконец, она может приобрести столь решающее значение, что будет одна определять собой этот результат. Все многочисленные различия между людьми по степени правильности их мышления или по нравственной их зрелости могут быть сведены к этим стадиям развития, пройденным нормами в их превращении в определяющие основания всех остальных мотивов мышления и воли.

Лишь этим можно объяснить, каким образом возможно выполнение норм в пределах естественно необходимого процесса душевной жизни человека и без уничтожения обязательной каузальной обусловленности всех отдельных функций этого процесса. Пока нормы не осознаны, сравнительно мало шансов на то, чтобы психический механизм сам собой привел именно к тем результатам, которые соответствуют норме. Но этот механический процесс сам вносит нормы в сознание и вследствие этого норма становится определяющей силой самого процесса и совершенно закономерно самореализуется. Белый шар, о котором мы говорили, сам обладает способностью принять такое положение, чтобы чаще попадаться под руку, чем черные шары. Логическая и этическая совесть суть силы, с естественной закономерностью воздействующие на ход психической жизни.

Свобода есть не что иное, как сознание того определяющего действия, которое может оказывать на движение мыслей и решение воли осознанная и признанная норма. Чувство свободы коренится в совести. Несвободным в мышлении мы называем того, в ком движение представлений настолько подчинено каким-либо впечатлениям, предубеждениям, привычке, лености или личным интересам, что он не может следовать логической норме, даже сознавая ее; свободным бывает мышление, когда оно одушевлено исключительно стремлением к истине и сознательно подчиняется логическому закону. Нравственно несвободным мы называем того, кто, несмотря на знание этической нормы, в своем волении и действовании в такой мере находится во власти своих мотивов, страстей и аффектов, что

совесть не может стать в его душе решающим двигателем; нравственная свобода есть сознательное подчинение всех влечений познанному нравственному закону. Свобода есть господство совести. Этого названия заслуживает лишь *определение эмпирического сознания сознанием нормативным*. Совокупность норм можно, не отступая от того, что имеет в виду обычное словоупотребление, назвать разумом и, таким образом, результат данного исследования можно сформулировать в виде давно известного положения: свобода — это следование разуму.

Такое понятие свободы устанавливается здесь не впервые: оно лишь развито как необходимое следствие центрального понятия критической философии, понятия нормы, и обусловленного этим его отношения к закону природы. Свобода не есть таинственная способность совершать что-либо, причина чего отсутствует; она не требует исключения из подчиненной естественным законам связи явлений эмпирической душевной жизни; напротив, она сама — наиболее зрелый продукт естественной необходимости, тот, посредством которого эмпирическое сознание само подчиняется нормативному сознанию. Эта свобода — автономия, в силу которой индивидуальное познание делает познанную и признанную им норму правилом своей деятельности. И наконец, это понятие свободы одинаково может быть соединено как с нормативной значимостью совести, так и с теоретической значимостью каузального принципа. Однако нельзя не признать, что это детерминистское понятие свободы часто оспаривается на том основании, что оно не уделяет достаточного внимания чувству ответственности и природе ответственности вообще. Причина этого заключается лишь в невероятной неясности, связанной с понятием ответственности. Если обычно думают, что ответственность предполагает беспричинное, не обусловленное законами природы решение воли, то впадают в очевидное противоречие.

Ведь совершенно нельзя понять, как можно видеть ответственность в чем-либо, кроме ответственности причины за ее действие. Когда ребенок ударяет стул, на который он натолкнулся, он видит в нем причину своей боли. Юридически мы считаем человека ответственным за то, что он сделал, и моральная ответственность состоит в том, что мы рассматриваем характер человека как причину его волевых решений и поступков. Горечь раскаяния заключается именно в сознании того, что наш дурной поступок — необходимое следствие нашего характера, в понимании того, что мы должны были поступить так, потому что мы таковы. Если бы в нас могло произойти что-либо,

причиной чего мы не являемся, если бы, следовательно, мы были бы способны к беспричинным решениям воли, то совершенно невозможно было бы понять, как нас можно считать ответственными за это. То, что происходит без причины, не более чем случайность, и за это никого нельзя считать ответственным. Ответственность доходит лишь до тех пределов, в которых действует причинная связь.

Но, возразят нам, каждый раз, когда кто-либо объявляется ответственным за что-либо, предполагается, что он «мог бы поступить или хотеть иначе», что он мог бы следовать норме, за нарушение которой его порицают. В этом условном предложении «он мог бы хотеть иначе» коренится заблуждение. Ибо условие, при котором это «мог бы» имеет значение, состоит в следующем: «Если бы он был иным». Этим я отнюдь не хочу утверждать, что волевые решения человека зависят только от внешних обстоятельств. Против этой инсинуации следует решительно протестовать во имя детерминизма. Но что перед «человеком» в определенной ситуации открыты многие возможности действовать или воздерживаться от действия, верно только по отношению к родовому понятию человека, к человеку in abstracto; конкретному же человеку, индивиду, его решение предписано его константными мотивами, всем складом деятельности его воли и чувств; иначе он мог бы поступить только в том случае, если бы он был иным. Поэтому-то он и несет ответственность за свои поступки; в зависимости от своей сущности он решает, какие из возможных для человека in abstracto решений становятся для него действительными in concreto; и об этой его сущности как причине его отдельного воления мы высказываем свое суждение, делая его ответственным за его решение.

Между тем, если признание ответственности основывается на причинной связи, это ведет к новым трудностям. Ибо, с одной стороны, характер — не единственная причина поступка, с другой — цепь причин, проходя через характер, уводит в бесконечность. Наряду с сущностью индивидуального человека причиной, ответственной за результат его действий, можно считать совокупность тех условий, в которых он оказался. Тогда возникает вопрос, кто ответствен за «характер» человека, т.е. кто послужил его причиной. В стремлении возложить ответственность на индивида утверждается, что человек «ответствен» за свой характер. Как будто можно мыслить индивида как нечто отличное от его характера! Чтобы возложить ответственность за «эмпирический» характер на характер «интеллигибельный» и таким образом создать способ представления, абсолютно не

допускающий сочетания с каузальным элементом понятия ответственности, пришлось бы удвоить сущность человека. С другой стороны, в ходе эмпирических событий можно также проследить зависимость, в которой возникновение индивидуального характера находится от состояния общества и, наконец, от общего мирового процесса; таким образом, «ответственным» оказывается общество или мировой процесс, а в последней инстанции — божество как его носитель и творец. Из этого рассмотрения каузальных рядов можно, как мы видим, вывести все точки зрения, с которых пытались решить проблему свободы и более подробное развитие которых здесь неуместно.

Из этого следует, что, хотя возложение ответственности и предполагает всегда каузальную связь, но безначальность, бесконечность и чрезвычайная переплетенность каузального процесса открывает, если сводить ответственность к каузальному отношению, широкий доступ произволу. Ответственность всегда связана с оценкой, и на этом основано, что ответственность возлагают и за невмешательство, за несовершение определенных действий. Вопрос сводится всегда лишь к тому, выполнена ли норма, и если она не выполнена, то это вызывает неодобрение, независимо от того, произошло ли что-нибудь иное или вообще ничего не произошло. Это неодобрение переносится с отдельной нарушающей норму функции на ту мыслящую, волящую, чувствующую личность, чьи свойства интеллекта, характера, чувств послужили естественно необходимой причиной неодобряемой функции: это перенесение неодобрения с функции на функционирующую личность и есть то, что мы называем возложением ответственности.

Но почему нет разумного смысла в том, чтобы переносить ответственность, продолжая цепь причинной зависимости, за пределы личности? Основание этого только и позволяет нам полностью понять, в чем состоит сущность ответственности. Возложение ответственности преследует определенную цель, и эта цель — установить господство нормы. Когда мы сами считаем себя ответственными за что-либо, то это совершается для того, чтобы мы яснее осознали норму, и тем самым усилилось бы ее определяющее основание либо непосредственно как максимы сознательного формирования нашей логической и этической жизни, либо опосредствованно, что возможно только в области эстетики, как привычки к правильному и неприятию всего ложного. Когда же мы делаем ответственным за что-либо другого человека, то это совершается либо в виде простого высказывания нашего суждения, которое должно напоминать

ему о норме, либо в виде более грубых педагогических приемов, применяемых в частной и общественной жизни, посредством которых мы переносим чувство неудовольствия, связанного с нарушением нормы, на виновника неодобряемой функции, чтобы научить его подчиняться ей. В этом последнем отношении возложение ответственности является тем важным общепедагогическим средством, с помощью которого мы, используя эвдемонистические свойства нашей натуры, высказываем как в государственной, так и в частной жизни удовлетворение человеком, выполнившим норму, и негодование по поводу того, кто ее нарушил. Поэтому ответственность простирается только до тех «причин», при которых нормы могут быть осознаны и действовать как определяющее основание будущих функций, т.е. простирается только на отдельные личности. Поэтому возложение ответственности составляет центр каузального процесса психической жизни; его цель состоит в том, чтобы, опираясь на естественные законы этой жизни, оказывать на индивида такое воздействие, благодаря которому он впоследствии будет с такой же естественной необходимостью функционировать сообразно норме. Это важнейшее средство воспитания и самовоспитания.

Цель же этого воспитания состоит всегда в том, чтобы нормы в конечном счете остались единственными формами, в которых действует по законам природы механизм психической жизни, причем отчасти таким образом, чтобы следование им стало само собой разумеющейся привычкой мышления, воления и чувствования, отчасти чтобы логические и этические нормы стали достаточно сильны в качестве определяющих оснований сознания и могли сознательно и преднамеренно управлять движениями мышления и воления. Вершиной интеллектуального развития человека было бы состояние, при котором он вообще не мог бы мыслить вразрез с нормами и одного воспоминания о логических нормах было бы достаточно, чтобы связь представлений осуществлялась сообразно им. Моральный идеал также заключается в том, чтобы нравственный закон стал «законом природы» для нашей воли, чтобы наши влечения с необходимостью вели к нормативному волению и действованию и чтобы этическая максима при всех обстоятельствах оставалась для нас решающим мотивом. Наконец, эстетическое воспитание пришло бы к своему завершению, если бы человек настолько возвысился над своими грубыми влечениями и настолько облагородил свои чувства, что всякое его удовольствие и неудовольствие носило бы свободный от заинтересованности общезначимый характер.

Совершенным человеком был бы тот, чья деятельность всегда соответствовала бы норме и могла бы притязать на общее признание. Такой совершенный человек был бы и совершенно свободным человеком, вся внутренняя жизнь которого определялась бы нормативным сознанием. Свобода не есть сомнительный «дар данайцев»[120], непостижимая способность бросаться без причины и не сообразуясь с законом из стороны в сторону, она — идеал мышления и воления, с полным сознанием подчиняющихся высшим целям. Ее следует сравнивать не с темным основанием, на котором мы все стоим, а с ясной вершиной, до которой поднимаются лишь немногие.

Великий основатель критической философии, вполне сознававший связь понятия нормы с понятием свободы, противопоставил царству природы царство свободы. Он считал наиболее важным вывести — в отличие от применявшегося в XVIII в. генетического метода — основанную на самой себе ценность норм из потока возникновения и уничтожения. Но тем самым он установил дуализм, преодоление которого стало важнейшей задачей его последователей. Надо было пояснить, как норма, пребывая в царстве естественной необходимости, может обрести значимость и господство. При этом могло показаться, что природа, следуя своим законам, в конце концов создает нечто высшее, отличное от нее, как будто она «потенцирует себя, выходя за свои пределы». Такое понимание, которое нашло свое лучшее выражение в диалектических понятиях гегелевской системы, с некоторыми видоизменениями обнаруживается и в натуралистических воззрениях нашего времени, примером которых может служить «новая вера» Штрауса[121]. В противоположность этому, мы старались здесь показать, что нормы представляют собой возможность, с самого же начала заложенную в естественно закономерном ходе психической жизни и переходящую в действительность благодаря непосредственной самоочевидности, которая присуща нормам и делает их, как только они проникают в сознание, определяющими силами самого естественно закономерного процесса. Естественная необходимость не выходит за свои собственные пределы, но в этих пределах расчленяется. «Разум» не создается, он уже заложен в бесконечном многообразии естественно необходимых процессов: все дело лишь в том, чтобы он был познан и сознательно сделан определяющей причиной. Царство свободы является в царстве природы той областью, в которой господствует только норма; наша задача и наше блаженство — утвердиться в этой области.

Критический или генетический метод?

С тех пор как Кант в «Критике чистого разума», в которой он, как известно, видел не систему философии, а «трактат о методе» философствования, противопоставил психологизму своих современников новое понимание задачи и познавательных методов философии, вопрос о сущности ее метода не исчезает с повестки дня, и это вполне понятно, ибо от решения этого вопроса зависит и позиция каждого в области философии, и его отношение к ней.

С этой точки зрения нельзя не пожалеть о том, что учение Канта вследствие трудности его проблем, сжатости изложения, чрезвычайно сложной разработки многочисленных, частично антагонистичных ходов мысли и неоднозначности находящейся в становлении терминологии не обрело столь ясного и определенного выражения, чтобы понятие критического метода, которое намеревался создать Кант, было бы своей само собой разумеющейся ясностью защищено от ложного понимания и неоспоримо признано как исторический факт. Новое, привнесенное в философию Кантом, выступало в обличье старого; не исключалась возможность толковать его учение, с одной стороны, в смысле прежнего эмпиризма[122], с другой — в смысле прежнего рационализма, и таким образом его новый принцип мог оказаться как бы между двух стульев.

Тем не менее историческое значение этого принципа несомненно. Ибо кантовская разработка проблем оказала непосредственно или косвенно такое сильное влияние на всю философию XIX в., что понята эта философия может быть только исходя из учения Канта. Вся послекантовская философия — либо развитие и более или менее кардинальное усовершенствование кантовского принципа, либо борьба старых направлений в философии с его учением. После Канта не было создано ничего принципиально нового. Кое-где возобновлялись метафизические и психологические тенденции XVIII в., но всегда сильно модифицированные под воздействием кантовской философии. Великие метафизические системы немецкой философии отличаются от предшествующих им главным образом восприятием кантовских идей; отличие позитивизма наших дней от позитивизма энциклопедистов основано — если оставить в стороне физиологическую и психологическую терминологию — только на влиянии кантовских идей и рассмотрении проблем критической философии; бессознательно и в скрытой форме это про-

является у французских и английских авторов, сознательно и ясно — у единственно оригинального немецкого позитивиста Карла Гёринга; и наконец, психологизм, как его трактуют, например, Фриз и Бенеке[123] или как он эволюционировал в области психологии народов, обязан своим несомненным превосходством над прежними теориями в этой области только усвоению критической философии. Величие кантианства состоит в том, что оно облагородило всех своих противников.

Однако противоположность критической философии направлениям, которые ей предшествовали, выражалась с различной степенью резкости. Против метафизических тенденций в философии новое учение выступало настолько решительно, что ему не грозила опасность быть отождествленным с ними; к тому же, в силу ряда исторических причин оппозиция критического метода метафизическому оказалась в центре внимания и была обострена до крайней степени. Ведь долгое время трансцендентальная диалектика со всем ее аппаратом, разработанным для доказательства невозможности познания вещи в себе, считалась подлинным средоточием кантовской философии! Значительно большая опасность быть неправильно понятым грозила критическому методу в другом отношении. По логике вещей Канту приходилось в ряде разделов своего учения следовать прежним исследованиям «происхождения» представлений, и его привычка к современному ему рассмотрению философских проблем не позволила ему утвердить и ясно изложить им же установленное фундаментальное различие между понятиями «происхождение» и «обоснование»; уже Шлейермахер упрекал его в том, что основное различие между аналитическими и синтетическими суждениями оказывается с психологической точки зрения неопределенным и несостоятельным; впоследствии этот упрек постоянно повторялся. Кант сам был виновен в том, что установленное им новое понятие априорности очень скоро было сведено к старому представлению о психологическом приоритете и самое ценное в его учении осталось непонятым.

Тем более необходимо ясно показать фундаментальное различие, усвоение которого только и допускает возможность критического понимания философии; лучший путь к тому — подвергнуть рефлексии главное различие методов, используемых в других науках, исходя из того значения, которое придавалось этому вопросу в прежней логике, когда преобладал интерес к познавательной цели естествознания.

Если проследить все различия в *процессе научной аргумен-*

тации, то они в конечном итоге сводятся к противоположности между дедуктивным и индуктивным методом, которая покоится на важнейшем отношении, лежащем в основе всего нашего мышления: на отношении между общим и особенным. Единая тенденция, которая господствует в нашем мышлении, может быть формулирована таким образом: мы стремимся понять, в чем состоит зависимость единичного от общего. Поэтому отношение между единичным и общим — абсолютная основа научного мышления. В этом пункте расходятся научная и эстетическая функции: если взор художника любовно останавливается на особенном во всем его индивидуальном своеобразии, то познающий разум, так же как практически действующий, подводит предмет под общую форму представления, устраняет все для этой цели непригодное и сохраняет лишь «существенное». Громадное влияние Аристотеля на развитие науки состоит в том, что он сделал это основное отношение общего и особенного отправным пунктом своей метафизики и логики. Это основное отношение и его общее значение не затрагивает того, что общее и существенное в историческом исследовании имеет другой смысл, чем в естествознании, что в первом случае оно означает ценностную связь фактов, во втором — их закономерность*.

Таким образом, познание движется между двумя полюсами: на одной стороне находятся отдельные ощущения, на другой — общие положения, устанавливающие определенные правила возможных отношений или связей между ощущениями. Задача научного мышления — подвести ощущения с помощью логических форм соединения под общие положения. Именно поэтому в основе всех логических форм лежит отношение единичного к общему, зависимость единичного от общего. Все наше познание состоит в том, чтобы соединить самое общее с самым особенным посредством промежуточных звеньев, создаваемых нашим мышлением.

Следовательно, достоверность и истинность всех этих промежуточных звеньев коренится в последнем счете в достоверности и истинности указанных двух элементов, соединенных в них посредством логических операций: ощущений и общих положений. Все, что лежит между тем и другим, выводится из них путем применения логических законов. Отсюда само собой вытекает, что эти необходимые предпосылки всякого доказательства сами не

---

* Ср. об этом H.Rickert[124]. Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung (Tübingen, 1902), S. 305 ff.

могут быть доказаны. Всякая достоверность, основанная на доказательстве, есть достоверность опосредствованная; она всецело зависит от достоверности предпосылок доказательства. Но так как процесс доказательства не может быть бесконечным, то он должен иметь абсолютное начало, и оно должно содержаться в таких представлениях, которые сами уже не могут быть доказаны. Все доказуемое достоверно, опосредствованно; последние предпосылки всех доказательств достоверны непосредственно. Эта непосредственная достоверность присуща, следовательно, обеим диаметрально противоположным исходным точкам, ощущениям и общим положениям, согласно которым воспринимаются отношения между всем ощущаемым. Если эти общие положения назвать согласно обычному словоупотреблению аксиомами, то можно сказать: все человеческое познание обладает опосредствованной достоверностью, которая может быть добыта из логического подчинения ощущений аксиомам. Все положения, устанавливаемые и доказываемые в отдельных науках, — логически созданные промежуточные звенья между аксиомами и ощущениями; по отношению к аксиомам они — более или менее особенные положения, по отношению к ощущениям — положения более или менее общие.

Поэтому, как справедливо отметил Лотце, можно назвать «счастливым обстоятельством» то, что совокупность наших ощущений на самом деле допускает такое подведение под аксиоматические предпосылки; обстоятельство это необходимо отнюдь не в том смысле, что его отсутствие невозможно мыслить, а лишь в том смысле, что наличность его безусловно *требуется для* возможности нашего мышления вообще. Наше убеждение, что мы должны иметь возможность перерабатывать посредством мышления наши восприятия, тождественно с предположением, что отношения всех наших ощущений могут быть подведены под наши аксиомы. Если бы оба рода непосредственной достоверности, которыми мы обладаем, были совершенно несравнимы между собой или если бы их различие было таково, что наше логическое сознание не могло бы устанавливать связь между нами, то у нас не было бы никакого связующего мышления.

Вместе с тем, однако, из формальной природы мышления следует — мы не можем здесь останавливаться на этом подробнее, — что указанные промежуточные звенья, в установлении которых состоит деятельность всех наук, могут быть доказаны лишь при использовании обеих исходных точек; из одних аксиом без обращения к особенному ничего не следует. Для того чтобы вывести что-либо из общего положения, надо, согласно принципу силло-

гизма, иметь особенное, которое подводится под субъект общего положения; чтобы перейти от общего положения к частному, надо знать отношение подчинения или деления, которое аналитическим путем из понятия получено быть не может, но должно быть получено из какого-либо другого источника. Так же невозможно создавать из ощущений с помощью одних формальных операций связующего мышления общие положения, которые должны служить связи ощущений; при этом всегда исходят не только из общей предпосылки, что такая связь действительно существует, но и из особенной предпосылки о выраженном посредством какой-либо категории способе этой связи, и лишь признав способ этой связи как последнюю большую посылку умозаключения, можно считать доказанной обработку фактов. Ни одни аксиомы, ни одни ощущения не могут доказать что-либо иное. Тот, кто владеет лишь общим, не обнаруживает в нем материала для выявления особенного; тот, кто стоит только перед массой особенного, не найдет пути к общему.

Поэтому противоположность дедуктивного и индуктивного методов определяется совершенно неверно, если утверждается, что первый строит доказательства, исходя только из аксиом, второй — только из ощущений. То и другое неверно. В математике также отдельные теоремы следуют из аксиом лишь потому, что они применяются к известным созерцательным комбинациям, представление о которых в самих аксиомах не содержится и не может быть выведено из них. Теоремы о треугольнике следуют из аксиом геометрии лишь при содействии самого представления о треугольнике, и понятие треугольника не может быть выведено из этих аксиом в силу какой-либо чисто логически-аналитической необходимости. С другой стороны, всякое индуктивное доказательство какого-либо единичного закона природы имеет свое последнее обоснование в предпосылке всеобщей закономерной связи между явлениями природы, которая открывается в их константной последовательности; без привлечения этой аксиомы всякое толкование подвергнутой наблюдению последовательности как «закона» и ожидание ее повторения несостоятельно и лишено основания.

Таким образом, доказательство всегда состоит в подведении особенного под общее. Принципы индукции также дает силлогизм и, с другой стороны, каждый силлогизм требует меньшую посылку для своей большей посылки. Поэтому противоположность между дедуктивным и индуктивным доказательствами — об исследовании и обнаружении истины здесь речь не идет — следует искать в пределах этого общего их основного характера. Он состоит в сущ-

ности в том, что дедукция подводит под общее положение особенное содержание представления, как бы оно ни было получено, чтобы вывести отсюда что-либо именно для данного особого случая; тогда как индукция, напротив, подводит группу фактов под общее положение, чтобы вывести отсюда положение, занимающее по степени своей общности промежуточное место между этими фактами и общим положением. Только в этом очень модифицированном и ограниченном смысле можно сказать, что дедуктивный метод переходит от общего к особенному, индуктивный же — от особенного к более общему. Первый предполагает данным особенное, второй — общее. Особенное, которое необходимо каждой дедукции, чтобы вообще выйти за пределы общего, есть либо произвольно совершенное созерцание, как в математике, либо основанное на опыте допущение ряда возможностей, как в юриспруденции, либо комплекс фактов, которые надлежит связать в целое посредством их отнесения к ценности, как в истории, либо данные в опыте специальные случаи более общих законов, как в дедуктивных отделах теоретического естествознания. Напротив, общее, без которого невозможна индукция, состоит всегда в общих предпосылках соотнесенности и ценностном отношении содержаний представлений в основных законах, самоочевидных для каждого нормативного мышления. Поэтому, применяя индуктивный метод, обычно не высказывают такие самоочевидные аксиомы, которыми этот метод постоянно пользуется; было бы педантичным и скучным упоминать при каждом индуктивном умозаключении о законе причинности, составляющем необходимую большую посылку для него. Однако здесь возникает опасность совсем упустить из виду это обоснование, считая, что предпосылки индуктивного доказательства исчерпываются фактами, которые ему даны. Таким образом и возник достойный сожаления взгляд, будто науку можно сгрести из отдельных фактов, как сор, сметаемый в кучу метлой.

Неоспоримо во всяком случае, что в основе каждой познавательной деятельности отдельных наук как при использовании индуктивного, так и дедуктивного метода лежит признание аксиом, значение которых состоит в том, что лишь посредством них может быть доказано что-либо о фактах или из фактов, т.е. получена истина. Задача теоретической философии, логики, — не что иное, как излагать систему этих аксиом и показывать ее отношение к познавательной деятельности. Но столь же аксиоматическое значение, обусловливающее и обосновывающее все особенные функции, имеют в области этики и отчасти даже в области истории те общие цели, признание которых требует-

ся от каждого и на основании которых оцениваются все особенные цели человеческой деятельности; в области эстетики — те общие правила воздействия, которыми может быть обоснована всеобщая сообщаемость определенного чувства. Расширяя обычное словоупотребление, можно говорить об этических и эстетических аксиомах, и в таком случае задача всех философских исследований может быть сформулирована следующим образом: *проблема философии — значение аксиом*.

В понятие аксиомы входит, как было указано выше, ее недоказуемость. Дедуктивно аксиомы доказаны быть не могут, ибо они образуют основу всякой дедукции и доказательство их потребовало бы признания еще более всеобщего, более непосредственного, т.е. аксиом еще более высокого уровня. Индуктивно они тем более доказаны быть не могут, ибо всякая индукция предполагает признание аксиом в пределах той области, в которой она совершается. Из этого следует, что философия не может пользоваться ни индуктивным, ни дедуктивным методом так, как ими пользуются другие науки. Значение аксиом не может быть выведено из чего-либо или доказано множеством отдельных случаев, в которых они показали себя значимыми. Следовательно, философия должна подходить к своей проблеме иным путем.

Кант назвал аксиомы, о значении которых идет речь в его Критике[125], априорными синтетическими суждениями, и три его главных труда[126] исследуют их в трех названных выше областях. Если представить понятие Канта в его подлинном виде, вне терминологии, которая стала столь многозначна из-за искажения ее в психологии, то можно сказать: в философии речь идет о значении тех соединений представлений, которые, будучи сами недоказуемы, лежат с непосредственной очевидностью в основе всех доказательств.

Таким образом, для философии все сводится к тому, как показать эту непосредственную очевидность аксиом. Логической необходимости, с которой может быть доказана значимость аксиом, не существует. Поэтому возможно лишь одно из двух: либо выявить их *фактическое* значение, показать, что в действительном процессе представления, воления и чувствования эти аксиомы в самом деле признаются значимыми, что в эмпирической реальности душевной жизни они составляют значимые, признанные принципы, либо установить, что им присуща необходимость иного рода, *необходимость телеологическая*, что их значение должно быть безусловно признано для достижения известных целей.

В этом пункте генетическое и критическое понимание философии расходятся, и немецкая, основанная Кантом философия должна отмежеваться от всего того, что считалось философией до Канта или считается таковой после него. Для генетического метода аксиомы — действительные способы постижения, сложившиеся в ходе развития представлений, чувств и волевых решений людей и достигшие в них значения; для критического метода эти аксиомы, совершенно независимо от того, как далеко простирается их действительное признание, — нормы, которые должны иметь силу при условии, что мышление стремится признаваемым всеми способом к тому, чтобы быть истинным, воление — к тому, чтобы быть добрым, чувствование — к тому, чтобы постигать красоту.

Если в критической философии таким образом принимается телеологическая точка зрения, то это происходит без какого-либо метафизического гипостазирования понятия цели, и именно в этом проявляется фундаментальное отличие философии от других наук. Среди принципов объясняющих наук понятие цели отсутствует или занимает очень скромное место; суждение о степени, в которой какая-либо вещь или деятельность соответствует известной цели, не есть теоретическое суждение или утверждение, посредством которого может быть постигнута реальность вещи или деятельности. Телеология — не генетическое познание. О целях в объясняющей науке речь идет только в ограниченной области психологии, социологии и истории, где осознанное намерение должно быть принято во внимание в качестве одного из каузально и закономерно действующих факторов индивидуальной или общественной жизни. В остальном же понимание целесообразности каких-либо отношений не есть их каузальное познание*. Телеологическая необходимость не объясняет действительность. Не надо, сле-

---

* В последнее время много говорят о том, что эволюционное исследование, занимающее столь важное место в объясняющей науке, принимает за принцип объяснения целесообразность живых существ и поэтому в основе своей носит телеологический характер. Однако в этом отношении, благодаря двусмысленности слова «целесообразность», господствует невероятное смешение понятий. Целесообразность, которая интересует эволюционное объяснение, не есть нормативность, соответствие определенному идеалу, а есть просто жизнеспособность. С этой точки зрения целесообразным называется все, что жизнеспособно, каково бы оно ни было в остальных отношениях; и если в конце концов делается вывод, что в борьбе за существование сохраняет жизнь только целесообразное, то это не глубокая мудрость, а простая тавтология или аналитическое суждение: жизнеспособное сохраняет жизнь.

довательно, опасаться того, что тот вид телеологической точки зрения, который здесь допускается в философском методе, может прийти в противоречие с предпосылками остальных наук; и антителеологический шум, столь часто возникающий в наше время, не коснется сказанного здесь. В своем отказе от вторжения в сферу объясняющих наук философия черпает мужество признать идею телеологической связи принципов в своей совершенно особой области.

Таким образом, в известном смысле к критической философии в целом относится то, что Шиллер сказал об одном учении Канта: там, где оно не может доказать, оно «взывает к совести». Теоретическая философия не может дать доказательство своих аксиом; ни так называемые законы мышления формальной логики, ни принципы понимания мира, которые выводятся из категорий, не могут быть обоснованы опытом, но логика может сказать: ты хочешь истины, так подумай о том, что для выполнения этого желания тебе необходимо признать значение этих норм. Практическая философия не может вывести нравственные максимы ни посредством всесторонней индукции, ни из каких-либо теоретических положений метафизики, психологии или эмпирической социологии, но этика может обратиться к каждому со следующей аргументацией: ты убежден, что есть абсолютный критерий, позволяющий определить, что хорошо и что дурно; так вот, поразмыслив, ты поймешь, что это возможно лишь в том случае, если значение определенных норм признано непреложным. Эстетическая философия не может доказать необходимость правил красоты ни посредством теоретического познания мира, ни путем опроса всех или хотя бы многих эстетически одаренных индивидов; но заставить нас понять, что красота может быть чем-то большим, чем просто приятным индивидуальным впечатлением, можно только в случае, если мы признаем общезначимую норму. Признание аксиом всегда обусловлено целью, которая должна быть предпослана в качестве идеала нашему мышлению, волению и чувствованию.

Тому, кого покоробит, что в критическом методе необходима подобная основная предпосылка, следует напомнить, что, применяя генетический метод, приходится прибегать к гораздо более многочисленным и специальным предпосылкам, не достигая при этом удовлетворительного результата. В первую очередь к ним относятся все аксиомы, без которых вообще не может быть объясняющей теории, все те, посредством которых только и может быть обоснована констатация фактов и толко-

вание их связи. Для обоснования какой-либо «теории» должно быть дано все содержание системы теории познания, и это же относится к фактическому установлению и генетическому рассмотрению аксиом. Следовательно, при этом должна быть с самого начала допущена не только значимость законов так называемой формальной логики, но и тех законов теории познания (например, закон причинности), об исследовании которых идет речь. Что касается аксиом, формальной логики, правил умозаключения, то само собой разумеется, что значение их должно быть заранее признано во всяком исследовании, следовательно, и в том, которое относится к ним самим. Как только начинают вообще размышлять, пусть даже о самом мышлении, приходится применять максимы правильного мышления даже в том случае, если цель состоит в установлении значимости их самих; для того чтобы вообще понимать друг друга, необходимо применять значимые для данного вопроса нормы, даже если делается только попытка исследовать, каким образом вообще приходят к пониманию друг друга. Обращаться к логическим исследованиям, не умея правильно логически мыслить, поистине сходно с желанием «научиться плавать, не входя в воду». Это признавали все разумные логики, и это не может служить упреком ни одному логическому методу, ибо относится ко всем точкам зрения без исключения. Однако предпосылки генетического метода отнюдь не исчерпываются этими формальными определениями; каждая констатация фактов и каждая основанная на них или относящаяся к ним теория всегда покоится, как было указано выше, на общих «предубеждениях», под которые мы подводим наши восприятия по отдельности или в целом, и именно они являются теми аксиомами теории познания, значимость которых должна быть доказана. В первую очередь это относится — что понятно само собой и не нуждается в дальнейшем обосновании — к попыткам, которые под влиянием эмпирической тенденции нашего времени предпринимаются, чтобы превратить философию в своего рода естествознание, в «индуктивную» дисциплину.

Но каждая «теория» такого рода нуждается в большом и обширном материале либо только психологических, либо психологических и исторических знаний. Показать, что аксиомы действительно значимы и объяснить, как они достигли этой значимости в ходе естественно закономерного процесса душевной жизни человека, можно только отчасти с помощью психологии, отчасти с помощью истории культуры (в самом широком смысле слова). Поэтому для генетического метода психология

и история культуры составляют истинную область философского исследования. Данные этих эмпирических наук служат ему главным материалом познания; философия же для этого метода не что иное, как направленное на аксиомы психологическое и культурно-историческое исследование. Перед нами «безнадежная попытка» обосновать посредством эмпирической теории то, что составляет предпосылку каждой теории.

Но даже если допустить всю массу этих специальных предпосылок, остается совершенно непонятным, чего хотят достигнуть с помощью такого эмпирическо-генетического метода исследования аксиом. Высшее, чего можно достигнуть на этом пути, всегда окажется лишь констатацией и объяснением на основании законов психической жизни того, что аксиомы действительно значимы. Но с этим доказательством и объяснением дело обстоит, по-видимому, столь же неблагополучно, как с самой фактической значимостью аксиом. Если «быть значимым» в фактическом смысле означает быть признанным или служить фактически определяющим принципом, то аксиомы действительно «значимы» только для отдельных случаев и иногда, но не во всех и не всегда. И это относится так же к роду, как к индивиду. Ибо против утверждения фактической значимости аксиом могут быть с полным правом высказаны все те возражения, которыми Локк опровергал наличие так называемых врожденных идей; и совсем не надо обращаться к ботокудам[127] и другим интересным народностям, чтобы узнать, что во всей обширной сфере психической жизни людей нельзя обнаружить что-либо действительно общезначимое, — разве что так называемое влечение к счастью, которое в качестве чисто формального понятия, означающего стремление к удовлетворению желаний, какими бы они ни были, возвышенными или низменными, обнаруживается повсюду и во все времена. И совершенно последовательно эмпирический метод психологии констатировал общезначимость только этого стремления к счастью, что, впрочем, принесло ему большой успех у черни, которой этим не было сказано ничего нового. Но установить фактическую общепризнанность какого-либо общего положения, закона мышления формальной логики или аксиомы теории познания, нравственной максимы или эстетического правила, невозможно. Дети и идиоты повсюду выступят как негативные инстанции, и даже если отказаться от привлечения их, то и взрослые экземпляры вида homo sapiens[5*] оказываются столь разнообразны, что и для них ничто не может быть общепризнанным. Общезначимое не может быть найдено ни посредством индуктивного

сравнения всех индивидов и народов, ни посредством дедуктивного выведения из понятия «сущности» человека.

Поэтому тот, кто действительно и со всей серьезностью хотел бы стоять в этом вопросе на точке зрения «чистого опыта», должен был бы прийти к выводу, что все разговоры об общезначимом вообще — не более чем просто произвол. В ходе естественно необходимого процесса духовной жизни у индивидов, а также у народов формируются известные общие способы восприятия действительности. Это — константная совокупность апперцепций[128], которая, образовавшись по законам ассоциации и воспроизведения, определяет дальнейшее течение психического процесса и соединяется с чувством субъективной достоверности; это чувство, которое Юм назвал belief[30*], Якоби неудачно перевел как «вера», Шлейермахер назвал чувством убежденности, заставляет каждого человека притязать на то, чтобы все остальные мыслили, желали, чувствовали так же, как он. Для психологического исследования все эти формы апперцепции одинаково необходимы. И с этой точки зрения совершенно нельзя себе представить, как можно решить, что одна из них имеет больше права на признание, чем другая. Генетическое объяснение так же, как фактическая констатация, касается всех их в одинаковой мере. Поэтому для генетического объяснения нет абсолютного критерия, и все убеждения рассматриваются как одинаково правомерные, ибо они одинаково естественно-необходимы. Для него все эти общие положения и основанные на них суждения обладают лишь относительной ценностью, отчасти для определения точки зрения индивида, отчасти для совместной психической жизни исторически обусловленного общества.

Таким образом, чисто эмпирическое понимание кардинального философского вопроса неизбежно приходит к релятивизму. Подобно тому как в ясном течении эллинской духовной жизни все формы постижения мира принимают с типичной простотой и величием строгие, ясные очертания, этот вывод убедительно использовался софистами, и все последующие системы релятивизма, такие, как учение энциклопедистов или современный позитивизм, являют собой лишь переработанные и приспособленные к велениям времени повторения протагоровского высказывания: πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος[31*]

Однако с этим релятивизмом дело обстоит не столь серьезно, как может показаться боязливым людям. Там, где он выступает как научная теория, он не более чем чудовищный самообман. Ибо именно тем, что он хочет быть теорией, он молчаливо

признает все те предпосылки, которые вообще только и позволяют разработать и обосновать теорию. Если делается попытка доказать какое-либо положение с точки зрения релятивизма, то тем самым допускается, что установить факты общезначимым образом можно, и можно также прийти на основании их к выводу, который должны признать все. Релятивизм сам подтверждает то, что он опровергает, а именно значимость теоретико-познавательных принципов и логических норм. Если же такая попытка не предпринимается, то остается только, подобно некоторым болтунам среди греческих софистов, заявить, что в сущности вообще ничего нельзя утверждать, причем это можно считать самым мудрым завершением такой мудрости. В области теории по крайней мере все, даже нигилистские и релятивистские системы, признают значение аксиом и наличие обязательной для всех нормы. Чем больше доказательств нагромождает релятивист, тем смешнее он становится, ибо тем убедительнее опровергает то, что хочет доказать. Поэтому и не существует действительно серьезной научной теории релятивизма; мнение же, что для каждого значимо то, что представляется ему таковым, действительно бытует, но лишь как малозавидная разновидность житейского убеждения. Релятивизм — это «философия» пресыщенного человека, который ни во что больше не верит, или столичного бездельника, который, пожимая плечами, отпускает наглые шуточки и готов сегодня говорить одно, а завтра иное.

Поэтому представители генетического метода также постоянно стремятся спасти понятие нормативного и общезначимого; для этого им открыты два пути, иногда соприкасающиеся друг с другом. Если от действительной общезначимости приходится отказаться, то нормативность можно как будто определить отчасти посредством количественного соотношения, отчасти с помощью исторического процесса. Если не существует ничего, в чем согласны все люди во все времена, то, с одной стороны, всегда можно обнаружить общее мнение широких масс, с другой — несомненный прогресс, в ходе которого в истории человечества аксиомы и нормы постепенно достигают, по крайней мере для большинства людей или для «лучших» из них, «действительной значимости». Действительную значимость следует искать либо у большинства, либо констатировать в историческом процессе.

Ссылка на массы имеет то преимущество, что кажется особенно убедительной; суеверная приверженность большинству относится к особенностям нашего времени. Благодаря нашему

естественнонаучному способу исследования мы дошли до того, что можем определить безумие (которое развивается ведь столь же необходимо, как и «нормальное» мышление) как движение представлений, только отступающее от обычных форм, что в преступнике мы видим лишь несчастного, который почему-либо, столь же закономерно, как и мы все, желает и действует иначе, чем это одобряется большинством. То, что прежде называлось ненормальным, скоро будет для нас только необычным. Но в великом царстве естественной необходимости необычное столь же правомерно, как и обычное: здесь вообще нет права, а есть только сила, существование; и реакция большинства против личности, отступающей от его привычек, покоится лишь на грубом «праве» сильного. Не имея иной точки зрения, кроме фактической констатации и генетического объяснения, нет ни малейшей возможности определить сравнительную ценность отдельных явлений: то, что признает большинство, как бы велико оно ни было, не есть еще тем самым правильное. Наука должна протестовать против внесения в нее приемов нынешней политики. Количество фактического одобрения никогда не может служить доказательством нормативности. Большинство столь же легко может заблуждаться, как и отдельный человек, и еще вопрос, на чьей стороне бóльшая вероятность истины. Если бы кто-нибудь захотел серьезно защищать мнение, что норму надо искать в убеждении большинства, то его следовало бы лишь спросить, неужели большинство никогда не ошибалось и не заблуждалось. Подчинение суждению массы было бы печальным исходом философских исканий.

Подобное же преклонение перед грубым фактом мы видим, когда, исходя только из генетического объяснения, критерий для «значения» аксиом ищут в истории, полагая, что нормативное можно найти в том, чтó в ходе исторического прогресса достигает все более глубокого, непоколебимого и широкого признания. Здесь, наряду с другими, принимается предпосылка, что в ходе исторического процесса разум посредством своего естественно необходимого развития сам достигает должного уровня, и понимание нормативного конституируется, по-видимому, посредством размышления над историческим прогрессом. Даже допуская, что к тому же отнюдь не бесспорно, справедливость этого предположения, остается еще определить, чтó следует называть в историческом процессе прогрессом, т.е. улучшением, приближением к нормативному и разумному. Каждый ведь, надо надеяться, согласится, что совсем не всегда более поздние ео ipso[12*] есть как таковое и лучшее. Изменение не есть

прогресс. Это звучит весьма тривиально и кажется само собой разумеющимся. Но, высказывая эту тривиальность, мы, быть может, касаемся открытых ран нашего времени. Ибо чем большее влияние обретает чисто генетическая точка зрения, тем легче возникает заблуждение, будто и в культурном развитии новое — всегда лучшее и более достойное признания. С точки зрения объясняющей теории существует только более раннее и более позднее, только изменение; является ли изменение прогрессом, не может быть решено с помощью одного только генетического исследования; для этого необходим масштаб, представление о цели, в зависимости от которой определяется ценность изменения. Поэтому тот, кто вообще говорит о «прогрессе» в истории, вынося свое суждение о процессе, подлежащем генетическому объяснению, принимает сознательно или бессознательно, в качестве масштаба какой-либо идеал, какую-либо цель или норму, чтобы, соотнося с ними, определить одни изменения как прогресс, другие — как остановку в развитии или регресс. Чисто натуралистическому пониманию ведомы только необходимые изменения и совершенно неизвестна их ценность. От исторического исследования можно ожидать обнаружения прогресса в том случае, если оно исходит из цели, в соответствии с которой можно определить прогресс; оценивающая история возможна только для целеполагающего сознания. Поэтому тот, кто хочет вывести значимость аксиом из исторического прогресса, должен уже иметь принцип, в соответствии с которым он определяет, что́ следует называть прогрессом; следовательно, он должен либо уже предпосылать осознание аксиом в качестве масштаба для оценки исторических явлений, либо признавать «значимой» аксиомой для каждого момента истории то, что именно тогда достигло некоторого общего признания и применения. В последнем случае результатом был бы исторический релятивизм, который еще никто серьезно не утверждал; в первом случае исследование исторической эволюции втайне опирается на предпосылку абсолютной значимости, в соответствии с которой оно оценивает исторический процесс. Установив или допустив значение аксиом, можно легко показать, как они получили в историческом развитии человечества фактическое признание и что именно в этом и состоит исторический прогресс. Для того чтобы обнаружить в истории разум, надо обладать не только знанием истории, но и знанием разума.

«Критика исторического разума» есть, таким образом, весьма похвальное предприятие; но она должна быть именно критикой и

в качестве таковой нуждается в масштабе. Рассматривая историческую эволюцию «совершенно непредвзято», мы найдем, что люди верили то в одно, то в другое, признавали то одно, то другое; мы сможем констатировать те явления языка и те исторические движения мысли, которые дали повод к этим убеждениям; нам удастся также установить, какие аксиомы признаются в данное время теми привилегированными слоями человечества, которые сами себя называют культурными народами; но со всем этим мы не выйдем за пределы простого факта, и то обстоятельство, что каузально обусловленный процесс родовой жизни человечества привел к признанию известных положений, ничего не говорит в пользу абсолютного их значения или их правомерности: легко могло ведь случиться, что вследствие неудачного первоначального направления духовного развития и постоянного накопления ассоциаций представлений под влиянием повседневных потребностей все это развитие привело к одним заблуждениям и нелепостям, которые мы только потому считаем истиной, что со всех сторон окружены ими. Поэтому если генетический метод в разработке так называемой психологии народов, которая составляет наиболее выдающееся и благородное его проявление, при помощи языкознания и истории культуры раскрывает перед нами постепенное возникновение аксиоматического сознания индогерманской расы, то он выполняет этим высокую историческую задачу, но не разрешает философской проблемы: ибо «значение» аксиом никоим образом не может исчерпываться тем, что они в силу исторической необходимости получили признание у известных групп человечества; и прогресс, который при этом обнаруживается в истории, может быть назван таковым только потому, что представитель этого метода уже с самого начала предполагает значение аксиом и видит прогресс во всем, что приводит к их осознанию и признанию*.

Таким образом, оказывается, что генетический метод может выявить только определенные пределы значимости аксиом и при этом все-таки должен принимать во внимание их нормативное значение. Количественных и временных отношений

* Заметим мимоходом, что критика эта может быть распространена на всякое историческое исследование: кто в каком-либо смысле говорит об историческом совершенствовании, тот должен предполагать какой-либо идеал: для политической истории — политический, для культурной истории — культурный и т.д.; иначе оценка прогресса лишена смысла. Обыкновенно, однако, масштаб исторической оценки не высказывается ясно, а молчаливо предполагается и принимается как нечто самоочевидное. Отсюда можно было бы сделать немало выводов о понятии исторической «объективности», но мы предоставляем это читателю.

недостаточно, чтобы связывать с этими аксиомами какое-либо более высокое право, чем присущее любому другому продукту психического механизма, и все исследования исторической эволюции, как и все эмпирические науки, предполагают уже всю систему нормативного сознания. Напротив, критический метод, если оставить в стороне подчинение формальным правилам мышления, без которых, как упомянуто выше, вообще невозможно мышление, нуждается лишь в одной общей предпосылке, а именно в том, что существует нормативное сознание, чьи принципы должны быть признаны, поскольку вообще что-либо может иметь общезначимость. Под общезначимостью, о которой здесь идет речь, следует понимать не действительное признание, а лишь долженствование этого признания. Независимо от того, как далеко простирается фактическое признание, критический метод исходит из убеждения, что существуют общие ценности и для того чтобы их достигнуть, эмпирический процесс представления, воления и чувствования должен проходить в тех нормах, без которых достижение этой цели немыслимо; эти общие ценности являют собой истину в мышлении, добро — в волении и поступках, красоту — в чувствовании, и эти три идеала, каждый в своей области, выражают только требование того, что достойно общего признания. Это достоинство нельзя, конечно, вычленить из фактического процесса признания; оно обладает непосредственной очевидностью, благодаря которой оно, будучи осознано в каком-либо эмпирическом содержании, влечет за собой фактическую значимость в единичном сознании.

Следовательно, предпосылку критического метода составляет вера в общезначимые цели и их способность быть познанными в эмпирическом сознании. Тот, кто не обладает этой верой или хочет, чтобы ее «доказали», кто искусственно — ибо от природы это убеждение имеют все — пытается уговорить себя, что нет ничего общезначимого, — пусть остается при своем мнении, критическая философия не для него. Логик не обращается к тому, кто отрицает, что существует принуждение, действующее в нормативном мышлении, этика не имеет в виду того, кто не признает ни одного требования правильного воления, а эстетика — нелепость для того, кто отрицает сообщаемость, на которой основана сущность эстетического впечатления. Философское исследование возможно только в среде тех, кто убежден, что над их индивидуальной деятельностью стоит норма общезначимости и что ее можно найти.

Приняв эту предпосылку, критический метод сразу же попадает в логический круг. Тот, кто пользуется этим методом, дол-

жен заранее предположить, что он, а также тот, к кому он обращается со своим исследованием, обладает, по крайней мере в известных пределах, нормативным сознанием. Эстетика может найти принципы хорошего вкуса только у тех, у кого она их заранее предполагает. И где искать этике принципы морали, если не в сознании всех тех, которые, как предполагается, правильно судят и действуют? И логика также может искать принципы истинного представления только у тех, кто, как она с самого начала полагает, им следует. Все три науки исходят, таким образом, из идеала человека, признающего нормы, который они заранее допускают, чтобы такой идеал изобразить. К этому также относится сказанное некогда Лотце: «Поскольку этот круг неизбежен, надо его тщательно совершать».

Для этого прежде всего необходимо отвести самый серьезный упрек, который именно в данной связи может быть сделан критическому методу. Ибо все те, кто имеет в виду нормативное сознание и должен для этого предполагать его у себя и у других, являются эмпирически определенными индивидами, и в силу психологической необходимости то, что в ходе исторического процесса сложилось в них как аксиоматическое сознание, будет в их глазах непосредственно обладать высшей очевидностью нормативного сознания, т.е. фактически значимое для них они примут за общезначимое. Критический метод совершит величайшую ошибку, если возведет точку зрения философствующего индивида до абсолютной нормы, и, будь это так, критический метод был бы просто осужден.

Эта серьезная опасность действительно существует, и она уже достаточно часто, особенно в этике и эстетике, вела к серьезным заблуждениям. В абсолютизации исторически определенных способов восприятия, вызванных особыми социальными или даже индивидуальными условиями, именно и упрекали большей частью критический метод, противопоставляя ему в этом отношении генетический метод. И такая опасность представляется в самом деле неизбежной, если исходить из того, будто достаточно просто вспомнить о том, что должно быть признано всеми, будто чувства очевидности достаточно, чтобы убедить человека, что он имеет дело не просто с индивидуальным мнением или с мнением, разделяемым рядом людей. Обманчивость субъективной очевидности — то, на что может натолкнуться этот метод.

Но именно здесь трудности устраняются правильным применением того принципа телеологической связи, который впервые ввел в критическую философию Фихте. Если вопрос сво-

дится к тому, чтобы выделить из верования, которое отдельная личность в силу исторической обусловленности своей психической жизни считает нормативным и аксиоматическим, все элементы, имеющие исключительно эмпирическое происхождение, то, согласно всему вышеизложенному, это невозможно выполнить путем сравнительной индукции или генетического исследования, так что остается лишь отыскивать нормативное при помощи телеологического исследования. Исходя из своей единственной предпосылки, что существуют представления, волевые решения и чувства, которые могут вызвать всеобщее одобрение, критический метод должен довести до сознания все те формы психической жизни, необходимость которых в качестве условий для реализации указанной задачи может быть установлена, и при этом не опираться ни на какие конкретные единичные определения действительной психической жизни. Только к этому может сводиться смысл требования, чтобы установление аксиом и норм, имеющих априорное значение, само не носило эмпирического характера.

Таким образом, система логики представляет собой совокупность принципов, подлежащих телеологической разработке, без которых было бы невозможно общезначимое мышление; нормы этики носят характер средств, способствующих достижению такого воления и поведения, которое заслуживает всеобщего одобрения; правила эстетики — условия, при которых только и может проявиться сообщаемое всем чувство. Все аксиомы, все нормы — независимо от их особенного содержания, от их исторической обусловленности — оказываются средствами для единственной цели — для общезначимости. Нет логики, если, независимо от содержания представлений в каждом отдельном случае, не существует известных способов соединения и упорядочения, имеющих значение законов мышления; нет этики, если, независимо от эмпирического определения наших мотивов, не существует известных норм их соотношений; нет эстетики, если при любом содержании отдельных созерцаний и вызываемых ими чувств не существует определенных правил, регулирующих способ их совместного действия.

Непреходящее величие и историческое влияние *Фихте* состоит в том, что он ясно постиг этот телеологический характер критического метода и видел задачу философии в установлении системы необходимых (в телеологическом смысле) действий разума. Поэтому все то, что Кант называл созерцаниями, понятиями, принципами, идеями, максимами, правилами и т.д., Фихте расположил в некоем ряду, чтобы постигнуть значение

каждой из этих нормативных функций как одной из звеньев в систематическом решении общей задачи сознания: он дедуцировал нормативное сознание как телеологическую систему. Причина того, что вплоть до сегодняшнего дня лишь очень немногие поняли эту мысль, заключается, наряду с некоторыми странностями изложения, главным образом в той метафизической тенденции, которую Фихте придал своему построению; выводы из этой тенденции, противоречащие обычному мнению, были достаточны, чтобы лишить его симпатий толпы.

Однако более глубокая ошибка «Наукоучения»[129] состоит в том, что в ней считается возможным *дедуцировать* из одного только определения цели (формулированной как задача эмпирического Я стать всеобщим Я!) и средства к ее осуществлению. Поэтому, чтобы телеологически конструировать переход от одного «действия разума» к другому, оказалось необходимым создавать противоречия, разрешение которых должно двигать сознание вперед*, и тем самым критический метод превратился в метод *диалектический*. Но этот метод, как и всякая другая дедукция, неспособен вывести из своего принципа все многообразие особенного. Телеологическая конструкция также нуждается не только в определении цели, но и во внимании к материалу, с помощью которого эта цель должна быть осуществлена.

Впрочем, и это нужно особенно подчеркнуть, в противоположность характеру предпосылок генетического метода, эта конструкция не нуждается в материале для обоснования телеологического построения аксиом и норм, но она тем более нуждается в нем, чтобы найти аксиомы и нормы и довести их до сознания. Как вообще — будь то в индивидуальном разуме или в разуме рода — нормы доходят до сознания посредством отдельных актов опыта, для которых в этих нормах следует искать обоснование и оправдание, так и философия может решить свою задачу — установить нормы, только *руководствуясь* опытом; перед лицом отдельных действий, которые она находит в опыте, философия устанавливает, каким требованиям они должны удовлетворять, чтобы их признали общезначимыми. Знать надлежит не конкретное содержание материала, а общий его характер, чтобы осознать задачи, которые должны быть с его помощью решены**.

Логика может на основании даже самого общего ознаком-

---

* Подробнее об этом см. в «Истории новой философии» автора (т. 2, Лейпциг, 1899, с. 204).

** Очень хорошо развил это в применении к логическим вопросам Лотце во введении к своей «Логике» (1874).

ления с механизмом представлений констатировать, что не существовало бы ни совместного мышления, ни общезначимого его результата, если бы не было формальной логической необходимости. Сущность этой необходимости, которая сводится к «аксиоме *последовательности*», можно формулировать следующим образом: признав какие-либо представления истинными, следует признать истинными и связи и сочетания, вытекающие из них на основании логических норм (которые следует затем искать). Положение, что тот, кто допустил посылку, должен признать и логически вытекающие из нее выводы, является настолько очевидным расширением старого правила «вместе с основанием дано и следствие», что, как и оно, может считаться принципом доказательства, но вместе с тем выражает и общий характер логической необходимости. Точно так же, принимая во внимание искомую цель — общезначимость, можно из размышления над психологически известными функциями одобрения и неодобрения телеологически пояснить, что утверждаемое не должно быть отрицаемо, и формулировать это как закон противоречия. Наконец, по отношению к воздержанию от суждения, лежащему между утверждением и отрицанием, можно применить принцип, согласно которому ты должен высказываться проблематически во всех тех случаях, где нет достаточных оснований ни для утверждения, ни для отрицания, и принцип этот может быть формулирован как закон достаточного основания.

Как бы велика ни была самоочевидность этих положений, вытекающих из подчинения механизма представлений задаче общезначимости мышления, все же *поводом* для уяснения этих аксиом или норм могут служить только эмпирически известные условия движения представлений. Правда, основание для значения аксиом лежит не в этих поводах к ним; но они образуют как бы леса, которые нам необходимы для работы над построением нормативного сознания. В дальнейшем своем развитии, при отыскании отдельных норм мышления, логика также должна постоянно обращаться к формам соединения представлений, описанным, хотя бы и в самой грубой форме, в эмпирической психологии, чтобы с помощью этих данных корректно формулировать свои законы. Лишь в отдельных, более узких областях между логическими нормами обнаруживается отчасти логическая, отчасти телеологическая связь; первая, например, — в отношении некоторых умозаключений к выводам, вторая — во взаимной связи категорий, например, если обнаруживается, что проблема субстанциальности может быть решена только через посредство понятия причинности, и т.д.

Таким образом, даже в наиболее совершенной и систематической философской дисциплине, в логике, обнаруживается то обстоятельство, что замкнутая по своей внутренней природе система норм лишь в отдельных местах непосредственно открывает свою связь нашему сознанию, но что в общем мы вынуждены при уяснении отдельных норм и их телеологического значения для достижения общезначимости опираться на те эмпирические предпосылки, которые содержатся в фактическом процессе индивидуальной и социальной духовной жизни.

Отсюда ясно вытекает то положение, которое должна занять критическая философия по отношению к эмпирической психологии. Так как мы лишены возможности дедуктивно вывести из самой идеи общезначимости как высшей цели все частные условия ее осуществления, другими словами, так как нормативное сознание доступно нам не само по себе, а лишь в его отношении к эмпирическому сознанию, то философия нуждается в эмпирической психологии, как в *руководящей нити*, чтобы в систематической форме устанавливать отдельные аксиомы и нормы. Но общие представления о психических функциях, заимствуемые при этом из эмпирических знаний, отнюдь не обосновывают в свою очередь нормы и общие принципы, обнаруживаемые телеологическим методом через их посредство. Обоснование аксиом и норм лежит исключительно в них самих, в телеологическом значении, которым они обладают в качестве средств к достижению общезначимости. И там, где такое их значение может быть обнаружено, мы вправе видеть не только чисто индивидуальную или исторически обусловленную очевидность, но и имманентную необходимость телеологической связи.

Философское исследование заимствует от эмпирической психологии прежде всего тройственное деление психических функций, повторяющееся в тройственном числе философских дисциплин; при этом совершенно ясно, что это деление ни в коем случае не образует познавательной основы философии, а служит лишь руководящей нитью, в которой она нуждается вследствие невозможности дедуктивного выведения норм. Ту же роль в отдельных частях философии играет деление, которое устанавливает эмпирическая психология для своих объектов. Даже если бы эмпирическое деление было опровергнуто, это могло бы, пожалуй, затронуть философскую классификацию, но не достоверность норм и аксиом, которая не опирается на эти эмпирические психологические понятия, а лишь осознается посредством них.

Однако именно то обстоятельство, что философия таким

образом подчинена руководству эмпирической дисциплины, служит причиной того несовершенства, с которым она только и может выполнить свою задачу — установить систему аксиом и норм. Отдельные положения предстают перед нами отдельными группами так, как они были найдены телеологическим исследованием на основе опыта; но если они и не находятся в противоречии между собой, то все же мы далеки от познания их последней связи. Мы находим отдельные законы мышления, формальные правила и аксиомы миропознания, мы устанавливаем нормы морали, сознание долга и социальности; но мы не знаем, в какой связи они находятся, как они себя взаимно обусловливают. Требование, которое философия тождества предъявила кантианству, — вывести из единого принципа все результаты, найденные на периферии сознания, — не только еще не выполнено, но и вообще не выполнимо. От диалектики философия должна вернуться к критическому методу.

О принципе морали

В известном смысле этика, о чем свидетельствует историческое влияние кантовского учения, — та часть философии, где критический метод как будто может рассчитывать на наибольшее признание. Ибо основные понятия критического метода, которые даны в этой области, понятия долженствования и нормы, вполне доступны обыденному сознанию, как и вопрос о телеологической связи. Тем не менее именно эта столь заманчивая область полна тайных ловушек. Выносся моральную оценку, каждый безусловно притязает на ее общезначимость, однако при ближайшем рассмотрении содержание того, что принято в качестве масштаба, оказывается столь различным для отдельных индивидов, а тем более отдельных народов и эпох, что именно настойчивость, с которой все держатся своих убеждений, заставляет отчаиваться в возможности найти общезначимый принцип нравственной оценки. Даже если мы откажемся от действительно всеобщего признания среди мошенников и подлецов, то, сравнивая взгляды всех «моральных» людей, мы убеждаемся в таком их различии, что установление значимого для всех нравственного закона становится едва ли возможным.

Оценка каждым своих и чужих поступков и волевых решений — продукт естественно необходимого развития. Мы врастаем, не ведая того, в определенное восприятие жизни. Пределы этой этической атмосферы положены для нас, европейцев, достигнутой в борьбе и труде народов культурой. К ней, все более сужаясь, примыкают народные нравы, сословный дух, чувство семьи и характер личной жизни. Скрещивание всех этих элементов создает такое множество способов восприятия, что можно счесть вполне справедливым, если те, кто и в этом вопросе пытается обратиться к чудодейственной силе индукции, нас в конце концов заверяют, что установить нечто повсюду значимое, «нравственный закон», который был бы везде признан как таковой и как принцип оценки, невозможно.

Между тем беда, быть может, не столь велика, если окажется, что опросы не ведут к должному решению и что необходимо обратиться к самому себе. Ибо если принцип морали, общезначимая норма нравственной оценки, вообще существует, то этот принцип должен быть найден уже в ходе размышления индивида и познан благодаря непосредственной очевидности, с которой он осознается как conditio sine qua non[32*] возможности общезначимой оценки.

Поэтому если мы зададим себе вопрос, что необходимо в максимах нашей оценки для того, чтобы она вообще была этической, то обнаружим, не обращаясь к этнографии, что не только в зависимости от точки зрения, сложившейся в ходе нашего собственного развития, но уже в одно и то же время в зависимости от различия предметов и условий принимаются во внимание весьма различные максимы, которые мы считаем ценными. Определения отдельных содержаний этих максим связаны с эмпирическими волевыми отношениями и образуют вследствие их зависимости от особых объектов и состояний реальной жизни такое многообразие, что общего содержания, которое бы равномерно присутствовало в них и могло бы быть открыто индуктивным анализом, не существует. Следовательно, та же независимость, с которой мы сталкиваемся при сравнении индивидов, народов и эпох, присутствует и в отдельном сознании.

Из этого следует, и методически очень важно отнестись к этому с должным вниманием, что если высший принцип морали вообще существует, то он относится к отдельным этическим максимам так, как понятие рода к своим видам. Именно поэтому в этике неприменим ни дедуктивный, ни индуктивный метод; нельзя, отправляясь от общего понятия, прийти посредством

чисто логических операций к особенным понятиям, а также, наоборот, подняться от особенных понятий к общему. Между принципом и отдельными положениями нет аналитического отношения.

Уже на примере индивида можно понять, почему при пространном эмпирическом исследовании не обнаруживается единичное определение содержания нравственных максим как неизбежное условие общезначимой оценки. Так же уже при размышлении индивида становится ясным, что возможность оценки сразу бы исчезла, если бы в каждом данном случае настойчиво не требовалось и не ожидалось что-то. Насколько необозримо и несравнимо в своем развитии может быть требуемое, настолько же неизбежно для сущности этической оценки, чтобы при всех обстоятельствах что-то требовалось от действия человеческой воли. Там, где ничего не требуется и ничего не ожидается, не может быть и речи об оценке; для оценки требование, веление, которое должно быть исполнено, необходимо.

В терминах этики это веление, выполнение или невыполнение которого определяет оценку, мы называем долгом, и таким образом можно утверждать, что этическая оценка была бы вообще невозможна, если бы у нас не было сознания долга, который обязательно должен быть исполнен. Тем самым сознание долга есть принцип морали, поскольку оно — высшее условие, при котором возможна нравственная жизнь. Понимание того, что́ есть долг, может быть различным в зависимости от обстоятельств у разных народов и в разные отрезки времени; но что долг должен быть вообще признан — это само собой разумеющееся, каждому понятное основное условие этической жизни. Тот, кто стал бы отрицать, что для человека существует долженствование, кто не признавал бы никакого долга, должен был бы, в свою очередь, отказаться от всякой оценки, и мы видели бы в нем абсолютно безнравственного человека.

Следовательно, сознание долга есть общезначимый принцип морали. Сколь эмпирически определенными ни были бы отдельные требования долга, само сознание долга априорно, т.е. не может быть обосновано эмпирическим определением, напротив, само обосновывает возможность определенного долга, который получает в опыте свое содержание в зависимости от существующих условий. Эту априорность сознания долга ни в коей мере не затрагивает доказательство отдельных определений его эмпирического содержания; априорность сознания не может быть также поколеблена психологической теорией, изучающей обстоятельства, которые вели и продолжают вести в

ходе эмпирического движения индивидуального и родового сознания к пониманию этического долга. В наши дни считают очень важным, если с помощью психологии, этнографии и истории культуры удается показать, что чувство долга возникает при подчинении воли отдельного человека велению чужой воли, будь то индивида или общества, что оно утверждается вследствие чувства страха и надежды, что исполнение долга сначала было средством получить удовольствие или, прежде всего, избежать неудовольствия и лишь со временем под действием длительной привычки обрело самостоятельную ценность. Впрочем, вся эта история перехода «гетерономного»[130] определения воли в «автономное» отнюдь не нова: в этом тайна всякого воспитания. Но в качестве теории она несет на себе отпечаток широко распространенного смешения поводов и оснований, с которым надо всегда бороться. Норма всегда доходит до сознания только через эмпирическое опосредствование: ее априорность не имеет ничего общего с психологическим приоритетом, ее недоказуемость не эмпирического происхождения. Но история ее возникновения всегда есть история ее поводов. Ведь можно показать, например, как закон противоречия сложился посредством механизма представлений, но печально обстояло бы дело с нашим мышлением, если бы он обосновывался этим! Кто отказывается признать это отношение, должен подумать о том, что и в математическом познании постоянно исходят из аналогичного соотношения . В философии, где речь идет о серьезнейших убеждениях, всегда, по-видимому, боятся поддаться обману в пользу своих желаний и не решаются поэтому признать то, что ежедневно совершают в геометрии и арифметике. Когда ребенок, подсчитав, узнает, что 7x7 = 49, он твердо уверен, что так будет всегда и никогда не изменится, заменит ли он палочки шарами или яблоки орехами; и кому бы могло прийти в голову, что основание для этой математической «истины» следует искать в эмпирическом исчислении, в том, что психологически привело к такому пониманию! Совершенно так же обстоит дело с нашей уверенностью во всех аксиомах и нормах: их оправданность выходит далеко за пределы тех психологических процессов, посредством которых они проникли в наше сознание. Наше убеждение в том, что перед нами поставлена определенная задача, что есть определенный долг, исполнить который мы должны, обоснованно не индивидуально, не социально-психологическими переживаниями, которые нас к этому подготовили, а значительно более глубоко: оно покоится в нас самих, ибо тождественно нашей совести.

Однако это сознание долга, само собой разумеется, — только *формальный* принцип. Оно требует лишь того, чтобы вообще желали и действовали соответственно норме, но ничего не говорит о содержании этой нормы. Высшее положение нравственности, высшее веление гласит: выполняй свой долг! Но оно не говорит, в чем состоит этот долг, оно требует только одного: *каков бы ни был в каждом отдельном случае долг*, он должен быть выполнен. Оно действует, таким образом, везде, где вообще может идти речь о нравственности, и вместе с тем открыто для всей полноты особенностей, которые в ходе исторического процесса могут в качестве нравственной необходимости проявляться в разных сферах.

Нетрудно заметить, что этот чисто формальный принцип очень близок «категорическому императиву»[131] Канта. Ведь и он, отказываясь от определения содержания долга, носит чисто формальный характер; и он требует при правильном понимании лишь того, чтобы каждый исполнял то, что он считает своим долгом, и ничего не говорит о том, в чем этот долг состоит. Но, стремясь ввести в формулировку этого высшего принципа понятие всеобщности, Кант пояснил этот принцип следующим образом: поступать следует всегда согласно такой максиме, руководствуясь которой можно пожелать, чтобы она стала всеобщим законом; и это «можно пожелать», как лучше всего показывает его собственное изложение*, привело Канта к неразрешимым трудностям. Их можно избежать, если просто констатировать, что этическая жизнь немыслима без признания долга, т.е. чего-то, что несомненно и безусловно должно быть совершено.

Но с самого начала ясно, что в особых этических предписаниях, наряду с этим общим принципом сознания долга, всегда должно быть дано конкретное содержание, которое не может быть выведено из самого принципа, а обусловливается эмпирическими обстоятельствами. Это — исторический фактор, который не может предвидеть ни одна этика. Там, где от этого отказываются, остается только возможность следующего выбора: либо остановиться на упомянутом общем положении, самом по себе неплодотворном, либо неправомерно приписывать абсолютную ценность особым определениям волевой жизни, обусловленным историческими отношениями. В настоящее время вторая возможность, которая, уделяя преимущественное внимание историческому фактору на основании эмпиричес-

* Основы метафизики нравственности. Раздел 2, VIII.

ких данных, забывает об априорности, представляет собой значительно меньшую опасность, чем противоположная ей.

И все-таки первую возможность нельзя считать совершенно неплодотворной, ибо из принципа сознания долга можно вывести, не обращаясь к историческим фактам, ряд особых, правда, в свою очередь, также формальных видов долга, только не в логической, а в телеологической связи.

Для этого этика должна заимствовать принцип у теории познания, развив его из системы категорий с применением параллелизма и отчасти в зависимости от закона причинности. Аксиома телеологии гласит: желание цели и желание средств взаимополагаются друг другом. Здесь достаточно кратко пояснить это само по себе очевидное и поэтому не требующее доказательства положение. В нем две меньшие посылки: кто желает цель, должен желать и средство к нему, а также кто желает средство, желает и цель, к которой это средство ведет. Посредством корреляции этих двух положений устраняются все трудности, которые происходят от того, что одна и та же цель может быть достигнута различными средствами и одно и то же средство может быть использовано для разных целей. Ибо поскольку в каждом конфликте решение должно быть принято в пользу более важной цели, то, согласно этой аксиоме, невозможно, чтобы цель оправдывала средство, которое может нанести ущерб более высокой цели. Из этой аксиомы с логической несомненностью следует положение, которое здесь надлежит прежде всего применять, а именно, что необходимо всегда желать, требовать и оправдывать необходимое средство для высшей цели.

Если исполнение долга, каким бы ни было его содержание, есть высшая цель, достижение которой требуется от нравственной совести при всех обстоятельствах, то с телеологической последовательностью должны рассматриваться как долг и все те особенные формы духовной жизни, которые предстают как обязательные условия для выполнения определенного по своему содержанию долга. Таким образом, из цели — выполнение долга — можно по отношению к психологическим формам процесса мотивации вывести ряд видов *формального долга*, имеющих всеобщее значение, каким бы ни было в отдельных обществах или в индивидуальной душе содержание сознания долга. Тот, кто следует влечению момента, кто распускается, принимает решение и действует не размышляя, как придется, кто с легкостью переходит от одного плана к другому, легко поддается всякому сопротивлению, тот вряд ли сможет исполнить

свой долг. Самообладание, рассудительность, последовательность, энергия и т.д. — таковы требования, которые всегда и повсюду надо предъявлять человеку в интересах выполнения долга, независимо от того, каким окажется особое содержание его нравственных задач. Этот долг, телеологически выводимый из сознания долженствования, поэтому только формален, и таков он более чем в одном смысле. Он остается таковым, независимо от определения содержания, составляющего у индивидов или обществ материальные обязанности, и связан с психологическими условиями, которые требуются в качестве средств для выполнения долга. В полном описании этого формального долга следовало бы, руководствуясь данными эмпирической психологии, проследить все моменты и стадии процесса мотивации и определить для каждого из них то отношение, которое делает возможным исполнение долга: тогда для каждого случая были бы выведены веления и запреты. Подобное систематическое изложение не может входить в намерение автора, не может быть даже намечено; здесь все дело только в том, чтобы показать, каким образом подобное телеологическое выведение данной нормы возможно, а для этого приведенных выше примеров, вероятно, достаточно.

И наконец, этот формальный долг как таковой общезначим и независим как от исторических, так и индивидуальных условий, но при этом второстепенен и подчинен по своему значению. Дело в том, что он не определяет содержание сознания долженствования, а служит средством для возникновения этого содержания и получает свою нравственную ценность лишь посредством цели, которой он служит. Этот его чисто формальный характер выражается прежде всего в том, что требуемые долгом свойства и действия сами по себе не обладают этической ценностью, не являют собой добродетели как таковые. Ибо поскольку они требуются только как средства, они в качестве средств могут сообразно своему формальному характеру служить и другим, даже специфически безнравственным целям. Самообладание, например, — просто определенное отношение мотивации, посредством которого известные мотивы занимают прочно и ясно господствующее положение в решении воли. Эти «известные мотивы» могут быть нравственными — и тогда самообладание составляет подобную формальную добродетель, но могут быть и безнравственными — и тогда самообладание теряет свою нравственную ценность. Тот, кто преследует глубоко безнравственную цель властолюбия, мщения, корысти, также может в высокой степени обладать этой формаль-

ной virtus[33]* самообладания. В этом случае мы ощущаем своего рода эстетическое удовольствие (как известно, часто используемое в трагедиях), но отказываем ему в нравственном одобрении. То же относится к непоколебимости, к силе воли и т.д. Все эти психологические формальные определения обретают нравственное значение только посредством подчинения нравственно определенной воле, которой они служат необходимыми условиями для реализации ее цели.

Тем более несомненно, что этика не может удовлетвориться формальным принципом сознания долга и вытекающим из него с телеологической последовательностью формальным долженствованием. Но так как из одной только формы содержание выведено быть не может, то принципы материального долга должны быть установлены независимо от формального принципа. Тем самым в этике повторяется та же двойственность принципов, которая существует в логике. Когда логика хочет установить нормы мышления, она находит на одной стороне формальные правила, по которым, независимо от содержания представлений, должно совершаться корректное движение мышления, притязающего на общезначимость, на другой — общие аксиомы, определяющие предпосылки всех отношений между эмпирическими предметами, на которых только и может основываться разработка того, что дано по этим формальным правилам. То и другое, правила формальной логики и принципы теории познания, совершенно независимы друг от друга, они не могут быть выведены друг из друга и одинаково необходимы для обоснования познавательной деятельности отдельных наук. При этом они распределяются аналогично тому, как формальные и материальные принципы этики, о которых здесь идет речь, между формой и содержанием мышления. Правила формальной логики значимы для любого содержания, но именно поэтому следование им имеет только гипотетическую ценность. Так же, как требуемые формальным долгом условия мотивации могут служить и безнравственным по своему содержанию целям, можно, следуя формальным правилам мышления, правильно сделать самое нелепое заключение, если элементы, предпосылки ложны по своему содержанию; и совершенно так же, как формальные правила мышления необходимо дополнять принципами теории познания, устанавлива-

* Кант также сумел вывести из категорического императива особый долг, лишь связав с ним посредством ряда промежуточных звеньев материальную формулировку максим о сохранении человеческого достоинства. Ср. «Историю новой философии» 2-е изд. II, S. 119, 136.

ющими предпосылки содержания представлений и его фактических связей, и в этике необходимо добавлять к формальным принципам независимые от них определения о содержании сознания долга.

Если уже выше было указано, что в этих определениях решающим служит исторический элемент и что именно поэтому сравнительная индукция не дает никакого результата, остается только возможность достигнуть общезначимых определений в содержании сознания долга посредством телеологической рефлексии о сущности этой исторической обусловленности.

Все попытки, предпринятые в моральной философии, направленные на то, чтобы найти принцип морали в общей «природе» человека, потерпели неудачу потому, что содержание нравственных целей не может быть найдено в общем для всех понятии человека и всегда принадлежит конкретному человеку. А конкретный человек всегда находится в какой-либо исторически обусловленной жизненной связи с союзом, которому мы даем общее наименование общества. Он может быть семьей, средой, народом или объединением народов, может быть, наконец, идеальным космополитическим сообществом, но индивид существует только в таком общественном союзе, и определенный общественный союз, к которому он принадлежит, обусловливает своим особым историческим типом содержание долга и масштаб нравственной оценки.

Этическая функция, как и функция логическая и эстетическая, социальна по своей природе. В изолированном индивиде немыслима ни этическая, ни логическая или эстетическая оценка, ибо изолированный индивид вообще немыслим: это фикция. Как физически отдельный человек происходит только из рода, так происходит он из рода и духовно. Даже самый удаленный от общества отшельник обусловлен в своей духовной жизни обществом, которое его создало, и вся жизнь Робинзона основана на остатках той цивилизации, из которой он был перенесен в одиночество. Абстрактный, «естественный» человек не существует; есть только исторический, общественный человек. Как все содержание нашего индивидуального бытия, так и содержание наших нравственных убеждений определено обществом. Этическая жизнь полностью коренится в отношении индивида к обществу: если бы человек был в совершенном одиночестве, без других людей противопоставлен бесконечному мирозданию, то непонятно, как для него могла бы существовать нравственность. Вся наша нравственность коренится в нравах.

Различия условий жизни — в самом широком понимании этого слова — в исторически определенных обществах, поэтому вполне достаточно, чтобы генетически объяснить различие существующего в них нравственного понимания жизни. Это дело этнографии и истории культуры, которым придется для решения такого вопроса почерпнуть кое-что из психологии. Проблема же философии состоит в том, чтобы установить, можно ли посредством телеологического размышления обнаружить общезначимое содержание в отношении индивида к обществу.

Самым простым, первым, что приходит на ум, это рассматривать само общество как цель, которой служит деятельность индивида, и не может быть сомнения, что в телеологическом подчинении индивида обществу следует искать все содержание этической совести. Однако невозможно согласиться с теорией, с которой мы часто встречаемся, особенно в современной этике, будто существование общества есть высший принцип морали и что все содержание этических предписаний сводится к категорическому требованию способствовать всему, служащему сохранению общества, и избегать всего, что может поставить под вопрос его существование или уничтожить его. Существование общества не есть абсолютная цель, значимость которой не вызывает сомнения и которую можно определить как завершение телеологической цепи всего содержания нравственного сознания. Само по себе это существование не имеет никакой этической ценности: оно не имеет его ни для общества, ни для отдельного человека. Здесь, как и повсюду, мы встречаем современный предрассудок, будто качество может быть изменено количеством! Если существование отдельного человека — не абсолютная цель, то не абсолютная цель и существование массы, какой бы большой она ни была. Сложение нулей не дает позитивной величины.

Правда, в известных обстоятельствах мы, не задумываясь, жертвуем «ради общества» существованием индивида. Но подумайте! Совершается ли это действительно только для того, чтобы могли существовать остальные индивиды? Разве существует нравственное право, которое ставило бы существование массы выше существования отдельного человека? Действительно, в природе большинство сохраняется за счет меньшинства; но «право» большинства — это право сильного и не имеет нравственного основания. Напротив, в ряде случаев мы сообразно нашему этическому желанию охотно пожертвовали бы существованием многих ради существования одного или нескольких индивидов. Следовательно, дело не в существовании,

а в ценности того, что существует, когда одно жертвуется ради другого. Индивид может обладать такой самостоятельной ценностью, что мы никогда бы не пожертвовали им ради существования пусть даже многих других. Существование само по себе как пустое бытие никогда не имеет нравственной ценности, и то, что общество будет просто существовать, никогда не может составлять абсолютное содержание сознания долга. Существует ли или не существует индивид в нравственном смысле, безразлично, если он не представляет собой определенной ценности; и совершенно так же безразлично в нравственном смысле, существует ли или не существует общество в целом, если оно еще не обладает и когда оно уже не обладает определенной ценностью.

И еще одно. Тот, кто видел бы в самом существовании общества высшую цель, для которой все особенные этические предписания требовались бы только как средства ее реализации, лишил бы себя всякой возможности судить о нравственной ценности различных обществ. Каждое реальное общество существует; если в этом состоит высшая цель, то ее осуществляют все общества, и притом в одинаковой мере. Тогда нравственная оценка распространяется только на индивидов и определяется их подчинением данному обществу, тогда нет никакого смысла говорить о том, что одно общество, один народ, одно время и т.д. в целом более нравственны, чем другие. Для того чтобы этическая оценка общества была возможна, перед ним должна стоять задача, в зависимости от выполнения или невыполнения которой определяется его ценность. Долг существует не только для индивидов, но и для народа, для времени, — для общества! Именно поэтому содержанием сознания долга не может быть просто существование общества.

Далее, если мы видим в существовании любого общества абсолютную цель, которую надо при всех обстоятельствах оправдывать и достижению которой надо способствовать, то совершенно непонятно, как наше нравственное суждение может объяснить свое согласие с тем, что одно общество уничтожает другое. А между тем мы не только не колеблемся, но решительно одобряем, когда европейское общество посредством распространения своей цивилизации, своих миссионеров и захватов, с помощью оружия и водки физически и духовно разрушает одно за другим «дикие» общества и наконец уничтожает их. Этим согласием мы санкционировали бы право грубого насилия, если бы не были убеждены в том, что победившее общество представляет собой более высокую этическую ценность.

Из этого следует, что если материальный принцип нравственности надо искать в отношении индивида к обществу, то общество надо мыслить не просто как совместное существование массы индивидов, а как телеологическую систему, которая сама так же, как некое целое должна выполнять долг, и именно исходя из этого, определяет и долг индивида. Долг индивида вырастает из *долга общества*. Телеологическая связь, о выявлении которой идет речь в этике, не кончается в обществе как высшей цели, а выводит за его пределы.

Если мы сначала оставим в стороне вопрос, как следует определять в отдельном случае содержание этого долга общества, который здесь выступает только как само собой разумеющийся постулат этической оценки, то можно показать, в каком смысле и с каким ограничением существование общества следует мыслить как содержание индивидуального сознания долга. Оно имеет ценность и может быть, следовательно, объектом нравственного воления лишь постольку, поскольку благодаря существованию общества может быть выполнен его долг. Существование общества — не высшая цель, но оно средство для осуществления этой цели; поэтому его следует желать лишь ради этой высшей цели и только ради этой цели его и можно желать.

Если с этим ограничением долг индивида следует видеть в том, чтобы не только не наносить ущерб существованию общества, но всячески содействовать ему, охранять его, то из этого можно, в свою очередь применяя метод телеологической связи к общим эмпирическим жизненным формам общества, вывести ряд запретов и велений, которые можно определить как *социальные* обязанности. Совершенно очевидно, что общество не может существовать, а тем более выполнять свою задачу, если поставлено под вопрос существование его членов и порядок, его обеспечивающий, если им угрожает произвол личного интереса. Уважение к чужой жизни и имуществу, подчинение индивидуальных желаний общественным потребностям, послушание и подчинение отдельной воли закону целого, — все эти фундаментальные веления вплоть до жертвования при необходимости личным существованием ради целей общества вытекают с телеологической последовательностью из требования социального образа мыслей как отдельные необходимые условия для реализации этих целей в отдельных необходимых условиях жизни общества. Для того чтобы показать эти веления во всей полноте, от чего здесь приходится отказаться, также необходима руководящая нить в виде эмпирических данных, которую надо было бы искать в знании общих условий обще-

ственной жизни; но обоснование отдельных велений лежит, конечно, также не в эмпирическом опосредствовании, а в очевидности, с которой отдельные предписания предстают как средства к реализации социального этоса.

Все эти предписания основаны тем самым не на каких-либо «врожденных правах» индивидов, что имеет решающее значение для отношений философии права к этике, — это обязанности индивидов по отношению к обществу и к его отдельным членам. Право возникает для индивида только из тех требований, которые в его пользу предъявляет общественный порядок к остальным людям. Мое право состоит в том, что у других есть обязанности по отношению ко мне. При натуралистическом образе жизни сначала выступает притязание, называющее себя правом, и лишь постепенно оно начинает разумно признавать обязательства; в нравственном бытии право следует из обязанности.

Однако все эти обязанности, которые в этом смысле были объединены под названием социальных, проявляют свой вторичный характер в том, что и они не имеют абсолютной значимости, но при определенных обстоятельствах могут быть отменены. Поскольку они лишь средства для сохранения общества и так как эта цель в качестве нравственной необходимости имеет значение лишь при условии, что общество выполняет свою задачу, то все эти обязанности упраздняются, если задачи общества требуют в особых случаях их нарушения. Уважение к жизни и собственности индивида может быть, как известно, ограничено, если речь идет о высшем благе общества, и послушание существующему в данный момент общественному порядку может быть устранено именно нравственным сознанием его несоответствия задачам общества. Нет другой такой области, где применялась бы большая и более сложная казуистика и где с такой силой проявлялась бы сознательная и бессознательная софистика, как в этом ограничении социальных обязанностей «высшим» долгом. Один и тот же внешний результат, нарушение социальных обязанностей может быть как следствием простой или рафинированной безнравственности, так и глубокой, чистой нравственности. Это ведет к комедиям и трагедиям, но, несмотря на все заблуждения, обманы и самообманы, остается возможность того, что нравственным долгом становится невыполнение или нарушение той или иной социальной обязанности.

То же ограничение распространяется и на права, соответствующие социальным обязанностям и вытекающие из них. Ибо, поскольку право отдельного индивида вытекает из социальных обязанностей других по отношению к нему, оно становится этически

несостоятельным, как только эти обязанности вытесняются обязанностями более высокими. Поэтому если каким-либо образом возникает необходимость сделать выбор между существованием индивида и задачами общества, то нравственное решение здесь не вызывает сомнения; но, с другой стороны, и в этом случае следует принимать во внимание, что нарушение социальной обязанности допустимо лишь в том случае, если оно оказывается необходимым средством для достижения высшей цели.

Лишь обусловленная значимость социальных обязанностей позволяет обнаружить явный параллелизм между ними и рассмотренным выше формальным долгом: оба имеют силу только при условии, что они подчиняются в качестве средства более высоким и ценным целям, и поэтому они не абсолютные, категорические, а гипотетические и допускающие устранение императивы. Это позволяет предположить, что им присуща также более близкая родственность, и ее нетрудно обнаружить. Дело в том, что все социальные обязанности связаны с отношением, в котором индивидуальная воля должна находиться к обществу и к воле других индивидов: они упорядочивают отношения проявлений воли в обществе, определяют, как отдельный индивид должен относиться к признанию индивидуальной воли другого и к желаемому обществом порядку, чтобы целое могло выполнить свое предназначение. Следовательно, они ориентируются на те формы мотивации, которые служат обществу необходимыми условиями того, что волевая деятельность его членов в своей совокупности выполнит задачу общества. Как долг, названный формальным, всегда направлен на установление того, какие отношения должны существовать между элементами жизни индивидуальной воли, чтобы индивид выполнил свой долг, каким бы ни было его содержание, так и социальные обязанности определяют, какие должны существовать отношения между элементами жизни общественной воли, т.е. между отдельными волящими личностями, чтобы общество выполнило свой долг, каким бы ни было его содержание. Поэтому так же, как формальный долг обладает значимостью для всех индивидов, социальные обязанности обладают значимостью для всех обществ, независимо от того, в чем состоит последняя цель сознания долга в одном случае для индивида, в другом — для общества.

Таким образом, социальные обязанности содержательны, если они рассматриваются с точки зрения индивида, но формальны, если рассматриваются с точки зрения общества. Они требуют для всей социальной жизни совершенно того же, что «формальный» долг требует для индивидуального бытия, а

именно: такой порядок элементов волевой жизни, посредством которого в одном случае может быть исполнен долг индивида, в другом — долг общества. Этот параллелизм можно проследить и в отдельных проявлениях. Необходимость самообладания как подчинение сиюминутных влечений сознанию долга соответствует необходимости послушания как подчинения индивидуальной воли общей воле. Правда, возникает вопрос, и решение этого вопроса возможно только в рамках этической системы, допустимо ли полное проведение этого параллелизма; здесь дело в том, чтобы подчеркнуть эту принципиальную близость в общих чертах.

Однако все эти исследования лишь отодвигают решение вопроса о принципе морали, т.е. о содержании того, чего следует желать во всех случаях, о высшей абсолютной цели. Полученный результат можно резюмировать таким образом: положение «выполняй свой долг» превратилось в положение «делай все, что в твоих силах, чтобы общество, которому ты принадлежишь, выполнило свой долг». Самый трудный вопрос, следовательно, еще остается, вопрос, можно ли определить этот долг общества в его общезначимости и независимости от движения исторических представлений и воли. Общезначимость формального и социального долга, обнаруженная посредством телеологического метода, была в обоих случаях определена ценой отказа от содержания, и если для индивидуального сознания долга известное содержание уже намечалось в социальных обязанностях, то они значимы не сами по себе, а только как средство для достижения высшей цели, которую надлежит искать в долге общества. К рассмотрению этого вопроса ведет, следовательно, всесторонняя связь волевых процессов, которая позволит установить завершение телеологической цепи.

В чем состоит задача общества? Это кардинальный вопрос этики. Что каждое общество обладает, будь то в форме религиозной веры, в адаптации к данным практическим обстоятельствам и состояниям или в какой-либо другой форме, более или менее ясным чувством того, что оно должно выполнить определенное предназначение и концентрировать все свои силы на некоем более или менее полном свершении, можно было бы, пожалуй, принять даже как факт. Однако этика и не нуждается в таком признании. Если бы такого признания не было, это столь же мало изменило бы нормативную общезначимость долга общества, сколь на значимость индивидуального сознания долга повлияло бы то обстоятельство, что время от времени можно встретить негодяя, для которого нет ничего святого. Если су-

ществуют общества, потерявшие всякое сознание долга, то они аморальны и имеют в нашем рассмотрении этической нормы не большее значение, чем общество животных. Вопрос только в том, можно ли обнаружить в многообразном содержании отдельных исторически обусловленных обществ общую задачу, которая была бы значимой для всех как норма и масштаб оценки.

По этому вопросу в наши дни повсюду проповедуется премудрость Просвещения, которая гласит, что общество существует для того, чтобы сделать своих членов по возможности счастливыми, и тем самым «общее счастье» становится содержательным принципом морали. Вряд ли кто-нибудь удивится тому, что это учение встречает всеобщее одобрение. Следовательно, общество и историческая жизнь существуют лишь для того, чтобы сделать нас по возможности счастливыми! Какая превосходная, какая своевременная мораль! Может ли быть что-либо более возвышенным, чем идея, что общество представляет собой идеал страховых компаний? Страховое общество, основанное на взаимных интересах, в котором долг составляет взнос, а всеобщее счастье — дивиденд? Этот расчет устраивает каждого; здесь не надо искать далеких принципов, а можно спокойно оставаться на почве милого сердцу опыта, и все прекрасно замыкается в круг. Индивиды существуют для общества, а общество, ну что же, общество существует для индивидов.

Ведь субъектом этого «всеобщего счастья» является, по-видимому, сумма участвующих в нем индивидов. Общество неспособно чувствовать, лишь индивиды могут быть счастливы или несчастны. Общая опьяняющая мечта о счастье заключается только в том, чтобы у каждого был полный бокал. Следовательно, те, кто считает это всеобщее счастье целью общества и поэтому высшим идеалом сознания долга, низводят общество до средства, способствующего обретению большого количества удовольствия, возможного только для отдельных индивидов, и тем самым не поднимаются в телеологической цепи над обществом, а вновь опускаются до отдельного индивида*.

Основная ошибка этого воззрения, у представителей кото-

---

* Заметим попутно, что самым безрассудным выводом из этого воззрения — вряд ли можно сказать о нем больше — было то, которое пыталось превратить это телеологическое отношение в основание объяснения общества и предавалось прекрасным фантазиям о том, как достойные первобытные люди «основали» общество, чтобы все стали значительно более счастливыми. В этом распространенном в эпоху Просвещения представлении цыпленок был не только умнее курицы, нет, он был матерью курицы.

рого нельзя отрицать наличие известного доброжелательного стремления к общей пользе, состоит в том, что оно подводит под все отношения ценности количественные различия. При этом основной предпосылкой, которая совсем не сама собой разумеется, служит то, что при необходимости выбора удовольствие большинства предпочтительнее удовольствия меньшинства или более интенсивное удовольствие представляет собой бóльшую ценность, чем более слабое. Но если центром тяжести оказывается по возможности более высокий уровень суммы счастья, то никому нельзя поставить в вину, если он попытается увеличить свою долю в создании суммы общего счастья посредством роста своего благосостояния, о котором он ведь лучше всех и увереннее всех может позаботиться; если же его упрекнут в том, что он достигает этой ценой счастья другого, то он легко может доказать, что в этой юдоли страдания, где идет борьба всех за существование, вообще очень трудно предоставить кому-нибудь преимущество, не лишив этого преимущества другого. Если все дело в том, чтобы общая сумма удовольствия достигла наибольшей величины, то ведь совершенно безразлично, как она распределится между отдельными людьми. Богатым может быть и такое общество, в котором немногие очень крупные капиталы прибавляются к многим небольшим. Если же подчеркивать необходимость равномерного распределения чувства удовольствия между всеми членами общества и принимать в качестве последнего принципа этики общее состояние счастья, то, поскольку каждого можно сделать счастливым, лишь удовлетворив его личные желания, ибо никого нельзя заставить быть счастливым, трудно представить себе, каким образом удастся избежать того, что все эти желания, какими бы они ни были, будут рассматриваться как принципиально равноценные, а система этических предписаний — просто как целесообразное их выравнивание. Различие в ценности этих желаний заключалось бы тогда только в том, что одни из них можно удовлетворить с меньшим, другие с большим пренебрежением желаниями остальных членов общества, и одно и то же желание имело бы различную этическую ценность в зависимости от того, больше или меньше вследствие случайных обстоятельств его выполнение противоречит интересам других.

Таким образом, вся эта болтовня об удовольствии не дает твердого принципа этической оценки, и это служит самым серьезным доводом против социального эвдемонизма, как и многих других его разновидностей, которые можно считать извест-

ными. К этому добавляется, что принцип «всеобщего счастья» в конечном счете обретает свое телеологическое завершение в стремлении к счастью индивида. Это закон природы, который всегда действует, а не норма, от которой можно отклониться. Этому закону природы следуют все индивиды и все общества без исключения, и поэтому данное влечение не указывает на предназначение, которое должно выполнить общество. Если полагать его абсолютной целью, то между обществами, как и между индивидами, будут лишь интеллектуальные различия: одни действуют, стремясь к счастью, более умно, чем другие. Но этика не учение об уме: она не учит тому, как действовать — быть может, с помощью общества, — чтобы удовлетворить свои желания: она ставит перед собой задачу определить, что́ следует желать.

И наконец, можно представить себе общество, а, быть может, такое общество и действительно где-нибудь существует, которое в райском «естественном состоянии», при благоприятных условиях жизни и минимальных, легко и просто удовлетворяемых чисто физических потребностях сделало своих членов совершенно счастливыми. Сочтем ли мы такое общество идеалом нравственности? Каждый, кто серьезно подумает, не согласится с этим. Однако исходя из этого, можно понять, почему эвдемонистическая мораль склонна провозглашать отсутствие потребностей как высшую добродетель. Ведь если счастье — будь-то индивидов или общества — абсолютная цель, то можно прийти к едва ли не аналитическому, во всяком случае строго выведенному и подтверждаемому опытом положению, которое гласит, что эта цель достигается тем вернее, чем меньше и проще во всех отношениях потребности. С каждой новой и более высокой потребностью вероятность ее удовлетворения уменьшается. Поэтому учение киников[132] — единственный правильный вывод из эвдемонизма. Наоборот, более зрелым человеком, стоящим в нравственном отношении более высоко, мы считаем того, а более достойным состоянием общества — то, для которых важны иные, не направленные только на существование и на удовлетворение простейших влечений потребности. Пожалуй, самое убедительное доказательство, показывающее несостоятельность теории счастья, таково: чем выше потребности (не по количеству, а по качеству!), чем менее совершенно и полно поэтому их удовлетворение, тем выше наша оценка индивида или общества. Значительно легче поэтому обрести счастье тому, у кого нет нравственных потребностей, чем тому, у кого они есть. Наконец, если подумать и о том, что

вместе с ценностью желаний растет и страдание от их неудовлетворения, то становится очевидным, насколько неразумно с точки зрения стремления к счастью иметь нравственные желания и насколько нелепо, с другой стороны, искать в счастье абсолютную цель этической жизни.

Следовательно, если речь идет об определении задачи общества, надо обращаться не к чувствам пребывающих в нем индивидов, а выходить за их пределы. Цель общества должна быть выше его самого, а тем более его части. Однако в таком понимании задача кажется неразрешимой для нашего познания, ибо в построении нашего, основанного на опыте, познания мира общество — последний доступный нам синтез; за его пределами мы ничего *не знаем*. Не существует эмпирического бытия, по отношению к которому общество могло бы служить средством для определенной цели; конечная цепь в нем, по-видимому, завершается. Если бы мы обладали знанием общего плана мироздания, мы поняли бы, какое место занимает общество в его реализации, тем самым постигли бы его назначение и обнаружили бы общезначимое содержание его долга.

Совершенно понятно, что эту брешь в нашем знании заполнила вера. Тот, кто обладает живыми религиозными убеждениями, обретает в этом представление об определенной божественным велением задаче, которая стоит перед человеком в обществе. Для него высшее, цель — божественное устройство мира, и этой цели он подчиняет общество, а сознание долга создает для него в последней инстанции поставленная Богом задача, в которую он верит. Такова основа всех видов религиозной этики, существующих от Платона до наших дней.

Вопреки современным предрассудкам, нельзя не констатировать, что подобное понимание этики значительно последовательнее и яснее по ходу своих мыслей, чем теория счастья. С позиций телеологической этики очевидно, что если для общества есть цель, если оно выполняет определенную задачу, эту задачу следует искать не ниже, а выше его, и что если знание нам здесь больше не помогает, его место должна занять вера. Метафизика, т.е. полное познание мироздания, могла бы позволить нам понять, в чем состоит задача, которую должно выполнить общество в системе мироздания; поэтому великие метафизические системы искали в своем теоретическом познании то, что может служить отправной точкой для определения содержания нравственного сознания. Если мы теперь отказываемся от такой науки, то метафизическое воззрение, из которого должен быть выведен принцип морали, можно искать только в вере.

Однако метафизика религиозной веры не может быть научно обоснована, как, впрочем, и метафизика вообще. Поэтому тот, кто черпает понимание цели общества из своего метафизического представления и выводит из него сознание долга, совершает это на основании своей веры, в чем ему никто препятствовать не может, но не посредством общезначимого метода научного обоснования. Теологическая метафизика, как и теологическая этика, обладает значимостью, лишь поскольку ей предпослана вера. Однако ее большое преимущество по сравнению с психологическим пониманием состоит именно в том, что содержательным принципом своей морали она обязана вере.

Мы как будто пришли к концу нашего изложения. Теоретическое познание не может общезначимо определить цель и задачу общества, которые были бы выше или ниже его. Психологии с ее влечением к счастью недостаточно; метафизика с ее планом мироздания как наука невозможна, а как вера недоказуема. И нам пришлось бы удовлетвориться скудным результатом формального принципа, формальных и социальных обязанностей, если бы не удалось обнаружить общезначимого содержания в сознании обществом своего долга.

Но разве в самом деле необходимо знание «плана мироздания», чтобы определить задачу общества, и разве нельзя постигнуть общее понятие этого в самой сущности общества, ибо мы так или иначе ведь всегда представляем себе задачу каждого исторического общества?

Во всех нормах речь идет о требовании чего-то общезначимого. Следуя сначала за признаком, что вообще что-то требуется, мы натолкнулись на формальный принцип исполнения долга. Не находится ли содержание долга, при рассмотрении которого в поле нашего зрения попадает исторический характер общества, в прямом соотношении с признаком общезначимости?

Все общества, каким бы образом они ни возникли: одни — только в силу общего происхождения их членов, другие — под влиянием исторических процессов, — являются комплексами представляющих, чувствующих, волящих индивидов. В каждом из этих обществ существует не только общность физической жизни, но и духовная связь. Каждое общество обладает *общностью сознания*. Его носителем является не мистическая субстанция, непостижимый «дух народа», а все индивиды. Вследствие естественной или исторической общности их жизни все эти индивиды обладают общей основой душевного существо-

вания, на которой зиждется все многообразие индивидуального представления, чувствования и воления. Основа эта есть способ представления, образующий рамки всех знаний и всего мышления отдельных индивидов, способ чувствования, из которого как ответвления выступают движения индивидуальных чувств, определенность воли, которая как основной тон звучит во всех личных стремлениях. Это общее сознание составляет в первоначальном состоянии каждого общества естественную общность, которая, не будучи осознана, господствует как определяющая сила над всеми индивидами. Их мышление, их чувствование, их воление проникнуто ею. Эту стихийную силу общего сознания мы называем нравами: она — то общеобязательное, что с естественной необходимостью обладает значимостью для всех членов общества. В каждом обществе она — необходимый продукт его естественных и исторических условий жизни: поэтому каждое общество имеет свои особые нравы.

Только сила нравов есть сила непроизвольной и неосознанной необходимости. Однако если мы подвергнем проверке наше суждение о ценности обществ, то обнаружим, что ценим их тем выше, чем в большей степени это общее духовное содержание их жизни достигло сознательного выражения и господства во всей их внешней совместной жизни. Ибо ясное сознание и внешнее выражение того, что значимо для всех, служит верной защитой господства общего над произволом индивидуальных действий, который со временем всегда начинает восставать против первоначального общего сознания. Для того чтобы в развитом обществе существовало нечто общезначимое, эта темная общая основа всех отдельных духовных существований должна быть осознана ими и выражена в общих внешних условиях их жизни.

Поэтому задача каждого общества состоит в том, чтобы довести до ясного сознания свое духовное содержание, которое в качестве естественной общности лежит в основе душевной жизни всех его членов, и сообразно этому содержанию формировать свою внешнюю жизнь. Всестороннее решение этой задачи мы называем *системой культуры* данного общества и, таким образом, мы можем сказать: назначение каждого общества — создать систему своей культуры.

Эта задача стоит перед всеми обществами: но так как каждому из них естественными и историческими условиями предписаны его общий уровень сознания и возможность его развития и формирования, то во всех обществах представления, чувства и действия воли, в которых они выражают систему своей

культуры, различны. Лишь здесь обнаруживается, в чем коренится исторический элемент, неистребимый в отдельных предписаниях морали.

Каждому обществу надлежит — и это составляет его нравственную задачу — вычленить из совокупной деятельности индивидов то, что образует в представлениях, чувствах и определениях воли общую основу его жизни. Ему надо с напряжением всех своих сил создать свою систему культуры, довести до своего сознания то, что действовало в нем непроизвольно, проверить, осмыслить, действительно ли оно твердо убеждено в признании этого, и затем, совершив все это, положить его в основу упорядочения всего внешнего устройства своей жизни. От этой системы культуры зависит нравственная ценность каждого общества: до последней капли пота и крови должно оно стремиться к ее созданию и сохранению.

И вычленяя в рамках исторической обусловленности общую основу своей внутренней и внешней жизни, отдельное общество стремится подняться над своей естественной основой и явить в себе абсолютно *общезначимое*. Это последняя цель, но каждое общество достигает ее только внутри тех границ, которые поставлены ему первоначальной, естественной общностью его нравов.

Таким образом, эта задача общества коренится в понятии общезначимости: общество должно довести до сознания и внешнего выражения то, что имеет в нем общую значимость. Этим оно создает систему своей культуры. Тем самым одновременно дано и содержание индивидуального сознания долга в той мере, в какой оно не зависит от исторической особенности. Долг индивида состоит в служении обществу, однако в таком смысле, чтобы оно создавало в совместном труде систему своей культуры. Материальный принцип этики гласит: делай, что от тебя зависит, для того чтобы в обществе, к которому ты принадлежишь, возобладало его общее духовное содержание.

Из этого принципа, в свою очередь, в соответствии с методом телеологической связи следует ряд частных обязанностей, которые могут быть определены как *культурные обязанности*. Руководящей нитью для их установления должно также служить психологическое деление, соответственно которому общее сознание развивается в трех областях: представления, чувствования и воления, причем речь всегда идет о необходимых условиях для общности этих видов деятельности. Главный по своему содержанию долг правдивости, симпатии, благожелательности, которым занимаются все этические исследования, выступает здесь, наряду с другими, в качестве необходимых теле-

ологических выводов данной задачи; в виде же реализации системы культуры перед нами предстают три великих блага — наука, искусство и правовое устройство, имеющие в религии как свою общую эмпирическую основу, так и цель их идеального объединения.

Однако и для этого важного раздела основные мысли лишь кратко намечены; здесь в сущности все дело было в принципе морали и в доказательстве того, что критический метод может, пользуясь телеологическим способом, обосновать систему этики, которая полностью независима от частных максим, действующих в исторически обусловленных формах человеческого общества, и при этом отнюдь не сводится к пустым абстракциям. Правда, подобное понимание «практической философии» в высшей степени непрактично: оно не может дать никаких советов в области благотворительности, налоговой политики и других повседневных вопросов; но, быть может, возместит это некоторым, напомнив им о том, что́ в конце дней будет иметь такое же значение, какое имело вначале.

Святыня
(Очерк по философии религии)

Проблему и метод, цель и пути философии религии можно легко и просто определить с точки зрения критической философии. Речь идет о том, чтобы указать место религии в целенаправленной связи функций разумного сознания и, исходя из этого, понять и оценить все ее отдельные проявления в жизни. Предмет, который при этом критически исследуется, есть не что иное, как действительная религия, религия, как мы все ее знаем и чувствуем, а не так называемая истинная религия, религия философская, которую философия еще только должна создать. Подобно тому как миновали дни естественного права[133], когда действительному праву противопоставлялось «истинное» или «правильное» право, т.е. право, каким оно должно быть по мнению господ профессоров, так и в философии больше никто уже не помышляет о том, чтобы создать религию из науки, как пытались, например, неоплатоники или деисты[134] эпохи Просвещения; в наши дни это представляется столь же мудрым, как если бы логика, критическая теория

науки, пожелала сначала сама *создать* «правильное» знание, или эстетика, философия искусства, — «истинное» искусство, а этика — подлинную нравственность.

Следовательно, предметом исследования является здесь только *действительная* религия, — но она в ее полной, всеобъемлющей действительности, в которой она входит во все сферы жизни и вместе с тем возвышается над ними как нечто самостоятельное и новое. Являя себя прежде всего как внутренняя жизнь, как душевный процесс в человеке, она охватывает всю совокупность психических функций: она не только представление, познание и знание, или, если выразить это более критически, мнение или признание истины, но и сознание ценности, чувствование, взволнованность и преданность, а тем самым также воление и свершение. Из этого следует, что религия есть и внешняя жизнь, не только действование сообразно отдельным оценкам чувства и воли, но и общее внешнее проявление внутренней жизни в виде культа и богослужения. Тем самым она выходит за пределы сферы жизни индивида и оказывается деятельностью общины, социальным явлением, которое в каждом отдельном случае исторически обусловлено и предстает в качестве внешней организации в реальных институтах. Однако религия всегда стремится быть чем-то бóльшим, чем эта эмпирическая данность: она всегда преступает границы земного опыта, она есть отношение к высшим силам, к глубочайшей внутренней сущности и основе всякой действительности, жизнь с Богом и в Боге, жизнь метафизическая. Все эти моменты входят в понятийную сущность действительной религии; но в различных исторических формах ее проявлений они подчеркиваются неодинаково и обладают различной степенью значимости; может даже случиться, что в одной позитивной религии тот или другой признак ослабевает до неузнаваемости и оттесняется, чтобы потом в другой исторической форме религии стать первенствующим и господствующим. Так, например, в мистических формах религии почти совсем исчезает момент внешней организации, который играет главную роль в церковных образованиях, основанных на «уставах».

Научное исследование религии должно в равной мере принимать во внимание все эти моменты, а философское — понять и оценить их, исходя из их общего принципа. Из этого следует, что философию религии нельзя рассматривать в рамках одной из трех основных философских дисциплин, что она не может быть разделом логики, этики, эстетики или приложением к какой-либо из этих наук.

Эти три основные науки соответствуют идеальным целям истинного, доброго и прекрасного. Они вытекают из фундаментальных данных оценки, которая, притязая на общезначимость и нормативность, устанавливает различие между истинным и ложным в суждениях, хорошим и дурным в воле и поступках, прекрасным и безобразным в художественном творчестве и наслаждении. Эти науки содержат критическое философское уяснение великих культурных функций человечества: науки, — морали, права и истории, — искусства. Но наряду с ними существует еще одна, быть может, величайшая культурная сила — религия. Ее цель, ее норму, ее идеал мы называем святыней. Мы должны задаться вопросом, есть ли это нечто самостоятельное наряду с тремя обозначенными выше науками. Фактически религия входит во все три указанные области; она выступает перед нами в качестве истины, нравственной организации, художественного произведения; она есть познавание, жизнь, творчество. Но она не исчерпывается всем этим, а есть и нечто большее; в ней содержится момент возвышения над уровнем этих «мирских» культурных функций, которые в историческом развитии первоначально сливаются с нею, затем отделяются от нее в качестве самостоятельных образований и наконец опять возвращаются к ней. В качестве дополнения к ним религия требует сверхчеловеческого, сверхмирского содержания: именно последнее она называет святыней, и этот момент должен быть понят из внутреннего существа разума, а не из какой-либо одной его функции.

История философии религии подтверждает этот вывод. Философия религии долгое время исследовалась с точки зрения теоретического разума. Первоначальное враждебное соприкосновение религии с философией, то обстоятельство, что последняя казалась призванной заменить первую, и историческое развитие, возложившее на философию задачу научной обработки и обоснования религиозного сознания, — все это привело к тому, что вопрос об «истинности» религии выступил на первый план и что философское исследование было преимущественно занято оценкой научной правильности религиозных представлений. Несмотря на отдельные зачатки иных направлений, обнаружившиеся в средневековой философии, в особенности у арабов и евреев, руководящая точка зрения на философию религии оставалась таковой, пока, начиная со Спинозы, вплоть до эпохи Просвещения не стали все более подчеркивать значение этической ценности религии как ее существен-

ного элемента, и, наконец, Кант с полной понятийной ясностью не совершил «перенесение центра тяжести с теоретического в *практический* разум». Один из последователей Канта, Шлейермахер, видел истинное значение религии не в знании, не в волении и поведении, а в «благочестивом чувстве» и стал таким образом на точку зрения *эстетического* разума, соответствовавшую как его собственной натуре, так и романтическому настроению эпохи, в которое он внес существенный вклад своими «Речами *о* религии». Но ни одному из этих направлений философии религии, ни теоретическому, ни этическому, ни эстетическому, не удалось справиться с поставленной задачей; понимание религии всегда оказывалось более или менее односторонним; всегда так же, как в исторических формах позитивной религии, освещалась то одна, то другая сторона сущности религии за счет других.

Таким образом, остается только освободить философию религии *по ее принципу* от зависимости от каждой из этих трех основных наук. Конечно, она всегда должна опираться на эти три науки, именно потому, что особые функции религии необходимы и по существу относятся к сферам логической, этической и эстетической жизни, и в этом отношении полностью сложившаяся философия религии должна заимствовать ряд положений из логики, этики и эстетики; однако свой главный принцип она должна искать вне или по ту сторону этих наук, и лишь тогда она сможет определить, в чем состоит сущность святого в отличие от истинного, доброго и прекрасного.

Но так как тройственностью логического, этического и эстетического объем психических функций представления, воления и чувствования исчерпывается, то содержание святыни невозможно искать в особой, ей специально отведенной сфере душевной жизни; напротив, философия религии должна исходить из основного отношения, *общего* логическому, этическому и эстетическому сознанию, следовательно, она опирается на эти три основные дисциплины еще и в том общем и принципиальном смысле, что ее проблемой является именно то, что в различных, определенных по своему содержанию формах составляет общую фактическую основу этих наук.

А это может быть только *антиномией сознания*, которая проявляется в отношении между долженствованием и необходимостью, между нормами и законами природы. Три основные философские науки свидетельствуют о наличии в трех областях духовной жизни постоянной противоположно-

сти между психологически действительным и нормативным, между реальным и идеальным, между происходящим во времени и вневременным. Мы видим, что наше сознание подчинено обоим законодательствам, которые не могут ни прийти к согласию, ни полностью дифференцироваться и между которыми существует необходимый, основанный на природе вещей, неизбежный антагонизм. Он сознается нами прежде всего как чувство вины, как совесть — в широком смысле слова. Эта совесть по своей природе — «раздвоенное сознание». Ибо она находит свое выражение в том, что одно и то же сознание, одна и та же личность, один и тот же разум одновременно заключают в себе норму и действуют, притом необходимо, вопреки ей. Мучительность угрызений совести и состоит в том, что проступок не случаен, а необходим. Это лежит в основе, как подчеркнул в первую очередь Кант, нравственного самопознания индивида, раскаяние которого начинается с признания: «Ты поступил так, потому что ты таков». Лишь поверхностные люди успокаивают себя мыслью: «Проступок произошел случайно, он не есть проявление моей сущности, больше я так не поступлю». Строгая совесть показывает, что норме противостоит естественно закономерная необходимость ее нарушения. Нам следует ясно понять, что противоречащее норме столь же необходимо проистекает из нашего существа, как и соответствующее ей. Не следует повторять вслед за легкомысленными людьми и оптимистами, что добро существенно необходимо, а зло нет, или утверждать вместе с отчаявшимися и пессимистами, что зло необходимо, добро же — лишь счастливая случайность. Если мы хотим радоваться и гордиться тем, что соответствует норме, видя в нем наше достояние, мы должны и стыдиться того, что противоречит норме, как проявление нашей природы: то и другое не просто «случилось» с нами.

Но эта необходимая антиномия между долженствованием и необходимостью выходит далеко за пределы индивидуального сознания вины: логика, этика и эстетика открывают ее на всем пространстве деятельности нашего разума. Мы видим, что наши чувственные ощущения и их апперцепции, весь механизм ассоциации представлений во всем их естественно наивном проявлении приводят гораздо чаще к обману и заблуждению, чем к истине; а теория познания убеждает нас в том, что между предпосылками познания, которые в качестве «категорий» заложены в нормативной закономерности интеллекта, и фактическим материалом опыта, к обоснованию и обработке которого они

предназначены, разверзается пропасть, и она никогда не может быть полностью преодолена*.

Оказывается также, что естественный процесс мотивации как таковой этически безразличен: он с одинаковой необходимостью приводит к добру и ко злу, и природа человека в этом смысле находится «по ту сторону добра и зла». Наконец, естественно необходимый ход развития чувств, благодаря влиянию на него различных интересов, лишь редко дает простор для свободного эстетического творчества и наслаждения, продолжительности которого постоянно препятствует суровость жизни.

Эта *естественная необходимость* того, что противоречит норме в эмпирических функциях разума, есть общий и основной факт, из которого исходит критическая философия во всех ее дисциплинах; в этой своей общей форме она есть проблема всех проблем и вместе с тем исходный пункт философии религии. Это антиномистическое сосуществование нормы и того, что ей противоречит в одном и том же сознании есть первичный факт, который может быть лишь констатирован, но никогда не может быть понят: из него вытекают все проблемы критической философии.

Этот антиномизм нельзя обойти психологическим объяснением, которое пытается свести совесть к отношению между индивидуальным поведением и общим социальным сознанием, содержащимся в качестве культурно-исторической основы в каждом отдельном сознании и обладающим в нем как фактическим, так и нормативным значением. Это отношение достаточно для психогенетического объяснения большого числа фактов, связанных с совестью; посредством привычного врастания в существующий способ оценки мы сначала получаем масштабы для наших оценок, и если бы этим все исчерпыва-

---

* В качестве примера я приведу здесь лишь категорию вещности; она выступает как непроизвольно действующая форма апперцепции во всяком восприятии, особенно в оптическом, распределяя многообразие впечатлений по их принадлежности отдельным вещам; но, поразмыслив, мы быстро обнаруживаем, что эти чувственные «вещи» лишь предварительны по своему значению и не удовлетворяют требования понятийно в себе определенного тождества. На этом основаны поиски «истинных» вещей, подлинных «субстанций». И как бы ни определяла их метафизика — как элементы, как атомы, как идеи, как энтелехии, как монады, как реалии или вещи в себе — недостаточность опыта в построении категории всегда проявляется в том, что эти метафизические «вещи» — не предметы опыта, а понятийные конструкции, которые возникают из «обработки» эмпирических представлений о вещах и никогда полностью не достигают своей цели.

лось, то все учение о нормах и общезначимых ценностях следовало бы отнести к социальной психологии и истории культуры, а проблемы критической философии оказались бы беспредметными.

Однако именно историческое движение и изменение сознания норм ясно показывает неудовлетворительность этого социально-психологического объяснения совести: ибо и там, где прогрессивное развитие принципов оценки совершается не сразу, а путем постепенной замены одних принципов другими, этот процесс складывается из накопления индивидуальных отступлений, из которых каждое означает более или менее существенное освобождение отдельной личности от распространенного до тех пор общего способа оценки. Мужество же для такого отступления личность находит не в своих личных склонностях и интересах, а в сознании, что она апеллирует от фактически господствующих правил к высшему принципу, от «человеческого права» к «божескому», от временного к вечному, от «установленного» к «природе» — или как бы еще сказать. Сколь бы неправомерна ни была иногда в отдельной исторической ситуации эта апелляция, мы тем не менее всегда твердо убеждены, что такое право абсолютной значимости действительно существует и может быть противопоставлено значимости исторической и относительной. Лишь исходя из этой предпосылки, мы можем говорить о культурном прогрессе в истории: каждый шаг отдельной личности здесь — грехопадение по отношению к господствующему в данное время нормативному сознанию, освобождение индивида от узкого, ограниченного или ложного сознания его среды. Подобным «грехопадением» является каждое новое познание, которое взрывает рамки господствующего мировоззрения, каждая нравственная и социальная реформа, которая ведет к переоценке ценностей и устанавливает новые идеалы воления, каждое великое художественное творение гения, которое учит по-новому наслаждаться миром и создавать новый его образ. Это объясняет порицание и преследование «грешника» разрушенным им сознанием, объясняет мученичество Антигоны. Но каждый из этих указующих новый путь мучеников утверждает в противовес существующему не свой произвол и каприз, а высшее и вечное: в них «совесть» переходит от своей социальной формы проявления к своей трансцендентной метафизической сущности.

Ибо если совесть в качестве социального явления, в качестве критики индивидуального поведения общим сознанием возможна лишь благодаря реальности совместной социальной жизни, то

совесть как преступающее эти пределы нормативное сознание, о данности которого свидетельствует прогресс культуры, основана на еще более глубокой жизненной связи: в ней открывается духовная основа жизни, сверхопытная связь личностей, которая относится к общему социальному сознанию так, как то, что должно иметь силу, к тому, что действительно ее имеет. В этом смысле совесть предполагает *метафизическую реальность нормативного сознания*: и она, как только мы сосредоточиваемся на значении абсолютных ценностей, оказывается самым достоверным из всех наших переживаний; именно в этом смысле нормативное сознание и есть *святыня*. Исходя из этой мысли, Августин[135] от человеческого различения истинного и ложного умозаключал к реальности высшей «истины», а Декарт — от степеней совершенства и несовершенства, в которых мы судим о себе и других, к реальности ens perfectissimum[34*]. Это сознание содержится, в сущности, уже в учении Платона об ἀνάμνησις, о том, что всякое познание есть воспоминание; это — вера в человеческую и сверхэмпирическую реальность нормы и идеала, уверенность, что норма разума не наш вымысел, не иллюзия, а ценность, заключенная в глубинах действительности мира.

Следовательно, святыню можно определить лишь посредством совокупности норм, господствующих в логической, этической и эстетической жизни. Ведь эти нормы составляют высшее и последнее, чем мы обладаем в содержании нашего сознания, за их пределами мы ничего не знаем. Святы же они нам потому, что представляют собой не продукты отдельной душевной жизни и не создания эмпирического общественного сознания, а ценностное содержание высшей действительности разума, в которой нам дано участвовать и которую мы можем внутренне переживать. Таким образом, святыня — это нормативное сознание истинного, доброго и прекрасного, *пережитое как трансцендентная действительность*.

Если человек в своей совести знает, что им движет нечто неземное, трансцендентное, он религиозен. Он живет в разуме, и разум в нем. *Религия есть трансцендентная жизнь*; существенное в ней есть жизнь за пределами опыта, сознание принадлежности к миру духовных ценностей, неудовлетворенность эмпирической реальностью. В этом смысле противоположностью религиозности может считаться позитивизм. Истинный нерв его состоит в том, что он не хочет признавать значения сверхэмпирического. Поэтому он теоретически ограничивается представлением чисто эмпирических связей, распределением в пространстве и во

времени чувственных данных; поэтому также он практически выступает как утилитаризм[136], как ограничение нравственного волеиия чувственно-определимыми ценностями. В этом содержится кажущаяся скромность, которая в действительности — высокомерие, самодовольное вхождение в эмпирическое содержание жизни, стремление отрицать и уничтожить всякую зависимость от чего-либо высшего, неземного. В противоположность этому, трансцендентная жизнь религии покоится всюду на страстном влечении переступить эти предустановленные границы, на стремлении в область сверхэмпирического и жизни в ней.

Возможным это становится посредством изменения и преобразования содержания эмпирических функций, и задача философии религии — систематически изложить, как усиливаются имманентные функции душевной жизни, когда их соотносят в трансцендентной жизни религии со сверхэмпирическим. Ввиду того что при этом в силу методической необходимости и руководствуясь психологическим соотношением надлежит переходить от неопределенного к более определенному, мы начинаем с *трансцендентного чувствования*.

Здесь несомненно прав Шлейермахер, определив религиозное чувство как «полную зависимость». Это — прежде всего зависимость от невыразимой, неопределенной общей реальности вещей, от Вселенной, от ее необъятного целого. Это — преисполненное предчувствий волнение, которое возникает по разным поводам эмпирического характера. Такое чувство мы испытываем по отношению к природе, когда мы пребываем в одиночестве, в тишине полудня под знойными лучами солнца, в минуты «панического» страха при взгляде на море, и мы всегда переживаем это как темное чувство нашего ничтожества и бессилия, как несказуемую связанность и замкнутость в таинственной жизни целого. Это чувство охватывает нас, когда мы взираем на звездное небо, и если Кант мог сравнить его с впечатлением от нравственного закона, то tertium comparationis[35*] заключалось в зависимости от могучей, превышающей весь наш опыт, непостижимой целостности жизни. Так и в индивидуальной жизни в волнующие, торжественные минуты, «когда мы ближе, чем обычно к мировому духу», мы испытываем чувства непонятных нам предопределений, сознание, что без участия нашей воли мы подчинены и связаны в рамках непостижимого целого предчувствием высших сил, которые властвуют над всей жизнью, перечеркивают все расчеты и то в шутливой игре, то с трагической серьезностью обманывают все наши надежды. Здесь, как и по отношению к природе, чувство зависимости но-

сит то оптимистическую, то пессимистическую окраску, проявляется то в благодарном доверии, то в робком опасении.

Яснее эти личные чувства зависимости от трансцендентного становятся там, где речь идет об отношении между сознанием норм и индивидуальной жизнью. Сознание нашего несовершенства по отношению к норме выступает как чувство бессилия и беспомощности, глубочайшей потребности в спасении, как подавленность, раскаяние и покаяние; однако одновременно в этом изменении чувств, в этом предопределении самодовольной гордости мы испытываем первые проявления действия в нас нормативного сознания. Оно приходит как откровение, а не как наше деяние, как пробуждение в нас высшей силы, мы ощущаем его как чудо и милость. Проникновение в трансцендентность непостижимо как нечто, переживаемое нами без нашего участия, — это величайший из выпавших нам даров. Таким образом, сила, которая в качестве совести вершит над нами суд, вместе с тем дает нам помощь и спасение. Поэтому наслаждение от созерцания и знания, чувствования и труда ради высоких целей, которое человек переживает как откровение, связано с возвышающим чувством благодарности за то высшее благо, которое при этом выпадает на нашу долю. Нормы становятся в нас мотивами*, они становятся нашим достоянием, нашим лучшим «я»; это — возрождение и освящение эмпирического человека, вознесение его в царство вечности.

Наконец, это чувство зависимости в значительной степени обусловлено тем потрясающим впечатлением, которое производят на нас великие судьбы человечества, все равно, переживаем ли мы их непосредственно в наших действиях и страданиях или косвенно, знакомясь с воспоминаниями человечества. Мы ощущаем и тут неисповедимую тайну, мы видим, что всякая человеческая мудрость наталкивается на непостижимые события и откровения: сквозь беспорядочное столкновение эмпирических страстей сквозит высший порядок жизни. Так, из темного впечатления «демонического» в природе и человеческой жизни вырастает чувство благоговения перед неисповедимым, перед непостижимо могущественными силами действительности, того «благоговения», которое Гёте в «Годах странствия» изобразил как основу всякого культурного воспитания. У кого его нет, кто не знает этого чувства, этого преклонения, которое вместе с тем есть возвышение, тот — истинный атеист.

Однако это «благочестивое чувство» по своему объектив-

---

* См выше, с. 202.

ному содержанию, т.е. по отношению к своему предмету, основано на совершенно неопределенном представлении: мы не знаем при этом, от чего мы зависим. С психологической точки зрения оно принадлежит к разряду неопределенных чувств, настроений и общих ощущений, и притом, в отличие от большинства подобных психических явлений, его нельзя объяснить как продукт слияния отдельных чувств. Наоборот, оно именно есть сознание зависимости от чего-то непостижимого, неизъяснимого, и сущность благочестивого чувства требует, чтобы этот элемент таинственности и неисповедимости всегда в нем сохранялся.

Тем не менее дело этим не может ограничиваться, и в самой таинственности содержится побуждение уяснить ее. Так как описанное чувство означает реальную связь сознания с непостижимым, то сознание необходимо должно пытаться сделать этот совершенно неопределенный по своей природе предмет трансцендентного чувства содержанием определенного представления. Таким образом из трансцендентного чувствования необходимо развивается *трансцендентное представление*.

В этом, однако, содержится основная антиномия религиозной жизни: ибо благочестивое чувство ставит при этом представлению неразрешимую задачу. Неопределенное должно быть определено в сознании, неизъяснимое должно быть изъяснено, непостижимое — постигнуто. Это противоречие вытекает из конечного характера человеческого разума, и *притом из его существа*; оно настолько неистребимо, что если бы трансцендентному представлению когда-либо удалось определить свой предмет, то тем самым было бы уничтожено само благочестивое чувство, сознание зависимости от неисповедимого. Поэтому всякой религиозной жизни присуще это противоречие между благочестивым чувством и непостижимостью его предмета для познающего сознания. Мистерия принадлежит к сущности религии. Поэтому там, где царит мнение, что в мифе или в догмате святыня каким-либо путем полностью определена для представления, т.е. познана в ее реальности, сфера религиозной жизни уже покинута. Религия требует, чтобы Бог не был полностью познаваем: «Бог, — заметил Якоби, — который может быть познан, уже не есть Бог». Поэтому должно быть всегда сохранено чувство неприкосновенности интеллекта к святыне, даже если благочестивое чувство неудержимо влечет к определению своего предмета познающим сознанием.

В этой антиномии коренится различие между позитивными религиями: так как указанная задача сама по себе неразреши-

ма, то этим открывается простор для бесконечного разнообразия исторически обусловленных попыток ее разрешения. Если бы предмет благочестивого чувства был определим и познаваем, как Пифагорова теорема, то существовала бы только одна религия — и это была бы уже не религия, а наука. Именно поэтому всякой позитивной религии присуще трансцендентное представление, которое в этом смысле есть вера (πίστις), стремящаяся быть и стать знанием (γνῶσις). Это религиозное представление ставит себе двоякую задачу: охватить нормативное сознание, которое доступно нашему познанию лишь отчасти, во всем его целом, и, кроме того, объяснить нам сущность его трансцендентного значения, т.е. природу его метафизической реальности. И так как общезначимое научное познание не может это выполнить, то пробел заполняется мифом, а в организованных формах религиозной жизни — догматом.

Обоим свойственно перенесение познания с определенного на неопределенное, с эмпирически познаваемого на эмпирически непознаваемое, с обусловленного на безусловное, с конечного на бесконечное; им, безусловно, присущ характер «метафизики», и поэтому трансцендентные представления религии, несомненно, подпадают под ту критику, которой Кант подверг «трансцендентальную видимость». И здесь мы имеем дело с идеями, которые заданы, но не даны, с задачей, которая для разума необходима, но неразрешима. Учение о трансцендентных представлениях религии должно применить метод трансцендентальной диалектики Канта к предмету благочестивого чувства у Шлейермахера.

Метафизическое возвышение познавательной деятельности, о котором здесь идет речь, по существу дела возможно в двух направлениях: с одной стороны, как расширение конечного до бесконечного, с другой — как сужение бесконечного до конечного; то и другое таким образом, чтобы каждое из них в известном смысле уже включало в себя другое, но при этом так, чтобы один из моментов преобладал. Первое обнаруживается в формах познающего представления, второе — в его содержании.

Первое развивается главным образом на почве основных конститутивных категорий нашего миропонимания: субстанции и причинности. В обоих случаях теоретические проблемы, образующие предмет логики, обретают метафизическую тенденцию, которую усваивают трансцендентные представления религии.

Категория субстанции* означает в ее эмпирически правомер-

---

* См. выше примечание на с. 258.

ном применении суждение и понятие о постоянной связи конечных, определенных содержаний опыта, которые в виде качеств присущи одной и той же вещи. Абсолютное чувство зависимости постулирует для своего предмета «вещь всех вещей», по отношению к которой как мы сами, так и все остальные эмпирические реальности должны составлять качества и состояния. Но эта абсолютная вещь, эта непознаваемая субстанция содержит в себе неразрешимую антиномию: она, с одной стороны, — вещь, которая не определена никаким эмпирическим качеством и не отличается им от других вещей, бескачественное единое (θεός ἄποιος), с другой стороны, — вещь, которая соединяет в себе как свои качества всю реальность (ens realissimum et perfectissimum)[36]. «Бытие» элеатов[137], «отрицательная теология» александрийцев[138] и всей обусловленной ими мистики, «субстанция» Спинозы, «абсолютное» Шеллинга — все это должно означать вещь, которая есть все и потому ничто в особенности: это форма пантеистического представления, и ей соответствует онтологическое доказательство бытия Божия. В применении к «бесконечному» указанная категория потеряла присущую ей в ее первоначальном назначении способность расчленять и упорядочивать материал опыта. Эта бесконечная субстанция по своей природе отличается от конечных субстанций (этому учит история философии в своем развитии от Декарта к Спинозе и окказионалистам): она одна обладает независимостью, «самобытностью» и причинностью.

Это приводит нас ко второй категории. Причинность в ее значении, применяемом в эмпирическом исследовании, есть суждение и понятие о той связи различных состояний действительности, благодаря которой одни состояния следуют во времени за другими по определенным общим правилам: всякая эмпирическая данность есть причина лишь по отношению к своему действию, действие лишь по отношению к своей причине. Трансцендентное представление превращает эту относительную связь в абсолютную, это двустороннее отношение — в одностороннее. Оно постулирует причину, которая есть только причина, а не действие, и определяет ее как субстанцию, абсолютная причинность которой зовется всемогуществом. Таким образом создается космологическое доказательство бытия Божия и деистическая форма представления. К этому присоединяются понятия творения и чуда в качестве дополнительных форм этого преобразования категории причинности.

Общеизвестное затруднение, с которым встречается это преобразование, состоит в том, что признаком причинности

является отношение во времени; это напоминает об аналогичной судьбе трансцендентного представления в его отношении к созерцательным формам и категориям. Всякой эмпирической реальности наше представление уделяет определенное место в пространстве и во времени: она находится где-либо и когда-либо. При этом каждая пространственная и временна́я величина конечна и относительна. Поэтому эти созерцательные формы в их эмпирическом значении неприменимы к предмету благочестивого чувства: он должен быть, следовательно, независимым от пространства и времени, и притом либо вообще от них независимым, т.е. внепространственным и вневременным, либо же независимым от всякого отдельного, ограниченного отношения в пространстве и времени, т.е. вездесущим и вечно длящимся. Оба представления обыкновенно незаметно переходят одно в другое. Везде и нигде, всегда и никогда — это в трансцендентном представлении сводится почти к одному и тому же.

Другое направление религиозной метафизики стремится определить содержание бесконечного путем сужения его до пределов конечного, и оно необходимо пользуется при этом знакомыми человеку из опыта оценками; отсюда легко объясняется неизбежный во всякой позитивной религии момент антропоморфизма. В благочестивом чувстве человек вступает в духовное общение с бесконечным; но такое общение эмпирически известно нам лишь как отношение между личностями. Поэтому объект благочестивого чувства представляется как личность. Правда, в этом содержится опять диалектическая антиномия. В опыте личность дана определенной и конечной; она есть даже высший тип ограниченности и замкнутости в себе. Я полагается лишь посредством отграничения его от не-Я. Поэтому само по себе сверхэмпирическое, бесконечное должно было бы быть и сверхличным, подобно тому как во всех абсолютных ценностях и нормах мы переживаем нечто безличное и тем самым сверхличное; и все-таки бесконечное необходимо представлять себе как личность; история неоспоримо свидетельствует о том, что религиозная жизнь приходит в полный упадок, когда хочет освободиться от личностного характера ее объекта. Этот антагонизм, который никогда не может быть вполне разрешен, содержится в понятии абсолютной личности. В самом деле какое содержание можно в это содержание вложить? Оно не может быть чисто формальным понятием мирового сознания (νόησις νοήσεως — у Аристотеля). Под содержанием, т.е. под качественной определенностью эмпирической личности, мы понимаем синтетическое функциональное един-

ство ставших в нем константными основных масс представления, чувствования и воления. Абсолютная личность не может быть мыслима по этому образцу; поэтому здесь критерием может служить не фактическая сторона, а только ценность. Содержанием божественной личности является совокупность высших ценностей; она — реальное нормативное сознание, личность, в которой действительно все, что должно быть, и нет ничего, чего быть не должно; действительность всех идеалов. В этом святость Бога*. Она включает в себя Его мудрость, Его благость, любовь и справедливость, Его красоту. Такова форма представления теизма, которой среди доказательств бытия Божия соответствует так называемое физико-теологическое или телеологическое доказательство.

Но именно в этой последней аргументации, которая стремится опереться на проявление божественной мудрости в целесообразности и совершенстве мира, антиномия религиозного сознания обнаруживается наиболее отчетливо. Здесь непримиримо сталкиваются формальные и материальные мотивы трансцендентного представления. Тождество абсолютного бытия и абсолютной причинности с нормативным сознанием абсолютной личности нельзя провести до конца, в нем заключено противоречие: именно то, что должно служить нормой для действительности, есть вместе с тем и то, что есть или создает *все*, так что противоречащее норме тоже относится к его проявлениям или созданиям. Трансцендентное проявление должно отождествить в Боге действительность и норму, тогда как благочестивое чувство с его потребностью в спасении их разделяет. Святыня должна быть субстанцией и причиной своей противоположности. На этом основана полнейшая неразрешимость проблем теодицеи[139], вопросов о происхождении зла в мире. До известного пункта эти вопросы можно еще обойти. Бесцельность и нецелесообразность различных образований природы, этическое безразличие мирового процесса, жестокость животной жизни, ужасы и бедствия человечества, — все это (так называемое физическое зло) можно еще рассматривать как неизбежное побочное действие или необходимое средство Провидения, хотя и абсолютно невозможно понять или обосновать его. Для эмпирического наблюдения дистелеологические[140] явления — такой же факт, как и телеологические, и беспоря-

* В этом смысле, но только с этим ограничением, справедлива «теория желания» Фейербаха: трансцендентное представление должно мыслить в Боге действительным все то, что для человека есть норма, веление, идеал.

док, нецелесообразность и безобразие так же существуют в мире, как и их противоположность; статистическое исчисление, чего из них больше и чего меньше, бессмысленно и невозможно, и с чисто теоретической точки зрения нет основания отдавать преимущество одному из них перед другим при выяснении понятия мировой основы. Религиозное сознание имеет возможность по крайней мере обойти эти трудности, поскольку оно убедилось, что почитает в Боге всемогущее и неисповедимое нормативное сознание. Но теодицея никогда не могла справиться с реальностью зла и вообще всего, противоречащего норме. Эта реальность стоит в совершенно непримиримом противоречии с абсолютной субстанциальностью и каузальностью Божества. Ее можно только просто констатировать, как последний религиозный факт, за пределы которого человек не может выйти: ибо нет никакой возможности даже ослабить хоть сколько-нибудь это неизбежное противоречие. Объявить зло «не существующим», видимостью, рассматривать заблуждение как отсутствие понимания, а грех — как недостаточную добродетель, несовместимо с серьезностью потребности в спасении, с ясным голосом совести. Зло есть несомненная реальность — этому учит яснее и убедительнее всего само религиозное сознание. Но как эта реальность возможна в мире, все бытие и единственная причинность которого покоится на абсолютной личности, на всемогущем нормативном сознании? Надо честно сознаться, что этот вопрос для человеческого разума совершенно неразрешим. В самом Боге нельзя искать сущность и причину зла; но в чем же, если Он есть единственная сущность, единственная причина? Часто пытаются обмануть себя понятием «допущения зла»; но кто же, собственно, допускает зло? Если оно не проистекает из Божества, то оно имеет свое собственное бытие и свою собственную силу (которую также можно назвать «свободой») наряду с Божеством, и тогда Божество перестает быть единственной реальностью и единственной причиной. Эта дилемма безупречна: она столь ясна и понятна, что никакие словопрения не могут надолго затуманить ее. Это один из тех случаев, когда мы можем лишь с полной уверенностью просто указать на невозможность решения задачи, которая тем не менее остается; это квадратура круга в религиозном сознании. Вместе с тем — это лишь метафизическая форма той антиномии, которая в качестве субъективного явления, а именно, естественной необходимости того, что противоречит норме, составляла исходную точку данного исследования. Таким образом, в этом состоит великая тайна жизни, тайна всех

тайн, которую никто не разгадал и не разгадает, и последняя граница всякого познания.

Уже Платон произнес под действием этих мыслей лапидарное изречение: «Следовательно, Бог, ибо он благ, не может быть творцом всех вещей», — и уже Платон положил наряду с благой душой мира злую. На этом основана господствующая во многих религиях дуалистическая форма представления, учение о двойной мировой власти: наряду со святыней выступает в качестве самостоятельной силы зло, наряду с Божеством — сатана, наряду с ангелами — дьяволы. Но хотя этот дуализм основан на религиозно-этическом сознании и содержащихся в нем противоречиях, он никогда не мог устоять перед монистической тенденцией метафизического представления: он всегда приводил к фантастичным попыткам изобразить посредством мифологических конструкций происхождение зла из добра или добра из зла как развитие, причем эти конструкции вращались в пределах антропоморфических понятий отпадения, вины, искупления и т.п. Ничто не привлекало религиозное размышление сильнее, чем загадка, как в самом Боге могут быть соединены добрые и злые мировые силы, и нас не должно удивлять, если новомодный гностицизм[141] пытается снова убедить нас, что религиозная жизнь человека состоит в содействии тому процессу освобождения, в котором Бог при помощи разума побеждает в Себе самом противоречащее норме.

Наряду с этими четырьмя главными формами трансцендентного представления существует простейшая и примитивнейшая форма, которая в зависимости от отдельных переживаний находит предмет чувства зависимости в отдельных частях и условиях окружающей среды. Здесь открывается широкий простор для возможностей, пользуясь которыми совершенно индивидуально окрашенное чувство ассоциируется с содержанием отдельных опытов и оценок и таким образом создает из предмета чувства отдельные божественные личности — то добрые, то злые. Таков источник политеизма и полидемонизма, которые в необозримом многообразии проходят через всю религиозную жизнь. Поскольку различные позитивные религии, выдвигая на первый план ту или иную форму представления, открывают доступ и к другим формам, то в большинстве исторических религий, проникая в высшие формы представлений, сохраняют большее или меньшее значение прежде всего политеистические элементы, и святыня являет себя в трансцендентном представлении исторического человечества в виде пестрого множества образов, которые, как бы сильна ни была в от-

дельных случаях их эмпирическая окраска, всегда сохраняют черты высшей реальности, выходящей за пределы опыта.

На этом мы можем закончить наш очерк философии религии. Метод перехода от неопределенного к более определенному приводит нас к подробностям, которые могут быть исследованы лишь в более детальном изложении. Это тотчас же обнаружилось бы, если бы мы перешли к *трансцендентному волению* и стали рассматривать те изменения и преобразования, которые испытывает процесс оценки в религиозной жизни. И здесь мы натолкнулись бы на антагонизм, ибо, с одной стороны, религиозная настроенность склонна снижать значение всех эмпирических ценностей, проявлять равнодушие к ним, обесценивать все мирское и заменять естественное стремление к счастью трансцендентным эгоистическим стремлением к блаженству, к вечному спасению души; но, с другой стороны, именно высшие ценности эмпирической жизни — знание, нравственность, искусство — рассматриваются как живые деяния Божества в человеке и обретают в трансцендентном сознании более высокое и глубокое значение. При этом, однако, оказывается, что все эти религиозные переоценки эмпирических явлений зависят от содержания трансцендентных представлений, и это получает особенно яркое выражение в том, что непосредственная связь жизни индивида со сверхэмпирическим, которую включает в себя религиозное сознание, придает человеческой личности знание и реальность, превышающую ее чувственное проявление в пространстве и времени. Из этого же следует, что все формы религиозного воления в конечном счете сводятся к отношениям между личностями, заимствованным из переживаний эмпирического бытия.

Еще ближе к эмпирическим деталям приводит, наконец, рассмотрение религии как *трансцендентной деятельности*. Под этим мы понимаем те внешние действия человека, в которых он непосредственно выражает свое общение со святыней, а именно богослужение. Здесь человек хочет непосредственно воздействовать на Божество и испытать такое же Его воздействие: это метафизические действия. Поэтому все они, начиная с молитвы и кончая важнейшими обрядами культа, происходят таким образом, чтобы их чувственной форме придавалось трансцендентное значение: они носят символический или, в зависимости от формы представления, по крайней мере, полусимволический характер и обретают благодаря этому эстетическое значение. При этом они зависят не только от религиозной настроенности и трансцендентного воления, но в еще

большей степени от трансцендентных представлений. Однако их символический характер связан не только с художественным влечением дать чувственное выражение внутреннему духовному процессу, но и с потребностью превратить религиозную настроенность отдельного человека и его отношение к святыне в совместное переживание общины. Символичность в трансцендентных действиях богослужения носит социальный характер. Именно в этом обнаруживается, что религия, будучи по существу трансцендентной жизнью, становится в историческом проявлении историко-социальным образованием; и если нет сомнения в том, что существуют вполне индивидуальные формы религиозности, то фоном их исторического развития всегда служат великие организации позитивной религии.

Sub specie aeternitatis*
(Медитация)

Οἶδα γάρ ὅτι ολίγοις τισὶ ταῦτα καὶ δοκεῖ καὶ δόξει
*Платон***

При рождении и смерти, когда образы жизни появляются и исчезают, люди говорят об изменчивости и тленности, о времени и вечности, и дивятся они, как вещи озаряются дневным светом действительности, и как они потом снова погружаются в ночь небытия. Но страшнее всего кажется мне этот темный поток, в котором мы все живем, когда ничто не совершается и ничто не изменяется. Когда я в одиночестве смотрю на часовую стрелку, бессмысленно двигающуюся от черты к черте, или когда безмолвной ночью считаю удары моего пульса, я содрогаюсь, созерцая, как капли настоящего падают из неведомой высоты в неведомую глубину.

Но демоническое в ощущении пустого времени и его стихийно-равномерного отлива заключается все же, если вдуматься глубже, в том, что я знаю, какая сила разрушения, разложения и раздробления таится в этом постоянном падении капель времени. Правда, я понимаю, что все возникновение и уничто-

---

* Под знаком вечности (лат.).

** Я знаю, что лишь немногие так думают и могут думать (греч.).

жение, все созидание и разрушение не творится временем, а лишь совершается во времени; но я знаю также, что пустое время, как и пустое пространство, есть то загадочное ничто, вне которого мне недоступно никакое нечто. Чем более я углубляюсь в эту равнодушную и бессмысленную основу всего, что мне дорого, тем непонятнее и тревожнее становится она для меня. Безначально и бесконечно простирается она позади меня и впереди меня, и я, не зная почему, убежден, что в этом повинна не слабость моего зрения, препятствующая мне проникнуть достаточно далеко, что никогда не могло быть начала и не может быть конца этому вечно ровному течению.

Перед лицом бесконечного исчезают меры, с которыми я привык сравнивать конечное. Тысячи лет подобны одному дню для взора, пытающегося — тщетно — охватить весь поток времени. Как глупо кажется тогда все, что мы делаем, чтобы придать бóльшую долговечность преходящему! Не все ли равно, проложим ли мы больший или меньший отрезок пути в бесконечность? Ведь все будет опять сметено! Чем помогает нам надежда на то, что память о нас и о наших стремлениях переживет на некоторое время нашу жизнь? Время, которое не щадит планет, справится и с нашими пирамидами. Неудержимо несется все величие человеческой истории в пропасть бесконечного будущего. Наши книги и памятники, все то, с помощью чего мы надеемся избежать забвения на несколько десятилетий или несколько тысячелетий, не есть ли это перед лицом бесконечного тщетная попытка вычерпать море? Все наши гордые творения, которые как будто так прочно и надежно созданы и предназначены для далекого будущего, не более чем свайные постройки над потоком забвения!

Меня учили, что всю эту преходящесть переживет моя душа: она так же не может быть уничтожена, как само время. Не знаю, так ли это; это еще никто не доказал и никто не опроверг. Но одно я знаю твердо: бесконечная продолжительность жизни сама по себе ничем бы мне не помогла. Мир меняется во мне и вне меня. Все, что составляет содержание моих представлений, моих чувств и желаний, — выступает во времени и исчезает во времени. Если я не могу быть уничтожен, то, быть может, я и не создан? Да и что мне известно о том, что было со мной до моего рождения? И если мне суждено, подобно Агасферу, влачить бесконечные дни, видя, как во мне и вне меня все время возникает и исчезает нечто новое, стоит ли это усилий и бремени бытия?

Что представляют себе люди при мысли об этой бесконечной продолжительности их жизни?

Если обыкновенный человек, в своей потребности к счастью, радуется мысли об этом «бессмертии», то он хочет лишь черпать из бесконечной глубины времен бесконечные наслаждения. Если человек с более высокими побуждениями, неудовлетворенный тем, что ему дано было совершить здесь, требует для себя всю бесконечность времени, то ценность будущей жизни лежит для него не в этой безграничной продолжительности, а в полноте нравственной деятельности, к которой она должна ему дать доступ; бесконечное существование потеряло бы для него смысл, если бы он без этого содержания своей жизни должен был бы просто продолжать существовать.

Бесконечная продолжительность жизни не освобождает меня от власти времени, она еще сильнее подчиняет меня ей. Нерушимость моего бытия сама по себе не представляет для меня ценности. Лишь элементарное и грубое восприятие преклоняется перед этой брутальной прочностью, в которой каждый камень превосходит лучшую из моих мыслей. От бренности, присущей временному существу, не избавляет меня и бесконечное существование. Возвыситься над этим я могу лишь посредством содержания, посредством ценности моего существования, лишь в том случае, если во временном течении моей жизни есть нечто, превышающее всякое временное определение, если я смогу понять это и сделать его содержанием своего бытия. Безграничное продолжение жизни имеет для меня ценность лишь постольку, поскольку оно позволит мне, быть может, в более высокой форме достигнуть того, что, если это вообще возможно, я могу обрести уже теперь. Освобождение от времени и его изменчивости маячит не в невообразимой дали времен, а в каждом мгновении, в котором мне удается уничтожить время в себе самом.

Поэтому мне представляется малоутешительным то, что имеют в виду большинство людей, противопоставляя времени вечность. Слыша постоянно разговоры на эту тему, я вижу, что под вечностью люди подразумевают только безграничное будущее. Их вечность, в сущности говоря, — не что иное, как само время в противоположность временным величинам, обладающим лишь ограниченной продолжительностью. Поэтому пусть не говорят, что в этом представлении побеждено время, ибо в его основе лежит именно время со всей присущей его созерцанию бесконечностью. А я задаю теперь вопрос не о продолжительности моей жизни, а о возможности вневременного существования.

Но не надо требовать слишком многого! Вне времени, в унич-

тожении времени, я ищу вечность — не глупое ли это, не невозможное ли желание? Ведь я сам со всеми моими силами и действиями пребываю во времени, и если оно — всемогущий властитель всех вещей, то как я могу уничтожить его в себе?

Передо мной открывается, по-видимому, путь, которым шли уже многие. Мне тяжело считать нечто столь бессодержательное и бессмысленное, как пустое время основой всего действительного. Но глядя на вещи, я вынужден согласиться с этим; ибо я никогда не обнаруживал ни во мне, ни вне меня ничего, что не занимало бы места в этом пустом времени и не определялось бы своим отношением к предыдущему и последующему. Однако эта необходимость воспринимать каждое содержание моего представления во временно́м порядке — не основана ли она не на содержании, а лишь на законе моей способности представлять? Это необозримое целое, которое я, к тому же, не могу полагать в каком-либо ясно выраженном и точно определенном отношении к отдельным временным величинам и которое, как я помню, само не есть даже предмет моего опыта, не является ли оно только формой моего представления, которой не соответствует действительность? Страшный образ бренности, который заставлял меня содрогаться, был бы тогда лишь фантомом, которым я сам запугивал себя.

Если бы это было так, с меня спало бы большое бремя и в другом отношении. Самые тяжелые сомнения, часто обуревавшие меня, вызывались именно тем, что я принужден был видеть во всех явлениях, проносившихся мимо меня в потоке времени, известный тайный ритм, сообразно которому форма движения постоянно повторяется; и согласно этому ритму все, что всплывает наружу в чреде вещей и их жизни, может быть понято так, что становится ясно, почему оно должно было возникнуть и почему оно снова должно исчезнуть. И я должен был, далее, допустить, что к числу того, что в этом ритмическом движении приходит и уходит, принадлежит и каждое желание и воление, пробуждающееся во мне или в другом или во многих и обнаруживающееся как оценка вещей и их состояний, людей и их дел. Итак, все эти желания и оценки, каково бы ни было их содержание, равно необходимы; одни из них распространены в более узком кругу, другие — в более широком, одни держатся дольше, другие — меньше; и в конце концов одно всегда сменяет в этом ритме другое. Я же до того думал, что есть идеалы, к которым должен стремиться не я один, а каждый человек; мне было безразлично, как я пришел к вере в них; я знал лишь, что я стремлюсь к ним, пока я их знаю, и что, к сожалению, мне

самому лишь редко удавалось согласовать с ними мои поступки. Но если и это все лишь простые желания, тысячекратно образующиеся как создания времени в ритме душевной жизни, то откуда же у меня право судить по этим желаниям других людей, и почему, собственно, я сам должен чувствовать себя связанным ими в столь часто мучительной и подавляющей меня форме, как это было до сих пор?

Если я смотрю на мои идеалы только как на продукты, которые в бесконечном движении явлений приходят и уходят, как и все остальное, — а как часто я слышал, что это и есть единственный научный взгляд, — то я перестаю считать их более ценными, чем всю массу остальных желаний. Если каждое из этих желаний так же необходимо, как другое, то весь вопрос только в том, которое из них действует с наибольшей энергией. Если представление вещей во времени и уяснение необходимого процесса их возникновения есть последнее слово, которое может сказать наука об этих вопросах, то я не понимаю, как может еще сохраняться долг, который должен иметь значение всегда и для всех без исключения. Находиться в оковах созерцания времени — таков, боюсь, наследственный грех интеллекта.

Так попытаюсь же я освободиться от этого заблуждения! Как покров, лежало оно на моих глазах, и мерцающее беспокойство возникновения и уничтожения застилало мне чистую картину действительности; я увижу ее ясно, если удалю форму времени от истинной сущности вещей. Я снимаю покров — и стою ослепленный: я ничего не вижу более. Сразу исчезла манящая жизненность, с которой до того обступали меня вещи, исчез и упорядочивающий ритм, в котором они прежде проходили передо мной: в холодном покое лежит передо мной хаос . Для света *этой* вечности не созданы мои глаза.

Впервые мне становится теперь ясно, что я мог выносить головокружительное разнообразие воспринимаемых мною впечатлений только потому, что они располагались передо мной во временно́м порядке. Только потому я был господином над ними, что я мыслил их находящимися в движении и изменении. Противоречивое я мог согласовать, относя его к различному времени: мне казалось позволительным думать, что вещь приобретает с течением времени одно качество и теряет другое. Теперь же, когда я должен сразу охватить все эти состояния в одном общем вневременном представлении, я принужден приписывать вещи известное качество и отказывать ей в нем. Но тогда я теряю способность размышлять о вещах; я всецело отдан во власть моих хаотических впечатлений.

Теперь я понимаю также, почему те, кто искал вневременного познания мира, приходили к утверждению действительности противоречивого и объявляли войну рассудочному мышлению, прикованному к закону противоречия. Кто хочет охватить мыслью во вневременном соединении все то, что для других людей может быть согласовано только при различии во временных определениях, для того вещи суть то, что они не суть, и не суть то, что они суть. Но скорее уж я откажусь от вневременного познания мира, чем от закона моего мышления.

Если я, несмотря на это, хочу познать мир как он есть во вневременной вечности, то мне не остается ничего иного, как отбросить вместе с созерцанием во времени и все эти определения, которые мне известны только в их проявлении во времени. Тогда я обретаю, правда, возвышенное представление о чем-то вечном, неизменном, покойно в себе пребывающем. Но у меня нет более содержания, которое я мог бы вложить в это нечто; ибо каждое качество, которое я себе представляю, принадлежит к миру временных явлений. Вневременное бытие я могу себе представить только как абстрактную субстанцию, которая есть ничто и из которой ничего не может выйти. Конечно, это вневременное нечто стоит высоко над волнением единичных вещей, известных мне из опыта; мир исчез под ним; но нет от него пути назад в этот сияющий красками мир явлений, солнце которого светит моей жизни.

Мир, в котором ничто не происходит, и для меня ничто; я не могу его познать, я не могу даже представить себе его. Все формы моего мышления приурочены к отношениям во времени, в которых только и возможно движение и изменение, но которые и неизбежно влекут за собой движение и изменение. Я содрогался перед картиной мира, в бурлящем потоке которого ничто не стоит на месте; но я еще более содрогаюсь перед картиной мира, в котором ничто не может произойти, ничто не может быть сделано и изменено. Против этого воззрения с непреодолимой силой восстает моя воля; и даже если бы я мог считать всю изменчивость внешнего мира лишь формой представления, то сама смена моих представлений не есть уже нечто, лишь представляемое.

Если я исключу из моего познания все отношения во времени, к которым только и могут быть применены формы моего мышления, то мне останутся либо массы непереработанных впечатлений, либо пустые абстракции. Мое мышление, которое и само сознается мною как процесс во времени, неразрывно связано с временем. Нет *познания мира* sub specie aeternita-

tis[13]*. Всею силой моей мысли я не могу освободиться от времени в том смысле, чтобы познать что-либо вневременное. Все мои суждения относятся к подчиненному времени миру, отдельные явления которого возникают и исчезают. Даже общие суждения, которые я называю законами природы и назначение которых — познавать этот постоянный ритм движения во времени, содержат формы последовательности событий: они потеряли бы смысл, если бы я мысленно уничтожил возможность следования явлений во времени; и они также не открывают мне, хотя многие это утверждают, вневременное бытие.

Так я действительно погружен в бесконечный поток времени и должен отказаться от желания возвыситься над ним и достигнуть вневременного? Вечность закрыта для моего познания. Но разве я не владею ничем иным? Не обладаю иным сознанием помимо того, которое связывает в суждения данные мне определения действительности?

Я забыл бы о самом себе, если бы стал отрицать, что помимо всей действительности, образующей предмет моих суждений, я обладаю сознанием того, что действительно должно быть, — что действительно должно быть, прежде всего, во мне самом. Исходя из этого, я *оцениваю* то, что есть, и прежде всего то, что я познаю как мою собственную деятельность.

Правда, это мое убеждение и связанная с ним оценка также сложились во мне, я могу и их подвергнуть рассмотрению во времени, чтобы установить, что заставило меня в соответствии с ритмом всего происходящего довести их до моего сознания. Но весь этот очень сложный процесс, к которому я должен обратиться для такого объяснения, не имеет никакого значения по отношению к абсолютной ценности, которая присуща *содержанию* этого сознания и убеждает меня, что именно оно должно служить нормой всей действительности.

Все, что я *познаю* как действительное, обязано своим происхождением какому-то другому действительному и ему угрожают силы действительности: оно возникло и исчезнет. И то, чего мы желаем и к чему стремимся при особых обстоятельствах действительности, ради особых возникших из движения времени целей, подлежит только генетическому рассмотрению. Но я знаю, есть цели, имеющие абсолютную значимость, — определения, которые должны быть, независимо от того, осуществляет ли их действительность в своем временном процессе или нет.

Вневременным, вечным не может быть ничто из того, что — в смысле эмпирического познания — есть. Ибо я не знаю и не

могу познать никакого бытия, которое бы не возникло и не было бы преходящим. Вневременное, вечное для моего мышления и понимания — лишь то, *что значимо без необходимости быть*. Называя это «идеальным бытием» «высшей действительностью», «истинным бытием» ὄντως ὄν, вещью в себе, всегда имели в виду то, что значимо, если оно и не предстает в нашем опыте как действительное. Мое знание ограничено тем, что действительно есть, но я обладаю сознанием того, что должно быть. Моя совесть учит меня вневременным определениям, возвышающимся над всем движением погруженной во время действительности. Свет вечности сияет для меня не в знании, а в совести.

Если для моего мышления вечно не то, что есть в доступной опыту действительности, а то, что должно быть, то я понимаю, почему моему познанию никогда не удается мыслить мир вне времени и почему я все-таки убежден, что мне дано освобождение от времени. Вечность не хочет быть познана, она хочет быть пережита. Когда я сосредоточиваюсь на том, что должно быть, когда я делаю своей целью то, что имеет вневременное значение, тогда я возвышаюсь над миром, доступным моему познанию, тогда я, пребывая во времени, все-таки нахожусь во вневременном и вечном. Когда мое сознание приобщается к вечному, я возвышаюсь над временем и его движением; тогда во мне царит то, что время не может ни создать, ни разрушить, то, что во мне как в существе, определенном временем, появляется во времени и исчезает во времени, но по своему содержанию имеет вневременное значение.

Так, среди волн времени во мне может родиться вечное. Когда то, что должно быть, появляется в моем сознании, мне в моем прикованном ко времени мышлении кажется, что оно существует уже давно, «с начала времен», и я должен был только «вспомнить» о нем. В священные часы такого воспоминания я забываю о действительном мире и меня заполняет вневременная вечность. Принадлежать ей, погрузиться всем своим бытием в это вечное долженствование, — мое истинное и полное, мое единственное блаженство.

Правда, слишком редки эти моменты, когда мир времени исчезает для меня и мое существо возвышается до вечности. Ценность их вознаграждает за их кратковременность. Но когда я озираюсь на людей и всматриваюсь в их жизнь и деятельность, то я не могу скрыть от себя, что наслаждение этой вечностью дано всем нам лишь в малой степени, а многим и совсем не дано. Кто вжился в стихийную жизнь будничных потребностей, кто опутан сетью своих желаний и страстей, направ-

ленных на временное и преходящее, или в тупом равнодушии плетет нить своей деятельности, тот, быть может, никогда не возвысится до такого сознания ценности, выходящей за пределы всякого времени.

Лишь в этой связи становится мне понятным встретившееся мне учение, что бессмертие — не дар, данный всем с колыбели, а благо, которое мы должны обрести и которое доступно не всем. Я не могу постичь, как это учение можно примирить с обычным представлением о бессмертии. Если бесконечная жизнь принадлежит сущности души, то я не понимаю, почему это относится только к некоторым людям; если же она не принадлежит сущности души, то я не знаю, какими средствами одна душа может обрести ту долговечность, в которой отказано другим. Но если понимать под бессмертием отрешение от временного существа, возвышение сознания до уровня вечности, то я понимаю, как эту безвременность можно обрести в жизни, и знаю также, что это возвышение многим остается неведомым от колыбели до могилы. Они плывут без всякой цели в великом потоке и не знают, где берег, к которому можно пристать.

Следовательно, среди перемен моей жизни в меня проникает неизменное, вечное в образе сознания ценности. Тогда отпадает мое незначительное существование со всеми его интересами, основанными на временно́м ходе вещей, и нечто общезначимое, сверхиндивидуальное поднимается из глубин моей жизни. В такие мгновения я вновь рождаюсь из вечности: в мое временное существование вступает вечность. Загадка «возрождения» и состоит, как я вижу, в том, что я забываю самого себя. До тех пор, пока причина моего мышления, чувствования и воления коренится в моей определенной временем индивидуальности, они сливаются с шумом вещей; но как только их *основой* становится сознание общезначимости, они поднимаются из темного хаоса времени в эфир вечности. Чтобы быть бессмертным, я должен умереть. Лучшее, что я как индивид могу сделать, — это забыть себя и обратиться к общезначимому, господствующему над всеми нами как мера и цель. Это вечное, общезначимое, за которое я цепляюсь, чтобы найти твердую опору в потоке времени, — люди могут называть его как хотят! Я приближаюсь к нему, когда в серьезном исследовании подчиняю свои мысли строгой норме и пытаюсь понять ритм происходящего, который в качестве пребывающего в изменяемости отражает величие вечности; я переживаю его, когда высшие блага человечества заставляют сильнее биться мое сердце и вечное веление, торжествуя победу, возвышается во мне над

всеми моими желаниями; я наслаждаюсь им, когда в бесстрастном созерцании впитываю чистую картину вещей такой, какой она должна являться всем. Все сводится к тому, чтобы временное превратилось для меня во вневременное, сущее в то, что должно быть. Мы твердо верим в вечность, когда из хаоса мнений спасаемся в спокойную ясность науки, когда страстный напор наших желаний замирает перед властным сознанием нравственности, когда, отрешившись от всех желаний, мы успокаиваемся в искусстве.

Перевод иноязычных выражений

[1*] По преимуществу (франц.).
[2*] Вопрос факта (лат.).
[3*] Вопрос права (лат.).
[4*] Пусть с этим и остаются (лат.).
[5*] Разумного человека (лат.).
[6*] Принятая басня (франц.).
[7*] Абстрактно (лат.).
[8*] Конкретно (лат.).
[9*] Многознание уму не научает (греч.).
[10*] Эрос (греч.).
[11*] По праву (лат.).
[12*] Тем самым (лат.).
[13*] Под знаком вечности (лат.).
[14*] Природа порождающая (лат.).
[15*] Всякое определение есть отрицание (лат.).
[16*] Интеллектуальная любовь, которой Бог любит самого себя (лат.).
[17*] Ум творящий (греч.).
[18*] Героический энтузиазм (ит.).
[19*] Интеллектуальная любовь (лат.).
[20*] Не слутай моих кругов (лат.).
[21*] Во веки веков (лат.).
[22*] Реально, соответственно природе вещей (лат.).
[23*] По обязанности (лат.).
[24*] Безответственной философии (франц.).
[25*] Все понять — значит все простить (франц.).
[26*] От яйца, т.е. с самого начала (лат.).
[27*] При прочих равных условиях (лат.).
[28*] Пусть хранится до девятого года (лат.).
[29*] Полностью (лат.).
[30*] Здесь — убеждение (англ.).
[31*] Человек — мера всех вещей (греч.).
[32*] Необходимое условие (лат.).
[33*] Добродетелью(лат.).
[34*] Совершеннейшее сущее (лат.).
[35*] Третье в сравнении (лат.).
[36*] Реальнейшее и совершеннейшее сущее (лат.).

Примечания

Перевод выполнен М.И. Левиной по изданию: W.Windelband. Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie. 2.Aufl. Tübingen; Leipzig, 1903.

[1] «Стовратные» Фивы — древнегреческое название египетского города Уасет, известного в сер. III тысячелетия до н.э. как одного из крупнейших и богатейших городов мира. В греческом эпосе Фивы египетские называются «стовратными».

[2] Об определениях философии подробнее см. В.Виндельбанд. История философии. 2-е изд. 1900, § 1-2 (русск.пер.Рудина).

[3] Досократики — термин Нового времени, введенный для обозначения ранних греческих философов VI-V вв. до н.э., а также их последователей IV в. до н.э., философские системы которых разрабатывались в отличной от Сократа парадигме. Философия досократиков развивалась на Востоке — в ионийских городах Малой Азии — и на Западе — в греческих колониях Юж.Италии и Сицилии, отсюда восходящее к древности разделение на «ионийскую» (милетская школа и ее последователи) и «италийскую» (пифагореизм и элейская школа) ветви.

[4] Вольф Христиан (Кристиан) (1679-1754) — нем.философ, систематизатор, комментатор и популяризатор философии Г.Лейбница. В основу построения системы положил метод рационалистической дедукции, согласно которому все философские истины выводятся из формально-логического закона противоречия.

[5] Гербарт Иоганн Фридрих (1776-1841) — нем.философ и педагог. Основная его установка — философский реализм, оформившийся в результате критики учения Канта о «вещах в себе» и выдвижения концепции так называемого «реала», мыслимого в качестве основного элемента и носителя бытия; стал известен тем, что выступил одним из главных противников философии Гегеля и Шеллинга. Его философия в сер. XIX в. была официальной университетской системой философии в Австрии.

[6] Фалес из Милета (Малая Азия) (ок. 625-547 до н.э.) — первый исторически достоверный представитель древнегреческой философии, первый математик и физик в Ионии, основатель философской школы в Милете. Название его сочинения «О началах» свидетельствует о том, что он поднялся до понятия первоначала, рассматривая его как телесное чувственно данное вещество, объявляя в качестве первоосновы всего сущего воду, под которой имелось в виду текучая субстанция.

[7] Эллинизм — условное обозначение периода (конец IV — конец I в. до н.э.) в истории Восточного Средиземноморья (Греция, о-ва Эгейского моря, Малая Азия, Сирия, Египет).

[8] Стоики — философская школа античности (III в. до н.э. — II в. н.э.). В стоицизме основное место занимает этика, опирающаяся на физику и логику. Этический идеал стоиков — мудрец, достигший добродетели и бесстрастно относящийся к внешним обстоятельствам. Резко противостоя безнравственным поступкам, стоики считали оправданным самоубийство, если нельзя жить разумно и морально.

[9] Теософия — понятие, отождествляемое иногда с теологией или

некоторыми вневероисповедными формами мистики, представители которой непосредственный, внутренний опыт человека, мистическую интуицию как способы постижения божества предпочитают авторитету официальных церковных догм.

[10] Теургия — мнимое искусство входить в известную связь с богами и духами с помощью особых действий и слов, с целью добиться совершения чего-то сверхъестественного. Ее происхождение относится ко временам халдейских и персидских магов и древнеегипетских жрецов, позже теургией занимались некоторые неоплатоники; в средние века и в Новое время до конца XVIII в. некоторые мистики продолжали ее культивировать.

[11] Речь идет о работе Канта «Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука» (1783). Пролегомены — предварительные замечания, разъяснения.

[12] Имеется в виду работа Канта «Критика чистого разума».

[13] Яйцо Колумба — в переносном смысле означает решение сложной задачи простым способом.

[14] Гедонизм — этическое учение, утверждающее наслаждение как высшее благо и критерий человеческого поведения и сводящее к нему все многообразие моральных требований. Стремление к наслаждению провозглашается основным движущим началом, заложенным в человеке от природы, предопределяющим все действия человека.

[15] Ксенофонт Афинский (ок.425-354 до н.э.) — ученик и последователь философии Сократа. Известны его диалоги «Пир», «Апология Сократа» (одноименные с диалогами Платона), где среди участников выведен Сократ.

[16] Пелопоннесская война (431-404 до н.э.) — крупнейшая в истории Древней Греции война, которую вели Афины и Спарта вместе со своими союзниками за гегемонию в Греции. Закончилась поражением Афин. Война ослабила все греческие полисы и привела их к упадку, что способствовало в дальнейшем завоеванию Македонией всей Греции.

[17] Перикл (ок.490-429 до н.э.) — выдающийся государственный деятель, полководец, образованный философ и оратор, вождь демократической группировки. В качестве стратега (444/443-431/429) — первого лица государства — способствовал военному и культурному возвышению Афин, развитию законодательства, расцвету афинской рабовладельческой демократии.

[18] Софисты — условное обозначение группы древнегреческих мыслителей сер. V — I пол. IV в. до н.э. Известна роль софистов в области теоретической и практической разработки риторики. С сер. V в. софистами стали называть появившихся тогда платных преподавателей, учивших убедительно защищать любую точку зрения, необходимую для достижения поставленной цели. Отсюда «софист» в одиозном значении — лицо, которое строит ложные умозаключения и ищет корысти от такой мнимой аргументации.

[19] Палестрами назывались у греков частные школы для физических упражнений, где мальчики получали физическое развитие, в противоположность общественным учреждениям для гимнастических упражнений, называемых гимнасиями.

[20] Симпосион — у древних греков званый пир, проходивший в раз-

говорах, застольной беседе («симпосий»), музыкальных и прочих развлечениях, играх и разного рода забавах, нередко заканчивающихся оргией, что стало основанием запрещения симпосиев в Спарте и на Крите.

[21] Клеон (год рожд.неизв. — ум. 422 до н.э.) — вождь радикальной группы афинской рабовладельческой демократии, деятельность которого относится ко времени Пелопоннесской войны. По политической ориентации близко стоял к афинскому демосу и выступал защитником интересов демократии.

[22] Алкивиад (ок.450-403 до н.э.) — афинский государственный деятель и полководец, сторонник расширения колоний и энергичной внешней политики. В юности — один из ближайших учеников Сократа, позднее отдалившийся от него. По политическим обстоятельствам был вынужден уйти в изгнание, где и погиб.

[23] Скептицизм — философское направление с конца IV в. до н.э., основателем которого считается Пиррон из Элиды на Пелопоннесе (ок. 360-270 до н.э.). В основе философской концепции сомнение возможности познания объективной действительности.

[24] Фихте Иоганн Готлиб (1762-1814) — нем.философ и общественный деятель. В первый период своей философской деятельности считал себя последователем трансцендентального идеализма Канта: в центре его учения идея абсолютного Я. С 1800 г. переходит от субъективного идеализма к идеализму объективному, к идее абсолютного бытия, тождественного Богу.

[25] «Антигона» — трагедия Софокла, основанная на сюжете греческой мифологии, в которой юная девушка, выполняя нравственный долг, идет на смерть.

[26] «Облака» (423 до н.э.) — комедия Аристофана, в которой осмеиваются софисты и где выведен Сократ.

[27] Речь идет о диалоге Платона «Апология Сократа».

[28] «Натурфилософы». Натурфилософия — философия природы, особенностью которой является преимущественно умозрительное истолкование природы, рассматриваемоей в ее целостности. Термин возник в Новое время.

[29] Пританей — место заседания пританов — членов афинского Совета пятисот, разделенных на группы, каждая из которых руководила текущими делами в продолжение определенного периода и сменялась на основании очереди, устанавливаемой жребием. По традиции, обед в Пританее устраивался на общественный счет в знак почета и особых заслуг перед государством.

[30] «...случай предоставлял для этого достаточное время». Сократ должен был ждать казни 30 дней, так как накануне суда над ним было отправлено на о.Делос ежегодное священное посольство («феория») по случаю делосского праздника Аполлона; в отсутствие торжественного посольства в Афинах смертная казнь была запрещена.

[31] Пятикнижие — первые пять книг Библии (Бытие, Исход, Левит, Числа, Второзаконие).

[32] Талмуд (по-древнееврейски буквально — изучение) — свод догматических, этических и правовых установлений иудаизма.

[33] Каббала — мистическое учение в иудаизме. Основополагающий

памятник — «Книга сияния» или «Зогар» — написана на арамейском языке в конце XIII в. и имеет форму аллегорического толкования на библейские тексты. С XV в. интерес к каббале распространяется в кругах ряда мыслителей и ученых Европы, стремившихся синтезировать ее с догмами христианства в рамках универсальной всечеловеческой религии.

[34] Неоплатонизм — идеалистическое направление античной философии III-VI вв., ставившего своей целью строгую систематизацию философии Платона с добавлением учения Аристотеля (если оно не противоречило, а развивало учение Платона). Основное содержание сводится к разработке диалектики платоновской триады — «единое», «ум», «душа».

[35] Маймонид Моисей (1135-1204) — еврейский средневековый философ, представитель аристотелизма в истолковании арабских мыслителей Фараби и Ибн-Сины, пантеист. Основной труд — «Путеводитель колеблющихся», переведенный на латинский язык, оказал влияние на развитие западноевропейской схоластики XIII-XV вв.

[36] Герсонид (Леви бен-Герсон) (1288-1344) — философ, экзегет, математик и врач. Приверженец Аверроэса, он в отличие от еврейских перипатетиков в основном принял систему Аристотеля, несмотря на противоречие некоторых доктрин этой системы главным догматам иудаизма, и в то же время стремился согласовать иудаизм и аристотелизм.

[37] Крескас Хаздай (Крескас Хасдай бен Авраам, 1377-1410), проживая в Испании, стал известен сочинениями в защиту еврейства. Ему принадлежит первая в еврейской средневековой литературе попытка доказать несостоятельность воззрений Аристотеля.

[38] Бэкон Фрэнсис (1561-1626) — англ. философ, родоначальник английского эмпиризма и реформатор науки. Перед философией он ставил в конечном счете практическую цель — расширение могущества человека посредством знания; разграничив сферы религии и науки, предложил в сочинении «Новый органон» (1620) новый научный метод, основанный на приемах очищения разума от заблуждений, обращения к опыту и обработке результатов эксперимента посредством индукции.

[39] Речь идет о работе Спинозы «Краткий трактат о Боге, человеке и его блаженстве» (1658-60) — самое раннее произведение, представляющее лишь подход философа к своей системе философии, предварительный набросок системы, полный текст которого был опубликован лишь в 1862 г.

[40] Ван ден Энде Франц — филолог, владелец латинской частной школы в Амстердаме, где учился Спиноза. По философскому мировоззрению — пантеист, по политическим убеждениям — левый республиканец. В 1674 г. приговорен во Франции к повешению.

[41] Мейер Людвиг (1630-1681) — врач, видный в свое время голландский литератор, один из ближайших друзей Спинозы. Будучи лютеранином, принадлежал к одной из наиболее радикальных протестантских сект — так называемым коллегиантам, не признававшим никакого духовенства и не имевшим профессиональных проповедников. В анонимно опубликованном трактате, позже запрещенном, «Философия — истолкователь Священного Писания» сделал попытку доказать, что Библия, наряду с истиной, содержит и много ложного и противоре-

чивого вследствие сделанных людьми искажений и вставок, а потому роль рационалистической философии состоит в том, чтобы определить границу между искажениями и истиной.

[42] Ольденбург Генрих (ок.1620-1678) — немец по происхождению, переселившись в Англию, стал первым секретарем Лондонского Королевского Общества. Интересуясь преимущественно естественными науками, вел обширную переписку с учеными различных стран Европы, в том числе со Спинозой.

[43] Гоббс Томас (1588-1679) — англ.философ; вошел в историю философии прежде всего как представитель механистического материализма, опирающийся на геометрию и механику как образцы научного мышления. В сфере политической философии — сторонник всемогущего, всеопределяющего государства, перед которым все граждане бесправны. Такое государство он представлял в образе мифологического огромного морского чудовища — левиафана, название которого он избрал для своего основного политического труда «Левиафан» (1651). По всей вероятности, речь идет о книге Гоббса «О гражданине», вышедшей в 1642 г. в Париже и переизданной в Амстердаме в 1647 г., в которой излагались социальные вопросы.

[44] По-видимому, имеется в виду сформировавшаяся к 1652 г. позиция Спинозы по отношению к философии М.Маймонида, выразившаяся не столько в почитании, сколько в попытке критически пересмотреть концепцию одного из своих философских учителей.

[45] «Богословско-политический трактат» (1670) — последнее произведение, напечатанное при жизни Спинозы: в целях предосторожности было издано анонимно с указанием ложного места издания. В отличие от рационалистического толкования Священного Писания, в нем дается толкование историческое и историческая критика Библии. Трактат создал философу опасную в условиях той эпохи репутацию атеиста.

[46] Лессинг Готхольд Эфраим (1729-1781) — нем. писатель, критик, философ эпохи немецкого Просвещения, основоположник немецкой классической литературы, проводил в своих произведениях идеи торжества разума, справедливости, гуманности, веротерпимости, воспитания рода человеческого в духе равенства и дружбы народов. В сфере философии Лессинг — пантеист в духе Спинозы.

[47] Имеется в виду «Трактат об усовершенствовании разума», имеющий большое значение для понимания метода и теории познания Спинозы, но оставшийся незаконченным. Начало работы предположительно относится к 1661 г.

[48] Речь идет о произведении Декарта «Размышления о первой философии», известное также под названием «Метафизические размышления», первое издание которого в 1641 г. включало в качестве приложения также критические замечания его оппонентов, подобранные в рубрике «Возражения» и «Ответы» самого Декарта на «Возражения».

[49] Окказионалисты — представители направления в западноевропейской философии XVII в., идеалистически решавшие поставленный дуализмом Декарта вопрос о взаимоотношении души и тела; отстаивали положение о невозможности взаимодействия духа и тела, а наличие факта взаимодействия объявляли результатом непрерывного «чуда», связываемого с Божеством.

[50] Речь идет о книге В.Виндельбанда «История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками», со 2-го издания которой был сделан русский перевод, вышедший в 1902 г. под редакцией А.И.Введенского.

[51] Корольларий (лат.) — добавление, следствие, вывод.

[52] Схолия — примечание, пояснение к тексту.

[53] Речь идет о труде Спинозы «Трактат об усовершенствовании разума».

[54] Санчес Франсиско (1551-1632) — испано-португальский философ и врач, доктор медицины. В противовес средневековой схоластической философии отстаивал необходимость создания новой науки и новых методов исследования природы, основанных на наблюдении и эксперименте.

[55] Пифагорейцы — представители пифагореизма, религиозно-философского учения в Древней Греции. Одно из самых влиятельных течений в античной философии, притязавшее на происхождение от Пифагора. Основная философская направленность состояла в идее числа как основного принципа всего существующего; само учение возникает как синтез элементов мифологического мировоззрения и математики.

[56] Гегелевская Логика — Речь идет о логическом учении, изложенном Гегелем в сочинении «Наука логики» (1812-1816), носящем также название «Большой логики», и в других сочинениях. Свое логическое учение Гегель построил на основе принципа тождества логики, диалектики и теории познания; его логика включает в себя учение о бытии, учение о сущности и учение о понятии.

[57] Мейстер Экхарт (ок.1260-1327) — нем.мыслитель, представитель философской мистики позднего средневековья в Зап. Европе, монах-доминиканец; его концепция открывала возможность пантеистической интерпретации, вследствие чего в 1329 г. его учение было объявлено ложным.

[58] Бёме Якоб (1575-1624) — нем. теософ, пантеист, мистик; главные проблемы его учения: происхождение зла, нравственный дуализм добра и зла в плоскости метафизического вопроса об отношении души к телу, Бога к миру. Стихийно-диалектические идеи Бёме оказали влияние на идеалистическую философию XIX в.

[59] Атараксия (греч. — невозмутимость) — понятие древнегреческой философии (Демокрит, Эпикур, стоики) о безмятежной, спокойной жизни как идеальной жизни человека.

[60] Конкорд — город в Америке.

[61] Протестантский перипатетизм — протестантская догматика, использующая учение Аристотеля.

[62] Локк Джон (1632-1704) — англ. ученый, философ и политический мыслитель-просветитель. В сфере философии — противник Декарта, английской поздней схоластики и платонизма философов Кембриджского университета, продолжатель линии эмпиризма Бэкона, главным образом в теории познания.

[63] Кондильяк Этьен (1715-1780) — франц. философ-просветитель. Главная его заслуга состоит в разработке и популяризации, под влиянием трудов Локка, сенсуалистической теории познания, в основу которой был положен принцип: всякое знание выводится из ощущений. Является одним из основоположников ассоциативной психологии.

[64] Юм Дэвид (1711-1776) — англ. историк, экономист, философ-скептик, ставивший под вопрос, существует ли в действительности познаваемая субстанция, и считавший, что субъект познает не действительные материальные объекты, а лишь свои впечатления. Основной труд — «Исследование о человеческом разуме» (1748).

[65] Жан-Поль (Рихтер Иоганн Пауль Фридрих) (1763-1825) — нем. писатель, в философии искусства сочетал идеи просветительского рационализма с сенсуалистическими мотивами сентиментализма и способствовал формированию эстетики романтизма.

[66] Бейль Пьер (1647-1706) — франц.публицист и философ-скептик. Главное произведение — «Исторический и критический словарь», написанный в духе свободомыслия; продолжатель скептицизма Монтеня, он ставил под сомнение возможность не только рационального обоснования религии, но и всякого безусловно достоверного знания, отстаивая мысль о том, что знание может быть только вероятным.

[67] Якоби Фридрих Генрих (1743-1819) — нем. философ, главный представитель «философии чувства и веры», один из главных критиков рационалистической философии, натурализма и атеизма, этики Просвещения и всей немецкой классической философии в лице Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля, которых он обвинял в нигилизме, противопоставляя им философию, согласуемую, по его мнению, с истинами христианской веры и чувствами человека.

[68] «Буря и натиск» («Sturm und Drang») — литературное направление в Германии (1765-89), названное так по одноименной драме Ф.Клингера (1752-1831). Направление отражало мировоззрение радикальных кругов немецкой буржуазии, выступавшей против феодально-абсолютистской системы. В числе главных вожаков движения И.Гердер, молодой Гёте, молодой Шиллер и др.

[69] Позитивизм — философское направление, оформившееся в 30-е годы XIX в., основанное на принципе, что все подлинное, «положительное» (позитивное) знание может быть получено лишь как результат отдельных, специальных наук и их синтетического объединения; поскольку наука не нуждается в какой-либо стоящей над ней философии, то философия (метафизика) как особая наука, претендующая на самостоятельное исследование реальности, не имеет права на существование. Основателем этого учения считается О.Конт, франц.мыслитель, введший в оборот термин «позитивизм».

[70] Сенсуализм — направление в теории познания, согласно которому чувственность является главной формой достоверного познания; в противоположность рационализму стремится вывести все содержание познания из деятельности органов чувств.

[71] Рационализм — философское направление, признающее разум основой познания и поведения людей, противостоящее как иррационализму, так и сенсуализму (эмпиризму).

[72] Номинализм — философское учение, отрицающее онтологическое знание общих понятий (универсалий), утверждающее существование универсалий лишь в мышлении, но не в действительности. В средние века — одно из течений схоластики, возникшее в ходе спора с реализмом по вопросу универсалий.

[73] Реализм — философское учение, возникшее в средние века по

вопросу онтологического статуса общих понятий, утверждающее действительное существование этих общих понятий — универсалий.

[74] Николай Кузанский (1401-1464) — богослов, философ, ученый и церковный деятель, советник папы Пия II, с 1448 г. кардинал римско-католической церкви. Занимаясь традиционными религиозно-философскими проблемами (Троица, творение мира, богопознание и др.), поставил ряд философских проблем, оказавших влияние на философию Нового времени, в частности в философском трактате «Об ученом незнании» (1440) сформулировал познавательный принцип соединения противоположностей.

[75] Оккам Уильям (ок.1285-1349) — англ. философ, логик и церковно-политический писатель, представитель поздней схоластики. Как крупнейший представитель номинализма, считал, что реальным существованием обладают только единичные субстанции и их абсолютные свойства. Поддерживал теорию двойственной истины, выступая за разделение сфер философии и теологии.

[76] Сциентизм — мировоззренческая позиция, в основе которой лежит представление о научном знании как о наивысшей культурной ценности и достаточном условии ориентации человека в мире.

[77] Клопшток Фридрих Готлиб (1724-1803) — первый по времени национальный поэт Германии. В своих произведениях, проникнутых религиозными и национально-патриотическими мотивами, выступает против слепого поклонения древнему миру, пытается создать новую немецкую литературу, основанную не на классической, а на скандинавской мифологии, а также сделать духовный мир человека основным предметом лирики, что способствовало формированию национального самосознания немецкого народа. Автор поэмы «Мессиада» (1737-1773).

[78] Оссиан — центральный герой одного из главных циклов ирландского эпоса. С XIV-XV вв. балладная форма саг цикла Оссиана начинает преобладать над прозаической. Многие баллады вложены в уста самого Оссиана, который уже в древнейших версиях представлен поэтом.

[79] Нейффер Христиан Людвиг (1769-1839) — нем.поэт, известен как переводчик «Энеиды» Вергилия.

[80] Магенау Рудольф Фридрих Генрих (1767-1846) — нем. поэт и автор адаптированных сборников народных песен, сказаний, легенд, наставлений и т.д.

[81] Штейдлин Готхольд Фридрих (1758-1796) — нем.поэт, один из друзей Гёльдерлина, издатель литературных альманахов.

[82] Гёттингенский союз — литературное объединение, основанное в 1772 г. студентами Гёттингенского университета, подражавшими лирике Клопштока. Просуществовал в течение нескольких лет, пока его участники не окончили университет.

[83] Речь идет о кружке поэтов, созданном по инициативе Гёльдерлина и его друзей Нейффера и Магенау в период их учения в Тюбингене.

[84] «Боги Греции» (1788) — стихотворение Ф.Шиллера.

[85] «Греция», «К природе» — стихотворения Ф.Гёльдерлина. В «Греции», написанном в 1793 г., тема Эллады становится решающей в литературных и философских исканиях поэта.

[86] Маркиз Поза — мальтийский рыцарь, герой драмы Шиллера «Дон Карлос, инфант испанский» (1787).

[87] Шарлотта фон Кальб (1761-1843) — одна из образованнейших женщин своего времени, дружившая с Гёте, Шиллером. В ее доме Гёльдерлин получил место воспитателя в 1794 г. по рекомендации Шиллера.

[88] Гонтар Сюзетта, урожд. Боркштейн (1769-1802), в доме которой Гёльдерлин жил в качестве домашнего учителя во Франкфурте. Имя Диотима навеяно образом мантинейской жрицы Диотимы из диалога Платона «Пир».

[89] Пиндар (ок.518-442 до н.э.) — древнегреческий поэт, принадлежал к знатному фиванскому роду. Его произведения относятся к области «хорической» лирики — песнопений, исполнявшихся хором на празднествах. Сохранилось собрание эпиникиев — хвалебных стихотворений в честь победителей на играх.

[90] «Гиперион, или Отшельник Греции» (1797-99) — роман Гёльдерлина, своего рода лирическая автобиография, которая подводит итог годам сложных идейных исканий.

[91] Синклер Исаак — политик, дипломат, по политическим убеждениям республиканец; был тесно связан с демократическим и антифеодальным «Союзом свободных людей», возникшим в 1794 г. в Иене. В 1815 г. во время заседания Венского конгресса скоропостижно умер.

[92] Маттисон Фридрих фон (1761-1831) — нем.поэт, о стихотворениях которого положительно отзывался Ф.Шиллер. Его мировоззрение сложилось под влиянием идей Руссо.

[93] Вайблингер Вильгельм Фридрих (1804-1830) — нем.поэт и писатель. Автор романа «Фаэтон». Его интересы обращены к Древней Греции. Видимо, речь идет о книге: Waiblinger W. Friedrich Hölderlins Leben. Dichtung und Wahnsinn. 1830.

[94] Шваб Густав (1792-1850) — нем.поэт, один из главных представителей так называемой новейшей швабской школы поэзии; его поэзия отличалась философским дидактизмом и недостаточной лиричностью.

[95] Известны сделанные в 1804 г. переводы Гёльдерлина трагедий Софокла «Антигона» и «Царь Эдип».

[96] Речь идет о незаконченной трагедии Гёльдерлина «Смерть Эмпедокла».

[97] Речь идет о драме Гёте «Торквато Тассо» (акт V, сцена 2); Тассо (1544-1595) — итал.поэт, автор «Освобожденного Иерусалима» — Прим.перев.

[98] «Титан» (1802) — роман Жан-Поля Рихтера.

[99] Речь идет, по-видимому, о работе Р.Гайма «Романтическая школа: Вклад в историю немецкого духа». Русск.изд. М., 1891.

[100] Вагнер Рихард (1813-1883) — нем.композитор и теоретик искусства. Споры в Европе вызвали не только музыка Вагнера, но и его философско-эстетические трактаты.

[101] Роман Гёте «Годы странствий Вильгельма Мейстера, или Отрекающиеся» (Ч.1-3), вышедший в 1821-1829 гг.

[102] Шлегель Фридрих (1772-1829) — нем. писатель, критик, языковед и философ. В конце 90-х годов XVIII в. стал главой Йенского круж-

ка романтиков, подвергшего критике культуру и искусство Нового времени, особенно за индивидуализм, и выдвинувшего идею новой культуры, в которой слились бы воедино искусство, философия, наука и религия по образцу древней мифологии; в центре теории искусства Шлегеля — учение о романтической иронии.

[103] Лафатер Иоганн Каспар (1741-1801) — швейц. писатель, романы которого имеют религиозный характер. Известен также трактат по физиогномике.

[104] Шлейермахер Фридрих Эрнст Даниэль (1768-1834) — нем. протестантский богослов и философ, ставил на первое место не разум, а внутреннее религиозное чувство, созерцание мира, созданное непостижимым началом — Богом. Сблизился с кружком йенских романтиков и придал их романтизму религиозный оттенок. Написал ряд трудов по протестантской догматике, диалектике, этике, эстетике, психологии. Переводил на нем. язык сочинения Платона.

[105] Пиетизм — течение в протестантизме, сложившееся в конце XVII в., отличалось склонностью к углублению веры, благочестию; в XVIII в. приобрело оттенок мистицизма. Центр — в Галле.

[106] Сусанна фон Клеттенберг — близкая подруга матери Гёте, образ которой лег в основу шестой книги романа «Годы учения Вильгельма Мейстера», озаглавленной Гёте как «Исповедь прекрасной души».

[107] «Вецларское смятение — в Вертере» — сюжет романа в письмах Гёте «Страдания юного Вертера» тесно связан с любовью к Шарлотте Буфф, когда Гёте в 1772 г. был практикантом в Вецларе. «Зезенгеймскую вину — в трагедии Гретхен в Фаусте» — отголосок любви Гёте к Фридерике Брион, дочери сельского пастора из Зезенгейма. Веймарская придворная жизнь отразилась в трагедии Гёте «Торквато Тассо».

[108] Драма Гёте «Ифигения в Тавриде» (1787).

[109] Шарлотта фон Штейн (1742-1827) — возлюбленная Гёте в первые десять лет его веймарской жизни, послужившая прототипом главной героини драмы «Ифигения в Тавриде».

[110] Проблема взаимоотношений поэта и общества, творческой фантазии и житейской мудрости ставится Гёте путем противопоставления в романе «Годы учения Вильгельма Мейстера» друзей Вернера и Вильгельма, а в драме «Торквато Тассо» — воплотившего в себе здравый смысл, житейский опыт и рассудительность Антонио Монтекатино и поэта Тассо.

[111] Ярно — персонаж романа Гёте «Годы учения Вильгельма Мейстера» и «Годы странствий Вильгельма Мейстера».

[112] Гернгутеры — протестантская секта в саксонском городе Гернгуте. В XVIII-XIX вв. получила распространение в Германии, Сев.Америке, Прибалтике.

[113] Энтелехия — понятие философии Аристотеля, означающее осуществление какой-либо возможности бытия, а также движущий фактор этого осуществления, выражающее единство четырех основных принципов бытия: формы и материи, действующей причины и цели.

[114] Гёринг Карл — малоизвестный, умерший молодым, нем.философ-неокантианец; его философская концепция — одна из первых отнесенная к «научной философии», представляет собой синтез элемен-

тов философии Канта, Шопенгауэра и положительного научного знания второй половины XIX в.

[115] Гораций Флакк (68-8 до н.э.) — римский поэт; получил образование в Риме и Афинах. Его сатиры, лирические «оды», послания пронизаны философскими мотивами, наставлениями житейско-философского характера. Трактат «Наука поэзии» стал теоретической основой классицизма.

[116] Каинова печать — особый знак, которым был отмечен, согласно библейскому мифу, Каин за убийство своего брата Авеля.

[117] Интеллигибельный (от лат. — постигаемый, мыслимый) — сверхчувственный, постигаемый только разумом.

[118] Эвдемонизм — античный принцип жизнепонимания, позднее в этике — принцип истолкования и обоснования морали, согласно которому счастье (блаженство) является высшей целью человеческой жизни.

[119] Простое утвердительное по отношению к какому-либо факту суждение.

[120] «Дар данайцев» или Данаев дар — дар, сделанный с предательским умыслом, гибельный для того, кто его получил: скрытый внутри подаренного троянцам деревянного коня отряд греческих воинов открыл ворота города своим войскам и Троя была взята и разрушена.

[121] Штраус Давид Фридрих (1808-1876) — нем.теолог и философ, представитель младогегельянства. В период 1848-1849 гг. отстаивал принципы конституционной монархии, после 1866 — национал-либерал, монархист. В сочинении «Старая и новая вера» (1872) вскрыл эмоциональные корни религиозных верований, таящиеся в чувстве человеческой зависимости от природной закономерности. Идеи Штрауса положили начало Тюбингенской школе протестантской истории религии. Главный труд «Жизнь Иисуса», положивший начало расколу в школе Гегеля, посвящен критике христианских догматов, отрицанию религиозных чудес.

[122] Эмпиризм — направление в теории познания, признающее источником знания чувственный опыт и считающее, что содержание знания может быть представлено либо как описание этого опыта, либо сведено к нему.

[123] Бенеке Фридрих Эдуард (1789-1854) — нем. философ и психолог, автор субъективно-идеалистической концепции внутреннего опыта; трактовал психологию как науку, лежащую в основе философии на том основании, что лишь психические явления непосредственно и адекватно познаваемы, внешний же мир постигается лишь по аналогии с внутренним познанием.

[124] Риккерт Генрих (1863-1936) — нем. философ, один из основателей баденской школы неокантианства. Отрицая кантовскую «вещь в себе», сводил бытие к человеческому сознанию, отстаивал понимание философии как учения о ценностях, образующих мир трансцендентного смысла. Противопоставлял метод естествознания, направленный на общее (закон) и свободный от ценностных ориентаций, методу исторических наук, выясняющему лишь единичные, неповторимые явления и события и носящему ценностный характер.

[125] Речь идет о работе Канта «Критика чистого разума» (1781).

[126] Главные произведения «критического» периода Канта: «Критика

чистого разума», «Критика практического разума», «Критика способности суждения».

[127] Ботокуды — народность восточной группы лингвистической семьи гез — племен южноамериканских индейцев, обитающих в Восточной Бразилии и срединном районе Южной Америки; прослыли людоедами, им приписывались и общность имущества, и общее владение женщинами.

[128] Апперцепция — понятие философии и психологии Нового времени, означающее ясное и осознанное восприятие какого-либо впечатления, ощущения и т.п.; введено Г.Лейбницем.

[129] «Наукоучение» — общее обозначение комплекса сочинений Фихте, в которых он разрабатывал свое «учение о науке», отождествлявшееся им с философией вообще как «знанием знания», «наукой о сознании» (в отличие от традиционного понимания философии как онтологии).

[130] Гетерономность — состояние, определяемое каким-либо внешними, чужеродными для него законами. Противоположность гетерономии — автономия.

[131] Категорический императив — термин, введенный Кантом в «Критике практического разума», обозначающий основной закон этики и требующий относиться ко всякому человеку как к цели, а не как к средству; является всеобщим обязательным принципом, которым должны руководствоваться все люди независимо от их происхождения, положения, обстоятельств.

[132] Киники — представители одной из так наз. сократических философских школ Древней Греции — мегарской, основанной Антисфеном (ок.450 — ок.360 до н.э.). В решении проблемы соотношения общего и отдельного как главной признавалось истинным только отдельное. В этической области стремились не столько к построению законченной теории бытия и познания, сколько к проверке на себе определенного образа жизни, сводящегося к крайнему ограничению потребностей как условия достижения свободной и счастливой жизни. Философия киников послужила источником стоицизма.

[133] Естественное право — понятие политической и правовой мысли, означающее совокупность принципов, правил, прав, ценностей, продиктованных естественной природой человека и тем самым как бы независимых от конкретных социальных условий.

[134] Деизм — религиозно-философское воззрение, согласно которому Бог, сотворив мир, не принимает в нем какого-либо участия и не вмешивается в закономерное течение его событий.

[135] Августин Блаженный Аврелий (354-430) — христианский богослов и религиозный философ; в сфере философии придерживался неоплатонизма; огромным влиянием пользовалось его учение о божественном предопределении. В труде «О граде Божием» возвышал церковь над государством.

[136] Утилитаризм — принцип оценки всех явлений с точки зрения их полезности, возможности служить средством для достижения какой-либо цели.

[137] Элеаты — представители древнегреческой философской школы (VI-V в. до н.э.), сложившейся в полисе Элея, расположенном на

западном побережье Аппенинского полуострова, южнее Неаполя. Элеаты пытаются узаконить принципиальное расхождение между философией в собственном смысле слова и натурфилософией в учении о двух видах знания: чувственного, с его натуралистической картиной мира, и рационального, дающего философскую картину мира; первая картина объявлялась неистинной, поскольку чувства дают лишь ложные мнения, а не достоверное знание; постижение истины возможно путем умозаключений, исходя из тождественности мыслимого и сущего.

[138] Александрийцы — представители сложившейся в египетском городе Александрия философской школы (I в. до н.э. — VI в.), в которой различают иудейско-александрийское, неопифагорейское и неоплатоническое направление. Наиболее ярким ее представителем был Филон Александрийский (21/28 г. до н.э. — 41/49 н.э.) с его учением о божестве как истинно сущем, но не познаваемом, оказавшим большое влияние на христианство.

[139] Теодицея — «оправдание Бога», общее обозначение религиозно-философских доктрин, стремящихся согласовать идею «благого» и «разумного» божественного управления миром с наличием мирового зла, «оправдать» это управление перед лицом темных сторон бытия. Термин введен Лейбницем в одноименном трактате «Теодицея» (1710).

[140] Дистелеологическое означает нетелеологическое.

[141] Гностицизм — религиозно-философское учение поздней античности и средневековья, возникшее в I-II вв. в районе Ближнего Востока или в Александрии. Ядро гностицизма — мистическое учение о знании («гносис»), оформившееся на основе синтеза различных восточных верований (иудаизма, зороастризма, вавилонских и египетских религий), христианства, греческой философии и древних мистерий. Со II в. гностицизм — один из главных соперников христианства.

Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия

Предисловие

Эти лекции были прочитаны год тому назад в Свободном Немецком Институте во Франкфурте-на-Майне и в выдержках приведены в Ежегоднике Института. Если я теперь предлагаю вниманию публики их полный текст, в котором я стремился сохранить лекционную форму, то лишь руководствуясь желанием и надеждой способствовать этим пониманию в более широких кругах нашего народа сущности философии и ее ответственной задачи в наши дни.

Гейдельберг, март 1909
Вильгельм Виндельбанд

I. Эстетическо-философская система образования

В наши дни мы постоянно слышим и читаем о пробуждении духовных сил, которые господствовали столетие назад. В области поэзии и искусства весь мир говорит о новом романтизме; поток литературы о старом романтизме нарастает со дня на день, постоянно обогащаясь новыми изображениями и описаниями деталей, а писатели последних лет символически, иронически, фантастически следуют по стопам старых. Это явление наблюдается как в общей литературе, так и в философии. Из возврата к Канту, который десятки лет служил общим лозунгом, постепенно возник, по-видимому, или обе-

щает возникнуть возврат к Фихте, Шеллингу, Гегелю. Их произведения, которые так долго вызывали пренебрежение и находились в забвении, появляются теперь в новых изданиях, сначала в виде избранных сочинений, и им посвящается множество специальных работ. Но в основе всех этих симптоматических процессов лежит в качестве глубочайшей сущности то, что мы вновь проникаемся вниманием к жизни личности и ощущаем возрастающую потребность возвыситься до великих образцов того времени.

Но сделать этот образец, к чему некоторые стремятся, таким же живым, каким он был когда-то, светоносной действительностью более высокой культуры, невозможно. Этого мы не можем и этого не хотим. Нам не следует стремиться быть кантианцами в том смысле, чтобы наша философия была догматически сведена к данному содержанию учений или даже к дословному повторению мыслей великого мастера. Там, где подобные попытки предпринимаются, а они в самом деле предпринимаются, возникает бесплодное одиночество, односторонность и замкнутость. Ибо каждая философская система дышит в духе и букве жизнью своего времени и не может быть в застывшей неизменности навязана новому поколению. Поэтому нам и не следует стремиться быть фихтеанцами, шеллингианцами или гегельянцами в том смысле, будто мы хотим гальванизировать диалектику тех дней во всей ее полноте. Новейшие гегельянцы, которые начинают снова виртуозно воспроизводить прежний странный диалект романтической философии, будут осуждены на образование никем не понимаемых еретических кружков, если им не удастся прорвать эту оболочку и привести исконно живое содержание идей в плодотворную связь с духовными потребностями нашего времени. И в еще большей степени это относится к поэзии и искусству. Находясь в непосредственном соприкосновении с жизнью, формируя, углубляя и возвышая ее, они могут брать из традиции только движение и направленность, чтобы привести их в соответствие с новым содержанием жизни и с задачами настоящего.

Мы не можем принять прежнее неизменным, ибо мы сами стали другими. Нас разделяет столетие, отличающееся богатейшей динамичностью, преисполненное далеко проникающими в глубочайшие слои жизни велениями судьбы. Такие переживания не могут пройти бесследно, своим несказанным богатством, значительным содержанием во всех областях искусства — в музыке, в поэзии, в изобразительном искусстве — они с элементарной силой требуют своего формирования; философии же надлежит при-

нять во внимание великие успехи, которые за это время были достигнуты в исследовании природы и культуры. Жизнь и наука, то и другое в равной мере, сделали нас другими: о том, как мы стали таковыми, будет идти речь в этих лекциях.

Такого рода задача предполагает для своего решения разностороннее знание исторических процессов и заставляет включить в круг рассмотрения деятельность нашего народа во всех областях его жизни. Если историк духовного развития отваживается на такую попытку и считает себя призванным к этому, то это оправдано тем, что теории, которые его в первую очередь занимают, в последней инстанции являются только зеркалом жизни, ибо в них дано в виде простого образа то, что в жизни сталкивается в перекрещивающихся и затемняющих друг друга формах. Мы можем во все времена видеть благороднейшую задачу философии именно в том, что она формирует самосознание находящейся в развитии культурной жизни. Она совершает это косвенно и непроизвольно, неосознанно и полуосознанно и в тех случаях, когда мыслитель следует и думает, что он следует только своему индивидуальному влечению к знанию, своим мотивам интеллектуального удовлетворения, свободным от всех потребностей среды. Именно поэтому значимость философских систем состоит в конечном итоге не в преходящих формулах понятий, а в жизненном содержании, которое находит в них свое пояснение. Как бы ни дифференцировалась в ходе ее развития культурная жизнь, как бы ни распадались крупные формы жизни на отдельные образы религиозного, научного, политического, социального бытия, между ними всегда сохраняется тесное единство жизни, составляющее для всех них нечто общее и одновременно существенное. Так и здесь, обозревая ход развития нашего народа в XIX веке, теории всегда следует рассматривать как осадок жизни, и это не только дозволено, но даже велено, ибо вопрос об отношении теории к жизни, к жизненной ценности теории, есть один из коренных вопросов самого этого развития. Одна из самых важных, если не решающая, характерная черта немецкой истории заключается в том, как менялась на ее протяжении оценка интеллектуальной сферы. Нас бросало от переоценки теории к недооценке, и взгляд на проблемы наших дней, которые возбуждают горячие споры, показывает нам, что мы все еще занимаемся поисками компромисса между этими крайностями.

Если мы, чтобы понять это изменение и его обострение, превращение его в такую центральную проблему, обратим сначала наш взгляд на сто лет назад, к началу XIX столетия, то нас

охватит сильное чувство стыда. Чем старательнее исследование наших дней выискивает черты жизни того времени из писем, дневников и документов, тем проще и скромнее предстает в сравнении с возбужденной жизнью настоящего времени условия, в которых наши предки создали столь великое. Как скромны требования к образу жизни, как узок круг жизни, как спокоен и мирен темп жизненного пути! И несмотря на это, как бесконечно богато, как могуче внутреннее содержание жизни этой эпохи! В почти бедной с внешней стороны жизни развернулось величайшее развитие немецкой культуры, — с внушительной мощью прорываются из неподвижности и неразвитости существования ее величайшие свершения.

Это та черта нашей истории, которую надлежит подчеркивать достаточно часто и в достаточно сильной степени, — черта, в которой, быть может, выразилось своеобразие нашей национальной сущности. Этот факт составляет также одно из важнейших противодействий попыткам современной исторической моды, направленным на то, чтобы свести все исторические события к общим законам или даже объяснить их из этих законов. Всюду, кроме Германии, цветы и плоды культуры вырастали на древе власти. Достаточно обратить взгляд на Афины Перикла, на Рим Августа, на Флоренцию Медичи, на Англию Елизаветы, на Францию Людовика XIV. А у нас питательной почвой была духовная культура, из которой внезапно поднялся с поразительной жизненной силой росток внешней власти.

Ибо для тех условий, от которых нас отделяет теперь столетие, характерно именно отсутствие общественной жизни. Это те всем нам известные условия в маленьких государствах, возникших вследствие исторической случайности, где индивид был только подданным; у него не было и не могло быть к этим государствам внутреннего отношения — к тем маленьким государствам, от которых индивид требовал только, чтобы они охраняли его жизнь и имущество, а в остальном оставляли бы его в покое, не превращая даже в объект своей благосклонности и отеческого деспотизма. Вильгельм Гумбольдт[1] и Фихте вынесли в теории этим государственным образованиям суровый, но справедливый приговор. И при этом все-таки после ужасных бедствий Тридцатилетней войны[2] вновь наступило известное социальное успокоение, возродилась экономика вместе с обеспечением безопасности существования и с достаточной степенью благополучия и спокойствия. Правда, заслуга государственной власти была в этом лишь косвенной, в значительной степени отрицательной, и жизнь в ее внешних формах еще отнюдь

не достигла такой степени, чтобы претендовать на внутренний интерес и рост культурной деятельности отдельных людей. Только в высшем слое бюргерства и знати развитие достигло того уровня, на котором жизненные силы начали освобождаться от бремени нужды; а так как в сфере общественной жизни их деятельность не находила ни предмета, ни арены для своего свободного развития, она обратилась со всей своей интенсивностью вовнутрь. Вследствие этого в Германии наступило время, когда индивид был в сущности занят самим собой и своими духовными интересами, время писем и дневников, сентиментального самоанализа и духовной общности в любви и дружбе.

Поэзия и философия стали в сущности единственными общими жизненными интересами немецкого народа того времени. Их соединение выросло из того занятия человеком самим собой, которое в своей сентиментальности накладывало отпечаток на индивидуальную и социальную жизнь, а в искусстве и науке искало своего предметного выражения. Обе духовные силы в ходе XVIII века сближаются, можно даже сказать, ищут друг друга в общности, никогда ранее не существовавшей с такой интенсивностью и глубиной. Таким образом произошло, что все начатое в духовной деятельности XVIII века англичанами и французами, было завершено в Германии и там возникла та эстетическо-философская система образования, которая в духовном отношении определила в этой стране последние десятилетия XVIII и первые десятилетия XIX веков. Она охватывает величественное развитие, которое ведет от Клопштока и Лессинга до конца деятельности Гёте и Гегеля, — в интеллектуальном отношении самое великое время немецкой, можно, пожалуй, даже сказать, европейской культурной жизни, время высокой духовной зрелости и свободы. Вера в себя и внутренняя уверенность, которые жизнь разума обрела в могучем развитии литературы эпохи Просвещения, соединились теперь, чтобы победоносно освободиться от односторонности, иногда ей угрожавшей, с широким творческим развитием; и в этом историческом развитии она была призвана свести в сияющее единство все мыслительное богатство исторического человечества. Но в нашу задачу не входит превозносить или описывать эпоху Гёте и Канта, нам надлежит только увидеть те черты, которые важны и существенны для нашего рассмотрения, те моменты, которые в этой поэтически и философски возвышенной жизни стали решающими отправными пунктами для последующего развития. Мы должны попытаться сформулировать противоположности, столкновение которых составляло внутреннюю жиз-

ненность этой системы образования и, с другой стороны, раздвоило и растворило ее в себе самой.

При этом, конечно, самое важное следует видеть в том, как упомянутое нами раньше занятие образованного человека самим собой развилось в двух противоположных направлениях, которые мы можем назвать универсалистским и индивидуалистическим. Интерес образованного человека эпохи Просвещения сосредоточен либо на проблемах жизни отдельной личности, либо на идеальных задачах человеческого рода: то, на чем концентрируется поэтическая и философская жизнь, это отдельный человек или все человечество: с одной стороны, самое общее и, с другой, самое обособленное. К промежуточным явлениям — а таковые суть образования общественной жизни — у людей эпохи Просвещения отсутствуют интерес и понимание. Вечно одинаковое в сущности рода и в судьбе отдельного человека означает для эпохи Просвещения естественное и разумное; наоборот, все историческое представляется в своей изменчивости и преходящести чем-то безразличным или даже враждебным, препятствующим развитию истинной, естественной и разумной сущности. В этом прежде всего заключается неисторический характер мышления, который издавна отмечали в эпохе Просвещения. А при таком положении дел вполне понятно, что вся страстность интереса направлялась на индивидуальное. Целое, род рассматривался в чисто интеллектуальном аспекте, постигался на расстоянии; повышенный интерес был преимущественно связан с личным устройством жизни и со всем тем, в чем могла раскрыться личность.

Исходя из этого, мы лучше всего можем обозреть направление, в котором развилась эстетическо-философская система образования. Ибо она предполагает в качестве своих последних оснований духовные движения XVIII столетия, великолепные и непреходящие свершения эпохи Просвещения, и усматривает в ее противоположностях свою собственную проблему. Но во всей духовной жизни XVIII столетия мы можем различить два течения, которые проходили параллельно при величайшем разнообразии и с тончайшими градациями своего взаимодействия. Свое название эпоха Просвещения получила от могучего верхнего течения, которое обычно больше всего бросается в глаза и которое руководящие умы того времени осознавали с полной ясностью и добросовестностью. Это — рассудочная образованность, которая стремилась познать мир и устроить жизнь, руководствуясь потребностями ясности и отчетливости; она формировалась в ходе завоеваний новой на-

уки, начиная с раннего Возрождения. Идеалом абстрактного, но при этом точного познания ей служила математика. Образованные люди того времени надеялись, что смогут проникнуть с такою же ясностью и отчетливостью в действительность и повсюду обнаружить простые элементы. Свободное от всякой предвзятости, не завися от авторитетов и традиций, разумное мышление хотело вытравить как из жизни, так и из знания все следы неясности и запутанности. Все это интеллектуальное направление вышло из естествознания XVII столетия и определялось его способом и целями познания. Оно было направлено на понимание вечной закономерности всех вещей, на строгую необходимость всего происходящего, на одинаковое, постоянно повторяющееся в природе. В рамки этой великой связи должна была войти также человеческая жизнь: она должна была быть понята и упорядочена на основании этой закономерности как часть универсума. Ибо именно потому, что естественное имело также значение разумного, что законы ценности в конечном счете должны были быть не чем иным, как законами бытия, просвещенное сознание должно было не только проникнуть в действительное до его глубочайшей сущности, чтобы все понять, все доказать, но и построить жизнь до последней мелочи, исходя из разума. Это были идеалы рационализма, теоретические и практические одновременно, исполненные принципа тождества естественного и разумного.

Но наряду с этим в это время всюду существует и подспудное течение, которое было, правда, тише и спокойнее и вначале скрыто, однако следовало со сдержанной страстностью параллельно рационализму. Оно проистекает из чувства, что наиболее единичное, в частности индивидуальность отдельного человека, нельзя вывести из общего, нельзя полностью понять из него, что «сумма нашего существования, разделенная разумом, никогда не разделится без остатка», что, наоборот, во всей действительности, прежде всего в личном существовании, всегда остается нечто непроницаемое. Это — граница, перед которой доказывающий, постигающий разум должен остановиться. Это сокровенное можно только чувствовать, переживать. И именно на этом основании иррациональный остаток индивидуального кажется в самом настоящем смысле естественным, непосредственно данным в отличие от всего того, что может выдумать разум, что он может понять и произвести, что он может познать и создать. Ведь для этой естественности чувство индивидуальности и личной свободы протестует против всех принудительных правил рассудка, против всякого господства об-

щего закона и против нормы, поддающейся формулировке в понятиях. Таким образом, оба направления, как рационализм, так и иррационализм, ссылаются на природу и на естественное как на свое право и видят в них свой идеал.

В общеевропейской литературе эта противоположность и отношение обоих направлений характеризуются, может быть, наиболее ярко личностями Вольтера и Руссо; у первого — блестящая мощь рассудка, который суверенно, критически расчленяет все представления традиционной веры, будучи при этом все-таки одушевлен победоносным убеждением в том, что он представляет естественную мораль и справедливость; у второго — элементарная сила чувства, которая защищает сердце от такой критики рассудка точно так же, как от произвола догмы. В узком кругу представителей изящной литературы в Германии мы обнаруживаем рационализм в правильности прямолинейной поэзии, как того требовал вольфианец Готшед[3], или в поверхностной популярной философии; иррационализм — в страстном движении бури и натиска, в период гениальности и «возбужденной натуры», которая противостояла обоим упомянутым направлениям, отстаивая исконное право таинственной индивидуальности.

Эти противоположности и отношения общеизвестны; но меньше внимания обращено на то, что великое развитие нашей эстетическо-философской системы образования следует понимать исходя именно из этих отношений, по их глубочайшим мотивам. Ведь совмещение противоположностей, которое было достигнуто при этом, по своей идеальной возможности лежало в зачаточном состоянии уже в великой системе, с которой, собственно, началась подлинная немецкая философия и которая, разделившись на бесчисленные направления, определяла интеллектуальную жизнь Германии в течение всего XVIII столетия в разнообразных и частью далеко расходящихся системах. В монадологии Лейбница подчеркивание темной полусознательной и бессознательной основы жизни души было столь же важно, как тот принцип, по которому было найдено развитие монады в прояснении представлений и влечений, в ее возвышении до ясной жизни разума. Обе стороны поэтому имели одинаковое право ссылаться на Лейбница: с одной стороны, просветители, которые видели в Вольфе истинного продолжателя и завершителя учения своего главы и вместе с ним хотели сделать как мышление, так и жизнь одновременно рассудочно обоснованными и полезными; с другой стороны, гении, которые в интересах свободной игры фантазии и освобождения эле-

ментарной страсти отстаивали изначальное право индивидуальности. Там естественное нашли в ясно познанных, всегда равных самим себе законах действительности, обладающих значением для всей жизни; здесь— в таинственном первичном бытии личности. Но в обоих случаях историческое существование рассматривалось как неестественная гибель, как преграда, которую надо преодолеть на пути к новой жизни.

Когда же новая жизнь действительно наступила со всей ее полнотой, упомянутые противоположности рационализма и иррационализма полностью разошлись и нашли свое сознательное и высшее соединение в классицизме. Если смотреть на это как на общую задачу искусства и науки тех дней, то классическая философия разрешила ее посредством самого точного разделения, классическая поэзия — посредством самого тесного соединения противоположностей. Таким образом, мы, может быть, лучше всего поймем отношение между двумя царственными умами, вокруг которых от начала до конца двигалась и созидалась эстетическо-философская система образования, — отношение между Кантом и Гёте.

Критическую философию, которую мы называем так по Канту, можно, несмотря на все разнообразие ее задач и выводов, все-таки свести к простой формуле, согласно которой в круге человеческой духовной жизни всюду точно обозначался тот пункт, где кончается поддающееся рациональному пониманию и вступает в свои права иррациональное. В теоретической части критицизма, в его теории познания, в этом заключается подлинный смысл возбудившего так много споров понятия «вещи в себе» и основание, почему столь переливающееся, столь многозначное и столь спорное понятие могло служить как опорным, так и исходным пунктом великого и важного развития. Личный интерес Канта к критике познания лежал вполне в границах представлений эпохи Просвещения: математическая теория естествознания и ньютоновская натурфилософия должны были представлять идеальный тип всякого истинного научного познания. Только их он признавал подлинной и истинной наукой, и их обоснование было той целью, которую он преследовал всегда с одинаковой уверенностью в смене своих теоретико-познавательных воззрений и которой он наконец достиг. Но он нашел, что эта математическая теория должна быть ограничена общей формой опыта, основной структурой закономерности природы. Иррациональным оставалось содержание, которое в качестве данного в ощущении в априорных формах созерцаний и понятий могло быть сформировано в предмет и

подчинено господству основоположений. Иррациональным осталось поэтому также и отношение содержания и формы опыта, и казалось невозможным вывести рациональным путем из этих общих форм особые виды закономерности природы; как ни старался Кант понять эту «спецификацию природы», он должен был признать в «Критике способности суждения», что она остается для теоретического разума непроницаемой тайной и именно потому может считаться необходимой только как рассмотрение, направленное на установление целесообразности. В этом же смысле он рассматривал жизнь как пограничное понятие рационального познания причинной закономерности природы, и, таким образом, всюду в содержании опыта, форма которого, казалось, представала перед рассудком с такой блестящей ясностью, для него крылось указание на иррациональную реальность вещи в себе, уже не данную, а только заданную разуму.

Совершенно аналогично обстоит дело в этической философии Канта. И здесь он также стремится по возможности рационализировать нравственную жизнь. Он выделяет все сверхнатуралистические мотивы из обоснования морали так же, как и мотивы, содержащиеся в эмпирической действительности человеческой природы и жизни. Он хочет рассматривать нравственный закон просто как закон разума, а этическую ценность образа мыслей и поступков признает лишь постольку, поскольку они согласуются с максимами, которые в их формальной закономерности одинаково значимы для всех разумных существ. Даже свобода, основное понятие его эстетического мировоззрения, рассматривается как автономная способность личности определять свою волю только данным ей самой законом, а не каким-либо иным мотивом. Но из категорического императива, из этого принципа соответствия максимам, содержание которого есть только закономерность, особое содержание определений нравственных ценностей можно было вывести только окольным путем посредством определения достоинства личности как высшей ценности, обоснованной в самом нравственном законе. Между тем и это понятие личности, которое было подчеркнуто так сильно и энергично, вошло в конце концов в общее представление автономии, и индивидуальная личность в своем извечно живом своеобразии осталась чем-то иррациональным и непонятным: ее пришлось переместить из познаваемого мира опыта в метафизическое царство вещи в себе, в царство сверхчувственного и непознаваемого. Только в области эстетики казалось, что это непонятное и не объяснимое ес-

ественной закономерностью своеобразие, в котором выступает личность в ее непостижимой творческой деятельности, должно найти свое признание в понятии гения.

Таким образом совершилась в кантовской философии связь рационального и иррационального при помощи тщательного разделения и их резкого разобщения в понятии; в противоположность этому их примирение, их полное соединение в образе и созерцании мы видим в классической поэзии. В личности и эволюции Гёте это высшее соединение направлений жизни и культурных развитий XVIII столетия проявилось с полным совершенством. Здесь непосредственное переживание всюду сохранилось во всей своей исконности, все глубины и высоты жизни изображены с величайшей правдой, здесь с элементарной силой говорят глубочайшая страсть и темный демонизм личности и ее судьбы; здесь царит благоговение перед непостижимыми тайнами природы и истории; и все-таки весь этот поток непосредственного переживания возвышен до чистой прозрачной формы изображения, все страдание и все наслаждение особенного погружено в гармонию, в вечную жизненность общего.

Alle menschlichen Gebrechen
Sühnet reine Menschlichkeit[*].

На этой вершине созерцания и формирования — лихорадочное искание, в котором собственное Я изживало себя, примирялось с самыми высокими и просветленными идеалами человечности.

Таким образом, мы можем попытаться найти соответствующее самым существенным моментам исторической связи обрамление для бесконечного богатства идей и образов, которое в то величайшее время истории немецкой культуры проникло в общую жизнь поэзии и философии. В то время как поэзия поднялась от страстной непосредственности отдельного переживания на светлую высоту мыслительной ясности, философия спустилась с абстрактных высот общего к полноте образов исторической жизни, чтобы искать в ней осуществление вечных связей ценностей; при помощи этого духовного развития было основано и обр[illegible]но царство внутреннего мира, мира чистого созерцания и мышления, лежавшего в стороне от обыденной действительности вещей. Интересы этой эстетическо-философской системы образования лежали по ту сторону внешних

[*] Все человеческие прегрешения искупает чистая человечность (нем.).

связей жизни, из которых она выросла: умы того времени жили в ином мире, который стремился быть выше, чище, человечнее, чем настоящее, в котором они пребывали. Тонкий верхний слой образованных людей Германии, не удовлетворенный грубой и бесплодной реальностью, создал для себя среди развалин политических властей, в делах которых он не принимал никакого внутреннего участия, новый мир в идеальном эфире.

По их глубочайшему убеждению, такой идеальный мир должен был казаться чем-то обладающим вневременным значением, вечной ценностью, а потому чем-то таким, что никогда не бывает вполне действительным. Противоречие, в котором он находился по отношению к трезвой реальности настоящего, вызывало потребность мыслить его в исторической действительности. Повторилось то, что уже неоднократно происходило с немецким духом: он проецировал идеал, который витал перед ним и который он был не в состоянии осуществить, в отдаленное прошлое, чтобы упиваться этой, им самим созданной картиной и созерцать в ней в качестве действительного все то, чего ему недоставало в его собственной жизни. Так некогда Клопшток воплотил идею немецкой национальности в идеализации древнегерманских бардов и тем самым напрасно пытался гальванизировать остатки германской мифологии, превратив их в поэтическое сопереживание: этим он определил на время литературную моду, но так же не сумел надолго оживить это прошлое, как это не удастся и гениальной музыке наших дней. Вскоре затем просветительская литература облекла свои идеалы трезвой государственной мудрости или приятного наслаждения жизнью частью восточным, частью греческим одеянием: в романах Виланда[4] властитель Востока представлен отечески заботливым мудрецом, а эллинская жизнь сияет как прекрасная картина благородного чувственного наслаждения и тщательно взвешенной умеренности.

И вот перед немецким духом всплыл еще раз как историческая fata morgana* греческий мир во всем великолепном сиянии высшего совершенства. Идеал чистого человечества, гармония всех задатков человеческого существа, преодоление противоположности чувственной и сверхчувственной природы, идеал общей духовной жизни, в которой каждый индивид при наибольшем росте своего своеобразия представлял бы собой все-таки всю общность и переживал бы внутренне вместе с другими все происходящее, — этот идеал наивысшего культурного развития, которого не давало настоящее, должен же был все-таки когда-то действи-

* Мираж, химера (лат.).

тельно существовать. Таким образом, выросла неогуманистическая идеализация греческого мира, в которой филологическое направление, введенное Фридрихом-Августом Вольфом[5], играло такую же роль, как и требования поэтического творчества. Творец сравнительного языковедения Вильгельм Гумбольдт был представителем этого направления и проводил эти идеи с величайшей широтой и пониманием. Но гораздо выразительнее и богаче по своему влиянию эта идеализация греческого мира воплотилась в творчестве Шиллера[6], пророка Канта и Гёте, который обратил свою эстетику, как и свою философию истории, к этому эллинскому миру как самому высшему и самому истинному явлению человеческой сущности. От него Фридрих Шлегель воспринял импульс к тем чрезмерным возвеличениям, в которых «грекомания» дошла в этом преувеличении, отрицаемом самими учителями, до лихорадочного состояния. Под влиянием Шиллера картину греческого мира воспринял как наивысшее состояние жизни также несчастный Гёльдерлин, погибший в неизлечимой тоске по возрождению этой жизни.

В сущности и у Шиллера это полное любви погружение в идеализированный греческий мир было в последней инстанции только выражением тоски, неизбежного следствия наслаждения внутренним миром, далеким от не ведающей идеалов действительности. Лишенный участия в политической деятельности, чуждый интересам внешней жизни, немецкий дух нашел убежище в созданном им самим царстве внутреннего мира и искал в нем возмещения всех препятствий его деятельности, чинимых внешним миром. Когда знакомишься с доводами, в силу которых Шиллер в своих письмах об эстетическом воспитании человека и в трактате о наивной и сентиментальной поэзии превозносит соответственно своей эстетической теории эллинский мир как выражение истинной человечности, то ясно чувствуешь всюду присутствие контраста, в силу которого в античном времени видится все то, чего не хватает идеалу настоящему. Бегство в прошлое, собственно говоря, то же самое, что бегство в идеал.

Те же черты, только патологически искаженные, мы встречаем у Гёльдерлина, прежде всего в его «Гиперионе», где с элегическим упоением чистой гуманностью греческой жизни соединяется горчайшая жалоба на разрозненность и разорванность, на ограниченность и односторонность современной жизни. Все те струны, которые когда-то затронул Шиллер уже в «Греческих богах», разрослись здесь в горькую жалобу, в которой гармония идеала разрывается и заглушается дисгармоническими настроениями настоящего.

Но и там, где творческая сила, из которой вырос упомянутый мир, не дошла до таких болезненных явлений, в системе образования, где господствовал внутренний мир, все-таки осталось равнодушие к внешней реальности и, быть может, не лишенный боли отказ от деятельности в настоящем. Следующие поколения, охваченные несправедливым гневом, часто попрекали великих людей того времени тем, что для них жизнь в идеальном мире имела большее значение, чем великие события, которые разыгрывались в исторической действительности, большее даже, чем то тяжелое положение, в которое эти события ввергли их собственный народ. Может быть, нигде это странное отношение не выразилось более трогательно, чем в новогоднем стихотворении, которым Шиллер отпраздновал смену столетий. Он описывает чудовищные волнения и борьбу, которыми закончилось старое столетие и началось новое, могучую борьбу обеих господствующих наций, которые борются за обладание Землей, стремление человечества к миру и свободе, которое нигде не может достичь своей цели, и заключает знаменательными словами:

In des Herzens heilig stille Räume
Musst du fliehen aus des Lebens Drang!
Freiheit ist nur in dem Reich der Träume,
Und das Shöne blüht nur im Gesang[*]

II. Романтизм и гегельянство

Если мы рассмотрим влияние греческой культуры, благодаря которому прежняя историческая иллюзия переместила образ своей идеальной тоски не в будущее, а в прошлое, чтобы воплотить его по крайней мере в мыслях, то обнаружится, что последнее основание этого факта заключалось в том, что эта тоска была лишена воли, а поэтому и действий, что этот интерес был бесстрастен. Преобладание интеллекту-

---

[*] В светлое души уединение
Ты уйди от жизненных оков!
Красота цветет лишь в песнопении,
А свобода только в царстве снов (нем.).
Пер. А.Глинки

альной жизни, привычка к эстетическому наслаждению чистым созерцанием и удовлетворение интеллектуальной работой схватывания и понимания вели к отказу от внешней жизни. Здесь было в самом деле, как это часто высказывалось в поэзии и философии, достигнуто освобождение от бедствий жизни посредством возвышения до области созерцания и постижения, и даже там, где отказ от внешней жизни выливался в форму элегической тоски, оставалось утешение, что в царстве внутреннего мира таится нечто более высокое.

Но долго это бегство в идеальный мир не могло длиться. Этой тоске необходимо было привить волю, чтобы она перешла к делу, которое в конце концов и ей самой представлялось чем-то высшим. Ибо требование дела было действительно последним заключением мудрости, по признанию как философии, так и поэзии. Это требование раздалось из властной проповеди наукоучения Фихте, и оно было также последним словом обоих произведений всей жизни Гёте, «Фауста» и «Вильгельма Мейстера». Чтобы выполнить эти требования, в дальнейшем развитии соединились тенденции теории и тенденции жизни.

Для теории в конце концов осталась, в качестве великого наследия эпохи Просвещения, рационалистически-практическая тенденция философского века, выразившаяся в убеждении, что человечество созрело для того, чтобы самому регулировать все свои отношения при помощи разума. Поэтому Французскую революцию приветствовали с воодушевлением именно великие представители нашей литературы. Это привлекло к ней симпатию Канта и послужило поводом для Фихте создать пламенные произведения, в которых он возвеличивал революцию и выступал в защиту ее требований. Таково было также настроение академической молодежи, в частности питомцев Тюбингенского института[7], праздновавших великий момент и посадивших дерево свободы. Поэтому Шиллер и мог считать честью для себя стать почетным гражданином новой республики. Казалось, наступает царство разума, — некоторым казалось, что оно уже наступило. Все мы знаем, как быстро это суждение превратилось в свою противоположность. В Германии этот поворот совершился иначе, чем в Англии, где Эдмунд Бёрк[8] со счастливой энергией отстаивал право исторических сил, выступая против требования возвращения к природе, и одержал таким образом победу, опираясь на историческое чутье своих соотечественников. У нас в Германии не было такого историко-политического противовеса; здесь победу над первым чрезмерным увлечением одержали морально-культурные силы. Изме-

нение вызвало то обстоятельство, что идеалы разума осуществлялись посредством элементарных страстей и что вместо желанного царства нравственного порядка на арене мировой истории вновь начиналась, казалось, война всех против всех. Преступления террора поразили мыслителей и поэтов Германии и заставили их усомниться в своем воодушевлении. Соединение мыслей Вольтера и идеалов Руссо с грубостью личных интересов уничтожило тот ореол, которым была окружена революция вначале, когда она восходила над Европой как утренняя заря. По воззрениям, господствовавшим в немецкой жизни того времени, царство разума должно было осуществиться только при помощи образования. Нигде это не отразилось с большей отчетливостью, чем в блестящем изложении Шиллера в начале его Писем об эстетическом воспитании человека. Оно показывает, с какой энергией и жаждой дела взгляд поэта-философа был обращен на политическую действительность его времени и как он пытался определить в ней задачу образования. От этого государства, созданного необходимостью в настоящем, от этого порождения власти, интересов и страстей человечество должно быть приведено к разумному государству нравственного порядка, и единственную возможность изменить движение колеса истории, не рискуя вызвать полное крушение, поэт видит в «эстетическом государстве». Он ожидает спасения в будущем от распространения того царства благородного общения, которое возводится на основе эстетического и философского образования. Сообразно теории, которую он готовился развить в продолжении этих Писем о сущности эстетического состояния в его отношении к естественному и нравственному состоянию человека, он отстаивал убеждение, что только облагораживание чувства и совершенствование жизни посредством обоснования интеллектуальных интересов способны одолеть грубую страсть чувственного человека и освободить путь разуму для формирования общей жизни. Такова была идеальная вера в силу образования, которая сделалась и осталась составной частью политической жизни Германии — счастливой и плодотворной, но, с другой стороны, также и тормозящей, и вредной: в ней сила и слабость либерализма. Ибо невозможно достаточно высоко оценить значение образования для общественной жизни; но фактическую власть, психическую мотивационную силу образования в политических движениях, ее власть над массами можно очень легко переоценить, и на таких иллюзиях покоятся большей частью ошибки либерализма до настоящего времени.

Из этих убеждений в политическом значении образования выросли зачатки немецкого романтизма, провозглашенные Фридрихом Шлегелем, требовавшим единения трех великих тенденций времени: Французской революции, поэзии Гёте и философии Канта и Фихте. Действительно, настойчивые требования духовной жизни, которые господствовали в романтических кругах, родились из этого идеала. В новой философии видели прежде всего логический рисунок нравственного царства разума и ясное осмысление тех целей, к которым стремилась Французская революция с первозданной силой и темной страстью возбужденных масс. Но и романтики ждали сначала подлинного осуществления этого идеала от распространения того универсального образования, типом и совершеннейшей формой которого служило для них поэтическое творчество Гёте. Собственно говоря, в этом таилась мысль платоновского идеала государства — принцип, по которому истинное, оправдываемое разумом политическое сообщество может покоиться только на единстве убеждений. Но именно таким путем в романтизме уже подготавливался поворот. Ибо для масс, первозданную силу которых высвободила революция и которые в ходе ее начали освобождаться именно от господства образованного верхнего слоя, было недостижимо подобное единство жизни посредством такого, в своей сущности чисто аристократического и направленного на развитие индивидуальности, образования: для них это единство убеждений не могло быть осуществлено в формах научного и художественного воспитания. Для этого нужны другие, непосредственно действующие силы: внутренняя сила религии и внешняя власть государства. Таким образом романтизм пришел к решению пропитать обе эти власти системой образования, которая сложилась независимо от них, а отчасти в противоположность им. Ибо к важнейшим признакам Просвещения принадлежало то, что оно освобождало духовную жизнь от бремени положительных религий и сделало интеллектуальную деятельность в принципе вполне светской; с другой стороны, идеал гуманности был направлен частью на космополитическое целое, частью на формирование индивидуальности и не уделял внимания историческим государственным сообществам. Поэтому вместе с новой оценкой религии и государства романтизм начинает спускаться из чистого мира идей и идеалов в область практических задач общественной жизни. Но всей структурой этой культурной жизни было обосновано то, что это изменение также было связано с мыслительными мотивами системы образования.

В области религии толчок был дан Шлейермахером. Его «Речи о религии» обращались непосредственно к самому кругу романтиков. Шлейермахер старался показать, что новое образование, рассеянное в массе научных и поэтических интересов, может найти свое единство и вместе с тем свою глубочайшую силу только в религии, которая, проникая и освещая всю жизнь, соединяет совокупность разумных деятельностей в органическое единство. Эта мысль, за которую в своем позднейшем философствовании высказался и Фихте, имела, исходя от Шлейермахера, неожиданное действие такого рода, которого он не желал. Его собственная религиозность была мистической набожностью, которая выходила далеко за пределы всякой формы исторической религии. Если действие, которое в конечном счете произвел брошенный им в романтическое движение принцип, лежало в совершенно ином направлении, то в этом снова сыграла свою роль историческая иллюзия, которая произошла из потребности найти собственный идеал реализованным в каком-нибудь историческом явлении прошлого. На этот раз это была идеализация средних веков, которую еще Гердер противопоставлял во время его пребывания в Бюкебурге ирреligиозной просветительной эпохе и затем отстаивал гораздо более действенным образом Новалис[9]. Ему удалось, как он думал, познать, что такое жизненное единство всех культурных деятельностей в религии, которое стало теперь задачей, уже существовало некогда в виде несокрушимого господства средневекового католицизма над всеми сферами жизни европейских народов. Отсюда выросла его вера в возможность преобразовать католицизм в современную религию образования, вобрать в него все богатство современной духовной жизни и начать тем самым новую эпоху культуры, над осуществлением которой трудился романтизм. В статье «Европа или христианство», которая была опубликована по мудрому совету Гёте не сразу, Новалис изложил эти мысли, которые достаточно быстро распространились через его друзей, прежде всего через Фридриха Шлегеля, в широких кругах общества. И таким образом эта иллюзия стала самой опасной среди всех иллюзий нашей духовной истории. Ибо мысль, которая по замыслу Новалиса была выведена исключительно из внутренних потребностей образовательной системы и предназначена для ее завершения, была затем подхвачена реальными силами, клерикально-легитимистской реставрацией, из которой во Франции возникло движение против Просвещения и революции. Таким образом соединились немецкий и французский романтизм, бла-

годаря чему последний углубил свои церковно-политические тенденции, в то время как первый был втянут из эстетическо-философской атмосферы в низины политического движения. Пребывание Шлегеля в Париже и его общение с салоном Отейль, где говорилось, надо полагать, не только о погоде, имели большое значение в этом направлении. Декламации французских легитимистов и традиционалистов[10], таких, как Жозеф де Местр[11] или де Бональд[12], читаются иногда прямо как отрывки из «Европы» Новалиса или из «Основных черт современной эпохи» Фихте, или из лекций Фридриха Шлегеля. Во всех них авторы указывают, что потеря единства убеждений в европейском обществе — большое зло; ответственность за этот вред они возлагают на протестантизм, нарушивший господство религиозного единства средних веков; анархию мнений и страстей, которые были, по общему мнению, принесены эпохой Просвещения и революцией, они связывают с принципом свободы совести. Ослепляющая власть этих мыслей видна, быть может, наиболее ясно у Огюста Конта[13], сторонника математическо-естественнонаучного рационализма, который хотел работать вместе с Сен-Симоном[14] над формированием современной наукой идеала социализации общественной жизни. Наблюдение над духовной разрозненностью приводит и его к обвинению протестантской свободы совести, в которой он видит раковое образование на теле общества; и он восхищается средними веками, которые на основе религиозного единства выработали в своем роде совершенную, хотя и «появившуюся слишком рано» систему общества. Вместо теологического единства, разрушенного критическо-метафизическим переходным временем, должно быть создано новое единство на почве математического исследования природы и построенного по его методу учения об обществе (социологии). Известно, что Конту в конце концов оказалось недостаточно для этой цели позитивистской философии и социологии и что во второй половине его деятельности в его учении одержал верх религиозный мотив. Он избежал, правда, иллюзии романтизации католицизма, но тем не менее его фантастическое создание — религия гуманности — обнаруживает во всех своих чертах только жалкое подражание ему.

В противоположность этому немецкий романтизм, опираясь на великие идеи философского преобразования религиозной жизни, шел (в лице Фридриха Шлегеля, Адама Мюллера[15] и др.) обратным путем. Он возвратился к исторической положительной религии, потому что, с одной стороны, видел в этом единственную возможность вновь обрести проникающее и охваты-

вающее все общественное тело единство убеждений и, с другой стороны, был полон надежды на то, что сможет привить исторической сущности римской церкви современное образование. Итак, импульс, данный мыслью Шлейермахера, помог тому, что власть положительной религии вновь достигла в XIX столетии такой степени значения и психологической прочности, какой XVIII столетие никогда не знало, и попытки, которые от времени до времени с тех пор повторялись постоянно и, несмотря на все неудачи, повторяются в настоящее время, попытки наполнить старые меха прежней религиозной жизни новым вином современного образования достигают высот эстетическо-философской культуры.

Этот поворот романтической жизни к исторической религии также связан с общим оживлением исторического чутья и понимания, в котором и заключалась творческая особенность романтизма. Великое духовное развитие классического времени покоилось на переработке мыслительного материала истории. Интерес эстетическо-философского мышления был направлен уже не на абстрактно-общее и естественно-необходимое, как в эпоху Просвещения, а на конкретно-жизненное во всех исторических образованиях культурной деятельности человека. Этим было положено начало исторической науки, на развитие которой романтизм оказал такое значительное влияние. Вместо абстрактного отрицания и мертвой учености начали критически заново формировать из всесторонне исследованных данных жизненную связь прошедших событий. Таким образом, плодотворные начала новой исторической науки восходят к романтикам. История литературы, искусства, история религии, история науки — все они, как и политическая история, возникают в качестве научных дисциплин из этого источника. Так для XIX столетия открылось новое царство научной работы. В XVIII столетии, как это мы яснее всего видим в теории познания Канта, собственной и истинной наукой считались только естествознание и физическая теория. Если мы в настоящее время не причисляем более историческую науку к belles lettres*, а отдаем ей совершенно равноправное, вполне самостоятельное место в целях познания и в методе наряду с естествознанием, то это заслуга романтиков, положивших этому начало.

Из исторического мышления выросло также второе — новое оживление идеи государства. Здесь героем является Гегель. Правда, и его мысли вышли из классической системы об-

* Изящная словесность (лат.).

разования. На него, как на шваба, несомненно, оказал воздействие идеальный греческий мир Шиллера, под влиянием которого он увидел в государстве высшее осуществление народного духа и, таким образом, «действительность нравственной идеи». Там, где он излагает этот взгляд в понятиях, он всегда описывает его все-таки в созерцательных формах греческой жизни, как она представлялась вдохновенной тоске его времени. В общественной жизни Греции он находит абсолютное культурное государство. И не только в этой исторической идеализации, но также и в теории он доводит эту сущность государства до крайности. В первом наброске его учения об объективном духе государство представляет собой вообще нечто высшее и последнее во всей действительности; Гегель всегда твердо настаивал на том, что самая подлинная и важная задача каждого народа заключается в создании собственного государства. Таким образом, его учение было могучей проповедью, обращенной к чуждому государству поколению его времени. Как Шлейермахер призывал образованных людей к религии, так Гегель звал их к служению государству.

Теперь вновь обрели свою ценность большие органические образования исторической действительности, лежащие между человечеством и отдельным человеком, которые были для эпохи Просвещения объектом любви и изучения: народы и государства. В высшей степени интересно проследить различные пути, на которых у мыслителей того времени сформировалась, выйдя из мирового гражданства, мысль о национальном государстве. Так, Вильгельм Гумбольдт обрел этот мотив частью из исторического изучения языков. Универсального языка человечества нет, так же как нет чисто индивидуального языка отдельного человека; каждый действительный язык — чувственно-духовная жизнь народа; и у народа, таким образом, есть свое право и своя ценность в качестве принявшего в своей особенности определенный образ исторически конкретного промежуточного звена между идеей человечества и отдельным человеком. У Фихте подобного рода мысли примыкают к идее о назначении человека. Правда, отдельный человек должен чувствовать себя звеном нравственного мирового порядка; но тем не менее он в конечном итоге выполняет свое назначение только в естественно и исторически данных сферах жизни своего времени и своего народа; и поэтому эти совокупные образования имеют также свой смысл и право на существование по своему назначению, т.е. в соответствии с особой задачей, которую они должны выполнить в общей связи нравственного порядка. Та-

ким путем теоретически и в идее был создан принцип национальности, который наложил потом в XIX столетии отпечаток на политическую историю. Общее космополитическое движение XVIII в. достигло во Франции своей кульминации в наполеоновской тенденции мирового господства, в Германии — в гётевской идее мировой литературы; но из обеих именно на их высшей точке развилась индивидуализация, которая побуждала к национальному формированию жизни и мышления. Обоснование этого обстоятельства для немецкого развития заключалось в том, что вначале наше новое понимание немецкой национальности нашло свое выражение только в языке и литературе, что ее субстанция существовала в эстетическо-философской системе образования, которая по своей глубочайшей сущности была общечеловеческой и космополитической. Если это национальное сознание само искало своего осуществления в формировании внешней жизни, в государстве, то можно понять, почему идея немецкой национальности была вначале так сходна по своему содержанию с космополитической сущностью образовательной системы, как это особенно ясно проявляется в «Речах к немецкой нации» Фихте. Но именно на примере этих «Речей» мы видим также, какую значительную роль в этом националистическом повороте теории играли нужды времени и глубокое их понимание лучшими людьми народа. Таким образом, интересы теории соединились с интересами жизни, чтобы вместе дать дальнейшему развитию решающее направление.

Между тем, как известно, прошло еще довольно много времени, прежде чем у нас в Германии осуществилась идея национального государства. Но то, что препятствовало такому осуществлению,заключалось не только,как это часто предполагают, в сопротивлении господствующих властей — отчасти причина этого крылась также именно в той роли, которую духовная жизнь играла в этом повороте, и в том обстоятельстве, что в теорию национальная идея пришла из универсально-космополитической системы образования. Фихте недаром считал подъем немцев и создание собственного государства их долгом по отношению ко всему человечеству и его существеннейшему достоянию. Эта идея национальности была обоснована и прочувствована нравственно так глубоко, что не имела ни малейшего отношения к потребностям национального эгоизма, к удовлетворению желания власти и честолюбия, а, наоборот, основывалась существенным образом на этическом чувстве долга идеи гуманности и осталась заключенной и ней. В этом

было ее нравственное величие и ее политическая слабость. В очень характерной форме мы познаем это в том, как Вильгельм Гумбольдт, исходя из своего взгляда на формирование политических отношений,которые должны были быть проведены в жизнь совещаниями Венского конгресса, имел, правда, всегда в виду потребности и желания немецкого народа, но едва ли не в еще большей степени задачу Германии в силу ее центрального положения в системе общеевропейской политики. Это означает, что порожденная Просвещением космополитическая идея продолжала жить внутри зарождающегося политического развития немецкой национальности.

Но, с другой стороны, полное отождествление национальной культуры с государством отнюдь еще не было проведено так, как его мыслил Фихте. Здесь, без сомнения, сказалось центральное значение исторических реалий, инстинкт самосохранения у существующих государств и династий. Возможным и доступным в качестве политического выражения национального сообщества оказалось только призрачное образование Немецкого союза. Очень интересно также видеть, как легко на этом успокоились выразители общественного мнения и в особенности литературных кругов. Нам в наше время представляется, что разочарование в том, что было действительно приобретено тогда с такой затратой сил после могучего и единодушного подъема в войну за свободу, должно было быть чрезвычайно велико. У самих современников это чувство, по-видимому, проявлялось далеко не в такой мере. Кое-где вспыхивает горечь, как в огненных словах Уланда[16] по поводу того, насколько новая действительность политической жизни не соответствует тому идеалу, который вызвал великое народное движение; в студенческом же движении буршей это чувство составляло, без сомнения, основную черту. Но, с другой стороны, в широких кругах были довольны двумя достижениями: враг был изгнан и в стране воцарились снова мир и безопасность. Это понималось в совершенно идеальном смысле классической системы образования; люди были довольны тем, что общественная жизнь вновь дала индивиду покой и возможность следовать своим духовным жизненным интересам. На первый взгляд кажется удивительным, что это высказал именно Гегель. Во вступительной речи, которую он произнес в 1816 г. в Гейдельберге и в основных чертах повторил в 1818 г. в Берлине, он сказал знаменательные слова: «Мировой дух, так занятый в действительности и прикованный ко внешнему, не мог обратиться вовнутрь, к себе самому и наслаждаться собою на своей собствен-

ной родине. После того как этот поток действительности был сломлен и немецкая нация вообще спасла свою национальность, основу всей живой жизни, настала пора, когда в государстве наряду с господством действительного мира могло самостоятельно расцвести также свободное царство мысли». Итак, государство, и в частности национальное государство, не должно больше быть всем, не должно больше само развивать в себе совокупность культуры, — оно должно только обеспечить для этого основу и безопасность. И Гегель высказывает это с верой в то государство, которое, по его мнению, прежде всего выполнит эту задачу, — в прусское государство. В самом деле, Гегель пережил в данном случае эволюцию, единственную, насколько нам известно, со времени его первого академического и литературного выступления. От понимания античного государства он перешел к пониманию государства современного. Античное государство, которое должно означать полное выражение всех видов культурной деятельности, тотальное осуществление объективного духа, не оставляет места (как учит прежде всего платоновский идеал) для свободной игры индивидуального духа. Эта связанность невыносима для современного индивида, который стал свободен в своей внутренней жизни, в развитии своей личности, поэтому современный мир требует от государства другого отношения к высшей культурной деятельности. И потому гегелевская диалектика, как это уже было намечено в «Феноменологии духа», построила над тем совершенным сообществом эмпирической жизни, высшую форму которой должно было представлять государство, свободное царство абсолютного духа, который должен был открыться в искусстве, религии и науке. Вся внешняя жизнь должна была концентрироваться в государстве для общего осуществления объективных ценностей жизни; в своей внутренней жизни человек развертывает свободную силу личности, которая полагает свои ценности за пределы государства — в универсальное. Хотя непосредственное отношение к духовному содержанию мира, которое было таким образом возвращено индивиду в созерцании, представлении и понятии, казалось обусловленным во всяком особом образовании историческими ступенями объективного духа или жизни рода, тем не менее свободное возвышение личности было сохранено.

Таким образом, из гегелевской «рационализации романтизма» получилось следующее: уравнение всех моментов предыдущего развития, глубокое понимание разумного значения политической жизни и одновременно возвышение системы куль-

туры над особым историческим образованием отдельного государства. Вечные ценности внутреннего мира были сохранены в своем своеобразии не внешним образом наряду с государственно сформированной внешней жизнью, а как возвышающиеся над ней движущие силы. В противоположность некоторым неверным взглядам заслуживает также быть отмеченным, что при всем признании исторического права и необходимости отдельных форм культурной жизни все-таки в целостности гегелевской системы был полностью сохранен и рационализм с его критической миссией: диалектический процесс развития был у Гегеля логическим, переход от одной формы к другой был всегда вместе с тем и рациональной критикой. И если гегелевская натурфилософия показала, что чувственное явление идеи никогда не осуществляет ее вполне, а вплетает ее в случайность инобытия, то это же имело у него еще большее значение и для разума в истории. Часто цитируемое здесь положение «все существующее разумно» применимо отнюдь не к совокупности того, что существует исторически, а только к сущности, и эта сущность исторической действительности обнаруживалась каждый раз только в ее участии в логически развивающейся общей истине. И в этом отношении учение Гегеля воздало должное значению иррационально-индивидуального, как и ценности рационально-общего.

На этом обширном уравнивании сложившихся в классической и романтической системе образования культурных факторов покоилось очарование гегельянства. Этим объясняется продолжительное влияние, которое оказывала эта философская система в немецкой жизни, в науке и искусстве, в религиозных и государственных движениях. Последующему поколению, которое знакомится с учением Гегеля по мертвым книгам, по его произведениям и лекциям, кажется малопонятным, как это тяжеловесное изложение, пользующееся искусственной терминологией, эта диалектика, играющая темными намеками на имеющееся в виду, могли настолько увлечь современников, что они сами в значительной своей части стали говорить таким же языком и жить той же формой мысли. Мы должны при этом принять во внимание, что это было поколение, обладавшее гораздо более широким литературным образованием, духовно более тонко чувствовавшее, значительно более привыкшее к логическому мышлению, и ему можно было предложить эту пищу. Мы не должны также забывать, что и после освободительных войн наш народ в той мере, в какой он составлял духовное единство, был все еще главным и существенным образом занят сво-

ей литературой, и только гегельянство побудило его постепенно критически и теоретически перейти к исследованию своего внешнего положения. И в этой системе панлогизма[17], где все нити идеалистического движения сплелись в одно большое единство, именно те духовные силы, которые определяли немецкую жизнь, ее научные, художественные и политические интересы, пришли в такое состояние покоя, что могли долгое время оставаться в нем. Поэтому система Гегеля была у нас системой периода реставрации: в то время ее называли философией прусского государства, потому что тенденции прежней идеи государства находились в ней в своего рода равновесии с задачами национального культурного государства, а движущие вперед мысли либерализма — с задерживающими моментами абсолютизма, и гегелевская диалектика с ее определениями относительного права всех отдельных моментов давала этому равновесию теоретическое выражение. Великая система развития отклоняла в известном смысле всякое одностороннее утверждение и позицию и сводила их к моменту целого, которое одно представляет истину. Гегелевская философия государства признавала необходимость неизменности в институтах общественной жизни точно так же, как необходимость прогресса в движущихся в их пределах интересах: она нашла смысл политической действительности в меняющейся игре устойчивых и движущих вперед сил, в которой каждый особый момент должен был иметь и доказать свою правоту и одновременно неправоту. В духе философа господствовала взвешивающая и уравнивающая справедливость, которая соединяла диалектические противоположности в более высокое единство понимания и оценки. Но если уравнивание противоположностей представляло собой глубочайший смысл системы, то в широте современной ей литературы она именно в силу этой особенности получила самые разнообразные и противоречащие друг другу толкования. Каждая власть, которая со своим относительным правом нашла себе место в учении Гегеля, притязала как в действительности, так и в теории на обладание целым. Таким образом, на почве этой философии могли развиться как ортодоксальная и сверхнатуралистическая теология, так и историко-критическое направление с его рационалистическими и натуралистическими тенденциями; политика консервативных властей настаивала на своем историческом праве, как и либерализм; старая государственная теория естественного права могла найти свое диалектическое обоснование так же, как и новое учение социализма. Все эти противоположности вели

свои дискуссии на общей почве гегелевской системы. Наибольшая опасность заключалась в том, что диалектическое учение об относительном праве всех исторических явлений могло привести там, где упускали из виду возвышающийся над ними критерий их логического соотношения, к боязливому историзму, который в своей слабости довольствовался бы относительностью, на основании которой все может быть оправдано в том виде, в каком оно существует в данный момент, но ничто не является полностью обоснованным в себе.

Таким образом, равновесие, которое духовные силы нашли в системе Гегеля, оказалось все-таки в конечном счете неустойчивым и именно по этой причине не могло существовать долго. Противоположности, которые были соединены в этой системе, были готовы прорваться со всей резкостью; как только это произошло, формальная связь, державшая их, должна была распасться, и этот величайший образ исторического мировоззрения и идеалистического мышления также не смог избежать своей участи, распада.

III. Иррационализм, материализм, пессимизм

Вера в то, что в истории действует разум, была основным убеждением гегельянства. Оно могло в его возвышении над противоположностями в конечном счете служить опорой каждой партии, а в его универсальной выравненности не считать себя поколебленным, если осуществление разума в существующих политических условиях несколько замедлилось. Но проверка, которой эту веру подвергли судьбы Германии в течение десятилетий от 1830 до 1850 г., была слишком трудна: вера эта в конце концов сломилась под ее тяжестью, и элементы, которые так искусно соединил в систему Гегель, распались.

Первой при этом рушилась связь философии с религией. Если Гегель учил, что религия содержит в представлении то, что философия выражает в понятии, то оказалось, что в положительной религии именно это представление рассматривалось как существенное в ней и как ее собственная истина. Романтическая реакция, которая вышла победительницей в политической борьбе церкви того времени, поспешила разорвать свой

союз с философией; и если именно ближайшие ученики Гегеля в Берлине предприняли решительную попытку отождествить его учение с положительным протестантизмом, то с полной романтизацией Пруссии при Фридрихе Вильгельме IV[18] философский момент стал все более отодвигаться на второй план. А сильная позиция, которую одновременно снова стал занимать католицизм, разумеется, заставила его разорвать все отношения с еретической философией.

Этот разрыв ортодоксии с гегельянством совершился столь радикально потому, что религиозный либерализм делал из гегелевской диалектики радикальные выводы, которые в интересах философского понятия абсолютной истины энергично подчеркивали недостаточность и предварительный характер религиозной формы представления этой истины. Это произошло, когда в борьбе, в которую левые гегельянцы были втянуты Давидом Фридрихом Штраусом и Людвигом Фейербахом, стал все сильнее и решительнее подчеркиваться пантеистический момент.

Все вопросы, о которых при этом шла речь, касались в известном смысле религиозного значения понятия личности. Если в панлогической структуре гегелевской системы Бог отождествлялся с идеей, которая, совершив весь процесс развития, в конце концов приходит в человеке к самой себе, то таким образом была поставлена христологическая проблема, как ее развернул Штраус в своем сочинении «Жизнь Христа», а затем также в своей догматике, и вместе с тем снова возник вопрос о личном бессмертии человека, с обсуждения которого Фейербах начал свою карьеру. В гегельянстве было в самом деле одно течение, которое мыслило индивидуальность только как переходный пункт в развитии целого, или «духа», и так же, как в гегелевской натурфилософии, считало несоответствие индивида идее рода основанием и сущностью его смерти. В том же самом направлении двигался тот методический принцип, при помощи которого Штраус вывел происхождение религиозных представлений из мифа как из сверхличной деятельности общего духа, и лишь позже, во втором издании, он сделал известные уступки участию индивидов. Но последним выводом было все-таки именно то, что догматика может искать истину только за исторической формой представления и над ней — в философском понятии, и философский пантеизм завершился в конце концов всюду господством общего и идеи, выступил как ярко выраженная противоположность индивидуализму.

Подобным же образом сложились обстоятельства в полити-

ческой жизни. Здесь тоже, конечно, некоторое время гегельянство признавалось истинной философией реставрации, которая примирилась, как с временно данным и справедливым, с существующим государством и системой Священного союза. Но, с другой стороны, либеральная оппозиция именно теперь приняла интеллектуальный тип господствующей философии и стала притязать на историко-философский принцип «прогресса в сознании свободы». При этом либерализм все-таки подвергся своеобразной переработке. Сам по себе и в своей первоначальной форме он носит вполне индивидуалистический характер: происходя из религиозных постулатов кальвинистского пуританизма[19], он по своей глубочайшей сущности имеет демократическую структуру. Но благодаря тому, что он опирался на гегелевскую идею государства, согласно которой целое возникает раньше частей, этот либерализм получил универсалистскую окраску. Находясь в оппозиции клерикальному и легитимистскому романтизму и усвоив известные моменты французского духовного движения, он воспринял космополитические и социалистические идеи. Он не мог также противиться великому движению, которое в учении об обществе заменило в XIX в. просветительский индивидуализм идеей высшей реальности всей жизни. Так произошло смешение демократизма с социализмом, которое составило духовный тип молодой Германии в лице таких людей, как Гейне, Бёрне[20], Гуцков[21]. То же самое мы встречаем в науке, в параллельном явлении литературной молодой Германии, у политико-философских вождей левых гегельянцев, у Арнольда Руге, Эхтермейера[22] — основателей ежегодников в Галле и позже немецких ежегодников. Большая часть этих либеральных гегельянцев вынуждена была потом, как известно, оставить родину и оказалась в Париже или Лондоне во все более непримиримой, отчасти горькой оппозиции.

Но странное смешение, которое господствовало в этом духовном состоянии, обнаруживается в крайностях, на которые оно в конце концов распалось: на ярко выраженный индивидуализм, с одной стороны, и на радикальный социализм — с другой. «Критика», как будто желая подтвердить то, что утверждал о ней романтизм в лице Новалиса, де Бональда или Конта, перешла около 1840 г. к последним и самым радикальным выводам. У таких людей, как Бруно Бауэр[23] и Эдгар Бауэр[24], действительно произошло какое-то опьянение критикой, перешедшее при том обостренном значении, которое тогда придавали этому слову, от критики религии и критики государства к «критике критики», к полнейшему разложению, к абсолютно софистическому релятивизму и теоретическому и практическому ни-

гилизму. В конце этого ряда стоит странная книга Штирнера[25] «Единственный и его собственность», относительно которой толком не знали и не знают, лежала ли в этой последней парадоксальности серьезная мысль, или она должна была только служить пародией на критику упомянутой раньше критики всякой критики, — а затем и ее еще превзошла анонимная книга «Рассудочность и индивид», которая завершалась выспренним утверждением: «Я — только я сам».

С другой стороны, гегелевская идея государства соединилась с органической социальной теорией французской литературы и при помощи таких мысленных связей из гегельянства произошел Лассаль[26] и его учение.

Точно так же некоторые моменты гегелевской диалектики были перенесены Фейербахом и Энгельсом в марксизм. Для этого, правда, потребовалось превращение гегельянства в материализм, которое, как мы сейчас увидим, произвел Фейербах. Диалектическая связь всех жизненных сфер, которой учила система Гегеля, была перевернута в материализме таким образом, что природа или материя стала считаться основной сущностью, а все духовные образования рассматривались как выведенные из нее побочные явления, которые отчасти можно было характеризовать как самоотрицание. Таким образом был основан исторический материализм, который рассматривал экономические процессы как основу, а все литературные, художественные, научные и религиозные процессы — как явления, сопровождающие их. Более важным в этом феномене было то, что и здесь массовое движение признавалось существенным, индивидуальное же — случайным и преходящим продуктом.

Наряду с этим глубоким разнообразием религиозных, политических и социальных движений, которые взяли и развили в своей теории моменты из распадающегося гегельянства, одновременно развивается идея национального государства. Она встречается при этом не только, как полагали, в либеральной форме, которую она получила главным образом в университетах, где ее носителем в студенческих кругах сделалось движение буршей и где среди преподавателей утвердился тот «профессорский либерализм», о котором в более поздние времена часто шла речь в презрительном тоне; она продолжала жить — и это нельзя ни в каком случае не признавать или забывать — в пиетистских кругах юнкеров и в романтической реставрации во времена Фридриха Вильгельма IV. Правда, идея национального единства принимала при этом очень разную окраску и разные оттенки, вследствие этого ее связи с универсальным кос-

мополитизмом складывались в высшей степени разнообразно. С одной стороны, она явилась в романтическо-религиозном свете, с другой — в рационалистическом и демократическом освещении. С этим внутренним расколом, с этим расхождением на два разделенных, враждующих друг с другом потока духовной жизни была связана в последней инстанции неспособность нашей национальной идеи осуществиться политически.

Проверкой был 1848 год. Различные духовные силы, которые унаследовали эстетическо-философскую систему образования, поднялись, чтобы воспрепятствовать друг другу в борьбе за новое устройство национальной жизни, ибо процесс, который происходил при этом, именно в силу способа и развития национальной идеи, в слишком высокой степени всесторонне определялся теорией. Даже Франкфуртский парламент, который интеллектуально стоял очень высоко и был особенно богат такими выдающимися людьми, какие вряд ли когда-либо встречались в истории, не смог примирить эти противоположности и перейти к реальным делам. Таким образом, для немецкого народа наступило теперь истинное, великое разочарование. Подавленное настроение, которое распространилось в мрачное время после революции, было в сущности не чем иным, как разочарованием в разуме истории: это было крушение идеализма, а тем самым был парализован и размах духовных сил, которые создали содержание прежней веры, поэзии и философии. Высокое небо мировоззрения духа рушилось, и — так казалось руководящим умам — оставалось только оглядеться на Земле. Идеальная действительность, о которой мечтали, оказалась, по-видимому, неосуществимой, и приходилось удовлетворяться действительностью реальной. Разве могло иметь иное значение то, что такой человек, как Гервинус[27], сделал из истории великого времени немецкого духа вывод, что дни поэтического творчества и мышления прошли, что теперь должны начаться дни воления и деятельности.

Так идеализм, который, как полагали, уже отжил свое время, уступил в общем настроении место реализму, от которого ожидали, быть может, менее значительных, но зато достижимых результатов. И в теоретической жизни понятийная конструкция, после того как она, казалось, обанкротилась в своих метафизических спекуляциях, отступила перед новой оценкой опытного знания. В философии, в ее содержательной и методической форме, это выразилось в виде эмпиризма. И этот эмпиризм выступил против рационалистического характера идеалистических систем с всесторонне ясно выраженным мо-

тивом, что иррациональное в мире и жизни должно быть принято таким, как оно есть. Ведь каждая рациональная система наталкивалась в конце концов где-нибудь на нечто такое, что в его алогической реальности представляло явление, непроницаемое для понятийного понимания, которое надо просто принимать как таковое. Идеалистическое движение стремилось шаг за шагом уничтожить этот иррациональный остаток и считало, что действительно преодолело его в учении Гегеля. Но теперь, во времена разочарования, иррационализм победоносно поднял голову. Роль руководителя взял на себя не кто иной, как Шеллинг, который с его тонкой способностью ощущать движения общего духа заранее проделал также и этот поворот. Выступая в 1840 г. как представитель «метафизического эмпиризма», он мог опираться на прежние мысли, которые были теперь с своеобразной значимостью и обостренным воздействием выдвинуты на первый план. Уже Кант, а еще более Фихте, учили в своем понимании связей душевной и духовной жизни, что не идея — высшее и последнее, собственно могучее в жизни, а воля. Но они имели при этом в виду только разумную, нравственную волю и находили в ней как сущность личности, так и последнюю основу мира. Шеллинг первым в своем учении о свободе (1809) пытался установить связь с мистическими мыслями, близкими религиозному течению в романтизме, и в частности с умозрениями Якоба Бёме, полагая, что он, таким образом, в «темном стремлении», в иррациональной воле познал глубочайшую сущность мира, «природу в Боге». Он видел в этой воле исконность, т.е. то, что нельзя понять как необходимое, а можно только открыть как факт, что может быть только пережито как темное влечение жизни во всей действительности. Таким образом, заложенный в критической философии волюнтаризм превратился в иррационализм, и это превращение постепенно приобретало для немецкого мышления XIX столетия все большее значение. Этому не помешало и то, что Шеллинг в своей романтической теософии придал волюнтаристскому[28] принципу религиозное направление. Развитие Божества, а с ним и мира должно было заключаться в том, что темная первоначальная воля открывается самой себе и освобождается от внутреннего раздвоения, которое лежит в ее естественном, греховном явлении, путем процесса, совершаемого духом в истории. Но этот теогонический процесс должен был быть понят не с помощью рационального познания, а только в исконно религиозной жизни, в восходящем ряде религиозных представлений человечества. Таким образом, метафизический эмпиризм при-

нял характер философии мифологии и откровения, которой Шеллинг предполагал — хотя это ему и не удалось — опровергнуть философию Гегеля в Берлине Фридриха Вильгельма IV. Этот мистицизм и гностицизм был отклонен поколением того времени, в котором еще слышались отзвуки рационализма Николаи[29], почитания Гёте в кружке Рахили[30] и критики младогегельянцев[31]. Но таким образом, уже в формах мыслей самого идеализма пробудилась по крайней мере склонность ознакомиться с иррациональностью основы мира и его действительности. Это настроение иррационализма вырастало теперь, после падения идеалистической веры, во все бóльшую силу, а материализм и пессимизм обязаны ей той властью, которую они обрели над умами в следующие десятилетия.

Правда, материализм был создан не тогда, но в этих духовных условиях он достиг временного господства. Он возник в XVIII в., и прежде всего в литературе французского Просвещения. Материализм вышел из кругов естествоиспытателей и врачей, и в этой же среде он развился и утвердился у французов в течение первой половины XIX в. Он носил поэтому ярко выраженный антропологический характер и обосновывался главным образом механистическими теориями физиологии. С тех пор как Ламетри[32] придал картезианскому применению механического объяснения к явлениям жизни материалистическую окраску и предположение субстанциальной души для человеческого организма становилось так же ненужно, как для животного, физиологи разных стран пытались представить духовную и душевную деятельность как результат физических процессов в теле. Доказательство психофизической зависимости было для них утверждением одинаковой природы душевных действий организма и его физически воспринимаемой деятельности. Этот физиологический материализм, в особенности в той форме, как он был представлен во Франции Кабанисом[33] и Бруссе[34], лежал в значительной степени в основе тех теорий, которые затем с большим успехом были введены в Германии Молешоттом[35] и Карлом Фогтом[36]. Применение механистического объяснения к организму и исключение всех целенаправленных причин и всех духовных сил из объяснения физиологических процессов было противопоставлено, в частности, натурфилософии, объявленной мечтательством, и этот материализм рассматривался и провозглашался единственно искренним и последовательным мировоззрением естественнонаучного мышления. Его последователи думали, что тем самым располагают в эмпирическом исследовании надежным базисом, совершенно не замечая, что,

отправляясь от него, некритически приближаются к полностью односторонней метафизике.

К этому присоединился еще один момент, полный значения для немецкого духа, а именно то обстоятельство, что материализм одновременно излагался независимо от такого эмпирического антропологического обоснования как последний результат самого метафизического развития и, таким образом, как будто вел свое происхождение от высот философии. Таков был результат, которого достиг Людвиг Фейербах при помощи своего достопамятного переворота в гегельянстве. Он произвел его, начиная со своей «Критики гегелевской философии» (1839), кончая «Основными положениями философии будущего»(1843) и сочинениями о сущности христианства и религии, шаг за шагом в непрерывном развитии, типичном для превращения диалектического идеализма в материализм. Сначала он ощутил «теологический остаток» в учении Гегеля, который нашел в приятии чистого духа, в вере в сверхчувственное; потом он открыл, что и метафизическое мышление, считая идею или общее истинно действительным, находится еще под властью старых иллюзий, и пройдя теологическую и метафизическую стадии, закончил совершенно по рецепту Огюста Конта «позитивным» воззрением, согласно которому действительным может быть только единичное: чувственная вещь и конкретный человек. Общее и духовное — только иллюзия этого отдельного телесного существа: метафизические и теологические представления об идее и духе не что иное, как отрицание конкретной действительности, природы. То, что называли сверхъестественным, неестественно и противоестественно. Если Гегель говорил: природа — это инобытие духа, то для Фейербаха дух есть инобытие природы, разлад чувственного человека с самим собой. Фейербах особенно стремился объяснить религиозные представления своей «теорией желания» в том смысле, что человек гипостазирует и мифологизирует идею своего рода и идеал того, чем он сам желает быть, в божественную сущность и свойства. Но в то время как Фейербах в своей теории угрожал уничтожением всему родовому, род человеческий продолжал жить для его теплого сердца в чувстве соучастия в радости, на котором он основал свою этику; и в то время как он произнес свое крылатое изречение: человек есть то, что он ест, он, исходя из мрачных условий собственной жизни, развивал с непоколебимым идеализмом радостного утверждения жизни свою этику земного блаженства, свое учение, согласно которому человека надо сделать здоровым и довольным, чтобы сделать его хорошим.

Из столь разнообразных источников слился могучий поток материалистического мышления, который заполонил в середине XIX столетия немецкую духовную жизнь. На собрании естествоиспытателей в Гёттингене в 1854 г. он прорвался с победной силой, а тому впечатлению, которое он производил своей простотой на массы, в том числе и на образованных людей, эпигоны идеализма могли оказать только сравнительно незначительное сопротивление. Даже прекрасно построенная и богатая мыслями система телеологического идеализма, которую Лотце, исходя из этих мотивов, представил в тонком, прелестном изложении, нашла сочувствие только в очень узких кругах. В целом материализм занял на десятки лет господствующее положение. Широкое распространение и длительное влияние такой поверхностной книги, как «Сила и материя» Бюхнера[37], — характерный признак времени. С тех пор как при помощи теории Дарвина, казалось, окончательно утвердилось механическое объяснение целесообразного в органическом мире, триумф натуралистического мировоззрения больше не знал границ. Однако именно принцип развития был близок ряду моментов гегелевской диалектики, которые со времени Фейербаха присутствовали в немецком материализме. Казалось, что природа, автоматически и механически порождая все более тонкие, высокие и целесообразные образования жизни из сферы своих элементарных состояний, гнала сама себя за свои пределы, в область «духа», и в этом смысле Давид Фридрих Штраус придал материализму своим последним признанием, «Старой и новой верой», тонкую эстетическую форму, в которой он заставлял его, насколько возможно, приблизиться к идеалистической системе образования. Но именно эта привлекательная комбинация придала полной внутренних противоречий книге эзотерический[38] характер и заставила ее уступить в общем интересе более грубым и неуклюжим разработкам.

Одновременно с материализмом распространился у нас пессимизм. И он также, в той мере, в какой это настроение претендует на то, чтобы быть научной теорией, был основан задолго до этого, но только теперь добился своего признания. Шопенгауэр выработал свою иррациональную метафизику воли уже в пору великого идеалистического движения. В то время, в исторический момент ее возникновения (1819), она находилась в стороне от общего развития как продукт личного творчества, в котором индивидуальность с ее темпераментом и ее судьбой играла такую же роль, как энергия оригинального мышления. Эта система была насквозь пропитана образованием своего

времени и обладала по сравнению со всеми явлениями современной ей философии преимуществом прекрасного, блестящего и сильного по производимому впечатлению изложения. Тем не менее она оставалась на продолжении десятилетий почти совершенно незамеченной: поколение, которое было убеждено в господстве разума в мире и истории, не знало, что делать с этим систематическим изложением убожества всей действительности. Но затем, в середине столетия, настроение в Германии созрело для Шопенгауэра. Он дожил до признания его — на что он всегда притязал — законным наследником Канта, дожил до того, что его учение стало философией его времени. Основные положения этого учения запечатлелись с тех пор в общем сознании сильнее, чем любого иного из великих немецких философов. Шопенгауэр продолжил и довел до его логического конца волюнтаристский иррационализм Шеллинга: он почти совершенно вычеркнул мистическо-религиозный момент и освободил таким образом иррационализм от исторических традиций, в которые запутал его Шеллинг. Вещь сама по себе, недоступная для рационального познания, может быть пережита только в непосредственном созерцании и проявляется в нас как воля. Но как воля, которая в то же время обозначает сущность всякого явления; это не есть воля, определяемая представлением, а темная, неразумная воля. Она хочет только жить, т.е. хотеть все вновь и вновь, и поэтому является по своему существу всегда неудовлетворенной волей. Неудовольствие принадлежит к ее природе. Все образы, которые она принимает во временно́м явлении, не могут оказать никакой помощи этой ее сущности и этому ее неудовольствию: нет развития, которое могло бы освободить ее от самой себя, которое могло бы преобразовать ее или двинуть вперед.

Эта мрачная картина мира принимает в понятиях шопенгауэровской философии научную форму, благодаря которой она могла стать в середине XIX в. близкой привычному мышлению того времени, определявшемуся интересами естествознания. Все познание направлено на общее, на вечное, остающееся равным себе; в Платоне и его учении об идеях, наряду с Кантом, Шопенгауэр видит высший образец философствования. Таким образом, он ищет в воле последнее, самое общее единство, которое лежит в основе пестрого разнообразия явлений, а в этом единстве, в свою очередь, — устойчивые виды явлений, которые не меняются в смене совершающегося — типы рода и их закономерность, общие понятия бытия и происходящего. Поэтому его научное мышление носит черты естествознания, поскольку оно, как определил

это понятие и Кант, направлено главным образом на общие формы явлений. Науку для Шопенгауэра составляет естествознание, объяснение всего особенного из принципа причинной закономерности. Нет знания о единичном, следовательно, история — не наука; поэтому философия Шопенгауэра, мыслимая в соответствии с таким взглядом на науку, и оказывается в конечном счете абсолютно неисторическим мировоззрением, и в этом Шопенгауэр был в самом деле истинным антиподом Гегеля. Исторически конкретное, единичное как преходящая объективация общего не обладает собственной ценностью, и процессы происходящего, последовательное проявление всегда одинаковой воли в смене временных явлений, не образуют в себе и друг с другом ни развития, ни значительной связи. В мире постоянно существуют все те же беды, все то же неудовольствие никогда не удовлетворяющейся воли. Меняются лица и одеяния, но суть остается все той же: idem, sed aliter*.

Для философа, правда, возможно освобождение от этого страдания, присущего миру, — в том смысле, как Спиноза пережил и учил преодолевать страсти познанием, а Гёте — достигать самоосвобождения при помощи поэтических образов. Сам Шопенгауэр с его горячей и бурной волей в достаточной степени участвовал в неразумии и несчастии жизнеутверждения, но с высоты интеллекта он мог, спокойно взирая на жизнь воли, наблюдать всю ее безотрадность и вытекающее из нее неудовольствие. Из этого собственного переживания у него выросло учение о самоизбавлении неразумной воли при помощи чистого, направленного на вечное мышления и созерцания, — о преодолении воли в бесстрастном созерцании, присущем науке и искусству. Так как это, в сущности говоря, обозначало только следование кантовско-шиллеровской эстетике с ее учением о лишенном интереса созерцании чистой формы, то в этом сказался весь образ мыслей эстетическо-философской системы образования, в которой полностью коренилось происхождение этой философии. Шопенгауэр не менее чем другие, — ученик Канта и Гёте и поэтому привержен тому самопониманию эстетического сознания, в котором Шиллер соединил наиболее зрелые мысли этих обоих господствующих умов. И как это, так и последний поворот, который произошел в мышлении Шопенгауэра, вышли из той же атмосферы образования, только из другого ее направления: он подчинил свою этику сострадания и свое учение об освобождающей силе науки и искусст-

* То же самое, но иначе (лат.).

ва, оставаясь верным иррационалистической мистике, идеалам аскетического отрицания воли, и блаженному покою нирваны. Но когда потом, около середины столетия, во времена разочарования и подавленности, его учение пленило многие души, вера в ценность науки и искусства была парализована, мистика встречала понимание разве что в кругах положительной религии, которые с негодованием отвергали «атеистический буддизм» Шопенгауэра; самое большое воздействие из всех положений его философии производила мрачная проповедь отрицания ценности жизни. Лирическое настроение мировой скорби стремилось стать научной теорией.

Таким образом, воздействие трех течений, которые вышли из крушения идеализма, было одним и тем же: отрицанием ценности жизни. Оно совершилось в мистическом иррационализме сверхъестественных откровений, которые хотели видеть в мире только греховное отпадение от божественной изначальной действительности, — только царство зла и проявление неразумной воли. Оно совершилось также в господстве материализма, который признает в сущности вещей только телесную реальность, рассматривает все определения ценности только как продукты и побуждения мозга человека и гордится именно тем, что в качестве «свободного от ценностей» познания мира обнаруживает всюду только закономерный процесс механических движений. Оно совершилось, наконец, в пессимистическом взгляде на жизнь, который видит во всем мире лишь действие слепой воли и потому только безутешное однообразие неразумия и бедствия. Для поколения, разочаровавшегося в своей собственной истории, исторический идеализм превратился во всех своих аспектах в свою противоположность: в мировоззрение, лишенное истории и ценностей.

IV. Позитивизм, историзм, психологизм

Задача этого исследования состоит в том, чтобы выявить в общем историческом развитии немецкой нации XIX столетия те мотивы мировоззрения, которые играют в нем известную роль и в которых отражается сама жизнь. Само собою понятно, что такого рода исследование должно держаться среднего уровня. Позиция отдельных личностей неоднократно сдвигается при этом с серединной линии: они, как это бывает

везде и постоянно в истории, иногда обгоняют свое время, иногда отстают от него. Мы следуем в своем обзоре за общим развитием и пытаемся понять его, опираясь на творчество выдающихся личностей, произведения которых волновали современное им общество; мы подходим в этом обзоре к таким десятилетиям, когда, по существу, отсутствовало всякое мировоззрение, когда его стали едва ли не принципиально отвергать, и люди были убеждены в том, что они могут и должны обходиться в своей духовной жизни без мировоззрения. Это, конечно, еще не значит, что в эти времена отдельные индивиды, значительные и незначительные, не обладали вообще мировоззрением. Но характерно то, что в целом обладанию мировоззрением уже не придавали такого значения в жизни личности, как в прежние времена, и что именно теперь не было больше потребности сделать мировоззрение господствующим центром общей духовной жизни. Жизнедеятельность могла быть различной и действительно была таковой, потому что она основывалась на особых задачах непосредственно данной действительности и была тесно связана с ней своим интересом и мышлением. Она находила свой центр в том образе мыслей, который сосредоточивался на общей политической и социальной деятельности, и вначале казалось, что этот образ мыслей не нуждается в каком-либо ином центре. Созревшему для дела роду теория казалась излишней.

Из этого времени неисторических, материалистических и пессимистических настроений наш народ был выведен бурными событиями, связанными с могучей исторической личностью — с Бисмарком. Это был один из тех гениев Божьей милостью, которые появляются в народе только раз в несколько столетий. С этим политическим изменением мы оказались неотвратимо втянуты в реальную работу, которая потребовала всех сил, всех интересов и всей деятельности, напрягла их до крайней степени и израсходовала. В результате это дало колоссальную экспансию, экстенсивное и интенсивное равномерно ускоренное развитие народных сил в социально-политическом, техническом, промышленном, экономическом и коммерческом направлениях. Вся эта поразительно возросшая деятельность с ее колоссальным потреблением рабочей силы застала нас врасплох, и нет ничего удивительного, если мы при этом сначала не могли перевести дыхание. Пространство и время, для того чтобы прийти в себя, для теоретического самопонимания были ограничены, народная сила была до такой степени вовлечена во внешние события, что не могла внутренне сконцентрировать-

ся. Правда, новая работа принесла с новыми задачами и новые идеалы; в них в то время не было недостатка, но они не нашли еще уяснения в созерцании или в понятиях и потому не привели к собственной философии. Снова подтвердилось то, что сказал Гегель, — сова Минервы начинает свой полет в сумерки[39]. День был для нее тогда слишком светел. Кульминация нашей политической жизни не создала ни великой поэзии, ни адекватной философии, в которой содержание этой жизни нашло бы свое мыслительное выражение.

Таким образом, для Германии наступил позитивный век, у которого в общем не было метафизической потребности. В жизни эта позитивность выражалась в повышенной энергии направленной вовне деятельности — в акцентировании своих возможностей, умения и деяний, в возрастающем равнодушии к теории; в области науки она выразилась в прилежной работе в области специальных дисциплин, в больших успехах естествознания и исторических наук о культуре. В то время литература перестала быть предметом единственного или существенного интереса нации, каким она действительно была в течение целых десятилетий, и поэтому литература не являлась больше подлинным выражением внутренней жизни своего времени. Только таким образом можно понять, что наша литература 70-х и 80-х годов отразила в столь незначительной степени оживленную жизнь тех дней, что в это время кульминации политического творчества и долгое время после него господствовали материалистические и пессимистические настроения.

В потоке популярных произведений тех десятилетий преобладает, что удивительно, пессимизм. В этом сказалось, без сомнения, влияние Шопенгауэра, но в значительной степени рост интереса к пессимизму был связан и с появлением блестящей книги Эдуарда фон Гартмана[40] «Философия бессознательного». Несклонное к метафизике поколение было ослеплено и увлечено соперничающей с Шопенгауэром по красоте литературного изложения новой системой, которая, собственно говоря, была не чем иным, как запоздалым отпрыском уже засохшего дерева немецкого идеализма. В своем первоначальном виде эта система могла до некоторой степени считаться последним словом иррационализма. У Гартмана было вполне определенное намерение соединить две ветви идеалистического развития — рациональную и иррациональную, Гегеля и Шопенгауэра, и он со счастливой проницательностью нашел возможность для этого в учении Шеллинга о свободе; но перевесили при этом все-таки иррационалистический волюнтаризм

и учение шопенгауэровского толка, по которому алогическое составляло истинную и первоначальную сущность, логическое же, напротив, — принцип его явления. Сходно с этим было первоначально отношение Гартмана к вопросам ценности мира и жизни. Хотя он и нашел остроумный синтез, согласно которому вслед за Лейбницем можно, правда, считать, что этот мир — наилучший из возможных миров, но из этого еще отнюдь не следует, что он хорош, ибо в нем столько зла, что его существование следует рассматривать как дело неразумной воли, и потому он должен быть уничтожен; таким образом, оценка действительного бытия оказалась в конечном счете совершенно в духе пессимизма, и в своем захватывающем изложении иллюзий человеческой жизни Гартман привел массу аргументов для обоснования попытки научно доказать неизбежность своих мрачных настроений. Только когда этот философ с принятием эволюционизма, который он ввел в виде теории происхождения в естественнонаучную часть своего труда, обрел понятийно новое подкрепление гегелевского момента своих мыслей, он оказался в состоянии поднять логическое до полного равноправия с алогическим и рассматривать прогрессирующий процесс исторической жизни как обоснованную в самой действительности разумность, допускающую утверждение находящейся в развитии жизни и радостное участие в ее движении. Но, конечно, в последней инстанции и это разумное развитие логического было направлено только на то, чтобы вполне разглядеть и уничтожить неразумность воли. Религиозная жизнь оказывалась также только соучастием человека, направленным на избавление сущности мира от ее собственного страдания. Но в то время как возвращение Гартмана к Гегелю делало его научную работу все более серьезной, основательной, а потому и менее популярной, пессимизм разлился могучими волнами в нашей философской литературе. Теперь, правда, и она забыта почти так же, как философия бессознательного, которая, быть может, время от времени и восхваляется ее горячими приверженцами, но в целом все-таки уже вполне принадлежит истории.

Часть ее прежнего влияния, без сомнения, основывалась в некоторой степени на том, что как самому Гартману, так и многим его современникам казалось, будто умозрительные результаты его философии добыты индуктивным естественнонаучным методом. Тем самым эта философия получала вполне соответствующую времени окраску. Ибо львиная доля интереса, который был отнят у идеалистической философии, досталась сначала, без сомнения, естествознанию. Его могучее развитие

в области механики, химии, в учении об электричестве и их счастливое действенное применение в технике принесли нам в те десятилетия быстрое преобразование всех внешних условий жизни, которое продолжается еще и теперь и обещает неведомое раньше развитие в будущем; естествознание добилось таким образом тем большего интереса, что оно было в состоянии в высокой степени удовлетворить и интеллектуальную потребность. Поэтому естествознание пленило умы не только возможностью осязаемого использования, но и значительностью теории. Она сконцентрировала тогда для теоретической науки весь способ восприятия внешней природы на двух важных, дополняющих друг друга принципах: на принципе сохранения энергии, сформулированном в Германии Робертом Майером[41] и Гельмгольцем[42], и на принципе развития, который по Дарвину обещал разгадать загадку органического мира. Если на основании первого из этих принципов казалась постигнутой вечно одинаковая сущность физического мира, то второй принцип считался объяснением для происходящего образования нового на постоянно одинаковой основе жизни. Эти принципы были достаточны, чтобы служить великим исследователям регулятивными идеями для их эмпирических изысканий, методическими средствами для познания особенного в опыте. Но именно серьезность и добросовестность этого точного исследования предохранили их от стремления построить из этих принципов философское мировоззрение. При отсутствии у них склонности к метафизике именно видные естествоиспытатели отклонили также и материализм, популярные представители которого не могли, конечно, упустить возможность воспользоваться этими великими общими принципами и до настоящего времени не упускают пользоваться ими в популярных книгах, предназначенных для широких масс. Достаточно упомянуть о появившихся в наше время работах Геккеля[43].

Эта антипатия положительной науки ко всякой попытке обоснования философского мировоззрения нашла в то время свое выражение в раздающемся с разных сторон требовании «возвращения к Канту» и в потребности союза между философией и естествознанием, — союза, который предполагал, конечно, совершенно новое отношение философии к ее собственным задачам и к работам в области естествознания. Идеалистические системы послекантовского времени, которые изображались отчасти как насилие над эмпирическим исследованием природы, были преданы забвению и презрению; понимание их терминологии было уже утрачено; их странный язык, который они

вместе со своими мыслями навязали на некоторое время образованному миру, не понимали теперь и не говорили на нем. К этому присоединились легкодоступные общему сознанию поношения этих систем много читавшимся тогда Шопенгауэром, постоянно указывавшим в противоположность их авторам на Канта как на истинного философа. Таким образом, из уст таких людей, как Эдуард Целлер[44] и Отто Либман[45], раздался призыв вернуться к Канту, а блестящее изложение Куно Фишера[46] представило сознанию времени критическую философию со всей ее импонирующей ясностью и достоверностью. Но симпатия, с которой относились к учению Канта великие естествоиспытатели тех дней во главе с Гельмгольцем, основывалась в значительной мере на том, что самыми важными в его философии считались ограничение научного познания опытом и доказанная им невозможность какой бы то ни было метафизики. Этим определялись также взгляды, господствовавшие в нарождавшемся неокантианстве. Можно сказать, что величие кантовской философии заключается именно в ее многозначности. В обширном уме кёнигсбергского философа представлены в известном смысле все мотивы человеческого мышления о мире и жизни, равномерно затронуты все струны, и это привело к тому,что так же, как уже сразу после него из его учения выросло множество разных философских систем, каждая из которых могла притязать на последовательное развитие его принципов, и в дальнейшем в зависимости от господствующей направленности философы брали из его учений то, что представлялось важным им. Согласно пониманию, соответствующему позитивным склонностям времени, критическая философия рассматривалась не только преимущественно, но и исключительно как теория познания, и должна была быть ею, а именно теорией познания эмпиризма, осуждающей всякую метафизику как ненаучную. Что для Канта при этом самым главным было обоснование рациональной теории, что для него опровержение научной метафизики проложило путь к метафизике веры и что он построил в общих чертах мировоззрение, необходимое для рассмотрения разумом, об этом ничего не знали или не хотели знать; уже Шопенгауэр, как известно, решительно порвал все связующие нити между теоретической и практической философией Канта. Для того времени Кант был, в сущности, великаном, который разрушил догматизм и поставил себя и философию на плодотворную почву опыта. Для того чтобы представить себе в его существенных моментах настроение, на основе которого тогда понимался Кант, нужно развернуть «Историю

материализма и критику его значения для настоящего» Фридриха Альберта Ланге[47]. Это — книга, которая с научной точки зрения несомненно больше всего помешала распространению материализма. Она смогла это сделать именно благодаря объективности, с которой в ней оценивалось значение научных мотивов материалистического мышления и отвергались обычные поношения пресловутых безнравственных выводов материализма; преодоление материализма заключалось у Ланге именно в том, что он выявил наличие в нем метафизики и доказал ее невозможность с точки зрения критической философии. Но он толкует кантовское учение вполне эмпирически, даже с сильным антропологическим оттенком, считая, что общезначимые формы всех опытных наук обоснованы специфической сущностью человека. Эта теория познания была близка времени, которое оспаривало возможность философского мировоззрения, потому что считало его ненужным для своей реальной деятельности. Ведь даже в изложении Куно Фишера центр учения Канта составляет непознаваемость вещи в себе, на этом он построил развитие Канта, из этого вывел его систему и объяснил, исходя из этого, влияние Канта на его время и на учения его первых последователей. Другие, усвоившие этот кантовский эмпиризм, пошли гораздо дальше. Зачатки широкого мировоззрения были забыты, хотя они несомненно присутствовали в этике и телеологии Канта. Система критики способности суждения, самое зрелое и великое из того, что дала мысль Канта, осталась тогда непонятой и остается непонятой до настоящего времени в некоторых постоянно читающихся изложениях его философии, авторы которых склонны считать блестяще данную систематическую сторону его учения ошибкой великого мыслителя.

В этом агностическом неокантианстве восьмого и девятого десятилетий XIX столетия проявлялась решительная склонность к позитивизму, которая увеличивалась по мере того, как все больше пренебрегали рациональным моментом критической философии. Эмпирическая теория познания, которую выискивали в работах Канта, все больше склоняла к замене критики психологическим и генетическим анализом; эта критика стала идеологической и, смешав кантовскую априорность с психическим приоритетом, стала склоняться, с одной стороны, к Давиду Юму, с другой, — к Огюсту Конту. Но в пестром многообразии оттенков этого эмпиризма общим результатом было только полное растворение всей философии в теории познания. На самом деле намерение Канта никогда не было таковым. Он всегда рассматривал свое «критическое дело» как про-

педевтику, по окончании которой хотел перейти к «доктринальной» части своей работы. Напротив, та теория познания, которая отчасти прикрывалась его именем, была, строго говоря, сознательным отказом от научного мировоззрения, и к тому же в этом эмпиризме некоторую неясную и непризнанную роль играл иногда несколько наивный материализм. Во всяком случае, удовольствие находили в том, чтобы объявлять все метафизические системы «поэзией понятий» и признавать, что они «с точки зрения идеала» имеют, подобно мифам, связанным с религиозным представлением, только практическое значение, как показал Альберт Ланге.

Это было время презрения к философии, когда можно было прослыть неумным и отсталым, если заниматься ею и видеть в ней нечто большее, чем преисполненную фантазии душевную потребность предаваться игре представлений, свойственной каждому народу и каждому времени, искать в которой научные общезначимые истины — глупое, безуспешное занятие. Тем не менее историческое изучение этих стремлений человеческого духа считалось тогда все-таки достойным предметом научной работы. Чем бесплоднее была сама философия, тем более расцветала ее история. В академической и литературной жизни того времени история философии заняла необычайно большое место. Ею начали заниматься бесчисленные авторы монографий, и из массы этого материала вышли капитальные труды Иоганна Эдуарда Эрдмана[48], Эдуарда Целлера и Куно Фишера. Для общего изложения решающее значение имело в общих чертах гегелевское понимание с его категориями, но в изложении частностей отразилась эмпирическая тенденция времени с ее методической тщательностью и точной критикой в применении и понимании фактического материала. Так же, как для понимания античной философии надо было тщательно изучать результаты классической филологии, эти же методы были применены к средним векам и Новому времени. Вскоре история философии стала уже не философской наукой, какою ее хотел видеть Гегель, а эмпирической наукой, как всякая другая историческая дисциплина, и таким образом историко-философское исследование оказалось одним из блестящих свершений исторической науки, которую, как и быстрое развитие естествознания, создал этот положительный век. Хотя это развитие науки о культуре было менее ощутимо, менее значительно для ближайших задач и условий практической жизни и потому его ценность не получила достаточно широкого признания, оно все-таки было по своей внутренней значимости и по своей научной

важности столь же выдающимся и успешным, как развитие естествознания. Благоговейное отношение к деталям, тщательность в критическом установлении фактов, разработка методического аппарата — все это соответствует потребностям реалистического и эмпирического века; но там, где от частного хотели подняться к законченному общему изложению, неосознанно и помимо воли авторов постоянно выступали общие очертания гегелевского понимания истории в целом. И если все отдельные ветви такого понимания — развитие государств и хозяйственных отношений, литературы, искусства, религии — стремились в конечном итоге соединиться в одну «историю культуры», то научная обработка исторического космоса, к которой сводится вся работа наук о культуре, предстает как явление, равноценное физическому космосу, в картине которого должны соединиться все результаты естествознания.

Но для самой философии такое интенсивное занятие ее историей было прежде всего симптомом слабости и упадка. Ибо это растворение философии в ее истории сложилось здесь совершенно иначе, чем у Гегеля. Отдельные системы не имели больше значения моментов истины, а считались моментами заблуждения. Их противоположное друг другу и полное противоречий многообразие рассматривалось как опровержение их стремления. В результате всей трудной мыслительной работы в области истории общее мнение вновь обрело только относительность всех мировоззрений, невозможность достигнуть научно обоснованного и продолжительного удовлетворения метафизической потребности. «Нет философии, есть только история философии» — в этих словах, быть может, резче и точнее всего выразилось настроение научных кругов того времени. И в самом деле, от самой философии осталось очень немного. То, что мы можем познать, говорили тогда, тому учат отдельные науки, а собирать все это в одно ragout,* как в то эмпирическое время называли задачу философии, — весьма праздное занятие. Попытка вновь познать мир, после того как отдельные науки изучили все его отдельные части, может привести только к бесполезным или ложным результатам. Это во всяком случае не нужно и не составляет достойный предмет науки. Даже теория познания, которая еще признавалась как критика остальной научной деятельности, не связанная более с общими и глубокими философскими приципами, превратилась в учение о происхождении и развитии представлений. Этому

* Рагу (фр.).

прежде всего благоприятствовало то обстоятельство, что физиология органов чувств, как в философии Шопенгауэра, так и во всем неокантианстве, обрела выдающееся значение для этой естественнонаучной по своему характеру теории познания. Старое учение о субъективности чувственных данных оказалось, благодаря учению Канта об идеальности пространства и времени, расширенным до общей теории, которая по примеру античной и средневековой семиотики учила понимать все человеческие представления о внешнем мире только как поддающиеся практическому использованию знаки, а не как познание сущности вещей. Таков один из главных мотивов упомянутого нами постепенного превращения теории познания в психологию. С другой стороны, исторический релятивизм требовал метафизического мышления при понимании различных исторических образований, главным образом их психологического объяснения из личных и общих мотивов соответствующей исторической действительности, которой каждая система должна была дать адекватное выражение. Этому релятивизму нисколько не мешало, более того, было ему даже близко, что и психология в качестве причинного объяснения фактического также не может дать или гарантировать нормативные критерии истины, как и нормативные критерии добра: именно психологизм оказался удобным основанием для успокоения при меняющихся фактах истории. Таким образом, в конечном счете в качестве собственно философского элемента повсюду осталась только психология.

Но в силу всех научных условий того времени эта психология могла быть, само собой разумеется, только эмпирической и оказалась непригодной для решения этих задач ни в одной из тех понятийных форм, в которых они решались метафизическими системами; даже гербартовская система была в данном случае несостоятельной. Новая эмпирическая психология опиралась всецело на естествознание: физика и физиология стали для нее не только методическими образцами, но и в значительной степени местом нахождения фактов, на которых она строилась. Так совершилось отделение этой психологии от философии, в той мере в какой под последней понималась метафизическая наука о понятиях, и психология конституировалась вполне сознательно как отдельная самостоятельная дисциплина. Правда, для этого она должна была теперь обратиться к естествознанию. По существу она была физиологической психологией. В качестве таковой ею уже занимались, как известно, не только материалисты, но и такой человек, как Лотце, который при полном владении естественнонаучным мате-

риалом имел и вполне ясный взгляд на обусловленные разными задачами методические различия отдельных наук. К этим предпосылкам еще присоединилась потом в качестве особенного импульса основанная Фехнером[49] психофизика. Под влиянием философских мыслей Фехнер направил свое внимание на полную координацию телесных и душевных состояний, выявив этим особый предмет естественнонаучного исследования. Эти связи между психическими и физическими функциями и закономерные условия их изменений надлежало исследовать экспериментальным путем, а поскольку душевные состояния не поддаются такому непосредственному измерению, как телесные, Фехнер разработал остроумные методы для определения их косвенным путем. Но конечная цепь этих измерений состояла всегда в том, чтобы выразить отношение душевного процесса к телесному в форме познания естественнонаучных закономерностей, т.е. в математических формулах. Все это само по себе было вполне обоснованно и правомерно и вело к разрешению с помощью методически усовершенствованной обработки тех задач, которые ставили перед собой исследователи в области психологии уже в XVIII в. Правда, этим не исчерпывается психология, но такие физиологические исследования действительно составляют одно из ее необходимых оснований; и таким образом на основе этих исследований, которые вскоре стали проводиться в большем объеме и с рьяным усердием, психология действительно стала фактически новой отдельной наукой. Тем самым с ней произошло то же, что произошло в прежние столетия с физикой, химией, политической экономией и что в наши дни намечается для социологии. Следовательно, сама по себе эта эмпирическая психология без сомнения представляет собой ценное завоевание времени. Она надолго сохранит приобретенное ею таким путем положение вне философии и из всех специальных наук останется той наукой, которая находится в самых широких и в то же время самых близких отношениях с философией; ибо философия рассматривает, правда в совершенно ином смысле, с иными задачами и применяя совершенно иной метод, большей частью те же душевные функции, познание и понимание которых составляет высшую цель генетического объяснения в психологии. Но тем более необходимо признать, что эта эмпирическая психология стоит вне философии, что это — особая опытная наука, которая не является философией и которую нельзя смешивать с ней.

И тем не менее именно это произошло у нас и широко распространилось в последние десятилетия XIX в. В то время как,

с одной стороны, философия почти растворилась в релятивизме истории философии, с другой стороны, тот ее остаток, который еще сохранился в задачах теории познания, вошел в эмпирическую психологию. Философию заменили теперь два ее суррогата: история философии и психология. А психология становилась тем уже и одностороннее, чем больше в ней перевешивал экспериментально-психологический момент, притязая на то, чтобы быть всем. В Германии одно время доказательство пригодности занять философскую кафедру стали усматривать едва ли не в том, что данное лицо умеет методически постукивать по электрическим кнопкам и способно цифрами в длинных, стройно расположенных в виде таблиц опытных рядах, доказать, что некоторым людям кое-что приходит в голову медленнее, чем другим. Это была неутешительная страница в истории немецкой философии. Эмпирической психологии, заменившей философию, можно при известных обстоятельствах и в известных инстанциях поставить в заслугу то, что соответственно своей методической и предметной структуре она держалась в осторожном отдалении от великих проблем жизни, от политических, религиозных и социальных вопросов и еще меньше касалась их, чем историческое воспроизведение философских учений прошлого. Но именно потому такая философия, за которую выдавала себя психология, была совершенно неспособна удовлетворять настоятельным требованиям времени, пребывавшего в борьбе с самим собой и со своими великими задачами, и равнодушие этого времени к философии, которая не могла дать ему ничего лучшего, чем психологизм, вполне понятно.

Несмотря на все это, и такое временное господство психологизма должно быть в более общей связи оценено как нечто симптоматичное. Психологизм не только принадлежит к знамениям времени, отличающегося возвратом к трезвому чувству действительности и рассудочному, лишенному размаха мышлению, и не только входит как отличительная черта общей технической естественнонаучной тенденции в современную жизнь, он, кроме того, как и все это направление второй половины XIX в., имел и свое специфическое значение, и свою неоспоримую ценность. Если мы обобщим все то, что соединилось в нем — равнодушие к метафизическим умствованиям, интерес ко всему фактическому и практическому, пристрастие к эмпирическо-психологическому изучению человека в пределах естественнонаучного способа мышления вообще, — то перед нами все черты эпохи Просвещения. В этом явлении крылось своего рода

обновление основных мыслей великого XVIII в.; в этом психологизме вновь поднялся на поверхность широкий поток просветительских принципов, и хотя он был теперь отнюдь не оригинален и не мог в собственном смысле создать новое, тем не менее целительно и важно в материализме и этих следах его воздействия было содержавшееся в них разумное отрезвление, противополагавшееся ряду романтических бредней, которым дало повод господство идеализма в общественной жизни, в политических и религиозных вопросах. Насколько справедливо и победоносно, необходимо и неизбежно было некогда преодоление односторонности эпохи Просвещения развитием классической немецкой поэзии и философии, настолько же несправедливо и опасно было чванливое высокомерие, с которым взирали на эпоху Просвещения в пору романтических отзвуков классического времени, не понимая непреходящей ценности ее великих свершений. Во многом мы находимся в настоящее время в положении, которое вынуждает нас вновь вступить в борьбу за завоевания эпохи Просвещения, за ясность и свободу духовной жизни, — быть может, в еще более тяжелую борьбу, чем та, в которой одержало победу Просвещение. И если в такой борьбе за высшие блага желанно всякое союзничество, то с этой точки зрения и психологизм, быть может, исходя скорее из его отрицательных, чем положительных деяний, должен быть оценен по его влиянию на общее сознание как нечто оправданное и отрадное.

V. Новые проблемы ценности и возвращение к идеализму

Накопленные факты и теории эмпирической психологии не проникли, правда, вместе с ее трезвым исследованием во внутренние связи жизни и истинные проблемы своего времени, но они все-таки не могли полностью избегнуть их влияния, и поэтому они также позволяют ясно распознать в своей общей структуре, что́ совершилось и продолжало совершаться в движении народного духа: поворот от интеллектуализма и все решительнее выступавшая склонность к волюнтаризму. Правда, этот поворот был уже ранее заложен в общих принципах философии преобладанием практического момен-

та со времени Канта и Фихте, но так как метафизически он проводился только одним Шопенгауэром, а в учении Шеллинга и Гегеля был вновь оттеснен в угоду логическому моменту, то в самой психологии он, собственно, не обрел значения. В середине XIX в. в немецкой психологии, а вследствие этого и в педагогике, господствовал главным образом Гербарт. Его общая философская система была, правда, слишком абстрактна и суха, слишком определена логической искусственностью, чтобы сколько-нибудь значительно влиять на внутреннюю жизнь того времени. Она оставалась чуждой и специальным наукам, в особенности естествознанию: в противоположность логическому идеализму она не вступила во враждебное отношение к нему, но не стала и дружественной ему или способствующей его развитию. Напротив, в психологии своеобразная и с большой тщательностью проведенная как самим Гербартом, так и его учениками методика, которая стремилась, правда, обосновать эту науку отчасти метафизикой, но наряду с ней также опытом и математикой, нашла относительно благоприятный отзвук в естественнонаучно ориентированном мышлении того времени. Казалось, что теперь для душевной жизни должна быть построена такая же точная теория, как для движений тел. Принципиальная ошибочность этой программы обнаружилась, правда, со временем в той бесплодной стагнации, пребывая в которой, эта школа не вышла, по существу, даже за пределы того, что было достигнуто ее основателем при первой попытке. Но пока эта гербартовская психология была в силе, ее можно было рассматривать в известном смысле как характерное выражение того преобладания теоретического сознания, которое все еще существовало в немецком понимании жизни. Гербарт объявляет представления изначальным и существенным в жизни души, в деятельности, с помощью которой она должна была противостоять воздействию других реалий. Чувства и волевые акты должны были быть только стеснениями, напряжениями и выражениями стремления, воздействующими на представления и на отношения между ними. Механизм этих процессов, которыми ограничивалась жизнь души, как это было установлено старой ассоциативной психологией, и образовал предмет той математической теории, которую хотел построить Гербарт. Легко понять, почему эта психология вследствие аналогии с техническим естествознанием оказалась благоприятной для образования научной педагогики. И хотя Гербарт по своему личному образу мыслей и по тому значению, которое он придавал этике как дисциплине, определяющей цели педагогики, при-

писывал высшую ценность в воспитании формированию воли, тем не менее психологическая структура, которую он должен был дать своей теории воспитания, определялась от начала и до конца его интеллектуальным пониманием сущности души и ее функций.

И как ни долго и ни энергично гербартовская педагогика не господствовала в практике школьной жизни Германии, лежавшая в ее основе психология не могла продолжительное время рассматриваться как выражение наших духовных состояний и их наиболее важных тенденций, и неудивительно, что эта теоретическая психология интеллектуализма была побеждена, более того, обращена в свою противоположность новым развитием действительно эмпирического исследования. Ибо один из важнейших и наиболее значительных результатов этой эмпирической психологии, о возникновении которой из реалистического мышления мы говорили в другом месте, можно видеть в полученном в различных сферах доказательстве, что в образовании представлений и их прохождении, начиная с простейшего ощущения и кончая сложной деятельностью образования понятий, решающим и определяющим фактором являются состояния влечения, т.е. различные формы воли. Возможно, что при выявлении этих моментов в ряде случаев играли известную роль шопенгаузровские мотивы, взятые из его метафизики воли. Повод к этому могло дать посредническое положение физиологии органов чувств, значение которой для мыслительных связей того времени уже было подчеркнуто нами. Правда, в физиологической психологии Вильгельма Вундта[60], которая являлась центром этого движения, теория апперцепции, решающая для волюнтаристического понимания, была получена исключительно на основе фактического исследования и обрела свое большое значение именно благодаря тому, что в своем научном обосновании она была совершенно независима от упомянутых нами метафизических мотивов. Но тем не менее характерно и показательно для общего направления мышления того времени, что эти мотивы прорвались тотчас же, как только Вундт попытался пробиться из психологии, конечную недостаточность которой он сам несомненно ощущал, к общей философской системе. Метафизические представления, которые он конструировал в этой системе, характеризовали как глубочайшее содержание и смысл мира царство волевых актуальностей, манифестация которых должна составлять совокупность явлений и над эволюционными связями которых в качестве завершения, уже недоступного для научного познания, возвыша-

лась регулятивная идея универсальной мировой воли. И у Мюнстерберга[51], который наряду с Вундтом занимает в современной психологии наиболее самостоятельную позицию, мы встречаем в качестве самого существенного момента его психофизического анализа открытие универсального значения волевых состояний: и он развил, исходя из этих психологических предпосылок, философское учение, которое стало философией ценностей, не в смысле догматической, составленной из результатов отдельных наук метафизики, а в духе критицизма фихтевского толка, и тем самым оказалось значительно ближе самым глубоким потребностям настоящего.

Ибо в этом волюнтаристском повороте эмпирическая психология в самом деле в конечном счете следовала лишь веянию своего времени, реализм которого, радостно рвущийся к созиданию и направленный на фактическое, повсюду характеризовался сильной волей к жизни, лихорадочным ростом активности и могучим действием страсти. Гениальная, изначально могучая воля создала нам это царство, соединив свою собственную страсть со стремлением народа и придав им возможность перейти в деяние. Призыв Бисмарка к реальной политике нашел в его эпоху самый широкий отклик, и во всех сферах жизни стремление к действию и творчеству развернулось с неожиданной мощью. Наперекор пессимизму, который распространился в литературе, нашу нацию проникало тогда растущее чувство жизни, проявлявшее во всех направлениях исконную творческую силу. В этой борьбе за новые высокие задачи были сломаны и разрушены в своем большинстве старые формы жизни, простой тихий круг жизни отцов стал слишком узок. Мы начали неудержимо превращаться в индустриальное государство, которое в процессе своего быстрого роста прорвало границы прежней деятельности: окрепшая сила народа расширила круг своей деятельности растущим участием в мировой торговле, началом колониального захвата. Таким образом, нация вышла из прежних ограниченных и тесных условий жизни и оказалась втянута в потребности мировой политики, в которой она должна была научиться ориентироваться с юношеской пылкостью. Для всех этих новых процессов развития требовалось крайнее напряжение всех сил, и дело везде заключалось в энергичной деятельности, в практическом созидании, в созидательной работе в данных условиях. Хотя при этом все еще казалось само собой разумеющимся, что для выполнения таких задач необходима интеллектуальная выучка, что для умения необходимо знание, однако тем, что требовалось и ценилось как наилуч-

шее в этой новой жизни, была всегда воля, которая должна быть деятельной и созидающей. Интеллект превратился в средство воли, его деятельность имела значение лишь постольку, поскольку она могла усилить волю и способствовать ее успеху. Идеалы теоретической жизни,в признании ценности которых мы выросли и сформировались, поблекли; ценность созерцания и мышления, составлявшая радость и утешение отцов, отступила и была для многих потеряна. Для этой перемены характерно, как это неоднократно можно было наблюдать в последние десятилетия прошлого века, что именно выдающиеся наши умы охотно переходили к практической деятельности. У того, кто занимался естествознанием, было множество поводов поставить свое знание на службу технике и промышенности. Юриста серьезные задачи коммунального и государственного управления или интересные функции промышленных учреждений могли привлекать больше, чем его наука. Таким образом, практическая жизнь, колоссально расширившись, впитывала в себя возрастающее количество самых лучших духовных сил. Это далеко идущее изменение условий жизни не могло не влиять и на образ мыслей, и на оценки. В эти времена у нас в значительной степени были утрачены прежняя радость, даруемая духовным творчеством, высокое уважение к теории и признание ценности знания ради него самого. Казалось несправедливым предоставить науку самой себе, позволить ей, как раньше, следовать своим собственным мотивам, не заботясь о том, можно ли будет и когда использовать то, что она обнаружила в своем исследовании. Время требовало быстрых плодов: знание должно было легитимировать себя тем, что оно может дать. А если оно не могло непосредственно предоставить это, то считалось ненужным, обременяющим, мешающим и пагубным.

Именно тогда и в силу этих мотивов наш народ, утратив доверие к своей системе образования и воспитания, стал спрашивать, будет ли он таким образом достаточно подготовлен к новым задачам, которые обрушивались на него со всех сторон. Сильнее всего это сомнение вызывал исторический характер нашего прежнего образования, весь тот способ, посредством которого сложилась высшая духовная жизнь из внутренних жизненных переживаний исторического человечества. Ведь тайна гуманитарного формирования в эстетическо-философской системе образования заключалась в том, что каждый индивид должен, руководствуясь историческим мышлением, научиться самовоспитанию, что он органически вырастал как индивидуальность из традиции и приобретал таким образом своеобра-

зие, свободу и самостоятельность своей внутренней жизни, богатство и тонкость личного склада, находящегося в жизненной связи с исторической совокупностью рода. Для такого образования у нового поколения не было времени. Разумение и понимание такого самовоспитания личности в построении внутренней жизни и мира духовных ценностей исчезли. Это поколение начало ощущать традицию, тяжелый исторический школьный ранец современного человечества, как бремя и, похваляясь самобытным характером своей собственной деятельности, решило, что может легко сбросить его. С ним произошло то же, что некогда с Возрождением, с которым это время очень охотно сравнивало себя: оно хотело выйти из традиции, освободиться от нее и тем не менее должно было неотступно следовать ей. Ему казалось, что эта ноша должна подавлять те силы стремления, мощь которых оно чувствовало в себе, не понимая, что именно эти силы своей лучшей стороной коренятся в самом историческом развитии. Именно теперь, в момент, когда мы, немцы, начали сами творить историю, мы не хотели ничего знать об истории.

За границей с удивлением смотрели на это движение. Если остальные народы завидовали нам в чем-нибудь, то нашей системе образования. Они очень хорошо чувствовали, что благодаря ей у нас в широком слое граждан шло развитие духовных сил, которые доставили нам руководящую роль во многих областях науки. В то время как в других странах склонность и способность к чисто теоретической работе были большей частью достоянием привилегированных слоев, у нас в Германии, где мы в общем не были для этого достаточно богаты, наша система образования способствовала полному развитию духовных сил для научной деятельности; и чем более мы обязаны ей признанием других народов, тем более следовало бы подумать о том, будем ли мы в состоянии при изменении этих условий сохранить наше положение. Проницательным наблюдателям начинает уже теперь казаться, что оно как будто поколеблено до некоторой степени той неуверенностью, в которой мы пребываем из-за действия этого движения. Ибо у нас началось возбужденное реформирование нашей системы воспитания, которое еще и теперь, без сомнения, продолжается, хотя время от времени кажется, как будто в нем наступил момент покоя и достигнуто известное соглашение. Рьяным реформаторам эти попытки представляются только предварительным этапом на их пути к полному преобразованию. Исходя из мотивов жизни данного времени, призванные и не призванные к тому лица

мудрствовали в течение последних десятилетий над системой образования, представлявшейся им больной. Один за другим следовали совет за советом, опыт за опытом. Одной из первых сигнальных ракет была та незначительная книга, которая преподнесла нам «Рембрандта как воспитателя»[62], за самое короткое время она пережила 37 изданий, а теперь о ней едва ли еще кто-нибудь говорит. Ибо сколько других воспитателей было рекомендовано нам с тех пор, сколько навязано лучших и более плодотворных систем! Но при этом проповедь всегда настраивалась на один и тот же основной тон: мы слишком много знаем, мы слишком мало хотим. Там постоянно говорят, что мы получили и все еще получаем слишком интеллектуальное образование. Народ, который учится, должен стать народом, который действует. Теперь следует воспитать волю, закалить силу, развить активность. И в противоположность чрезмерно духовной жизни раздается, как когда-то в филантропии, призыв к телесному развитию. Всякий знает, какое значение приобрели у нас в настоящее время гимнастические упражнения в обучении и спорт во всех сферах жизни. Все это внутренне связано друг с другом и со всем направлением нашего времени. Из того же источника происходят и нескончаемые речи о чрезмерном обременении, которому наше интеллектуальное воспитание подвергает молодежь. То, что́ прежняя молодежь, которую спокойно держали в границах ее духовного развития, что́ поколение, которое завоевало нам объединенное государство, еще преодолевало играючи, по-видимому, оказывается не под силу новому поколению, нервная система которого рано ослаблена и потрепана беспокойством и страстью всей нашей жизни.

Здесь не место судить о правоте или неправоте этого движения, и вообще еще не пришло время для этого. Проблемы, в решении которых сталкиваются глубокие по своему значению мотивы всей нашей народной жизни и нашего своеобразного развития и которые ставят столько вопросов о будущем нашего национального существования, еще не созрели для решения, еще не дошли до своего завершения. Все это знаменательное движение должно здесь рассматриваться нами только как важный симптом глубокого изменения, совершившегося во всей направленности нашей национальной жизни. Нашему времени свойственно, без сомнения, сильное веяние, которое побуждает презирать теорию, отрицать ценность интеллектуальной деятельности. Не без основания говорят, что в настоящее время наша школа на всех ее ступенях, от народной школы до высшей, не пользуется больше тем неоспоримым признанием,

которым она обладала раньше. Как только в ней не находят непосредственного действия, которого от нее требуют и ожидают, стремления к усилению воли и практической силы, во всей ее структуре и деятельности начинают находить недостатки. С реалистическим волюнтаризмом у нас действительно быстро совершилась переоценка ценностей. Интеллектуальные идеалы начала прошлого столетия поблекли, их место заступила дееспособность воли. Действие и созидание, владение и власть, широкий деятельный образ жизни, участие в стремительном беге времени — таковы ценности нашего поколения. С этим соединяются затем горячее чувство действительности, энергичное стремление к реальности, твердая опора на факты и страстное влечение проявить в этом свою силу. Таковы, в сущности, характерные черты современного немца. Сама жизнь в качестве воления и действия стала высшей ценностью, и, как высказали это уже Фейербах и Дюринг[63], как вдохновенно и вдохновляюще провозгласил это во Франции Гюйо[64], наслаждение существованием, утверждение жизни стали господствующим принципом этики нашего времени. Странно, что претворилось это в жизнь, когда в теории еще господствовали отзвуки пессимистического отрицания воли. В занятости и увлечении многообразными интересами действительности для многих наших современников полет или бегство в царство идеалов не представляются более необходимым, полезным, допустимым. Пафос отцов стал для них глупым и смешным, и поколение, которое формирует свои письма в стиле телеграмм и открыток, иронически улыбается той серьезности, с какой прежние поколения рассказывали о своей внутренней жизни.

Распад старых форм жизни и появление новых ценностных мотивов приводят в результате к возбужденному состоянию поиска и нащупывания, к интенсивному брожению, которое требует своего выражения. Но к этому присоединяется еще один момент, быть может, самый значительный из всех. Он возникает из социального движения, которое, как у нас, так и у всех культурных народов, дало в XIX в. совершенно измененную структуру всей жизни. Упомянутое нами беспокойное стремление одинаково захватило все слои общества без исключения. Слово Гегеля стало истиной: массы двинулись вперед. Они вступили в историческое движение, которое раньше разыгрывалось главным образом над ними в тонком верхнем слое общества. Массы заявляют свои права не только в политике, но и во всех областях духовной жизни в такой же мере, как в экономике. Все слои социального тела со всей серьезностью и всей

энергией требуют полной доли во всех благах общества, как в духовных, так и в материальных, заявляют в каждом направлении общей жизни о своей претензии на участие в нем и отстаивают свои интересы. Наша жизнь получила таким образом совершенно иной характер, и это расширение социальных рамок — самое важное основание для экстенсивного и интенсивного усиления чувства жизни, которое ощутило человечество XIX в. В области культуры повсюду возникают сложные проблемы политического, социального, интеллектуального движения. Это создает в ценностном понимании жизни совершенно новые моменты и глубоко идущие изменения такой силы, о которой прежде и не подозревали. В борьбе новых форм жизни против существующих убеждений и отношений с бурной страстью сталкиваются друг с другом крайности старого и нового. Потому именно в этих отношениях все пребывает в текучем состоянии, соглашение еще далеко не достигнуто, и никогда еще почва убеждений, на которой должно строиться социальное сообщество, не была до такой степени взрывчатой, неустойчивой и ненадежной, как в наши дни.

Не было эпохи, когда индивид до такой степени участвовал бы в общей жизни, как в наше время. Каждый человек неизбежно вынужден пребывать со своими интересами, своей работой, своей судьбой в жизни коллектива. На все сферы внешней и внутренней деятельности неотвратимо распространяются характерные черты промышленной жизни. Фабрика поглощает ремесла, торговля, организованная в больших размерах, — купца: везде в конце концов остаются только сообщества, которые предоставляют отдельному лицу выбор — присоединиться и подчиниться или быть вытесненным и уничтоженным. Осталось немного таких профессий, в которых индивид был бы в состоянии определить по своему собственному усмотрению свою деятельность; скоро их не будет совсем. Даже для научной жизни в наше время характерно, что деятельность ученого осуществляется в рамках научной школы. Ученый, работающий в области естествознания, и в не меньшей степени тот, кто работает в области науки о культуре, находят разработанный со всей тонкостью и не раз уже оправдавший себя метод; кто овладеет им и применит его по всем правилам к до того еще не исследованному предмету, может быть до некоторой степени уверен, что он своей произведенной по аналогичному методу работой добьется хотя бы небольшого успеха и прибавит к постройке общего здания хорошо отделанный кирпич. Людей, которые идут и могут идти своим путем, становится, по существу,

все меньше. Массовая работа стала и здесь на долгое время сигнатурой жизни.

Не менее характерно, что соответственно этому повороту и некоторые предметные нововведения в теперешней науке находят свое выражение в более интенсивном занятии массовой жизнью. Это новое направление научных интересов отчетливо проявляется в значительном увеличении в течение прошлого века исследований в области политической экономии, в разработке тонких статистических методов, в особенности в их применении к демографии, т.е. к исследованию общественных условий и движений. То же обнаруживается в постоянно продвигающейся и все более и более методически формирующейся социологии. Названная так впервые Огюстом Контом, эта наука возникла из стремления научно обосновать индустриальный общественный строй. По Сен-Симону и Конту, естествознание и техника должны составить основу жизни будущего, а структура этой жизни была, как известно, в их понимании социалистической. На основании всех этих взглядов стало неизбежным, что массовое движение, которое сделалось необычайно важным для социальных и политических условий, начали рассматривать как самое значительное и самое существенное для всего исторического развития человечества. Так называемая материалистическая философия истории марксизма имеет в конечном счете именно этот смысл: со времен Томаса Бокля[55] привыкли видеть в хроникальном изложении значительных событий и индивидуальных деяний устарелый метод исторической науки, и вместо него был введен метод изучения положения масс, который приближался к индуктивному исследованию природы и должен был дать знание исторических законов. Это коллективистское понимание истории, прославляемое и защищаемое рядом людей со всей страстью односторонности, полностью относится к признакам времени, на которое массовая жизнь наложила своеобразный отпечаток. И с этим, наконец, находятся в связи также все те стремления, которые с самых различных сторон направлены на установление единообразия духовного образования. Против общественного членения, которое по существу дела вело представителей разных профессий, сословий и классов к различию в духовных ценностях и духовных интересах, борются, по-видимому, успешнее всего тем, что все эти границы уничтожаются и достигается общность образования. Нельзя не заметить, что реформы нашей системы высшего образования уже теперь решительным образом следуют этому веянию времени, хотя, может быть, те, кто ра-

ботал и работает над этими реформами, совсем не сознают их результата. Но, без сомнения, в этом направлении действует широкое распространение так называемого общего образования, в котором мы все до некоторой степени деятельно участвуем. И здесь в основе определяющего фактора лежит социальная тенденция устранить одно из самых значительных исторически сложившихся различий в обществе — различие между образованными и необразованными, и в то время как верхние слои обнаруживают в своем волюнтаризме, о котором речь шла раньше, некоторую усталость от образования, в нижних слоях общества проявляется в наши дни громадная потребность в образовании. И здесь массы идут впереди; они поняли, что знание — сила, и они хотят разделять эту власть, как и всякую иную.

Таким образом, мы переживаем нивелирование исторических различий и установление единообразия жизни, о которых ни одна из прежних эпох человеческой истории не имела ни малейшего представления. Но это влечет за собой большую опасность, которая выражается в том, что мы утратим высшее, что, собственно, только составляет и составляло во все времена культуру и историю: жизнь личности. Чувство этой опасности глубоко проходит сквозь всю духовную жизнь последних десятилетий и прорывается время от времени со страстной энергией. Вместе с блестяще развивающейся материальной культурой растет горячая потребность в собственной внутренней жизни, и наряду с демократизирующим и социализирующим массовым существованием возникает резкая оппозиция индивидов, их противодействие подавлению массой, их исконное влечение к выражению собственной сущности. Такой усиленный этой противоположностью индивидуализм выразился сначала в искусстве. Ведь оно по своей глубочайшей сущности меньше всего доступно толпе: оно — единственное убежище личности. Это вновь стало очевидным в эстетизме наших дней со всеми его справедливыми утверждениями и со всеми его искажениями. Сначала он выступал только в отзвуках пессимистических, исполненных мировой скорби настроений как усталое, вспугнутое, копающееся в самом себе декадентство. Затем он окрасился кровью борющегося времени и превратился в радостное утверждение действительности и дерзкую игру самоформирования. Он двинулся дальше к произволу и упорному своенравию, которое стремилось только показать: я — таков; я не такой, как другие; я даю мир, как я его переживаю, как я его вижу, как я его чувствую. Этот импрессионизм в словесном и пластическом искусстве дошел до лишенной всякой цен-

ности игры безучастной индивидуальности. И тем не менее за его странностями и его подчас детской кичливостью кроются в конечном счете сильные и здоровые инстинкты самоутверждения личности.

Вся эта борьба индивида против давления массовой жизни воплотилась в Фридрихе Ницше[56], и в этом объяснение его громадного влияния на духовную жизнь последних десятилетий. Он сам полон этого глубочайшего противоречия времени, истощен им; пластической силой своего художественного воззрения он придал этой борьбе обольстительную форму, но сам он в такой степени вовлечен в нее всей своей личностью, что не может подняться над ней как философ и изложить ее теоретически. Только энергичное влечение к созерцанию мира и жизни составляет в его произведениях философский элемент, однако у него отсутствует способность удовлетворить это влечение в научной форме логического мышления. Его развитие типично для борьбы между интеллектуализмом и волюнтаризмом, между рационализмом и иррационализмом. Шопенгауэровское решение, согласно которому лишенные интереса созерцание и мышление должны освободить от бедствий, связанных с волей, остается далеко позади него, — позади остается и мысль Гартмана, что разум исторического развития должен спасти мировую волю от ее собственного неразумия. У Ницше выступает элементарная воля единичного, которая с горячей страстью своей первичной силы видит жизнь как царство своего самоутверждения и саморазвития, творческая индивидуальная воля, которая в своей самобытности хочет сбросить с себя бремя истории, чтобы в радостном и свободном развитии продвигаться к высшему человечеству. Но творческая личность, которая возвестила этот идеал, была напоена всем богатством гуманитарного образования, превращена в своей духовной жизни в тончайшую кристаллизацию исторического мыслительного материала и благодаря этому созрела до степени эстетического совершенства и творческой силы, оказавших такое влияние на современников. В этом аполлоническом просветлении его, вероятно, осенила мысль — в короткий промежуток времени, один из самых счастливых в его жизни, — искать эту высшую жизнь человека в интеллектуальной гениальности, в свободном искусстве, в радостной науке. Но затем победоносно прорвалось дионисийское опьянение волей, грубая страсть самоутверждения вопреки слишком многому, бесповоротное признание воли к власти. Тем самым были разрушены все границы исторического развития ценностей, все формы общего оп-

ределения жизни. Великий индивид должен был, как полагал Ницше, сбросить все эти оковы — для сверхчеловека не было другой истины, кроме той, которую он открыл для себя как полезную, как помогающую, как подкрепляющую и закаляющую: своим утверждением власти он сокрушил по ту сторону добра и зла господствующие правила филистерской рабской морали. Все общее и общезначимое — это граница и оковы, упадок и смерть; только триумф самодержавной личности — истинная жизнь. Метафизическое отражение этой морали господ надо видеть в том, что Ницше хотел использовать старое странное учение о возвращении всех вещей как новое глубокомысленное откровение. Это было не чувством ответственности, как тонко истолковал его Зиммель[57], жить так, — будто я должен в вечном повторении жить всегда так же, — а неким изначальным чувством: я принадлежу к числу постоянно возвращающихся существ мира; при этом я всегда таков, каков я есть, что бы там в остальном ни происходило. В этом мифе, как во всей поэзии Заратустры, в этом мощном изложении персонализма[58], мы все-таки сквозь всю танцующую радость утверждения жизни слышим только потрясающий горестный крик индивида, стремящегося остаться самим собой, не желающим быть задавленным и задушенным массой.

Слова Ницше «переоценка всех ценностей» не случайно стали лозунгом наших дней. В колоссальном преобразовании всех условий жизни действительно пришла в движение унаследованная субстанция наших оценок, и тягость сомнений, в которые повергает нас спор между старыми и новыми формами жизни, везде дает себя чувствовать как глубокое ощущение беспокойства и как тоска по новому утверждению убеждений. Из этого состояния выросла новая потребность в философском мировоззрении, которая охватила наше поколение и которую мы наблюдаем на многих явлениях литературной и академической жизни. Этим объясняется и то направление, которое с инстинктивной уверенностью избирает новая философская потребность. Мы не столько ищем и ожидаем от философии того, что она давала раньше, теоретическую картину мира, которая должна сложиться из суммирования результатов отдельных наук или, выходя за их пределы, двигаться в собственном направлении и создать гармоническое целое; то, чего мы в настоящее время ожидаем от философии, — это размышление о вечных ценностях, которые, возвышаясь над меняющимися временными интересами людей, обоснованы высшей духовной действительностью. В противодействие господству масс, кото-

рое наложило свой отпечаток на внешнюю жизнь наших дней, сложилась сильная и возвышенная жизнь личности, которая хочет вновь обрести и спасти свой внутренний духовный мир.

Такого рода потребности вернули нас в Германии к великим системам идеализма, которые возвестили эту веру как основную духовную сущность всей действительности. Мы не ценим более в этих системах преходящую форму их логической конструкции, как мы не ценим более абстрактных формул их метафизики, но мы снова обрели понимание убедительной энергии, с которой их авторы, и в особенности Гегель, выработали из совокупности исторического развития постоянный круг культурных ценностей и довели до сознания их сверхэмпирическое значение. Отношение способного к самосознанию и самоформированию индивида к этим великим образам сделалось нашей самой насущной проблемой, а из тех противоположностей, которые обусловили наше развитие, следует, что для философского размышления всюду возникают вопросы, как примирить ценности внутренней жизни личности и массовые ценности внешней жизни в свободном от противоречий единстве. Таким образом, мы с полным сознанием переживаем величайшую проблему исторического движения: отношение между личностью и массой. И в этом смысле вопрос об общезначимости ценностей имеет культурно-философское значение. От его разрешения зависит, сможет ли немецкая философия выполнить задачу, которую ставит перед ней современное состояние жизни нашего народа.

Примечания

Перевод выполнен М.И. Левиной по изданию: Windelband W. Die Philosophie im deutschen Geistesleben des 19. Jahrhunderts. Tübingen, 1909.

[1] Гумбольдт Вильгельм (1767-1835) — нем.филолог, философ, языковед, государственный деятель и дипломат. Один из виднейших представителей немецкого гуманизма, друг Гёте и Шиллера. Развил учение о языке как «формирующем органе мысли», о «внутренней форме языка» как выражении миросозерцания народа.

[2] Тридцатилетняя война (1618-1648) между габсбургским блоком (испанские и австрийские Габсбурги, католические князья Германии, поддержанные папством и Речью Посполитой) и антигабсбургской коалицией (германские протестантские князья, Франция, Швеция, Дания, поддержанные Англией, Голландией и Россией). Результатом войны

оказался крах европейской политики Габсбургов и разорение Германии; политическая гегемония перешла к Франции.

[3] Готшед Иоганн Кристоф (1700-1766) — нем.писатель, литературный деятель, проф.эстетики Лейпцигского университета. В 1725 г. открыл курс чтений об изящных искусствах, борясь за создание литературного немецкого языка и предлагая в качестве образца французский классицизм. Автор многочисленных учебников, издатель нравоучительных журналов, Готшед стал на ряд лет авторитетом в вопросах языка и стиля во всех немецких государствах.

[4] Виланд Кристоф Мартин (1733-1813) — нем.писатель эпохи Просвещения, последний период жизни провел в Веймаре. В ранний период испытал влияние Клопштока. В дальнейшем переходит на реалистические позиции, избрав главной темой своего творчества победу природы над мечтательностью, хотя в некоторых произведениях под влиянием греческих и французских образцов отводил большое место чисто чувственному элементу.

[5] Вольф Фридрих Август (1759-1824) — нем. филолог. Исходя из понимания античной культуры как единого гармонического целого, наметил программу трактовки классической филологии как самостоятельной «науки древности», энциклопедически охватывающей все стороны античной жизни. Его работа «Введение к Гомеру», обосновывает концепцию, согласно которой гомеровские поэмы предстают как свод устных песен; она положила начало так называемому гомеровскому вопросу — вопросу об авторстве и происхождении «Илиады» и «Одиссеи», обычно связываемых с именем Гомера.

[6] Речь идет о произведениях Ф.Шиллера «Письма об эстетическом воспитании человека» (1793) и о трактате под названием «О наивной и сентиментальной поэзии» (1795).

[7] Речь идет о теологическом институте в Тюбингене, в котором учились, в частности, Гегель, Гёльдерлин и Шеллинг. В этом институте, так же как в старинном Тюбингенском университете (создан в 1477), широкое распространение получила создавшая особое направление в немецкой протестантской теологии «тюбингенская школа», ставшая особенно известной в 30-е годы XIX в. в связи с деятельностью гегельянца Ф.К.Баура, а также левогегельянцев Д.Ф.Штрауса и Б.Бауэра.

[8] Бёрк Эдмунд (1729-1797) — англ.публицист, один из лидеров вигов — предшественников либеральной партии; с либеральных позиций обличал революционные методы, и особенно французскую буржуазную революцию.

[9] Новалис (Фридрих фон Гарденберг) (1772-1801) — нем.поэт и философ, представитель немецкого раннего романтизма; свою философию называл «магическим идеализмом». Апологет восторженного мистицизма, усматривавший тайну жизни и философию искусства в отрицании Я, в переходе его в Ты, видевший в самоотречении высший акт философского мышления и действительное начало философии.

[10] Имеются в виду сторонники католической теологии и философии конца XVIII-XIX в. (Бональд и др.), утверждавшие, что знания метафизического и религиозного характера недоступны разуму, но могут быть получены через откровение, передаваемое церковью, народной традицией и т.д. Эта доктрина осуждена Ватиканом в 1870 г.

[11] Местр Жозеф Мари де (1753-1821) — франц.политический деятель, публицист, религиозный философ; свои основные произведения написал в России, где пребывал в качестве посланника Сардинии; один из основных идеологов западноевропейского консервативного романтизма, клерикализма и монархизма как реакции на французское Просвещение и революцию.

[12] Бональд Луи Габриэль Амбруаз де (1754-1840) — франц.политический деятель, публицист, философ. Один из наиболее реакционных мыслителей-традиционалистов, отрицавших все современное — от культуры Просвещения и конституции до промышленности — и проповедовавших идеалы «средневековой» жизни; убежденный монархист и клерикал.

[13] Конт Огюст (1798-1857) — франц.математик и философ, основоположник социологии как науки. В 1818-1824 гг. был секретарем Сен-Симона; затем работал в Политехнической школе в Париже. Отталкиваясь от идей Сен-Симона, развил теорию позитивизма как научного и философского направления, противостоявшего, с одной стороны, теологии и метафизике, идеализму и мистицизму, а с другой — эмпиризму и материализму («Курс позитивной философии», 1830-42). Согласно Конту, ни наука, ни философия не решают вопроса о сущности бытия, ограничиваясь только познанием явлений. Особую известность получила концепция трех стадий духовного развития человечества — теологической, метафизической и позитивной — и классификация наук, исходной и главной из которых является математика, а завершающей — социология.

[14] Сен-Симон Клод Анри де (1760-1825) — франц.философ, утопист. Разочарованный результатами Французской буржуазной революции 1789-1794 гг., выступил с социально-реформаторской концепцией, опирающейся на идею особой роли государства, планирования промышленности, сельского хозяйства, всех производительных сил общества, реформирования отношений собственности и создания «промышленной системы», в которой класс собственников-буржуа обеспечил бы трудящимся достойную жизнь; в конце жизни объявил освобождение рабочего класса своей конечной целью, став тем самым основателем одного из направлений социалистической мысли XIX в. — сен-симонизма.

[15] Мюллер Адам Генрих (1779-1829) — нем.экономист и обществовед; с консервативно-романтических позиций идеализировал средневековый строй, резко критиковал классическую политическую экономию, особенно теорию А.Смита, проповедовал идеалы авторитарного государства, незыблемости христианской религии и консервативные национальные ценности отсталых слоев народных масс.

[16] Уланд Людвиг (1787-1862) — нем.поэт, поздний романтик, глава так называемой швабской школы, представители которой большей частью пользовались в своих произведениях верхненемецким или швабским диалектами, работали в жанре лирической поэзии, преимущественно балладе. Консерватор в юности, сторонник либерально-буржуазных свобод в 30-40-е годы, в 1848 г. член Франкфуртского парламента. В своих песнях и балладах использовал народные предания и опирался на легендарно-исторические сюжеты. В конце жизни занялся научной деятельностью.

[17] Панлогизм — объективно-идеалистическая доктрина о тождестве бытия и мышления, согласно которой все в мире — природа и общество — есть осуществление разума (логоса), его классическим представителем является Гегель.

[18] Фридрих Вильгельм IV (1795-1861) — прусский король с 1840 г. В 1857 г. отошел от государственных дел в связи с психическим расстройством.

[19] Кальвин Жан (1509-1564) — один из деятелей Реформации во Франции и Швейцарии, основатель кальвинизма, в котором важную роль играло учение о божественном предопределении одних людей к «спасению», других — к «осуждению», что не исключало активной деятельности, поскольку верующий, хотя и не знает своей судьбы, своими личными успехами может доказать, что он «божий избранник»; наилучшими добродетелями считались умеренность и бережливость, мирской аскетизм, что было особенно развито в английском пуританизме.

[20] Бёрне Людвиг (1786-1837) — нем.публицист и литературный критик. Школа радикальных немецких писателей «Молодая Германия» считала его вместе с Гейне одним из своих духовных вождей.

[21] Гуцков Карл (1811-1878) — нем.писатель и публицист; в 30-40-е годы возглавлял радикальное литературное течение «Молодая Германия», пропагандировавшее идеалы политических и гражданских свобод.

[22] Эхтермейер Эрнст Теодор (1805-1844) — нем.писатель, один из представителей левого гегельянства. В 1838 г. совместно с А.Руге начал издавать журнал «Галльские ежегодники немецкой науки и искусства» как орган левого гегельянства, редакция которых с 1841 г. была перенесена в Дрезден, где они стали издаваться под названием «Немецкие ежегодники».

[23] Бауэр Бруно (1809-1882) — нем.философ, первоначально принадлежал к ортодоксальным ученикам Гегеля («правым» гегельянцам), а затем перешел в лагерь «левых» (или младогегельянцев). Отказавшись от основного гегелевского философского принципа — абсолютной идеи, поставил в центр своей концепции абсолютное самосознание; движущей силой истории считал умственную деятельность «критических личностей». Один из радикальных критиков Евангелия; к середине XIX в. эволюционировал вправо, став в конце жизни сторонником Бисмарка.

[24] Бауэр Эдгар (1821-1886) — нем.публицист-левогегельянец; в брошюре «Бруно Бауэр и его противники» (1842) защищал левогегельянские принципы критики средневековья и феодализма.

[25] Штирнер Макс (Каспар Шмидт) (1806-1856) — нем.философ, теоретик крайнего индивидуализма; в книге «Единственный и его собственность» утверждает, что единственная и абсолютная реальность — это мое Я; исходя из мысли о личности как высшей и абсолютной ценности, отвергал всякие нормы поведения, доказывал право человека на безграничную свободу, полностью отрицал государство и всякую принудительную организацию общества и поэтому стал одним из первых теоретиков индивидуалистического анархизма.

[26] Лассаль Фердинанд (1825-1864) — деятель немецкого рабочего движения, за участие в революции 1848 г. приговорен к тюремному

заключению; в 1862 г. выступил за создание политической организации рабочих и в 1863 г. стал идеологом и президентом Всеобщего германского рабочего союза.

[27] Гервинус Георг Готфрид (1805-1871) — нем.историк, занимался историей немецкой литературы, затем занялся политикой. Основал печатный орган «Немецкая газета». Активно участвовал в идейной борьбе за объединение Германии, но достижение этой цели под главенством Пруссии разочаровало его как либерала, и он вновь занялся литературоведением.

[28] Волюнтаризм — направление идеалистической философии, признающее, в отличие от других идеалистических направлений, первичным не восприятие, представление или мышление, а волю как первооснову всего сущего.

[29] Николаи Кристоф Фридрих (1733-1811) — нем.писатель и журналист. Основная деятельность приняла формы борьбы со всеми новыми для XVIII в. направлениями в литературе, что послужило поводом к критике со стороны Гердера, Гёте, Шиллера.

[30] Варнхаген Рахиль Антония Фредерика, урожд. Левин-Маркус (1771-1833) — нем. общественная деятельница, игравшая заметную роль среди романтиков в Берлине.

[31] Младогегельянцы (или левогегельянцы) — философское течение, сформировавшееся в результате раскола в школе Гегеля из-за споров в основном по религиозным вопросам; главными деятелями младогегельянской школы стали А.Руге, Д.Штраус, Л.Фейербах, затем к ним примкнул Б.Бауэр. В отличие от правогегельянцев, истолковывавших Гегеля в духе протестантско-религиозной ортодоксии, левогегельянцы подчеркивали решающее значение роли личности, субъективного фактора в истории.

[32] Ламетри Жюльен Офре де (1709-1751) — франц.врач и философ. Его основные сочинения «Естественная история души» (1745) и «Человек-машина» (1747) были публично сожжены за проповедовавшийся в них материализм и атеизм; первый французский философ, последователь принципов механистического материализма.

[33] Кабанис Пьер Жан Жорж (1757-1808) — франц. врач и философ, ученик сенсуалиста Кондильяка: вместе с А.Дестют де Траси Кабанис разрабатывал учение об «идеологии» — своего рода теорию познания, науку о происхождении идей из опыта, подчеркивая физиологическую сторону мышления.

[34] Бруссе Франсуа Жозеф Виктор (1772-1838) — основатель медицинской системы, названной его именем — бруссеизмом. Его теория была положена в основу так называемой физиологической школы, получившей наибольшее распространение во Франции, которая при всей своей односторонности в целом благоприятно повлияла на развитие медицины.

[35] Молешотт Якоб (1822-1893) — нем.физиолог и философ; его упрощенный материалистический взгляд на психику и мышление как на процессы, имеющие физиологическую основу, дали Ф.Энгельсу основание назвать его вульгарным материалистом, что привело в советской философии к не вполне оправданным нигилистическим оценкам его научной деятельности.

[36] Фогт (Фохт) Карл (1817-1895) — нем.естествоиспытатель и философ, политический деятель, один из первых приложил теорию Дарвина к теории происхождения и развития человека (антропогенезу), утверждая, что мозг продуцирует мысль по принципу действия физиологических органов человека; сознание отождествлял с материей, основываясь на положении о тождественности законов природы законам общества.

[37] Бюхнер Фридрих Карл Христиан Людвиг (1824-1899) — нем.философ, врач, естествоиспытатель; считая естествознание основой мировоззрения, возрождал механистические взгляды на природу и общество. В получившем широкое распространение основном произведении «Сила и материя» (1855) изложил свое мировоззрение и популяризировал достижения естествознания.

[38] Эзотерический (от греч. — внутренний) — термин для обозначения идеи, теории, предназначенной только для посвященных, понятной лишь избранным.

[39] В римской мифологии Минерва — богиня мудрости, покровительница наук, искусств и ремесел. Отождествлялась с греческой Афиной, почиталась и как богиня войны и государственной мудрости. Изображалась с совой — олицетворением мудрости. См.: Гегель. Философия права. М. 1990, с.56.

[40] Гартман Эдуард (1842-1906) — нем.философ и мистик, последователь А.Шопенгауэра. В основу своей концепции положил понятие «бессознательного», рассматривая материю и дух как низшую и высшую формы проявления единой сущности бессознательного. Под влиянием Гегеля объявлял природу и ее законы продуктом «мирового разума», освобождающегося в ходе мирового процесса от господства неразумной воли. Осн. произведения: «Философия бессознательного» (1869), «К истории и обоснованию пессимизма» (1880), «Очерк системы философии» и др.

[41] Майер Юлиус Роберт (1814-1878) — нем.врач и физик; в работах 40-х годов сформулировал, независимо от Гельмгольца, закон сохранения и превращения энергии и теоретически рассчитал механический эквивалент теплоты.

[42] Гельмгольц Герман Людвиг Фердинанд (1821-1894) — нем.естествоиспытатель, автор фундаментальных работ в различных областях физики и физиологии, в 1847 г. математически обосновал закон сохранения энергии.

[43] Геккель Эрнст (1834-1919) — нем.естествоиспытатель, последователь Дарвина, сторонник теории развития, пропагандист естественнонаучного материализма, один из основоположников учения, известного под названием «социальный дарвинизм». Наибольшую известность принесли его работы, посвященные обобщению и популяризации новейших достижений естествознания, в особенности эволюционной теории.

[44] Целлер Эдуард (1814-1908) — нем. философ, основная сфера интересов которого лежала в сравнительном изучении философской мысли различных эпох; один из основоположников современной истории философии как самостоятельной дисциплины.

[45] Либман Отто (1840-1912) — нем. философ, первый выдвинув-

ший лозунг «Назад к Канту» и положивший начало философскому направлению неокантианства; в отличие от Канта, сосредоточившегося на проблемах гносеологии, Либман путем критики учения Канта о «вещах в себе» стремился построить на началах априоризма и феноменализма также и онтологию.

[46] Фишер Куно (1824-1907) — нем.историк философии, гегельянец. Всемирную славу ему принес фундаментальный труд «История новой философии» (т.1-8. 1852-1877). Ряд работ, посвященных великим деятелям литературы и искусства: Шекспиру, Гёте, Шиллеру, Лессингу и др.

[47] Ланге Фридрих Альберт (1828-1875) — нем.экономист и философ-неокантианец, стремился психофизически объяснить процесс познания. Большую известность получил его труд «История материализма» (ч.1-2, 1866).

[48] Эрдман Иоганн Эдуард (1805-1892) — нем.философ; основные труды посвящены философии Нового времени. Особенно известен изданием философских сочинений Лейбница.

[49] Фехнер Густав Теодор (1801-1887) — нем.физик, психолог, философ, писатель, один из основоположников экспериментальной психологии, построенной на основе математического обоснования связи между психическими и физическими явлениями; методы обобщения опыта и индукции применил к проблемам эстетики.

[50] Вундт Вильгельм (1832-1920) — нем.психолог, физиолог, философ, один из основоположников экспериментальной психологии, которая называлась также психофизикой или физиологической психологией, так как строилась на экспериментальном изучении соотношения между психическим состоянием человека и его физиологией. В сфере философии эклектически соединял спинозизм с кантианством и позитивизмом.

[51] Мюнстерберг Гуго (1863-1916) — нем.психолог и философ-неокантианец, один из основоположников психотехники — отрасли психологии, занимающейся проблемами трудовой деятельности человека.

[52] Речь идет о книге Юлиуса Лангбена «Рембрандт как воспитатель» (1890), вышедшей первоначально анонимно.

[53] Дюринг Евгений (1833-1921) — нем.философ, историк экономической мысли и литературы; свою философскую концепцию назвал «философией действительности», построив ее на сочетании принципов позитивизма, материализма и кантианства. Центральная часть его системы — этическое учение об обществе.

[54] Гюйо Жан Мари (1854-1888) — франц.философ-позитивист. Его работы по философии, религии, морали, эстетике пронизаны идеей эволюционизма, что существенно отличало их от работ идеалистов-классиков.

[55] Бокль Генри Томас (1821-1862) — англ.историк и социолог; основной труд — «История цивилизации в Англии» (1857-1861), написанный с методологических позитивистских позиций географической школы в историографии и социологии.

[56] Ницше Фридрих (1844-1900) — нем.философ и поэт. На первом этапе своей деятельности находился под влиянием философии Шопенгауэра и эстетических идей Р.Вагнера. В дальнейшем стал созда-

телем собственной антропоцентрической концепции, основной частью которой была аристократическая философия морали, отрицавшая традиционную нравственность и призывавшая к созданию «идеального человека будущего», «сверхчеловека». Осн. работы: Так говорил Заратустра (1883-84), По ту сторону добра и зла (1886), Воля к власти (1889-1901).

[57] Зиммель Георг (1858-1918) — нем.философ и социолог; в сфере философии эволюционировал от натурализма и позитивизма в духе Спенсера и Дарвина к кантианству и «философии жизни», одним из наиболее влиятельных представителей которой стал; основоположник «формальной социологии», изучающей формы социальных взаимоотношений людей независимо от тех или иных конкретных исторических условий их жизни.

[58] Персонализм — направление современной западной философии, представляющее весь мир как совокупность активных, творческих личностей, которые управляются высшей личностью — Богом.

Платон

Введение

Человеку, свыкшемуся с условиями современной культуры и знакомому с ценностью, приписываемой во всех случаях знанию и покоящемуся на нем умению, быть может, трудно составить представление о том, как это *положение науки в жизни* было достигнуто и завоевано. И все же такое значение знания в социальном укладе жизни отнюдь не есть нечто само собой разумеющееся. Мы не обнаруживаем его при простых и первобытных формах человеческого существования, когда физическая сила и преимущества воли играют решающую роль.

Если знание все же с непреодолимой мощью проложило себе путь в процессе исторического развития, то у отдельных народов и в различные эпохи это совершается с различной силой.

Нигде, однако, оно не господствует самодержавно, его претензии всегда оспариваются более или менее успешно другими силами.

Наше время отличается в этом отношении своеобразно двусторонним характером. С изумлением мы присутствуем при победоносном шествии науки, которая с поразительной быстротой овладевает внешним миром, играя, преодолевает противодействие пространства и времени и до такой степени проникает во все человеческое существование вплоть до его мельчайших частных интересов, что зависимость жизни от науки на каждом шагу непосредственно навязывается чувству. Наряду с этим мы находимся, и не менее всего в Германии, под давлением бурных течений дня, стремящихся понизить ценность научного образования, то ли потому, что его объективная серь-

езность грозит нанести ущерб личным успехам, достигнутым посредством практического здравого смысла, или потому, что возникает опасение, как бы спокойствие и ясность знания не привели к охлаждению страстей, на стихийной силе которых построены все расчеты партий. Все выше и выше вздымается эта мутная волна, и в числе великих и важных проблем, с которыми мы вступили в новое столетие, не последнее место занимает вопрос о том, какое значение сохранит наука в общей связи человеческой жизни. Этот нерешенный вопрос лежит всей своей тяжестью на нашем поколении: Фридрих Ницше, несчастный мыслитель, в котором в острой борьбе сталкивались все мотивы современного сознания, не находя опоры в сильной личности, — как он метался на волнах своих мыслей в вечных колебаниях между обожествлением науки и презрением к ней!

При таких условиях наш взор невольно обращается к прошлому, стремясь понять и оценить те мотивы и идеи, исходя из которых выдвигалось обоснование социального положения науки в истории. Ни один период этого исторического развития не отличается такой значительностью, выразительностью и поучительностью, как тот, который связан с именем *Платона*. В нем культурный идеал человечества — придать своей жизни определенный образ при помощи науки — нашло свое воплощение в виде образца для всех времен. В этом — последняя сущность его личности и лучшее содержание его жизни и его деятельности; в этом глубочайший смысл его учения, сила его исторического влияния и его непреходящее значение вплоть до наших дней.

Эта историческая позиция Платона основана на том, что свои убеждения о сущности, ценности и цели науки, — убеждения, проникающие всю его жизнь и все учение, — он развивал и творил, исходя из потребностей и нужд *греческого мира*. Подобно тому как в последнем все великие проблемы человеческого духа были с типической упрощенностью и с грандиозной односторонностью доведены до чеканно-отчетливого выражения, и Платон, стоявший на высоте научной деятельности своего народа, глубоким проникновенным взором охватил конечную его задачу, сделал ее предметом своего существа и своих стремлений и дал ее законченное изложение в своей деятельности и своем учении.

Предпосылки этого коренились в своеобразии, с каким у греков до него наука развилась в самостоятельную, определенную в себе, отграниченную от всего прочего деятельность, а также — в тех отношениях, в которые она, исходя из этой самостоятельности, вступила с остальными формами жизни наро-

да. Взгляд на эти условия необходим для понимания задачи Платона*.

Благоприятное экономическое положение, являющееся до известной степени необходимым условием духовной культуры, выпало первоначально, в сфере греческой жизни, на долю лишь торговых городов, лежавших на ее периферии, так называемых колоний в Ионии, Сицилии и Южной Италии и во Фракии. Здесь сложилась и *наука* греков, перешедшая от сведений практического опыта и фантазий мифологического созерцания к исследованию природы; ее первым предметом были общие условия материального внешнего мира; ее интерес вызывали астрономические, физические и метеорологические вопросы. Постепенно она переходит к понятийным исследованиям, в которых начинается подготовка основных форм научного мировоззрения. Но эти стремления, несмотря на оживленный литературный обмен, отличаются на первых порах своеобразной замкнутостью: носителями их являются отдельные лица, или узкие — как мы имеем основание допустить — корпоративно замкнутые союзы различных школ. Именно это обстоятельство и показывает, что здесь наука, как предоставленное самому себе познание, к которому стремились только из-за него самого, родилась как обособленный от других областей орган культурного духа. Эта «философия» ведет в бурно подвижной общественной жизни тихое, замкнутое в себе обособленное существование. Только посредством своего неизбежного влияния на жизнь религиозных представлений она вступает в соприкосновение, на первых порах враждебное, с народным духом, а в пифагорейском союзе[1] делает первые попытки преобразующего и воспитательного воздействия на него.

Мощный подъем национального сознания, явившийся следствием *Персидских войн*[2], привел к решительным изменениям и в этом направлении: в великий переворот была вовлечена и наука. Отныне и эта, успевшая внутренне окрепнуть, сила должна быть поставлена на службу общественной жизни. Для греческого народа уже давно прошли времена спокойных, непрерывно следующих от поколения к поколению привычек веры и жизни: жаркая борьба, которую вели города между собой, а в городах — роды и индивиды, вызвала к жизни все силы и поставила под вопрос значимость традиционных воззрений в пра-

* Ср. работы автора книги: Geschichte der Philosophie. 2.Aufl. Tübingen-Leipzig, 1900, S.19ff.; Geschichte der alten Philosophie. 2.Aufl. München, 1894, S.13ff.

ве, укладе жизни и нравственности. При этом сильно возросла ценность личности и яснее было познано значение собственного опыта и самостоятельного убеждения. Кто слепо и без размышлений продолжал держаться традиционного, оказывался в этой великой сумятице раздавленным или отодвинутым в сторону: лавры победителя в этой борьбе за существование доставались тому, кто обладал компетентным суждением.

Так у греков укоренялось убеждение, что всякое умение должно быть изучено, в области политики не менее, чем в области ремесла: в этом заключался противовес все усиливающемуся значению демократических государственных учреждений с их упразднением сословных различий и с их господством массы и жребия. Но вместе с тем из этого выросло дотоле неизвестное честолюбивое стремление к образованию и потребность в обучении политическому искусству. При данных условиях таким искусством могло быть лишь искусство слова. Только силой убеждения можно было — как то показал блестящий пример Перикла — добиться власти над умами в демократическом государстве.

Поэтому люди с жадностью и любопытством набросились на «мудрость», которая до тех пор шла собственным путем. От нее, бывшей продуктом благородного досуга и непреднамеренных занятий, ожидали и требовали теперь воспитания гражданина в умелого государственного мужа. Явились и люди, вызвавшиеся выполнить эту задачу при помощи своих знаний; их прозвали мужами мудрости, *софистами*. Так наука превратилась в учение, так тихие исследователи превратились в публичных учителей. Знание и обучение превратились в профессию, в искусство, которое, подобно другим, скоро стало способом существования. В социальном процессе дифференциации достиг самостоятельного развития новый орган: научный труд вступает в плодотворное взаимодействие с другими формами общественной деятельности.

Но это было лишь началом! Ибо что принесли с собой софисты? Когда они на первых порах начали извлекать чужую мудрость из книг предшествующего столетия, они нашли там много естественнонаучных знаний, почерпнутых из всевозможных иностранных и собственных греческих источников, а наряду с этим огромное множество объяснительных теорий физического и метафизического характера, то трезвых и осторожных, то смелых и фантастических, то заманчиво наглядных, то поражающих своей абстрактностью — все в противоречии между собой и ни одна не более убедительна, чем другая. Подоб-

ным знанием можно было хвастнуть перед изумленными слушателями; из подобной стряпни можно было выудить крупицы, чтобы блистать в речах и повседневном общении, но, опираясь на это, нельзя было ни научить, ни научиться гражданской и политической дельности. Поэтому хотя софисты не пренебрегали и этими средствами, главное значение они придавали искусству красноречия. Наиболее мелкие из них довольствовались преподаванием внешних аксессуаров ораторского искусства, образования предложений, произношения и декламации, или методов доказательства и опровержения в юридической и политической речи — и, нужно отдать им справедливость, технику адвокатских приемов они довели до известного совершенства. Лучшие же из них, с Протагором[3] во главе, углубляли эти практические правила подробными исследованиями того, как образуются и как могут быть ясно изложены человеческие мнения и оценки. Из этого развились психологические теории и подступы к общим логическим и этическим нормам, но так как исследование главным образом было направлено на то, как возникают человеческие мнения и намерения и как можно повлиять на них, последний вывод всегда сводился к тому, что все можно утверждать и все можно опровергнуть, и что мнение и оценка значимы лишь для полагающего и оценивающего лица, не более того. Отказом от установления действительной истины софисты показали свою неспособность разрешить национальную и социальную задачу: мудрость софистов только увеличивала запутанность, выход из которой она должна была найти и указать. Когда в V в. до н.э. Афины стали экономическим, на короткое время также политическим и навсегда духовным центром Греции, софистическое движение достигло здесь блестящего расцвета, но именно здесь оно явилось наиболее пагубным ферментом в начинающемся разложении общественной жизни.

Эту опасность ощутил своим простым и здравым гражданским чувством *Сократ*. Гениальный представитель греческого просвещения, он полностью согласен со своими софистическими противниками, и нашел для этого наиболее удачное выражение, в том, что всякого рода умение коренится в знании и что только познание может сделать человека дельным и счастливым; но он также понимал, что искусство софистов направлено только на сохранение индивидуальных интересов и их успешную защиту и что этой цели должны, по их мнению, служить все знания и все способности. Практическая ценность знания, которого требовало время, состояла по теории и практике со-

фистов в возрастании мощи стремящихся к власти и господству индивидов. Против этого восстал благородный патриотизм величайшего афинского гражданина. В «дельном» гражданине он видел не того, кто способен заботиться о себе, а того, кто способен заботиться о целом; «дельность» государственного мужа он усматривал не в способности проводить в жизнь свои взгляды и интересы или взгляды своей партии, а в способности трудиться на общее благо. От науки он требовал, чтобы она делала гражданина «дельным» не для защиты личных намерений, а способным и намеренным служить отечеству. Искусство, которому наука должна научить гражданина, это быть дельным в нравственном смысле, то есть быть добродетельным. Дельность и добродетель — вот разница между софистами и Сократом: способность влияния у первых и нравственное воспитание характера — у второго. Так как то и другое выражается в греческом языке одним и тем же словом (ἀρετή — как позже в латинском языке слово virtus), то это послужило отправной точкой для развития исторической диалектики, которая, выступая уже у Платона, красной нитью проходит через всю этико-политическую литературу последующих веков и служит постоянной причиной недоразумений и двусмысленностей.

О самоцели и самодовлеющем значении знания Сократ так же мало рассуждает, как и софисты, хотя порой у него проскальзывает эстетическое удовольствие одаренного пылким воображением эллина, вызванное самой беседой, игрой утверждений и опровержений. В общем преобладает серьезность задачи, которую должно выполнять познание: нравственно усовершенствовать человека, воспитать хорошего гражданина. Но чем энергичнее выдвигалась эта цель, тем яснее становилось, что средств, которыми располагала наука того времени, далеко не достаточно. Именно то, что было в ней наиболее значительным, препятствовало возможности ее практического применения.

Свое понимание природы она постепенно все больше и больше освобождала от элементов антропоморфического мифа и пошла по пути смелых образований понятий, с помощью которых развивались общие теоретические взгляды на бытие и становление всех вещей, на причины и формы происходящего в природе; но связать эти метафизические представления о механической связи внешнего мира с ценностными содержаниями человеческой жизни можно было в лучшем случае только при помощи остроумных аналогий, но отнюдь не со всей мысленной строгостью. То же можно сказать и о массе тех отдельных сведений, которые должны были быть разработаны при посредстве упомянутых по-

нятий. Наиболее пригодными могли еще казаться физиологические и психологические точки зрения, число которых в V в. поразительно выросло. Но уже самый факт их использования софистами показывал, что этим путем можно дойти только до понимания психогенетической необходимости всех человеческих мнений и волевых тенденций.

От всей этой учености, от которой он, быть может, при преследовании своей цели был отнюдь не столь далек, как обычно принято считать, Сократ полагал возможным и должным отказаться. Знание, в котором он искал добродетель и счастье отдельной личности, благо и спасение государства, имело своим предметом только нравственные ценности и нормы. В этой области Сократ, в противовес распаду и исчезновению всех убеждений, тенденцию к чему проявляло его время с господствующей в нем софистикой, полагал возможным добиться прочных и значимых выводов. Предпосылку к этому он видел в непосредственном народном сознании, в способности принудительной власти осуществить господство общего разумного убеждения над противоречиями и заблуждениями единичных мнений и волений. При помощи общего серьезного размышления должны быть с любой исходной точки найдены общие принципы, по которым человеку следует определять ценности и цели, как в своей, так и в общественной жизни, и действовать соответственно им.

Поэтому сколь ни высоко Сократ оценивал этическое, политическое и социальное значение «знания», столь же решительно он, с другой стороны, боролся против «цеховой науки» в ее софистических формах. Подлинным носителем нравственного знания для него является народ, а свою собственную задачу он видит только в том, чтобы «освобождать» зарождающееся сознание, развивать из смутных чувствований ясные основоположения, превращать полусознательные, неуверенные в себе воления и ценности в ясные понятия. В этом понимании знание является нравственным и политическим долгом каждого гражданина, пробуждение его — задачей каждого зрелого человека, цеховое же занятие им, особенно если оно становится профессиональным способом заработка, рассматривается как заблуждение и унижение знания.

Однако, как ни благороден был образ мыслей, который Сократ выражал в своем стремлении, как ни справедлива была потребность, из которой они вытекали, все же достигнуть своей цели они не могли, и только гениальностью его личности можно объяснить то, что он все-таки, хотя и в ограниченном кругу весьма различных людей, пользовался сильным влияни-

ем, прославившим его имя. Обаяние его личности было действеннее его философского принципа. Если отражение его личности мы находим в самом разнообразном освещении, во всех далеко отстоящих друг от друга разветвлениях древней философии, если каждое из этих направлений претендует на то, чтобы считать его своим героем, то общим здесь служит не его философское учение, а мощь его личности. Без этого момента деятельность Сократа со временем превратилась бы в морализирующее резонерство. Если он требует знания «в понятиях» и таким образом высказывает огромной важности принцип, то и у него самого это было лишь зародышем, упавшим, к тому же, не на очень благоприятную почву. Развитие наук вплоть до сегодняшнего дня показало, что в области ценностей образование прочных общих понятий труднее, чем в какой-либо другой области; если мы спросим, к каким же результатам пришел Сократ, то они окажутся весьма ничтожными. Только когда Платон и Аристотель перенесли принцип мышления в понятиях в метафизику и естествознание, из сократовского ростка выросло то могучее древо, на котором созрели плоды и для этики.

Поэтому если бы дело ограничилось сократовским сведéнием знания к тому, что необходимо для деятельности, то между этим самим по себе сухим рационализмом, с одной стороны, и техническим утилитаризмом софистских риторов — с другой, очень скоро были бы бесследно забыты все великие достижения прежней натурфилософии. Вместе с этим была бы вновь утрачена и ценность науки и наступило бы снова то первоначальное состояние, когда наряду с мифическими представлениями не было ничего, кроме практического знания и умения, с одной стороны, и морализирующих размышлений как составных частей интеллектуальной жизни — с другой.

Исходя из этого, нам становится понятным значение *Платона*, который в такое смутное и вместе с тем страстно возбужденное время взял на себя задачу полностью воссоздать науку и потребовать для нее господства во всех сферах человеческой жизни. Мужество и силы он черпал в воодушевлении сократовским идеалом жизни и в политической страсти, с которой он у него сочетался. Он никогда не был бесстрастным мыслителем и исследователем: горячая кровь морально-политического реформатора пульсирует во всех его произведениях, так же, как и во всей его жизни.

Но эта тенденция облагорожена у него преобладанием силы философской мысли. Решающую роль в его развитии играет та мысль, что наука, стремящаяся дать закон и направление че-

ловеческой жизни, не должна останавливаться на политических и моральных рассуждениях, а должна постигнуть и установить цели человечества из общей связи миропознания.

Когда Платон с этой точки зрения вновь научился воспринимать идеи более ранней метафизики, когда он таким образом объединил разъединившиеся было нити предшествующего развития, это проникновение космологическими и антропологическими принципами необходимо привело его к телеологическому мировоззрению. Если цели человеческой жизни должны определяться из познания связи всех вещей, то сама эта связь должна быть также понята в своей целесообразности.

Телеологическое мировоззрение само по себе носит религиозный характер. В то время, как первоначальная наука греков отвернулась от мифических представлений, а просвещение, в лице Сократа и софистов, относилось к религии сравнительно безразлично, Платон снова устанавливает живую связь с религиозным сознанием. Больше того: он и в этом вопросе занимает определенную позицию и защищает определенное направление. Научные интересы у него так тесно связываются с религиозными, что он в противоположность принятому в Греции догматически обосновывает и защищает определенные религиозные учения и включает их как интегрирующие составные части в свою метафизическую систему. Так он становится первым теологом, и в качестве такового он действовал и всегда им считался.

В такой связи его намерение сделать науку руководительницей жизни приобретает специфическую окраску: в этой тенденции к превращению учения в господствующий принцип человеческого мира кроется великое значение его деятельности, пророчески далеко опередившей его время.

Если мы, в заключение, добавим, что это значительное содержание жизни раскрылось не только в виде постоянно развивающегося учения и сохранившейся до глубокой старости свежей юношеской деятельности, но что оно предстает перед нами заключенным в совершеннейшую художественную форму; что этот мыслитель и политик, этот теолог и пророк был одним из величайших писателей всех народов и времен, — то перед нами встанет образ одной из тех редких личностей, в которых жизнь человеческого рода возвышается до высшего синтеза всех своих ценностей и как будто достигает пределов человеческих возможностей.

I. Платон как человек

Рождение Платона совпадает с первыми годами Пелопоннесской войны, с тем кульминационным пунктом греческой истории, когда мгновенный блеск еще скрывает начало упадка. Родина Платона, Афины, в это время бесспорно центр эллинской жизни и господствующий город, в тот момент с гордой уверенностью в победе вступала в борьбу, которой суждено было в конце концов сломить ее мощь. В Афинах господствует богатая, многообразная деятельность, причем все силы воли и интеллекта пользуются высшей свободой.

Победа демократического строя бесспорна, и уже начинают сказываться сопряженные с ним опасности; общественная жизнь становится все более возбужденной и бурной, страсти массы начинают господствовать, классовые противоречия между бедными и богатыми принимают все более и более мрачный характер.

Но из этого мутного брожения вырастают и светлые образы искусства и науки.

Драматическая поэзия достигает своего высшего совершенства в трагедии и комедии, город заполняется величественными творениями скульпторов, и люди строгой науки, так же как и софисты, избирают Афины местом своей деятельности.

В этом мире возвышенной и уже крайне возбужденной культурной жизни родился Платон, в духе которого должно было концентрироваться и преобразиться горячее стремление его эпохи к новому идеалу.

Жизнь его, несмотря на то что она совпадает со столь ясным в историческом смысле временем, может быть с полной достоверностью установлена только в ее главных чертах: во многих деталях и поныне, к сожалению, остаются пробелы. Это объясняется общим характером античной традиции: даже то, что дошло до нас, часто очерчено слишком неопределенными линиями. Образом Платона уже рано овладела мифотворческая фантазия, которая у греков вообще настолько преображала всякое переживание и повествование, что нам даже трудно составить себе представление об этом и не менее трудно отделить факты от опутывающего их пестрого покрова. Сюда привходит еще и то обстоятельство, что такая яркая личность, как Платон, которая с такой энергией борется за высокий принцип, неминуемо должна была идеализироваться восторженными поклонниками и — затемняться противниками. Поэтому потребовалось много длительного всестороннего труда, прежде чем

историческому познанию удалось восстановить приблизительно достоверный образ великого человека. Филологически-историческое исследование, оказавшее за последнее столетие так много ценных услуг истории философии в смысле уяснения, дополнения и исправления, ни одним предметом не занималось так живо и так плодотворно, как именно Платоном и его учением. Тому, кто захочет познакомиться с подробными исследованиями деталей, лучше всего обратиться ко второму тому работы Э.Целлера (E.Zeller. Die Philosophie der Griechen. Leipzig, 1889).

Годом рождения Платона с наибольшей вероятностью можно считать 427 год до н.э. Происхождения он был безусловно благородного. Отец его, Аристон, вел свою родословную от Кодридов, мать, Периктиона — от дома Солона. Он сам, как передают, был назван по своему деду Аристоклом, а прозвище Платона получил от своего учителя фехтования за свою статность. Знаменита была в древности не только мощь его физического строения, но и красота и гармония всего его облика, и мы охотно верим, что этот совершенный дух жил в совершенном теле. Образ зрелого главы школы, воспроизведенный в начале книги, который только в новейшее время признан его портретом, указывает, правда, больше на строгость и пафос мыслителя, чем на порыв юношеских стремлений.

И все же этот порыв является именно той чертой, которая характернее и сильнее всего проявляется в существе Платона, насколько мы можем судить об этом по его деятельности, до самой старости. В этом торжественном взлете к высшему и благороднейшему в человеческом мышлении и волении заключается все обаяние его личности. До самой смерти он неустанно преподавал и творил, и именно в том произведении, от которого его оторвала смерть (в «Законах»), мы сквозь растянутое и расплывчатое изложение все еще чувствуем его огненный дух, который стремится пронизать действительность своими идеалами, требует и от себя, и от человечества высшего и в страстном возбуждении обрушивается на противоречащие этому привычки и образ мыслей.

Каким наслаждением было, вероятно, следить за развитием этой горячей натуры, формировавшейся в благоприятных условиях жизни в кругу знатной семьи и усваивающей богатое и яркое образование в годы своей бурной молодости! Как он впитывал это богатство образов, овладевал ими и придавал им нужную ему форму! То, что об этом нам сообщает предание, — ничтожно, незначительно и безразлично. Иногда называются имена его первых учителей гимнастики и музыки, т.е. руководителей физичес-

кого и духовного развития. Что он отлично знал Гомера, заметно на каждой странице его произведений. Мы можем допустить, что, следуя привычке своих сверстников, он не отсутствовал и на докладах софистов, характер которых он так великолепно описывает и из которых ему, может быть, довелось слушать ряд наиболее значительных; все указывает также на то, что он уже очень рано приобщился к философской литературе. Не только с учением Гераклита[4], о чем у нас имеются несомненные свидетельства, но и с учением знаменитых элеатов и главным образом с учением Анаксагора[5], который жил в Афинах, он был, вероятно, более или менее близко знаком уже в юношеском возрасте. Это было, без сомнения, вызвано духовным движением, господствовавшим в то время среди афинской молодежи.

Но несомненно, что в еще большей степени он был охвачен *политическими интересами*. Его первый, наиболее важный для человека период развития совпадает с наиболее возбужденным временем аттической истории: он едва вышел из детского возраста, когда афиняне дерзнули приступить к блестящему, осужденному на роковое крушение сицилийскому походу[6], он достиг зрелости, когда над его родным городом неминуемо нависла тяжелая судьба крушения господства. Он пережил дикую борьбу, разыгравшуюся во время войны внутри его государства. Его происхождение привело его в ряды аристократической партии, которая, негодуя, бессильно противостояла роковому народовластию; некоторые из его родственников считались даже вождями партии. Допустить, что он не был глубоко захвачен всеми этими движениями и что уже тогда его душой не овладело честолюбивое стремление посвятить всю свою деятельность спасению государства и высших ценностей, значит признать нечто, противоречащее всей его сущности.

Тем не менее нам не кажется, что Платон рано принял активное участие в политической жизни. Мы должны представить себе его среди благородной афинской молодежи, радостно наслаждавшейся очарованием своего времени. Насколько глубоко он был вовлечен в эту бурную жизнь, нам неизвестно, несомненно во всяком случае, что это ни на минуту не заставляло его забыть о духовном содержании жизни, доступном восприятию этой молодежи. Его описание Алкивиада является, может быть, до известной степени чем-то вроде собственной характеристики. Центральное место среди этих высших интересов занимало блестящее развитие *поэзии*, и если мы узнаем, как сильно было распространено в то время дилетантское занятие поэзией, нас не должно удивлять, что и Платон в достаточной

мере заплатил дань этой склонности в драматической и эпической форме. Какой степени совершенства ему удалось в этом достичь, нам неизвестно, и, несмотря на всю поэтическую прелесть его произведений, никто не может сказать, сколько мы потеряли, если действительно верно, что он сжег все эти поэтические грехи молодости, познакомившись с *Сократом*.

Близкие отношения с этим гениальным чудаком знаменуют собой, очевидно, важную эпоху в развитии Платона. Как они сложились, нам в точности неизвестно, но возможность этого легко себе представить. Сократ был убежденным противником демократического направления; у него, сына бедного скульптора, это протекало не из фамильных традиций, а из доктринерского убеждения. Он находил, что если в гражданской жизни во всяком деле обращаются к специалисту, то ничего не может быть глупее, чем предоставление решения в делах наиболее важных, государственных, не пониманию вопроса, а жребию или (что еще хуже) выбору. Его неприятие демократии объединяло его таким образом с аристократической молодежью, которая со своей стороны не была свободна от сословных интересов в политике; в том, что Сократ под ἄριστοι понимал наиболее умных и добродетельных, а его товарищи — старую благонадежную знать, никто не усматривал повода к трениям. Во всяком случае кружок, сгруппировавшийся вокруг Сократа, объединенный радостной общностью образа жизни и возросшей духовной солидарностью, состоял главным образом из представителей этой аристократической молодежи, что, несомненно, в конечном счете определило и судьбу этого необычного человека.

Вероятно, таким путем и завязались отношения Платона с Сократом, которые стали настолько глубокими и близкими, насколько они вообще могут быть между зрелыми людьми различного возраста. Последнее и индивидуальное таких отношений не поддается, разумеется, историческому познанию, но что перед нами высшая духовная общность, — об этом красноречиво свидетельствуют, наряду с многочисленными, большей частью анекдотическими рассказами, главным образом, произведения самого Платона. Что от имени Сократа ведется бóльшая часть платоновских диалогов, связано с художественной формой самих диалогов и, может быть, с более общими течениями литературы того времени; но манера, с которой, наряду с интеллектуальным превосходством, в тонких и обаятельных чертах изображается чистый и возвышенный характер этого человека, служит лучшим показателем продолжающейся и после преданности и любви ученика, проникнутых почти религиоз-

ным чувством благодарности и преклонения. Если «Апология»[7] носит черты полемического произведения, то в «Пире» и «Федоне»[8], из которых последний написан десятилетия спустя после смерти учителя, мы наблюдаем это благоговейное воспоминание в еще более возвышенной и утонченной форме.

Если мы спросим, чем Платон обязан этим отношениям, то оказывается, что объем теоретических сведений несомненно уступает по своей значительности этико-политическим взглядам, заимствованным им у Сократа. Позитивного теоретического учения он не мог воспринять у Сократа, разве только формальная склонность к диалектическому мышлению могла быть передана ученику, да, в особенности, имеющее важное значение требование познания в понятиях. Впрочем, своего метафизического значения, равно как научной пригодности, последнее достигло только в работах Платона.

Несравненно важнее было то обстоятельство, что внешнее совпадение политического направления перешло у них в общность жизнепонимания, содержание которого составляют высшие ценности человечества. В отношениях с Платоном аттическому мудрецу удается достичь того, что ему не удалось в отношениях с Алкивиадом, а именно: освободить неприятие демократии от интересов партии и личности и поднять его на этическую высоту — превратить политическое честолюбие в моральное, и на место спора за имущество, власть и почести поставить совместный труд во имя высших задач жизни. Несомненно, что именно Сократ открыл глаза молодому аристократу на то, что и от его партии нельзя ожидать исцеления душой и телом больного государства; перипетии и конец Пелопоннесской войны могли только подтвердить это. И лишь благодаря Сократу в восприимчивом духе ученика созрела высокая мысль, что из смуты времени можно найти выход только в том случае, если вся государственная жизнь будет поставлена на новую почву и вместо борьбы интересов в основание будет положено нравственное воспитание. Насколько сам Сократ, при своем практическом критицизме и юмористической отрешенности своего возраста, верил в осуществление этих идеалов, никогда нельзя будет точно определить; несомненно, во всяком случае, что Платон всем своим существом был пленен святостью этой задачи и отдался ей со страстным воодушевлением, которому он позже, хотя, быть может, и незначительно позже (в «Горгии»[9]), дал яркое выражение. И не невозможно, что этот пламенный реформаторский порыв молодого друга далеко вышел за пределы той задачи, которую Сократ поставил

перед собой в своей тихой и неприметной деятельности, направленной на внесение ясности в народное сознание.

Эти великие индивидуальности отличались по силе своего *религиозного* убеждения; в противоположность холодному скептицизму Сократа, она играла во всем дальнейшем развитии Платона такую решающую роль, что мы имеем все основания сводить ее к юношеским влияниям и привычкам и, может быть, даже к фамильным традициям. Во всяком случае идеал нравственной реформы политической жизни с самого начала выступает у Платона с такой сильной религиозной окраской, какой никак нельзя вывести из характера Сократа, описанного не только другими, например Ксенофонтом, но и самим Платоном. Отношение к потусторонней жизни, имеющее решающее значение для платоновского мировоззрения и оценки им человеческих отношений, — момент несократовский, который можно вывести только из близости Платона к религиозному движению его времени. Правда, и в этом вопросе мы вынуждены пользоваться только косвенными данными и предположениями, но с тех пор как Эрвин Роде в своей «Психее»[10] (1898) исследовал и изложил эти обстоятельства, мы находимся уже на более прочной почве, и Платон предстает как существенное звено в великом движении, благодаря которому трансцендентные отношения, пронизавшие в греческом мифе человеческую жизнь, начинают принимать прочные и поучительные очертания.

Невозможно установить, в какие моменты и при каких обстоятельствах соединились все эти влияния в духе Платона: позиция молодого человека предстает по отношению к Сократу в главных своих чертах как несомненное ученичество. Поэтому его глубже, чем кого бы то ни было, поразила трагическая судьба учителя. Что процесс, закончившийся мученической кончиной Сократа, если не с самого начала, то в своем развитии и по своим последствиям носил политический характер, — можно считать несомненным. Внешне участие в нем Платона выразилось в том, что он вместе с другими выразил готовность поручиться за уплату штрафа, на который согласится Сократ. Действительно ли болезнь помешала Платону присутствовать при последних часах своего учителя и друга, как то утверждается в «Федоне», сказать трудно; это сомнительное указание может быть также, что вполне понятно, литературной фикцией.

Политический характер процесса яснее всего виден из того, что после него большая часть сократовского кружка сочла уместным покинуть Афины и искать убежища под гостеприимным кровом *Евклида* в Мегаре[11]. Туда же направился и Платон. Это

было в 399 г.; с этого момента мы вновь теряем хронологическую достоверность. О сроке пребывания Платона в Мегаре отсутствуют какие бы то ни было данные; нельзя также точно определить, в какой последовательности совершались оттуда *путешествия* и насколько они были продолжительны. Ближе всего к истине будет, вероятно, предположение, что сначала он, быть может, даже не возвращаясь в Афины, отправился из Мегары к африканскому берегу Средиземного моря, посетил Кирены и Египет, затем приблизительно с середины первого десятилетия IV столетия, снова жил в Афинах, откуда уже до 390 года предпринял свои первые путешествия на Сицилию и в Великую Грецию[12] (Южную Италию).

Не с большей достоверностью можно также делать предположения о том, в чем заключалась для Платона особенная ценность этих путешествий. Нам совершенно неизвестно, играли ли при этом какую-нибудь роль связи с религиозными культами, как нельзя ничего сказать и относительно того, в чем заключался, кроме общего обогащения его сведений о мире и человеке, прогресс его научного образования, который был бы ему недоступен из литературных источников. Естественнонаучных наблюдений, к которым он, по характеру своих дарований, вообще был мало склонен, он, вероятно, при тогдашней направленности его духа не искал и не делал. Если он в Кирене общался, по-видимому, со знаменитым математиком Феодором[13], которого он, впрочем, знал уже в Афинах и впоследствии прославил в своем «Теэтете», то здесь достоверно во всяком случае лишь то, что в это десятилетие он тщательно занимается математикой, достигает самостоятельно прочного положения в этой области и уже начинает отдавать себе отчет в ее значении для его философского учения. Этому следует, вероятно, приписать и установление научных связей с пифагорейцами, с которыми он вошел в более тесные отношения во время своего пребывания в Великой Греции и на Сицилии.

Вернувшись спустя несколько лет после казни Сократа в свой родной город, Платон нашел там партийную борьбу в полном разгаре, причем имя и личность его учителя, Сократа, вовлеченными в нее. И на этот раз он, очевидно, не выступает как активный политик, но с тем большей энергией вмешивается в политико-литературный спор и вместе с тем делает первые попытки стать в центре теоретического движения, стремящегося осуществить сократовский идеал путем научного воспитания и религиозных убеждений. Что эта деятельность уже тогда вылилась в законченные формы упорядоченного учения, кажется нам весьма мало вероят-

ным; гораздо естественнее предположить, что Платон, подобно Сократу, объединил вокруг себя группу соратников по убеждению и в свободном общении обсуждал с ними преобразования, которым он подверг идеи Сократа.

Смысл этих преобразований становится нам известным из произведений Платона, которые мы можем отнести к этому времени. Они идут в двух направлениях. С одной стороны, из дополнений сократовского философствования, под частью положительным, частью отрицательным влиянием софистических, и в частности протагоровских, теорий, а, может быть, отчасти и под воздействием математики, развивается начало диалектической и метафизической доктрины, которая, впрочем, больше намечается и требуется, чем действительно излагается и обосновывается. С другой стороны, этико-политический идеал уже принимает более прочный образ, а протест против смутных условий времени накладывает на стремление реформировать их в соответствии с научными требованиями печать страстной, то полной надежд, то горькой и раздраженной энергии. Но кое-где уже высказываются, наряду с политической агитацией и научным исследованием, и своеобразные религиозные догмы, которые призваны служить теоретическим опосредствованием между обоими.

Возможно, что этот синтез научных, этико-политических и религиозных интересов и побудил Платона предпринять путешествие в западную часть Греции и ознакомиться с ее культурной жизнью. Там он мог надеяться найти у пифагорейцев поддержку не только своих научных стремлений, но, может быть, и своих политических тенденций, безнадежность которых на родной почве с годами ему становилась все яснее. Пифагорейский союз все еще представлял собою политическую силу. Основанный приблизительно в конце VI в. до н.э., он с переменным успехом поддерживал аристократическое движение во время бурных столкновений последующей эпохи, и хотя он вместе с аристократической партией и был оттеснен на задний план, но значение его научных и религиозных тенденций, которые он с первых же шагов связал с политическими, все более возрастало. Пифагорейский союз также носил реформаторский характер: его стремлением было сломить народоправство при помощи превосходства в духовной зрелости, нравственном образовании и религиозных убеждениях. В этих практических интересах заключалось единство и внешняя связь союза, между тем как научная школа, которая вышла из математики, соприкоснувшись с различными философскими учениями V в., распалась на различные разветвления.

Несомненно, что, посетив пифагорейцев, Платон ближе познакомился и с их теоретическими учениями, в частности с мыслями Филолая[14], произведение которого он будто бы приобрел за большие деньги; однако их значительное влияние на собственное мышление он признал лишь значительно позже. На первых порах решающим было сходство политико-религиозных взглядов. Перед философом как будто открылось широкое поле деятельности в *Сиракузах*.

Здесь, в этой столице греческого запада, уже свыше десяти лет с переменным успехом правил *Дионисий*[15]: в области внешней политики ему удалось прийти к соглашению как с карфагенянами, так и с греческими государствами, а внутри страны он разумно стоял выше партийных столкновений и сумел придать своему господству блеск художественных и научных интересов. Он несомненно представлял собой значительную, сильную личность, и если в произведениях Платона кое-где проскальзывает мысль, что установления должного порядка в человеческом обществе можно ожидать только от энергичного, окруженного добрыми советниками тирана, то очевидно, что он надеялся осуществить свои идеальные планы при помощи Дионисия.

Доступа к нему он добился через посредство пифагорейских кружков, к которым из числа приближенных правителя принадлежал его шурин, Дион[16], вождь аристократической партии при дворе. С его помощью философ пытался повлиять на тирана, который вначале принял его дружелюбно. Но эта попытка, о подробностях которой нам ничего неизвестно, закончилась довольно печально. Платон был арестован и в качестве военнопленного выдан спартанскому послу. Этот факт доказывает, что отношения между философом и тираном не ограничивались простыми моральными увещеваниями первого и недовольством второго, как в том пытается убедить нас в своих анекдотах предание, но что Платон, хотя и воодушевленный самыми идеальными намерениями, играл роль в интригах придворных партий и, поддерживая аристократов-пифагорейцев, политически себя скомпрометировал.

Во всяком случае из положения, которое грозило ему опасностью быть проданным в качестве военнопленного раба, освободило его только чье-то дружеское заступничество (говорят о киренском философе по имени Анникерид[17]).

Попытка практической политики потерпела крушение, и когда Платон (приблизительно в 388 г.) вернулся на родину, он так основательно был излечен от подобных склонностей, что, хотя перед его умственным взором все еще носился социально-политичес-

кий идеал, он свою деятельность направил исключительно на обучение науке. Тогда-то он основал свою школу, *Академию*[18], уже не как свободный кружок дружеского общения, а как прочный союз для совместного научного труда. Руководство ею и ее организация превратились в насущнейшее дело его жизни; в сравнении с этим непосредственным влиянием на товарищей и учеников в течение ближайших двух десятилетий отступает даже его литературная деятельность, более того, согласно его намерениям, она в принципе становится лишь художественным дополнением к работе и успехам в сфере устного общения, преподавания и совместного исследования. В этой работе с другими людьми Платон нашел наиболее соответствующее его сущности поле деятельности, которое он необыкновенно удачно возделал: до самой его смерти эта педагогическая деятельность оставалась истинным содержанием его жизни. Его школа заменила ему семью, которой он не обзавелся, и общественную деятельность, от которой он в Афинах надолго отказался.

Как глубоко, однако, несмотря на все это, в нем коренился инстинкт политико-религиозного реформатора, мы видим из того, что уже пожилым человеком он прерывает мирный научный труд и отправляется за новыми приключениями на западное побережье. Ему было почти 60 лет, когда (в 368 г.) умер Дионисий и власть перешла к его сыну, носившему то же имя[19]. Дион, дядя правителя, немедленно воспользовался этим обстоятельством для того, чтобы обрести влияние на правление; пифагорейская партия во всей Сицилии и Южной Италии воодушевилась новыми надеждами и получила новое значение; Платон последовал приглашению и обещал помочь движению своими советами. На слабохарактерного молодого властителя он, кажется, производит большое впечатление, ибо, когда вскоре Дион был вытеснен враждебной партией и изгнан Дионисием, последний беспрепятственно позволяет философу, который, правда, не достиг каких-либо успехов, вернуться на родину*.

Даже этот опыт не заставил Платона отказаться от новых попыток такого рода. Академия постепенно вступала во все

---

* Подробностей как второго, так и третьего его сицилийского путешествия нельзя установить в точности: общие мотивы их и обстоятельства, при которых они были совершены, довольно аутентично изложены в седьмом т.н. платоновском письме. Античное предание оснащает рассказ анекдотами о встрече Платона с великосветским софистом Аристиппом[20] при дворе Дионисия. Само по себе не невозможное, это обстоятельство не может, однако, считаться достоверным, так как даже не ясно, о каком Дионисии идет речь, о старшем или о младшем.

более и более близкие отношения с пифагорейским союзом; Дион избрал на некоторое время Афины местом своего жительства и, подобно другим пифагорейцам, бывал в платоновском кружке. Побуждаемый ими, Платон решился в 363 г. или несколько позже предпринять *третье путешествие* на Сицилию, ближайшей целью которого являлось примирение Диона с Дионисием. Однако хотя тщеславный правитель и встретил знаменитого ученого со всей пышностью, но в политических вопросах дело между ними скоро дошло до разлада. На этот раз Платон снова подвергся непосредственной опасности и с трудом избежал ее благодаря заступничеству тарентского правительства, находившегося в руках пифагорейцев, во главе с дружественно настроенным к Академии Архитом[21].

С этого момента Платон, по-видимому, воздерживается от какого бы то ни было вмешательства в политику. Об участии его во вновь разгоревшейся борьбе в Сиракузах, в которой Дион низвергнул Дионисия, но и сам погиб, нам ничего не известно, хотя эти столкновения происходят еще при жизни философа. Что ему не неприятны были связи, завязавшиеся между Академией и македонским царским двором, является простым предположением, хотя и вполне правдоподобным: разгром аристократических партий должен был в конце концов принудить принципиальных противников демократии приветствовать монархию. Правда, она пошла совсем не по тому пути, который наметила ей фантазия великого политика-идеалиста.

В кругу своей Академии Платон завершил свою жизнь. Окруженный любовью и преклонением, он жил среди младшего поколения, которое приносило ему должную дань уважения и благодарности даже в тех случаях, когда намечались новые направления в области мышления и исследования. Ему дано было остаться до самого конца неустанно деятельным: согласно преданию, смерть тихо унесла восьмидесятилетнего старца со свадебного пира (347 г.).

И все-таки, невзирая на общий ход этой наполненной мирной деятельностью жизни, остается впечатление, что этой сильной личности не дано было достигнуть удовлетворения своих глубочайших стремлений и во всей полноте выразить свою сущность. Его душу наполняют высокие моральные цели, перед ним носится идеал возрождения его народа; очищенная в горниле строгой работы мышления, политическая страсть толкает его на путь спасительного и творческого деяния. Таков импульс, возбуждавший его всю жизнь. Но этой нравственно одухотворенной жажде творчества недостает способности к реальному политическому воп-

лощению, недостает не только вследствие неблагоприятно сложившихся внешних обстоятельств, в которых он не может найти соответственного поля для своей деятельности, но и вследствие его собственной природы, благодаря смешению качеств в его индивидуальности. Он обладает нужной беспощадностью в критике и нападении, достаточно сильной ненавистью к тому, что он считает низким и отрицательным, более того, его мышление и воля не лишены даже некоторой склонности к деспотизму. Но его идеалы слишком возвышаются над повседневной действительностью, а его внутренняя жизнь слишком тонка и благородна, чтобы он мог победоносно подчинить своей воле реальные силы жизни: каждый раз, когда он пытается опуститься до них, его сила разбивается об них. Он — подлинный политический деятель, но не государственный муж; он полон стремления к созидающей деятельности, но он не человек дела.

Этот разлад между его сущностью и жизнью никогда не был полностью примирен, хотя он и нашел наиболее счастливый выход из него. На светлых вершинах мысли родились те его идеалы, которые он не смог осуществить в политическом деянии; ему оставалось путем тихой работы, воспитывая своих друзей и учеников, развивать познание и убеждения, из которых, как он предчувствовал, когда-нибудь родится лучшая жизнь человечества. И в этом труде познания и художественном претворении его результатов страстность пророка очищалась и превращалась в радостное спокойствие мыслителя; правда, она сохраняется в качестве глубочайшего жизненного импульса и то и дело прорывается с вулканической силой, но именно в этом синтезе могучей потребности в действии с укрощающей силой научного и художественного духа и заключается обаяние личности Платона. Поэтому и вся его сущность раскрывается в своеобразии его духовной деятельности: его делом было его учение.

II. Платон как учитель

С исторической точки зрения Платон в первую очередь представляется великим писателем, поскольку в этой его плодотворной деятельности мы невольно склонны видеть его наиболее существенное свершение. Между тем он сам утверждает (решительно в «Федре»), что писаное слово он считает лишь художественным воспроизведением устного сло-

ва и что подлинную свою деятельность он усматривает в живом воздействии устно сообщенного учения.

Не может быть никакого сомнения в том, что этот взгляд философа связан с методом, который он воспринял у Сократа. Многолетняя связь с ним заставила Платона испытать на себе самом благо непосредственного духовного общения, и достигшему зрелости ученику не могло не представляться самой благородной задачей предоставить то же самое своим товарищам и ученикам.

Речь ведь шла не о сообщении и усвоении взглядов и теоретических положений, а о пробуждении и упрочении убеждений и волевых направлений.

Но вместе с тем этот своеобразный способ общения имел и более глубокие основания: он коренился в сознании того высшего единства разума, которое должно возвышаться над игрой индивидуальных мнений — в том истинно философском влечении, которое, возвышаясь над отдельными мнениями и интересами, должно вести к вечному и неизменному.

То, что у Сократа было лишь непринужденным порождением его гениальной природы, превратилось у Платона в сознательное формирование жизни; данный принцип он связал с последними звеньями своего этим же определенного мировоззрения и таким образом поднял свою деятельность на метафизическую высоту.

Ничто, может быть, не проникнуто в произведениях Платона таким неподдельным и чистым сократическим духом, как его изображение торжественного слияния, которое разъединенные человеческие души обретают в стремлении к познанию. Это благороднейшее признание он сделал в «Федре», в «Пире». Союзы мужчин, известные греческому миру, достигают здесь высшего, утонченнейшего совершенства. В дружбе объединенных одинаковым стремлением товарищей, в общности жизни достойных друг друга людей исчезает, как это было намечено уже в раннем диалоге «Лисий», все утилитарное, привносимое практическими интересами, φιλία превращается во взаимодействие в рамках нравственного и интеллектуального прогресса: своеобразная связь между зрелым мужем и расцветающим юношей, столь обычная в Греции, у Платона, как и у Сократа, освобождается от низменного и чувственного привкуса; остается одно только духовное взаимоотношение дающего и берущего, побуждающего и развивающегося. Открытие истины через общность мышления и воления — таково, согласно Платону, воплощение той дружбы и любви, которые должны объединять

людей. Из этого единения смертного в вечно новой жизни вырастает бессмертное.

Таков смысл «платонической *любви*», учения об эросе (ἔρως[22]), в котором высказан сокровеннейший мотив философа. Как он привел его в связь со своими общими метафизическими теориями, может быть изложено позже, но прежде всего оно выступает перед нами в качестве принципа жизни, принципа, который привел Платона к тому, чтобы в своей совместной научной деятельности с товарищами и учениками искать высшую цель и содержание своей деятельности.

Если вначале этот высокий смысл общности научной жизни принял и у Платона сократическую форму свободного общения, то уже после первого путешествия на Сицилию творческий инстинкт философа, осужденного на бездействие в политике, обратился к прочному созданию и планомерному руководству *школой*. Тогда-то он дал ей внешнюю точку опоры в роще Академос, которой она обязана своим названием, и внутреннюю связь упорядоченного учебного процесса; она превратилась в замкнутый в правовом отношении союз и в культовое сообщество (θίασος), центр которого составлял, как показывают некоторые признаки, культ Аполлона. Тогда же, как можно допустить, он написал как бы в виде некой программы диалог «Федр», в котором новая школа, в противоположность школам ораторского искусства, изображается как средоточие научного труда, религиозных убеждений и нравственно-политического воспитания.

Об особых методах, введенных Платоном в его Академии, нам поразительно мало известно. Деньги на покупку гимнасии и прилежащего к ней парка он, очевидно, взял из собственных средств, может быть, пользуясь поддержкой друзей. Принадлежность к Академии не была связана с какими-либо внешними формами деятельности; преподавание было бесплатным. Это не исключало пожертвований отдельных лиц, и так, вероятно, постепенно скопилось имущество, которым впоследствии располагала Академия; вероятно, таким образом возникли библиотека и коллекции, служившие научной деятельности школы еще при жизни Платона и особенно впоследствии.

По своему устройству школа была свободным культовым сообществом: во главе ее, разумеется, стоял до самой своей смерти ее основатель, впоследствии же — глава школы, который избирался, по-видимому, пожизненно по указанию предшествующего руководителя. Мы располагаем списком этих схолархов Академии, который, правда, не лишен пробелов, но все-

таки полнее, чем списки других школ античной философии; он доходит до 529 г., когда после девятисотлетнего существования Академия была закрыта декретом императора Юстиниана[23].

О способе *преподавания* в Академии мы можем составить лишь общее представление. Вначале Платон, несомненно, очень широко пользовался сократовским методом, который сводился к тому, чтобы путем беспрерывных вопросов заставить ученика поколебаться во взгляде, им наивно высказанном, основательно убедить его в необоснованности и шаткости его мнения, заставить его сознаться в своем незнании, а затем, если возможно, искусно привести его к пониманию истины. Если по диалогам Платона судить о его устном преподавании, то окажется, что чаще всего оно заканчивалось каким-нибудь отрицательным выводом, который должен был оставить в душе ученика стремление к дальнейшему анализу, но часто прием направляется и на позитивную выработку правильного понимания. В качестве примеров первого рода могут служить некоторые из ранних произведений философа, в частности «Лисий» и в особенности «Протагор». Блестящим свидетельством позитивной силы сократовского метода может служить то место в «Меноне», где, исходя из задачи найти сторону квадрата, вдвое больше данного, задающий вопросы приводит молодого раба к пониманию теоремы Пифагора[24].

По мере того, однако, как увеличивалось число слушателей и слушатели становились зрелыми и самостоятельными, Платон все больше приходил к необходимости перейти к связным сообщениям или, как мы говорим теперь, к лекциям. Что этот переход совершился в поздние годы его жизни, явствует из того, что некоторые из этих лекций были изданы Аристотелем и другими учениками, да и из самой писательской деятельности Платона это очевидно: позднейшие диалоги, как, например, «Тимей» и «Законы», представляют собой главным образом связные изложения, в сравнении с которыми диалог представляется сведенным к схематическому минимальному значению.

Можно, однако, предположить, что эти различные методы обучения существовали в Академии параллельно, первый более для элементарного преподавания, второй — для высшего. Ибо члены школы были, очевидно, весьма различного возраста и не менее различного интеллектуального развития.

Некоторые из них, как нам, например, известно относительно Аристотеля, вступили в Академию еще очень молодыми людьми. Для них то, вероятно, и были введены логические упражнения по сократическому методу. Важно было определить

понятия, расчленить их, разделить и установить их отношения. Сохранившиеся до сих пор и приписываемые Платону дефиниции и диэрезы[25] позволяют предположить такой метод обучения. Почти педантической карикатурой на диалектические упражнения такого рода являются дихотомические цепи, в силу которых понятия «софиста» и «государственного мужа» выискиваются в одноименных диалогах. Афинские комики, очевидно, также охотно потешались над этой любовью к определениям, присущей членам Академии.

Иначе обстояло дело с более зрелыми людьми, длительно или временно состоявшими в Академии. Среди них предание приводит значительное число лиц, которые, в качестве тиранов или их аристократических противников, в качестве законодателей в своих городах или деятельных вождей партий, играли политическую роль; если некоторые из этих данных и вымышлены, то в целом все же нет никакого сомнения в том, что союз Платона, по крайней мере пока он сам стоял во главе его, имел резко выраженную политическую тенденцию и служил интеллектуальным центром для всех противников демократии. Эту свою позицию ему удавалось удержать именно потому, что в Афинах он принципиально воздерживался от участия в практической политике.

С этими друзьями в Академии, очевидно, обсуждали больше социально-политические вопросы, чем научные, а в философских устремлениях общины они большей частью принимали участие лишь постольку, поскольку сами желали приобрести некоторое образование и, таким образом, окружить ореолом свою политическую позицию.

В преходящем и, вследствие этого, вероятно, и более свободном общении с Академией мы встречаем далее самостоятельных ученых, пользующихся и видимым признанием. К ним мы можем причислить прежде всего пифагорейца Архита, астронома Евдокса[26], а также Гераклида Понтийского[27]. Они, собственно, не могут быть названы учениками Платона, и если они в своих учениях соприкасаются с ним и даже, как несомненно Евдокс, влияют на него в некоторых вопросах, они, однако, идут своим путем.

Наряду с этим в Академии был постоянный состав членов, и со временем само собой сложилось так, что старшие и наиболее зрелые из них брали на себя часть занятий с молодежью и под общим руководством Платона распределяли между собой учеников в зависимости от своих склонностей и способностей. Такими людьми, превратившимися в Академии из учеников в

учителей, были, во-первых, Спевсипп[28], племянник философа, и Ксенократ из Халкедона[29], оба они после смерти Платона последовательно занимали должность схоларха. К ним принадлежал, вероятно, и Менедем из Пирры, Филипп Опунтский[30] и прежде всего Аристотель. Последний принадлежал к Академии в течение двух десятилетий: здесь он начал и свою писательскую карьеру, по форме и содержанию вначале вполне следуя Платону; в ее стенах он еще при жизни Платона неоднократно читал не только риторические, но и другие научные рефераты.

Нам представляется вполне естественным, если при подобном расширении дела преподавания иногда и происходили трения между ставшими самостоятельными учителями Академии, и легко поверить, что Платону, по возвращении из третьего сицилийского путешествия, пришлось улаживать недоразумения, возникшие за время его отсутствия среди его заместителей. Однако, подробности, сообщаемые об этом, так же неточны, как и злостные росказни, распространявшиеся в древности о ссорах между Платоном и Аристотелем. Наоборот, произведения последнего полны доказательств, что даже при наличии длительных и глубоких отклонений от учения учителя он сохранил благоговение, свойственное великому ученику.

Правда, следует помнить, что сам Платон, вероятно, пользовался всей мощью своей личности и авторитетом главы школы для сохранения единства и чистоты учения в Академии. Для него это было делом глубокой серьезности и важности: для него речь шла не о мнениях, а об убеждениях. Его произведения показывают, что уже в раннем возрасте он принадлежал к тем фанатикам, которые склонны истолковывать противоречие во мнениях как противоречие нравственной направленности и видят в противнике этического врага: ведь был же он убежден в том, что правильное понимание необходимо связано с правильным волением и что в незнании корень зла. Легко понять, что в старости эта черта сказывалась все резче и ему становилось все труднее переносить противоречия. Как он способен был в таких случаях гневаться, мы видим из десятой книги «Законов», где он пробирает одного молодого атеиста. Это наиболее прелестные и наиболее характерные для старого учителя страницы: в неподражаемом своеобразии здесь пылающее пламя молодости сливается с суровостью мужа и превосходством возраста. Мы охотно верим, что тот, кто их написал, до конца сохранял строгий порядок.

Насколько Платон расчленил и организовал преподавание, нам неизвестно. В своих произведениях он неоднократно пред-

лагает педагогическую конструкцию дисциплин; характерна при этом пропедевтическая ценность, приписываемая математике для занятий философией. Мы не ошибемся, если предположим, что занятия шли именно таким образом.

При этом последовательность платоновских произведений и отношения учеников к учителю позволяют с достоверностью предположить, что занятия и преподавание в Академии с течением времени принимали все более и более научный характер, перешли от диалектических упражнений и этико-политических размышлений к естественнонаучным и историческим исследованиям и, таким образом, распространились на всю совокупность специальных наук. К этому, очевидно, приводили уже потребности многочисленных, проникнутых различными интересами и отличающихся различными дарованиями членов школы.

Какого совершенства при этом достиг Платон в смысле систематического распределения, разграничения и упорядочения наук, нам неизвестно. Зачатки этого случайно встречаются в его произведениях, но, может быть, строгое разделение предметов было делом Аристотеля, а Академия лишь заимствовала это из практики его собственной школы, Ликея[31]. Правда, академики будто бы сами разделяли философию на диалектику, физику и этику (мы сказали бы теперь: на логику, метафизику и практическую философию), но это расчленение самим Платоном никогда не приводится, и к его собственному учению оно может быть приложено только задним числом.

Если исходить только из произведений Платона, можно прийти к заключению, что в смысле расчленения и упорядочения предметов преподавания он зашел не слишком далеко; во всяком случае в этом отношении Аристотель значительно превзошел его. Учебники последнего, которые дошли до нас, основаны на строгом систематическом разделении наук и последовательно проводят его. У Платона же в подавляющем большинстве диалогов самые различные мотивы и проблемы переплетаются между собой с такой фантастической живостью, что к первоначально затронутому вопросу примыкают исследования из самых разнообразных областей. Некоторые диалоги можно соотнести к определенной области вследствие преобладания в них тех или иных интересов, для некоторых это однозначно определено, относительно же многих это почти невозможно. Но это свободное скрещивание хода мыслей нельзя непременно считать характерной чертой, присущей академическому обучению: оно существенно зависит от художественного характера литературного творчества самого Платона.

III. Платон как писатель

Если в истории редко встречается, чтобы человек такой резко выраженной политико-социальной и религиозной направленности, каким всю свою жизнь был Платон, вместе с тем оставался бы на чистых высотах научного исследования и наряду с этим проявлял бы творческую энергию в абстрактном труде над понятиями, то тем более достойно удивления, когда тому же самому человеку дано претворить это содержание своего воления и мышления в художественно совершенную форму.

Между тем это фактически является глубоким внутренним смыслом его произведений. Его произведения — создания *поэтической фантазии*, в которых политико-религиозные идеалы и научные идеи принимают живые образы и выступают перед нами в качестве высшей, облагороженной действительности.

Поэтому произведения Платона являют собой в соответствии с его поразительной индивидуальностью нигде более в истории литературы не встречающийся синтез обычно исключающих друг друга признаков. Они — рассмотренные в целом — являются, с одной стороны, тенденциозными произведениями в высшем смысле этого слова, стремятся вызывать воодушевление новыми воззрениями на жизнь и новой жизненной направленностью; с другой стороны, они — высочайшие научные исследования, они трактуют о глубочайших проблемах познания мира в строго отточенном развитии понятий; вместе с тем они — художественные произведения несравненной красоты, поэтические творения чарующей прелести как по форме, так и по внутренней композиции.

В этом Платон достиг высочайшего: практическая и теоретическая стороны его сущности достигают здесь эстетического совершенства. В художнике примиряются реформатор и мыслитель.

В этом смысле его произведения представляют собой один из высочайших типов деятельности человеческого разума. У большинства великих философов, как, например, у Аристотеля, Спинозы, Юма, Канта, Гегеля, наше восхищение вызывает главным образом их научный дух; у некоторых, как у Фихте и Конта, он сочетается с пафосом пророчества; у других, как у Декарта, Шеллинга и Шопенгауэра — с художественной красотой изложения. В синтезе этих трех моментов состоит своеобразное величие Платона.

Идеальной высоты раскрытия своей сущности Платон достигает в своих наиболее зрелых произведениях, в частности в «Государстве»; в остальных преобладает, в зависимости от повода, вызвавшего их, или от цели, преследуемой ими, то тот, то другой из этих моментов; совокупность же его писательской деятельности снова производит впечатление полного единства.

Это обстоятельство и было причиной того, что, когда исторические исследователи вплотную обратились к произведениям Платона, на первых порах возникло мнение, что все его произведения надлежит рассматривать как некое целое, задуманное и выполненное по единообразному плану, то ли потому, что их *систематическую* общую цель видели в дидактически упорядоченном развитии системы философии (как Шлейермахер), то ли потому, что целью считали всесторонне законченное изображение Сократа (как полагал Мунк[32] и др.).

В пользу подобного понимания, казалось, говорит единообразная форма этих произведений. Все они, за исключением «Апологии», где это по существу невозможно, написаны в виде диалогов. Но эта форма изложения отнюдь не принадлежит исключительно Платону; это очень распространенная художественная форма, и у нас нет никаких оснований считать Платона ее создателем. Она была особенно принята во всей литературе, связанной с Сократом, так как таким образом как бы непосредственно примыкали к свойственному аттическому мудрецу методу деятельности и мышления.

Этим объясняется также и то, что в платоновских диалогах Сократ почти всегда является главной фигурой — он ведет беседу и формулирует наиболее существенные выводы. Но как положение, занимаемое Сократом, так и значение диалогической формы отнюдь не везде одинаковы. В последнем произведении Платона, в «Законах», Сократ совершенно отсутствует, но уже и в двух предыдущих произведениях он выступает лишь во введении, чтобы обусловить сообщения Тимея и Крития. Даже среди более ранних диалогов мы встречаемся в «Протагоре» с диалогом, в котором свет и тени почти равномерно распределены между Сократом и его противником.

К тому же, если «литературный портрет» Сократа действительно был главной целью платоновских произведений, то странно, что Платон для этой цели вложил ему в уста все те учения, которые, как нам достоверно известно, — а его современникам должно было быть еще более известно, — принадлежат не Сократу, а Платону. Гораздо вероятнее, что Платон, отводя своему учителю главное место в своих диалогах, хотел

лишь, как то делали и другие, например Ксенофонт, подчеркнуть, что он считает себя его истинным учеником, а свое учение — правильным развитием его намерений. С точки зрения литературной, его разработка Сократа является не целью, а средством. Несомненно, что в отдельных случаях Платона воодушевляло желание изобразить почитаемого учителя в его чистой, благородной величавости и очистить его образ от искажений; и именно в том сказывается его преданность как ученика, что это проявляется не только в первых апологетических произведениях, но в полной мере и в наиболее зрелых его произведениях, таких, как «Пир» и «Федон», отделенных от этого времени промежутком в десятки лет. Но даже и в этих произведениях теплое изображение личности Сократа связано с развитием учений, в которых Платон далеко выходит за пределы, достигнутые им. И здесь главный интерес вызывает в конечном счете не личность, а предмет: мастерство писателя состоит в том, что личность выступает как совершенное воплощение учения.

Что касается единого предмета платоновских произведений, то не может быть никакого сомнения в том, что центром служит «учение об идеях»; одни диалоги к нему более или менее близко подходят, в других оно излагается и обосновывается, в-третьих, наконец, развивается и применяется. При этом в некоторых местах проскальзывают обещания, отчасти выполненные впоследствии, отчасти невыполненные; с другой стороны, мы то и дело сталкиваемся с намеками, которые могут быть поняты только как ссылки на более ранние произведения. Однако вывести отсюда заключение, что все эти произведения с самого начала были задуманы по единообразному плану, заставило бы нас прибегнуть к весьма искусственным и маловероятным допущениям. Литературная деятельность Платона началась если не при жизни Сократа, то во всяком случае вскоре после его смерти и продолжалась до конца жизни, следовательно, свыше пятидесяти лет. Однако представить себе, что молодой философ, едва достигший тридцатилетнего возраста, еще всецело находившийся под влиянием Сократа, уже тогда вполне разработал основные положения собственной системы, так же трудно, как и допустить, что на протяжении полувека он ничего существенного в них не изменил. И действительно, при более тщательном исследовании оказывается, что в его произведениях содержатся в наиболее важных пунктах глубокие различия, которые не могут быть объяснены изменением настроения и манеры изложения.

Поэтому всего более естествен взгляд, обоснованный и раз-

работанный Германом[33] и Гротом[34], согласно которому произведения Платона суть не что иное, как документы его собственного духовного развития, и связь между ними носит не систематически-дидактический, а *исторический* характер. Если, согласно этому взгляду, каждый отдельный диалог следует рассматривать как самостоятельно задуманное художественное произведение и как выражение той фазы познания, которой достиг сам философ при его издании, то это не исключает и того, что в отдельных случаях некоторые близкие между собой по времени произведения связаны более тесно и что, с другой стороны, к ним применимы те отсылки к прошлому и будущему, о которых уже упоминалось выше.

Только с такой исторической точки зрения можно оценить по достоинству и *художественный* характер произведений Платона. Его следует искать не в искусственном построении целого, а в живом изображении единичного. Для подтверждения этого можно обратиться к сказанному Платоном: его письменная речь — художественное воспроизведение устной. Его диалоги можно рассматривать как поэтическое повторение событий научной жизни: это — труды Академии, результаты его совместных исследований со своими товарищами и учениками, содержание которых он, кристаллизуя, превратил в сияющие образы. Как истый художник, он представлял все, что его волновало, в виде явления и этим как бы обособлял от себя. Таким образом его произведения стали его исповедью.

Лучше всего мы поймем их, если предположим, что стремление к художественному творчеству для каждого своего проявления нуждалось в особом поводе. Такими поводами могли служить частью явления литературы, частью же серьезные, отличавшиеся глубиной беседы, которые велись в Академии при устном общении. Некоторые из диалогов были несомненно целиком или в некоторых своих частях вызваны несогласием с мыслями, изложенными в книгах противников, в настоящем или в прошлом. Это — эпизоды из «литературных междоусобиц», которые велись в эстетически просветленной форме, но в которых все-таки можно уловить отзвук научных, религиозных и этических разногласий. Это относится, главным образом, к юношеским произведениям, но частью и к позднейшим. В последних мы часто замечаем и иного рода поводы, вызвавшие их к жизни: в них отражается процесс ассимиляции, в ходе которого Академия преобразовывала первоначальный вариант учения об идеях, привнося в него более старые метафизические принципы или результаты новых исследований. Таким образом по-

степенно определяется ее отношение к философским системам Анаксагора и пифагорейцев, к современному ей естествознанию, к теориям так называемых младших фисиологов[35] и особенно к великой системе Демокрита[36]. Таким же образом разъясняются, наконец, и затруднения, обнаруживаемые в собственном учении и грозящие рассеять последователей по различным направлениям.

Однако все это совершается у Платона не в форме трезвого исследования с указаниями на факты и неприкрашенного изложения, чего мы со времен Аристотеля требуем от научного труда, но в художественной форме идеализирующей поэзии. Простейшим средством здесь достигается величайший эффект: Платон переносит то, что он переживает в своем духовном развитии, в эпоху и в круг Сократа; борьба, которую он ведет, работа, которую совершает он и его друзья, представляются в его диалогах эпизодами общения Сократа с его товарищами: таким образом они теряют актуальность своей эмпирической определенности и приобретают всеобщее типическое значение.

Поэтому повествовательную часть платоновских диалогов нельзя рассматривать ни как рассказы о действительных событиях, ни как совершенно свободные измышления. Они представляют собой характерный образец того смешения действительности и фантазии, переживания и мифа, которое так свойственно всякому греческому повествованию. Это прежде всего относится к тем эпизодам, которые положены в основу диалогов. Они исторически возможны, но у нас нет оснований считать их действительно историческими. Когда описывается, например, встреча между престарелым Парменидом[37] и молодым Сократом, то это не противоречит известным хронологическим данным, но, с другой стороны, и не засвидетельствовано как исторический факт. Иногда Платон не отступает и перед анахронизмами; очевидно, что для него историческая точность была менее важна, чем истинность в связи мысли. Поэтому надо быть очень осторожным в эмпирическом толковании его данных. Если он — берем наиболее известный пример — заставляет Сократа в «Федоне» рассказывать о своем первом знакомстве с произведением Анаксагора, о том, как он отчасти его одобрил, а отчасти не был им удовлетворен, то здесь не сообщается ничего ни о развитии Сократа или Платона, ни греческой философии вообще; здесь излагаются мотивы, в силу которых надлежало включить телеологический принцип Анаксагора в учение об идеях, и указывается, в каких границах это следует сделать.

Сценический фон диалогов весьма различен. В «Протаго-

ре», в «Пире», в «Федоне» он достигает высшей степени пластической жизненности: живое, полное драматического движения действие разыгрывается здесь между тонко и метко охарактеризованными личностями. В других сочинениях, например, в «Теэтете» и «Филебе», диалог сведен к схематическому однообразию; и между этими крайностями находится целый ряд переходных ступеней. Они зависят, очевидно, больше от содержания отдельного произведения и цели, которую оно преследует, чем от времени его написания. «Протагор» и «Федон» отделены друг от друга десятками лет, и в то время как некоторые из наиболее ранних диалогов, например «Эвтифрон», слабо оформлены в сценическом отношении, произведение глубокой старости, «Законы», с внешней стороны не лишено известной прелести.

Особый прием Платона заключается в том, что он часто вставляет тот диалог, в котором развивается главная мысль, в другой или заставляет одного из собеседников пересказывать содержание другого разговора. Так переплетением диалогов в «Федоне» с рассказом Сократа о своем разговоре с Диотимой[38] в «Пире» он достигает удивительных результатов.

Главным же средством для характеристики людей, отношений и идей у Платона служит его несравненное владение *языком*. Свободно и полновластно он использует все оттенки выражения: от возвышенной тонкости абстрактной мысли до грубой резкости чувственной страсти, от высокого этоса и пафоса воодушевления, готовности к жертве и беспощадного суждения до насмешливой иронии и бичующей сатиры, от идеальной высоты до глубин будничных потребностей, — для каждого движения человеческой души он находит меткое выражение. Охотнее всего характеризует он участников своих диалогов тем, что придает им то типичную, то индивидуальную манеру говорить, и в «Пире» он довел это искусство до высшего совершенства. Правда, в данном отношении нам приходится часто больше догадываться о его мастерстве и скорее чувствовать его, чем понимать. Дело в том, что в его диалогах очевидно содержится много намеков либо на лица и связи, еще знакомые его современникам, либо на людей из окружающей его среды и их отношения, которые он изображает под такой оболочкой. В этом заключалась для его читателей острота его сочинений, для нас большей частью утраченная.

Но над всеми этими частностями разлито очарование тонкого духовного общения; основным тоном разговоров служит идеальная вежливость, придающая даже самым резким возра-

жениям форму мягкой любезности. В изумительной идеализации действительной формы собеседования утверждения сменяются возражениями; нет недостатка в свободных и смелых оборотах, в уклонениях от главной темы, в неожиданных переходах; начатая фраза беззаботно обрывается вследствие живости новой мысли. Затем изложение снова приобретает возвышенную, замкнутую форму: гармонически стройно развивается твердо выраженная мысль, и с могучей силой льются слова священной убежденности; она срывает все преграды, чтобы в конце концов обратить бушующую мысль в ясное и спокойное созерцание.

Это обаяние платоновского языка не поддается описанию, его надо ощутить. Это кристальная форма для высшего содержания, «покров поэзии, наброшенный рукою истины».

XXX

Историческое понимание произведений Платона не представляло бы трудности, если бы источники давали нам хоть сколько-нибудь достоверные сведения относительно времени, когда было написано каждое из них, и, тем самым, относительно их хронологической последовательности. Но мы так же не располагаем этими сведениями, как и уверенностью в *подлинности* произведений, дошедших до нас под именем Платона. Несмотря на все усилия исследователей, уже с давних пор занимающихся этим вопросом, нам в обоих случаях, очевидно, навсегда суждено довольствоваться предположениями, среди которых лишь небольшое сравнительно место занимают твердо установленные факты. За легковерием, с которым раньше полагались на всякое сообщение древних, вместе с разумной осторожностью последовало даже преувеличенное недоверие, и только постепенно исследование нащупывает правильный путь между этими двумя крайностями.

Нет никакого основания предполагать, что из литературных произведений Платона было утрачено что-нибудь важное, как утрачено, к сожалению, столь многое из сочинений Демокрита и Аристотеля, но, с другой стороны, ясно и то, что в собрание сочинений Платона, очень небрежно составленное древними издателями, вкралось много явно неподлинного, в том числе незначительные ученические работы и даже опыты некоторых его противников, — критическая добросовестность была чужда античной традиции. Вполне достоверный источник для определения диалогов, которые с достоверностью или с большим ве-

роятием могут быть приписаны Платону, представляют собой цитаты Аристотеля. Исходя из них и надо в свете объективных аргументов решать вопрос о подлинности остальных диалогов.

Еще более спорным является вопрос о *последовательности* и *времени возникновения* отдельных диалогов. Внешние признаки, т.е. встречающиеся в них упоминания об исторических событиях или происшествиях, датировка которых точно известна, отнюдь не допускают однозначного истолкования, и если в некоторых случаях они, казалось бы, устанавливают момент, раньше которого диалог не мог быть написан, то и этот критерий не безусловен, ибо в ряде случаев, многие диалоги, как это, например, достоверно известно относительно «Государства», получили ту форму, в которой они дошли до нас лишь после известной переработки (мы бы сказали теперь, во втором издании). При такой шаткости внешних критериев мы оказываемся в затруднительном положении, так как при определении последовательности произведений мы главным образом исходим из внутреннего развития философа и из его учения, с другой стороны, развитие философа и его учения нам известно по этим произведениям. Поэтому приходится, исходя из известных предпосылок платоновского философствования и принимая во внимание его исторические результаты, восстанавливать ход развития философа и вместе с тем последовательность написания его произведений. Нам приходится поэтому ограничиться гипотетической попыткой проследить этот процесс с помощью источников.

Небольшой пользы, по-видимому, можно ожидать и от новейшего метода, к которому стала прибегать наука в этом вопросе. Делаются попытки посредством точных наблюдений и статистических сопоставлений известных языковых особенностей определить время написания отдельных произведений или, как в «Государстве», их частей. Прежде всего обратили внимание на употребление отдельных частиц, на формулы ответов, на манеру соглашаться с утверждением или отрицанием. Но и здесь оказывается, что языковые особенности никогда не следует рассматривать изолированно, а всегда в связи с мысленным содержанием диалогов и в особенности со своеобразием тех личностей, которых писатель характеризует именно данным выражением. Достовернее всего, пожалуй, наблюдения над употреблением придыхания, ибо это указывает на известную связь с общим развитием аттического стиля. Плодом всех этих разнообразных изысканий до сих пор было в лучшем случае подтверждение некоторых хронологических данных для произ-

ведений, которые и до того не вызывали сомнений по соображениям внутреннего характера.

Основываясь на результатах научного исследования данного вопроса, исключив несомненно подложные, можно подразделить произведения Платона на следующие группы.

1. Юношеские произведения

Эти произведения иногда называли сократическими, потому что по своему содержанию они, насколько мы можем судить, вполне соответствуют воззрениям Сократа и нигде заметно не выходят за их пределы. Это — исследования различных понятий добродетели, которые сводятся к тому, что всякая добродетель в конечном счете основана на знании. Так, «Лахет» трактует о храбрости, «Хармид» — об осмотрительности, «Эвтифрон» — о благочестии; так, в «Гиппии Меньшем» подвергается исследованию проблема различной ценности сознательных и бессознательных правых и неправых действий, к которой Платон возвращается в «Протагоре» под другим углом зрения; так, в одном из наиболее изящных из этих ранних диалогов, отличающемся сценической занимательностью и многими тонкими чертами, в «Лисии», отношения любви и дружбы получают более глубокий смысл жизненной общности. Из относящихся сюда диалогов сомнительна подлинность «Гиппия», невероятна подлинность диалога «Алкивиад. I».

Вопрос, написаны ли некоторые из этих диалогов, как утверждает античная традиция, при жизни Сократа, остается открытым; это не невозможно, но скорее сомнительно, чем вероятно. Предположению, что эти первые произведения явились плодом пребывания в Мегаре, ничего не противоречит принципиально; во всяком случае относить их к значительно более позднему времени не следует.

К ним же, наконец, нужно причислить и «Апологию Сократа» и «Критона», причем неизвестно, написаны ли они непосредственно после смерти мудреца или позже, быть может, даже по возвращении Платона в Афины, когда разгорелся литературный спор о Сократе и его осуждении. Во всяком случае они выдержаны в чисто сократическом духе, но приведенные обе речи Сократа в суде, и переговоры с Критоном[39] в тюрьме нельзя считать дословно переданными. В «Апологии» Сократ выступает с бесстрашным сознанием своей невиновности и с чистой совестью человека, посвятившего свою жизнь благу своих сограждан, хотя и не без легкого оттенка доктринерской гордости

своей добродетелью; в «Критоне» он с несокрушимой преданностью законам и убедительной величавостью отвергает предложение бежать, сделанное ему друзьями. Быть может, к этим апологетическим произведениям принадлежит и упомянутый «Эвтифрон», где человек, осужденный за нечестивость, выступает как учитель истинного благочестия.

2. Сочинения, направленные против софистики

Эти произведения написаны по всей вероятности во время пребывания философа в Афинах перед его первым сицилийским путешествием; они содержат критику софистических учений и носят преимущественно полемический характер, вследствие чего положительные элементы собственного мышления Платона выступают здесь лишь в самых неопределенных чертах и о них скорее можно догадываться, чем познать их. Это — образцы полемического искусства, в которых мы находим все оттенки настроений от могучего пафоса и суровой серьезности до задорной сатиры и едкой насмешки.

Золотую середину между этими противоположностями занимает наиболее удачный в эстетическом отношении диалог «Протагор». В доме богатого афинянина встречаются знаменитые странствующие учителя и обнаруживают перед своими увлеченными поклонниками свои преимущества и свои слабые стороны; на этом оживленном фоне, одухотворенном до мельчайших подробностей, разыгрывается словесный поединок между Сократом и Протагором о том, можно ли учить добродетели или дельности. При помощи тонких диалектических приемов обе величины постепенно меняются местами; мы присутствуем при единоборстве двух героев, и Сократ отнюдь не всегда является победителем. Мы покидаем поле битвы с убеждением, что тот, кто описал поединок, призван превзойти обоих борцов.

В «Горгии» господствует уже гораздо более серьезный тон. На этого виртуоза цветистого красноречия, который с равнодушием нигилиста чуждался всякой науки, Платон обрушивается со всей страстностью и священным жаром, пуская в ход все свое оружие. С едва сдерживаемым пылом здесь высказываются желание и надежда при помощи знания исправить и обратить мир, развить науку, превратив ее в искусство управления государством; здесь уже приподнимается покров с религиозного характера этих убеждений. Учению о земном наслаждении противополагается призыв к высшему назначению человека и его истинному благу. В лице ученика софистов, Калликла[40], круп-

ными уверенными штрихами очерчен фривольный сверхчеловек, не признающий никаких законов над своими природными влечениями, и ему противопоставляется юношеский идеализм, призывающий к нравственно-религиозной реформе государственной жизни на научной основе.

К «Горгию» ближе всего примыкает «Менон». В нем Платон в уже менее возбужденном тоне возвращается к вопросу о том, можно ли обучить добродетели; и здесь, перенеся спор в теоретическую область, он, обращаясь к математическому методу, позволяет проникнуть в свои мистически окрашенные взгляды на сущность знания. Напоминая этим, с одной стороны, фантастическое изложение «Горгия», он, с другой стороны, вплотную подводит нас к критическим исследованиям в «Теэтете».

Веселые картины развертываются перед нами в «Эвтидеме» и «Кратиле». В первом из этих диалогов зло высмеивается эристическое искусство софистов, при помощи которого им удавалось замысловатыми оборотами еще недостаточно гибкой в то время речи смутить и запутать наивного грека; во втором диалоге с тем же юмором подвергаются разбору теоретические изыскания в области философии языка, посвященные вопросу о том, является ли связь между словом и его внутренним значением результатом внутреннего родства или же плодом произвольной условности. В обоих случаях формально побеждающий Сократ-Платон так широко пользуется странными приемами своих противников, что теряешься, где в этой бешеной игре словами кончается шутка и начинается серьезное отношение к делу; сказанное равно относится как к ложным выводам в «Эвтидеме», так и к этимологическим изысканиям в «Кратиле». При этом в оба диалога вкраплены намеки, предполагающие известное знакомство с основами платоновского учения об идеях, но лишь знакомство, которое могло ограничиваться устными беседами с друзьями, еще не входившими в школу.

Полемическим по существу является, наконец, и «Теэтет» — в научном отношении наиболее значительный из этих диалогов, начатый, быть может, еще в Афинах, но законченный, по-видимому, во время сицилийского путешествия. При сознательно измененной внешней форме — эстетическая оболочка приносится здесь в жертву научному исследованию — этот диалог содержит систематическую критику теоретико-познавательных взглядов, господствовавших до Платона. Особенное внимание обращено на взгляды Протагора и Антисфена[41]. При этом в гневном отказе автора от политической деятельности сказывается его поворот в сторону деятельности научной; причину

этого отказа раскрывает нам полное горечи описание тирана и его льстецов. В связи с внешними данными это заставляет предполагать, что в «Теэтете» нашло себе выражение то духовное состояние Платона, в котором он находился, когда после неудачи в Сиракузах вернулся на родину и ограничил свою деятельность наукой и преподаванием.

Из произведений, подлинность которых сомнительна, в этой группе можно назвать «Гиппия Большего»: рассматривая проблему красоты, этот диалог вскрывает всю неспособность софистов с их пристрастием к частному и относительному создавать прочные понятия; этот диалог мог бы служить как бы отрицательной подготовительной работой к «Пиру», если бы его изложение не носило столь ученический характер.

3. Произведения периода расцвета

Первое место в этой группе занимает «Федр». Здесь находит свое дальнейшее развитие подчеркнутая уже в «Теэтете» противоположность между «хором философов» и школами риторики. Под сенью платанов читается эротическая речь Лисия[42], которой Сократ противопоставляет свою речь; в ней он в полном соответствии со взглядами Платона возвышается до вдохновенных гимнов эросу (ἔρως) как философскому влечению. Сквозь призму религиозного созерцания он рисует сущность и судьбы человеческой души, которая парит между небесным вечным и телесным земным миром; ее стремление к невидимому есть истинная «любовь», сокровеннейшая сущность философии, поэтому устное общение является подлинным философским делом. Едва ли подлежит сомнению, что этот диалог служит литературным прологом к только что основанной Академии; политические идеалы здесь отступают на задний план, школам риторики, имеющим политическую окраску, противополагается творение Платона как сообщество, стремящееся к высшей научной жизни и находящееся поэтому под священным влиянием религиозных убеждений.

Идеальным продолжением «Федра» служит «Пир». Это кульминационный пункт в эстетическом развитии личности Платона, величайшее из его художественных произведений, несравненная картина благороднейшего общения. На пиршестве Сократ встречается с несколькими духовными светилами Афин; за веселой трапезой и шутливой беседой принимается решение, чтобы каждый произнес речь в честь Эрота. Выступают софист, врач, комик (Аристофан) и трагик (Агафон[43]), и каждый

из них со своими взглядами, своей речью и своей манерой очерчен с неподражаемым юмором; наконец, очередь доходит до Сократа, и он вкладывает сокровеннейшие мотивы платоновской философии в уста жрицы Диотимы. Эрот является в речи Сократа жизненным импульсом Вселенной: он — тот всемогущий демон, благодаря которому все смертное и тленное стремится к вечному и неизменному; он — влечение философа, возносящегося к чистому миру идей. Сократ едва кончает, как в общество врывается хмельной Алкивиад; шаловливые шутки постепенно переходят у него в хвалебную речь Сократу — это место — перл художественного творчества, — в ходе которой он сам отрезвляется, и мудрец предстает воплощением того высшего искусства любви, которое он перед тем изложил, как откровение Диотимы, — образом бога под оболочкой Силена.

К той же сфере мысли, что «Федр» и «Пир», из небольших, не вполне достоверных диалогов относятся «Менексен» и «Ион»; в последнем особенно интересно исследование родственности и различия между наукой и поэзией.

Осторожность, с которой глава Академии на первых порах ограничивал свою литературную деятельность поэтически идеализированным изложением научных и религиозных доктрин, не мешала ему развивать вместе с тем и свою социально-политическую теорию. Более того, следует предположить, что в это же время — быть может, сначала только в кругу школы — разрабатывался проект идеального государства, послуживший основой для величайшего творения Платона, для «Государства».

Правда, это обширнейшее из законченных произведений Платона ставит и в высшей степени трудный вопрос. При беспристрастном анализе оказывается несомненным, что о первоначальном едином плане целого не может быть и речи; скорее, по-видимому, наоборот: отдельные части возникли в различное время и ясно носят на себе следы различных фазисов развития их автора; в особенности много поздних вставок, безусловно являющихся возражениями на критику предыдущего изложения. Впоследствии все эти составные части были с великим мастерством спаяны в единое по форме целое, заставляющее исследователей ломать голову. Проще всего принять три следующих главных слоя.

а) Первая книга «Государства» начинается роскошным фантастическим прологом и представляет собой диалог о справедливости, который, подобно другим сократическим диалогам о добродетели, заканчивается по существу безрезультатно, но эффек-

тно; к этому в первой половине второй книги примыкает при смене собеседников Сократа в виде перехода нечто вроде речи софиста во славу несправедливости. Многочисленные отзвуки, в частностях и весь тон изложения, позволяют считать эту первую часть близкой по времени к «Протагору» и «Горгию».

б) В середине второй книги Сократ начинает с новыми лицами диалог об устройстве идеального государства. Изложение этого диалога тянется до конца четвертой книги. Философский фон для него образуют учения о месте, занимаемом душой между обоими мирами — миром идей и миром явлений, — впрочем, эти учения известны нам по «Федру» и «Пиру». К этим диалогам близок по времени и проект идеального государства; то же самое можно сказать и о трех последних книгах «Государства» (8-10), где высказывается та же точка зрения. Они содержат главным образом блестящее описание четырех ложных форм государственного устройства и соответствующих им индивидуальных характерных типов, и затем конец произведения, трактующий о ценности «справедливости» в этой и в той жизни. Несмотря на то что последние книги в целом принадлежат к среднему слою, они все же содержат не только довольно крупный, позже вставленный отрывок (первая часть 10-й книги), в котором вновь оправдывается отрицательное отношение к поэзии, но и многочисленные аргументы и намеки, указывающие на более поздние, родственные третьему слою «Государства» произведения, как, например, «Федон» и «Филеб». Мы должны допустить, что в этих местах окончательная редакция принадлежит самому философу.

в) Позднейшая часть «Государства» охватывает пятую и седьмую книги. Она начинается ясно обозначенным эпилогом, содержащим оправдание и дальнейшее развитие отдельных моментов идеального строя, в частности пункта, касающегося общности жен; если это изложение пятой книги еще не резко расходится с общей точкой зрения среднего слоя, то это расхождение тем больше в подробном наброске о научном воспитании, который содержат книги шестая и седьмая. Здесь мы снова окунаемся в метафизическую атмосферу, характерную для «Филеба» и «Тимея».

Итак, мы можем допустить, что составление «Государства» растянулось на десятилетия и претерпело ту глубокую эволюцию, которая произошла в метафизическом мышлении самого философа.

Между вторым и третьим слоем «Государства» или между «Пиром» и «Федоном» мы встречаем три крупных, богатых

мыслями диалога, представляющих иную, но столь же важную проблему, как «Государство». Из всех диалогов, мнения о подлинности которых расходятся, они наиболее важны. Это — «Софист», «Политик» и «Парменид». Тесная связь этих трех произведений в рамках развития платоновской философии совершенно очевидна; уже по внешнему своему построению — поскольку носителем является не Сократ, а в первом диалоге великий элеат Парменид, в остальных двух — гости из Элеи — они свидетельствуют о близости к элейской диалектике и метафизике. В них разбираются труднейшие и отчасти отвлеченнейшие вопросы. «Софист» и «Политик» со своей одинаково бледной сценической обстановкой примыкают внешним образом к «Теэтету» Платона; их задача — установить понятия софиста, государственного деятеля и философа. Выполнены, однако, только две первые части этой задачи, так как «Парменид» не может заменить в этом смысле недостающий третий диалог «Философ». От определений, установленных по очень своеобразному методу, «Софист» переходит к критике метафизических систем, причем учение Платона об идеях противополагается сенсуалистическому материализму (киников или младших натурфилософов), а затем переходит к исследованию вопроса о том, как следует мыслить принцип сущего, чтобы понять происходящее. В «Политике» освобождается от мифической оболочки царственное искусство управления государством и развивается учение о различных видах государственного устройства, в котором, правда, есть некоторое сходство с мыслями Платона в «Государстве», но нет ни малейшего отношения ни к понятиям, положенным в его основу, ни к его особенным формам и требованиям. Наконец, в «Пармениде» исследование гносеологических и метафизических трудностей платоновского учения об идеях переходит в бесплодную, хотя и остроумную диалектику, посвященную разбору проблем элейской школы об единственности и множественности, бытии и небытии.

При этом во всех трех диалогах блеск языка, серьезность убеждений, глубина мыслей, а отчасти и искусство изложения так поразительно напоминают Платона, что трудно считать кого-нибудь другого, неизвестного, их автором. Есть, однако, веские соображения, заставляющие сомневаться в том, что эти произведения принадлежат перу Платона. Мы вынуждены приписать ему слишком большое чувство юмора, чтобы отнести к нему самому ту резкую критику, которой подвергается его учение об идеях, — а только о нем, очевидно, и идет речь в «Софисте» и «Пармениде» — в последнем даже с оттенком презрительной

насмешки. Точно так же трудно себе представить, когда автор «Государства» и «Законов» мог написать еще третье политико-философское произведение, в котором он бы полностью игнорировал своеобразные учения, разработанные в тех двух диалогах, и держался бы совершенно иных политических теорий. Наконец, все три диалога отличаются отчасти педантичным, доктринерским и даже ученическим схематизмом, подобный которому нигде больше не встречается у Платона, но известен как характерный признак элейской литературы.

На основании всего этого приходится считаться с возможностью, что эти три диалога все-таки написаны не Платоном, а вышли из кругов, близких к элейской школе. Не менее достоверно и то, что оба автора (потому что «Софист» и «Политик» несомненно принадлежат одному и тому же лицу) были членами Академии. Они усвоили мысли Платона, его язык и манера изложения им вполне знакомы.

Таким образом, если эти диалоги и не написаны самим Платоном, они все-таки непременно должны быть включены в полное собрание его сочинений. С одной стороны, мы из них узнаем кое-что важное относительно учения об идеях, что не выражено ясно в произведениях, несомненно принадлежащих Платону, и, может быть, было сказано философом только устно; с другой стороны, эти диалоги находятся в связи с развитием Платона, поскольку заключенная в них критика его учения об идеях действительно определила дальнейшее развитие его метафизики. Правда, развитие это шло не в том направлении, которое указано в «Софисте»; это направление скорее приближается к аристотелевскому решению вопроса, как и направление, намеченное в «Политике»; но во всяком случае оживленные дискуссии, которые велись в Академии и отражением которых являются эти три диалога, привели Платона на вершину его метафизического мышления.

4. Главные произведения метафизического характера

Их цикл открывается «Федоном». В художественном отношении этот диалог может быть поставлен почти рядом с «Пиром». Преисполненный радости жизни и радостно встречающий смерть мудрец! Там пирующий победитель, бодро выходящий в утреннем сумраке, когда все еще погружены в сон, чтобы, как всегда, встретить нарождающийся день; здесь — несломленный старец, который, поговорив в последний раз с друзьями о всех высотах и глубинах человеческо-

го знания, как бы в праздничном веселии выпивает кубок, наполненный ядом. И здесь драматическая сторона описана с высоким искусством: как ранним утром друзья приходят в тюрьму, как они будят задремавшего учителя и освобождают его от оков, как между ними завязывается и течет беседа, как наступает час расставания, как Сократ приводит все в порядок и утешает, как, наконец, полный спокойствия и надежды, переходит в лучший мир...

Удивительно — и это можно объяснить только протекшими десятилетиями, — что в это изображение мученической кончины не вкралось ни капли горечи ни против Афин, ни против афинского суда. Осталось только благоговейное воспоминание о величавой кончине любимого учителя.

Содержание беседы состояло, как известно, в доказательствах бессмертия души, но, излагая их, Платон в решающем пункте вплетает в него изложение нового принципа, согласно которому идеи следует понимать как целевые причины всякой действительности, а их вечное бытие как исконный источник всего совершающегося: и настроению целого, окрашенного близостью смерти, вполне соответствует то, что эти мысли переходят в религиозное учение.

Так поставленная метафизическая задача разрешается в «Филебе», в этой по своей форме наряду с «Теэтетом» наиболее научной и почти лишенной художественной красоты работе философа. Предметом ее является волнующий всю греческую этику вопрос: следует ли искать «высшее благо» человека в удовольствии или в знании. Но ответ на этот вопрос дается лишь на высочайших вершинах метафизики. Понимание целесообразности связей Вселенной приводит к восприятию жизни, которое научно углубляет сказанное в «Пире», и примиряет, бросая на них ретроспективный взгляд, страстные противоречия платоновской юности.

Этому воззрению на жизнь и на мир, выраженному в «Филебе», вполне соответствует, но в более красочном изложении, последняя часть «Государства», с которой мы знакомимся в шестой и седьмой книгах. И здесь «идея добра» рассматривается как божественное солнце, дарующее жизнь и движение всей действительности.

Поэтому Платон мог и на основании внешней формы присоединить к законченному «Государству» те два произведения, в которых он хотел нарисовать господство божественной цели в природе и истории, — *«Тимея»* и *«Крития»*. Из них последний остался едва начатым отрывком: судя по его мифологически-

фантастическому плану, можно предположить, что он должен был быть развит в философию истории, которая должна была показать превосходство даже небольшого, но проникнутого нравственно-религиозным духом сообщества над грубой силой образовавшихся естественным путем государств.

Напротив, «Тимей» принадлежит к наиболее совершенным по форме и исторически наиболее действенным произведениям Платона. В нем содержится его натурфилософия и доказывается, что в поздний период своей преподавательской деятельности философ, принимая, очевидно, во внимание потребности и интересы своих учеников, основательно знакомился с естествознанием своего времени, которое до того, поскольку об этом можно судить по его произведениям, было ему совершенно чуждо. Здесь старательно использованы учения младших фисиологов, в частности учение Демокрита. Но весь этот богатый материал, охватывающий даже медицину, вводится Платоном в телеологическую связь, которая не только основана на метафизических учениях «Филеба» и «Государства», но и заимствовала их религиозный характер. «Тимей» дает теологическое учение о сотворении мира и его управлении, и этим объясняется его историческое значение.

5. «Законы»

Они представляют собой наибольшее по объему и, несомненно, самое позднее произведение Платона. Это настоящий обломок, настолько необработанный, что его подлинность долго находилась под сомнением. Напрасно мы стали бы искать единую связь в дошедших до нас двенадцати книгах; во многих местах изложение просто обрывается и начинается нечто совершенно новое; планомерного порядка книг найти нельзя. Но постепенно мы начинаем понимать, как обстоит дело. Перед нами целый ряд набросков, найденных среди бумаг философа и довольно неумело соединенных одним из его учеников, — в древности называли Филиппа Опунтского. Эти большей частью не разработанные наброски не объединены, очевидно, даже единым планом, а представляют собою беспорядочно связанные друг с другом обрывки двух обработок одного и того же предмета. Речь идет о различных попытках придать социально-политическим идеалам «Государства» практическую форму, благодаря которой они могли бы представляться осуществимыми при фактических условиях греческой жизни. Это понимание действительности придает «Законам»

большое антикварное значение, отношение же Платона к этому вопросу существенно дополняет наше понимание его тенденций, но вклад «Законов» в теоретическое учение Платона в целом ничтожен. Исключением в этом отношении является только десятая книга, представляющая собой завершенную, необыкновенно ясно построенную и строго проведенную теологическую работу полемического характера, которая проникающей ее полной темперамента энергией служит ценным свидетельством духовной бодрости престарелого мыслителя.

IV. Платон как философ

Жизнь Платона, его учение и произведения выступают перед нами как единство его личности; в ней соединяется множество стремлений, и она представляется благодаря этому связанной со всеми духовными силами своего времени.

При попытке расчленить все эти различные обстоятельства и тем самым установить заслуги Платона в различных областях наше внимание прежде всего привлекают к себе его научные учения в собственном смысле этого слова.

При этом уже беглый обзор его писательской деятельности заставляет видеть в том, что мы называем *системой философии*, не застывший, замкнутый в себе, а внутренне изменяющийся и развивающийся ход мыслей; благодаря именно этому своему свойству он оказался в состоянии ассимилировать также религиозные и социально-политические тенденции.

Центром созданного им в науке Платон всегда называл свое учение об идеях; поэтому изложение его философии должно быть в главных своих чертах *историей учения об идеях*.

Необходимо показать, из каких мотивов и предпосылок оно возникло, как оно развилось в метафизическое учение и как, наконец, произошло его внутреннее преобразование. Первоначально представляя собой логическую теорию, оно превратилось в мировоззрение и общий принцип объяснительной науки.

Этот процесс является наиболее существенным в платоновской философии.

1. Учение об идеях (Диалектика)

Подобно всякой великой эпохе в истории философии, сократо-платоновская эпоха обусловлена постановкой гносеологической проблемы, размышлением о сущности знания. Это обращение мышления к самому себе совершается здесь впервые, и научное величие Платона в том и заключается, что он в этом увидел наиболее существенную и важную сторону речей Сократа.

В «Хармиде», где речь идет об основном понятии самообладания (σωφροσύνη), Платон развивает мысль, что нравственное требование самопознания (γνῶθι σεαυτόν) имеет в виду совершенно особое знание, которое в отличие от остального знания (επιστήμη) имеет своим предметом не другие вещи, а самого себя, т.е. *знание о знании*. Этим сказано, что такое *«учение о науке»* в конечном счете сводится к этическому мотиву. Это — полностью заимствованная Платоном мысль Сократа, что не только техническая и политическая деловитость, но и нравственная добродетель покоится на знании. Именно поэтому необходимо знать, что такое знание. Постулат знающей добродетели требует, чтобы гносеология была положена в основу философии.

Поэтому, как ни близки были Платону этические и социально-политические мотивы, заставлявшие его видеть в знании только средство, необходимое для достижения его конечных целей, и как сильно ни влияли эти мотивы на развитие его стремления к познанию, основным ядром его научной доктрины все-таки остается именно этот основной вопрос о сущности знания; и в ответе на этот вопрос он прежде всего и превзошел *Сократа*.

Сократ в сущности всегда ограничивался тем, что для каждого отдельного вопроса практической жизни искал общего положения, исходя из которого вопрос должен быть разрешен. Самоконтроль, которому он учил, сводится к тому, что никогда не следует поступать по привычке, традиции или руководствуясь непосредственным чувством, а всегда надлежит вполне сознавать основания своего поведения: его жизненным идеалом было *нормативное воление*. В этой практической форме он нашел тот разумный принцип, который приводил все частное в человеческой жизнедеятельности в зависимость от общего — от размышления. Он установил, что только в знании общего правила может заключаться знающая добродетель, противопоставляемая условной деловитости в качестве высшего. Тот, кто хочет отдать себе отчет в своей деятельности,

должен иметь понятие о ценностях и задачах, о которых идет речь. Таким образом, философствование Сократа, по содержанию своему направленное на установление нравственных принципов, приняло форму *знания в понятиях*.

Эта же задача была решающей и для Платона, но у него она расширилась и сдвинулась в различных направлениях.

Главную роль при этом играло то обстоятельство, что Платон наряду с этико-политическими интересами ощущал научный интерес к *математическому* познанию. Остается вопрос, явился ли этот интерес результатом образования, полученного Платоном в молодости в Афинах, был ли он вызван его общением с такими людьми, как Феодор из Кирены, или же его прежними отношениями с пифагорейцами*; — во всяком случае это важное пополнение односторонних взглядов Платона содержится уже в произведениях девяностых годов, когда учение Платона только складывалось. Правда, во всех этих произведениях, уже в силу их противоположности софистической риторики, речь идет главным образом о нравственной реформе общественной жизни; но в науке, от которой только и ожидается спасение, мы все-таки уже видим ясно выраженное стремление стать чем-то бóльшим, чем простое морализующее самоуяснение; намечаются дальнейшие, хотя и неопределенные, линии теоретического мировоззрения. Для определения прочности знания в понятиях математика представляет собой наиболее совершенный пример; и в «Меноне», где впервые намечаются метафизические и богословские основы нового учения о знании, этот процесс происходит в связи с развивающимся пониманием математики.

Несомненно, что в своей философии Платон находился в такой же степени под влиянием математических мотивов, в какой он сам способствовал развитию греческой математики: нерв этого взаимного отношения мы можем видеть в том обстоятельстве, что именно Платон усмотрел в математических проблемах самую благодарную почву исследований в понятиях, область однозначных определений и несомненных доказательств. Таким образом, в Академии важную роль играли занятия математикой, и это сближало ее в научном отношении с пифагорей-

---

* Правда, в историко-критическом введении к своей «Метафизике» Аристотель объясняет позицию, занимаемую Платоном, главным образом его отношением к учению пифагорейцев. Однако нельзя упускать из виду, что Аристотель вступил в Академию, когда Платон уже успел, благодаря своим итальянским путешествиям, завязать с пифагорейским союзом значительно более тесные связи, чем те, которые существовали в начале его деятельности.

цами; это соединение наложило на позднейшую греческую математику тот отпечаток объективности, который получил свое типическое выражение в учебнике Евклида.

Что же касается отдельных областей математики, то произведения Платона свидетельствуют о его знакомстве с *теорией чисел* пифагорейцев, но не указывают на самостоятельную разработку этих проблем. Однако, поскольку такая разработка производилась в его школе, весьма вероятно, что и сам учитель принимал в ней участие в то время, когда он в «незаписанном учении» в годы своей старости пытался привести в непосредственную метафизическую связь учение об идеях с учением о числах. Этим и объясняется его прославление арифметики как науки наиболее близкой к философии. Ярче выступает в произведениях Платона интерес к геометрии; здесь Академия, очевидно, подчеркивала учение о пропорциях. Сам же Платон акцентирует в особенности переход от планиметрии к стереометрии, а пренебрежение, в котором последняя находилась до сих пор, он осуждает самым решительным образом. На усердие, с которым он занимался этими вопросами, указывает приписываемое ему решение делосской проблемы удвоения куба посредством двух средних пропорциональных.

Более важно, однако, то обстоятельство, что Платон выставил требование, чтобы математическое исследование исходило из дефиниций и аксиом, и что для решения геометрических задач, сводившихся в сущности к возможности построения в пределах данных фигур, он ввел в употребление *аналитические* методы, прием исключения и доказательство от противного. Этим путем в математику была введена понятийная методика.

Но если таким образом сократовское требование знания в понятиях у Платона распространилось с практических проблем на теоретические, то это необходимо привело и к преобразованию самого метода *образования понятий*. Сократ старался вывести максимы понятия ценности из отдельных представлений путем сравнения и выявления аналогичных фактов; но этот «эпагогический» прием был недостаточен для определения математических понятий. Такие определения, как то, что точка составляет предел линии, линия — предел плоскости, а плоскость — предел тела, не могли быть ни найдены, ни обоснованы индуктивным путем. Платон должен был осознать необходимость дополнения сократовской схемы, как только перед ним возникла в более широких рамках его задача — знание в понятиях.

Это проявилось еще и в другом направлении. Путь от частного к общему, от представлений обыденного сознания к поня-

тиям науки был указан Сократом, но ведь и противоположным путем можно было прийти от общего к частному. Понятийное знание должно проследить и *деление* родовых понятий на видовые; оно должно показать *порядок* и связь (κοινωνία) всех понятий между собой.

Для деления (τέμνειν) понятий Платон нашел простой способ в схеме элейских исследований. Зенон[44], рассматривая проблемы множественности и движения отдельных вещей, остроумно пользовался методом контрадикторного рассмотрения каждого вопроса, сначала одно возможное его решение, затем — противоположное. «Если мир состоит из множества вещей, то множество либо конечно, либо бесконечно; если предположить, что оно конечно, то, и т.д.». Платон, очевидно, перенял этот метод, когда он пользовался и рекомендовал в качестве простейшего и надежнейшего приема для деления понятий, контрадикторную дихотомию; по крайней мере в диалогах «Софист» и «Политик», в которых понятия софиста и государственного деятеля получены путем прогрессивного определения, мы видим, правда, педантичное и утомительное, применение контрадикторной схемы.

К этому присоединилось еще следующее. Элеаты пользовались подобными делениями для того, чтобы выводить следствия из каждого допущенного случая: этим они стремились в своей полемической манере доказать невозможность какого-нибудь случая нелепостью вытекавших из него выводов. Этот прием был также усвоен Платоном и расширен им в положительную сторону; он ввел метод *гипотетического исследования понятий*, сводившийся к тому, что пригодность и достоверность добытого мышлением понятия проверялись правильностью следствий, из него вытекающих.

Все эти операции — установление понятий, их деление, их порядок, их гипотетическое рассмотрение Платон соединил под общим названием *диалектики*, а понятия, которыми она оперирует, он назвал *идеями*. Диалектику он считал божественным искусством, которое одно только и может дать истинное знание, а поэтому и единственной основой истинной добродетели.

В сравнении с простыми формами сократовских бесед здесь перед нами выступает созревшее и углубленное логическое сознание. Вокруг основного отношения между общим и частным уже образуются многообразные ходы научной мысли и уяснения их различия. Правда, Платон не дал ни систематического изложения какой-нибудь науки, ни законченного наброска логики; но там, где он случайно затрагивает логические вопро-

сы, как, например, вопрос о сущности суждения, умозаключения или законов мышления, он оказывается и в вопросах формального мышления на такой высоте, что нам становится понятным, сколь многому научился у него создатель научной логики, Аристотель. Это не мешает нам очень часто находить у Платона отдельные рассуждения, слабые в логическом отношении, доказательства, построенные на различном значении одного и того же слова, а также ошибки, вроде неправильной инверсии общих утверждений и т.д. Это не покажется удивительным, если мы вспомним, что развитие логики философской мысли здесь делает свои первые шаги; удивительно только то, что комментаторы, желающие восторгаться a tout prix*, стремятся в таких случаях нас уверить, что Платон был прекрасно знаком с софистическими приемами, но пользовался ими только как литературным средством — для насмешки или характеристики.

Такое значительное расширение сократовского принципа должно было также привести и к изменению понимания сущности и ценности понятия. Сократ полагал, что общее можно найти и в частных представлениях и что его следует только довести до ясного сознания, и довольствовался тем, что требовал для найденных таким путем положений всеобщего признания; у Платона же *идеи* получили совершенно иное отношение к представлениям, преднайденным в опыте, и вместе с тем совершенно иное значение.

Платон не мог не видеть, что понятия, которые вводятся дедуктивным путем посредством деления более высокого понятия или являются результатом гипотетического исследования, по своему происхождению и значению существенно отличаются от тех положений, которые Сократ выводил из опыта и из мнений людей; первые, по своему обоснованию и значительности, не зависят от восприятий и возникающих отсюда взглядов: они проистекают исключительно из разумного мышления. Таким образом перед Платоном решающей оказывается вновь *противоположность между мышлением и восприятием*, установленная великими метафизиками Гераклитом и Парменидом, игнорируемая софистами и лишь неопределенно допускаемая Сократом как некое различие в ценности. Платон должен был убедиться, что понятия, в которых он вместе с Сократом искал истинного знания и истинной добродетели, по своей сущности и своему происхождению полностью отличаются от восприятий и не могут быть из них выведены.

---

* Во что бы то ни стало (франц.).

Он распространил — и это было решающим — это заключение и на те понятия, которые надлежало сократическим методом индуктивно выводить из восприятий. И в этом случае, полагал он, восприятия служат поводами, вызывающими понятия, но отнюдь не их основаниями; содержание последних, по его мнению, не заключено готовым и полностью ни в отдельных восприятиях, ни в их совокупности: на материале, данном восприятиями, разум самостоятельно находит это содержание. Платон охотно развивает эту мысль (в «Федре» и в «Пире») применительно к понятиям ценности, которые преимущественно занимали и Сократа. Когда мы говорим о красивых лошадях, красивых женщинах, красивых детях и т.д. и желаем перейти от этих представлений к понятию красоты, то оказывается, что это понятие не содержится в чистом и совершенном виде ни в одном из этих частных примеров, но что все они служат тому, чтобы вызвать в нашем сознании то чистое понятие, которому ни один из них не удовлетворяет полностью.

Хотя, таким образом, образование понятий направлено на то, чтобы найти единое и общее (τὸ κοινόν), заключающееся в многообразии данного в опыте, это общее (содержание родового понятия) не содержится в представлениях восприятия как часть, а только намечено и отображено в них. По сравнению с восприятиями идея являет собой идеал; она отыскивается не в них, а по ним. Процесс образования понятий представляет собой не расчленение восприятий, посредством которого можно было бы во всех них найти нечто общее, а лишь объединяющую в созерцании интуицию, самостоятельно схватывающую все общее, объединяющую единичности, ἐπαγωγή становится συναγωγή.

Если таково воззрение Платона на сущность родового понятия, которое должно быть познано мышлением, и на его отношение к восприятиям, в которых даны его единичные проявления, то этим всецело определяется историческая позиция Платона между Сократом и Аристотелем. Сократ ставил только неопределенное еще требование: понять, объяснить и оценить частное на основании общего. Платон требует, чтобы это общее было осознано посредством «объединяющего созерцания» всего отдельного и несовершенного, как нечто от него отличное; Аристотель же, напротив, считает, что это общее может быть найдено путем расчленения частного, в котором оно содержится целиком. Один из этих взглядов можно назвать *синоптической*, другой — *аналитической* теорией родового понятия, но эта противоположность была для Платона и Аристотеля решающей не только в логическом, но и в метафизичес-

ком смысле: ибо именно благодаря этой противоположности общая сущность вещей для одного отлична от их воспринимаемого явления, для другого же — содержится в нем.

Из синоптического воззрения Платона вытекало, что образ восприятия никогда не может вполне соответствовать идее. Это станет еще яснее, если вспомнить, какие именно представления он главным образом имел в виду. С одной стороны, это были нравственные понятия, которые искал Сократ, — нормативные определения, предназначенные способствовать принятию решений, касающихся целей и ценности этической жизни, но далекие от осуществления в действительных убеждениях и действиях людей; с другой стороны, речь идет о математических понятиях, никогда вполне не реализуемых в опыте. Восприятие не содержит никаких абсолютно математических образований. Реальный шар в природе, даже выточенный с величайшим техническим искусством, не вполне удовлетворяет стереометрическому определению шара.

Эти вполне обоснованные рассуждения Платон переносит на все понятия вообще; он видит существо дела в том, что воспринимаемые образы всегда лишь несовершенные копии, а не совершенные воспроизведения понятий: они схожи с понятиями, но не тождественны с ними.

Остроумный вывод из этого отношения Платон сделал в своей философии языка, изложенной в «Кратиле». Вопрос об отношении между словами и понятиями, которые эти слова обозначают, софисты по обычной своей схеме разрешали в том смысле, что это отношение объясняется либо чисто внешним, условным определением (θέσει), либо по существу (φύσει), сходством и сродством между понятием и словом. Исследуя наполовину серьезно, наполовину с ироническими преувеличениями последнее утверждение с его фантастическими этимологическими доказательствами, Платон уже совершенно серьезно указывает на то, что явление понятия в слове никогда не может служить выражением содержания понятия во всей его чистоте и полноте, хотя и может претендовать на известное сходство с ним.

Если истинная сущность и истинное содержание понятия не содержатся в восприятии, то как нам, людям, познавательная деятельность которых, связанная телом, несомненно развивается в процессе восприятий, дойти до понятия? В ответе Платона на этот вопрос проявляется своеобразная скованность античного мышления, не допускавшего представления о творческой энергии сознания, рассматривавшего всякое познание только как отражение преднайденного и полученного. Если, ста-

ло быть, содержание понятия отлично от соответствующего ему содержания восприятия и не дано в нем, то оно должно было, как полагает Платон, быть дано и воспринято познающей душой как-нибудь иначе. Если разумное мышление черпало содержание своих понятий не из восприятий, то это содержание должно быть ему *дано* иным образом: понятие должно представлять собой «воспоминание» о таком содержании, которым душа обладала с самого начала независимо от восприятия. Из этих мотивов развилось учение, в научном отношении наиболее характерное для платоновской теории познания, о том, что всякое знание в понятиях есть не что иное как ἀνάμνησις, *воспоминание*.

Для психологического объяснения своего центрального учения Платон пользуется (в «Пире» и особенно в «Федоне») законом *ассоциации по сходству*. Если при синоптическом образовании понятий совершается переход от восприятий к идее, которая в них как таковая не содержится, то это можно объяснить только тем, что познающее сознание при восприятии *припоминает* понятие, которое сходно с ними, есть их прообраз. Это предполагает, что этот исконный понятийный образ уже существовал в душе до напомнивших его восприятий, хотя, как и другие доступные воспоминанию содержания, бессознательно. Но подобное латентное существование возможно — как и для эмпирических воспоминаний — только в том случае, если понятие когда-нибудь, хотя бы один раз, пристутствовало в душе в качестве сознательного представления. Поэтому знание в понятиях возможно только в силу того, что идея была воспринята душой до того, как для нее вследствие ее телесного существования стали возможны восприятия, и что при восприятии подобная ему идея воспроизводится в сознании согласно закону об ассоциации по сходству.

С гениальной смелостью развивает Платон это свое учение в «Федоне» применительно к идее сходства. Это — перл его диалектики. Если мы называем два предмета «сходными», то они в действительности никогда не бывают совершенно сходными, ибо для того, чтобы назвать их сходными, мы должны были их раньше как-нибудь различать, т.е. находить несходными. Если, стало быть, мы, несмотря на это, все же применяем к ним понятие сходства, то это понятие мы, очевидно, получили не от них, а принесли с собой, т.е. должны были обладать им раньше и с самого начала, а эти относительно сходные предметы лишь «напомнили» нам абсолютную идею сходства.

Всякое понятийное знание есть, следовательно, припоминание; как первоначальное, до всякого восприятия приобретен-

ное достояние души, оно возвращается в сознание, как только идея пробуждается сходными ей восприятиями.

Это фундаментальное учение Платона об ἀνάμνησις можно, выходя за рамки его буквального смысла, толковать и с современной точки зрения. Гносеологически оно содержит ту ценную мысль, что существуют истины разума, которые не поддаются никакому обоснованию фактами восприятия, непосредственно очевидны в себе и об их неопровержимой значимости мы должны только «вспомнить»; в этом смысле говорил, например, и Декарт о «врожденных идеях», причем он — вопреки значению слов — имел в виду не столько психологические критерии первоначальной наличности, сколько логическое значение невыводимой, само собой разумеющейся очевидности. С другой стороны, платоновское учение можно поставить в связь с воззрениями новейшей психологии и логики. Согласно им, первые представления людей неопределенно всеобщи и обладают способностью быть узнанными во многих частных восприятиях; из них, уже при более обостренном внимании, развиваются определенные отдельные представления. Сознательное же логическое мышление исходит из них с тем, чтобы как бы в процессе своего рода обратного движения найти те родовые понятия, содержание которых (как и их словесное обозначение) должно во многом совпасть с первыми неопределенными общими представлениями. Таким образом, логически разработанное родовое понятие содержит воспроизведение исконного, затемненного отдельными представлениями общего представления.

Но такие истолкования чужды учению Платона; напротив, это учение следует понимать буквально в том смысле, что знание в понятиях есть воспоминание о том, что человек познал до своего существования, связанного с телесными восприятиями. В «Федоне» Платон аргументирует следующим образом: идею, например, идею сходства, душа должна была получить раньше, чем она получила какое бы то ни было восприятие своей земной, телесной жизни. Ибо с этих пор ей были доступны только такие восприятия, а в них эту идею обнаружить нельзя. Остается предположить, что душа обрела эту идею либо в прежнем существовании, либо в момент рождения. Допустить последнее нелепо, так как в этом случае душа в тот же момент снова забыла бы эту идею; следовательно, обретение идеи падает на период предсуществования. Эта аргументация показывает, что учение об ἀνάμνησις должно быть понято в буквальном, временном смысле и отнесено к существованию, предшествующему земной жизни души. Для него строится строго диалектическое, психо-

логически-гносеологическое доказательство, между тем как раннее изложение этого учения в «Меноне», «Федре» и в «Пире» построено скорее на мифически-религиозной почве (ср. ниже гл. V).

Еще значительно выше и шире размах платоновской мысли, выходящей за пределы основы, положенной Сократом в вопросе о *познавательной ценности понятий*. Если Сократ довольствовался их значимостью в качестве принципов этического суждения, то распространение понятийного знания на теоретическую область привело Платона к поразительно важным выводам. Знание, согласно греческому пониманию, есть всегда отражение бытия в сознании, совпадение представления с его объектом. Если истинное знание заключается в понятиях, то в содержании последних должно, следовательно, быть познано истинное бытие, абсолютная действительность. Этим оборотом Платон черпает из сократовской философии смелость для построения новой метафизики. Диалектика претендует на роль познания истинного бытия.

Это сказывается на двойном значении платоновского выражения *идея* (ἰδέα, εἶδος). В качестве функций интеллектуальной деятельности идеи являются понятиями, в частности, родовыми понятиями*; в качестве же предметов, познанных и отраженных в содержании понятий, идеи — «образы» истинной действительности, само бытие со всей определенностью его содержания. В последнем смысле (проведенном в «Пире») «идея» — не мысль, а реальность. Мы обладаем идеей прекрасного (в субъективном значении) в качестве родового понятия только потому, что ее предмет, идея прекрасного (в объективном значении) или «прекрасное» само по себе (αὐτὸ τὸ καλόν) есть абсолютная сущность, образ истинной действительности**.

Свою настоящую окраску и историческое значение учение об идеях приобретает, однако, лишь в силу того, что в развитие сократовского учения о понятиях оно сумело ввести выводы *софистической теории познания*, в частности теорию *Протаго-*

* Мы отвлекаемся здесь от специфической, разработанной в поздних работах Платоном, а затем Аристотелем, терминологии, по которой в формально-логическом отношении γένος и εἶδος различаются так же, как в наше время «род» и «вид».

** Это двойное значение слова «идея» играло важную роль в разработке и воздействии учения Платона, но вместе с тем привело и ко многим недоразумениям. Прежде всего следует указать, что о понимании более позднего времени, согласно которому идеи суть исконные мысли Бога, у Платона нет и речи.

ра. В этом смысле Платон выступает перед нами, как могучий дух, сумевший привести противоположности, порожденные философией просвещения, к единству высшего порядка; и это ему удалось благодаря его синоптическому пониманию сущности понятия.

Ибо отрицательная и полемическая сторона этого понимания есть не что иное, как критика, которой Платон в «Теэтете» подвергает софистическую теорию познания в целом; она сводится к тому, что из одних восприятий никогда не может быть получено знание в понятиях, следовательно, вообще «наука». Чтобы доказать это, Платону стоит только поймать на слове Протагора, ибо тот ограничил все человеческое познание восприятием и именно в силу этого пришел к выводу, что не существует общезначимой истины, что для всякого истинно то, что ему в данный момент представляется истинным и что поэтому (индивидуальный) человек есть мера всех вещей. Платон полностью принимает этот вывод. Он принимает даже психофизическую теорию, согласно которой восприятие возникает от встречи двух противоположных движений между воспринимающим субъектом и воспринимаемым объектом; при этом в последнем возникает воспринимаемое качество (αἰσθητόν), в первом — воспринимающее представление (αἴσθησις), в котором это качество отражается совершенно адекватно. Но эта относительная истина имеет силу только в момент акта восприятия и отпадает вместе с ним. Поэтому если бы знание ограничивалось восприятием и его содержанием, то оно никогда не могло бы пойти дальше этой относительной истины. Это же высказывается дальше при критике другого определения — данного, может быть, киниками, — согласно которому сущность «науки» следует искать в правильном (выведенном из восприятий) мнении и его обосновании рассудком (δόξα ἀληθὴς μετὰ λόγου). Поэтому, на взгляд Платона, наука (ἐπιστήμη), необходимая для добродетели, может быть получена только другим путем, путем диалектического мышления.

Таким образом, за восприятием отрицается собственная и полная научность, хотя, с другой стороны, и признается своего рода относительная, мгновенная истина и способность познания. Мышление и восприятие представляются двумя различными и вместе с тем разноценными ступенями познавательной деятельности; сократовский и протагоровский принципы вступают между собой, каждый в своем роде и в своей сфере значимый, в отношение ценности, но так, что они считаются первоначально и по существу отличными друг от друга и что о не-

посредственном переходе от одного вида познания в другой не может быть и речи*.

Этому отношению видов познания должно, согласно мнению Платона, соответствовать аналогичное отношение предметов познания. Если в понятиях заключено такое знание, которое развивается по восприятиям, но не выводится из них и остается в сущности совершенно от них отличным, то и идеи, предмет понятий, должны обладать своей высшей действительностью наряду с предметами восприятий. Последними во всех случаях являются тела и их движения, или, как подчеркивает Платон в чисто греческой манере, видимый мир; следовательно, идеи, объект понятийного познания, должны представлять собой свою, отличную от него действительность, *невидимый и нетелесный мир*.

Это *открытие имматериального мира* составляет главную заслугу платоновской диалектики. Оно явилось последовательным выводом из того взгляда, что понятие представляет собой нечто другое, чем восприятия, для которых оно значимо, и из требования, чтобы ему соответствовало в качестве предмета нечто другое по своей сущности, чем тела с их движением, постигаемые восприятием. Так для Платона идеи превращаются в *имматериальные* образы и сущности: они образуют собственный, высший мир, который существует наряду с воспринимаемым телесным миром. Ибо различие ценности, относившееся к видам познания, необходимо переносится и на соответствующие им сферы действительности.

Подобное деление мира на различные по ценности слои само по себе не представляло собой ничего нового для греческой философии. Подготовленное обычным в религиозных представлениях всех народов противопоставлением между Небом и Землей, оно получило у греков теоретическое выражение благодаря пифагорейцам. Последние находили порядок (κόσμος) и устойчивость, равномерность и гармонию только в звездном мире; «подлунный» же мир, Землю со всем, что на ней происходит, они считали царством беспорядка, изменения и не-

---

* В этом основное различие между Платоном и Демокритом. Демокрит также требовал, наряду с познанием посредством восприятия (σκοτίη γνώμη) в протагоровском понимании, и оценки, обретенной посредством мышления подлинной науки (γνησίη γνώμη); однако он полагал, что одно может быть получено из другого, устанавливал между ними лишь различие по степени, а не по принципу; поэтому он нашел посредством понятийного мышления не новый, бестелесный мир, как Платон, а лишь конструктивный образ телесного мира — атомы.

совершенства. Но и это различие в конце концов держалось рамок телесного мира, как и отношение к данному вопросу Анаксагора, который восхищался целесообразностью мира, наблюдая движение звезд. Новый момент, внесенный Платоном его учением об идеях, заключался в мысли противопоставить всему воспринимаемому телесному миру *имматериальный мир идей* как объект знания в понятиях. Правда, и этот взгляд Платона имел, как мы увидим ниже, религиозный характер; правда, он был связан с родственной пифагорейской космографией, но его своеобразие заключалось все-таки в утверждении, что высшим миром должен быть мир невидимый, имматериальный, а это своеобразие коренилось в принципе диалектики.

Поэтому ядром платоновской философии является *дуализм*, устанавливаемый между обоими видами познания, между мышлением и восприятием, а также между объектами обоих, между имматериальным и материальным мирами. На вершине своей творческой деятельности Платон дал в «Государстве» следующее изложение своей системы. Всякое познание есть либо разумное понимание (νόησις), либо мнение, основанное на восприятии (δόξα). Предметом первого служит невидимый, нетелесный мир: разумное познание относится отчасти к идеям (ἐπιστήμη), отчасти — к математическим формам (διάνοια); воспринимающее же познание относится отчасти к самим телам (πίστις), отчасти — к их искусственным отражениям (εἰκασία).

Тот же дуализм переносится с теоретической деятельности на *практическую*. Если, как то допускал Сократ, воление человека определяется его пониманием, то и ценность его воления будет зависеть от ценности его понимания. Из истинного знания диалектики должна вытекать иная, более высокая добродетель, чем из относительного знания, из восприятия или мнения. Поэтому Платон различает два отличных по сущности и ценности вида добродетели: философскую и обыкновенную. Обыкновенная добродетель — та гражданская добропорядочность, которая покоится на привычке и традиции, и на накопленных опытом мнениях; ее правила, мораль массы и повседневной жизни, соблюдаются отдельным человеком не по убеждению, а из соображений рассудительности и личных интересов. *Философская же добродетель* вытекает из понятийного понимания, она сознает свои основания и может отдать себе в этом отчет: ею руководит разум. Ее цели лежат поэтому в невидимом мире, между тем как «обычная добродетель» направлена на блага земной жизни.

Так и в практической области Платон устраняет разлад меж-

ду сократовским и софистическим учениями тем, что признает их значимость в различных областях. Но по логике вещей различие ценности в этой области подчеркивается еще сильнее и резче. В теоретическом отношении знанию, основанному на восприятиях и применимому только к единичным содержаниям видимого мира, еще могла быть приписана известная, хотя и более низкая ценность; практически же признание, что мораль рассудительности есть мораль толпы, заключало в себе тем самым суждение о ее непригодности для избранной части человечества, призванной находить свое спасение в истинном знании.

Наряду с этим теоретическим и практическим дуализмом, диалектика со своим основным синоптическим взглядом на сущность понятия имеет еще и другую сторону: понятие должно быть чем-то другим, чем восприятия, но последние должны быть, по крайней мере, сходны с ним и тем самым вызывать его в памяти. Это последнее *положительное* отношение, точно так же, как и противоположное, должно было для Платона перейти на отношение видимого мира к невидимому, телесных явлений — к идеям. И в качестве имматериальных образов и сущностей *идеи* суть *прообразы* (παράδειγματα), ньи несовершенные, похожие, но не равные изображения (εἴδωλα) даны в телесных образованиях видимого мира.

Все видимое есть подобие невидимого. Если Аристотель указывает, что уже пифагорейцы установили такое отношение между вещами и «числами», то это может быть исторически и верно, и опосредствующую роль здесь также играет математика и отношение между математическими и эмпирическими величинами, но какой шаг вперед при сравнении неопределенной, поверхностной аналогии, с которой пифагореец относил, например, справедливость к числу четыре или девять, с логической определенностью диалектики, рассматривающей красивую вещь как несовершенное отражение «красивого самого по себе»! И в этом отношении Платон облагородил сократовским принципом все заимствованное им у пифагорейцев.

На этом позитивном взаимоотношении между идеей и явлением, понятием и восприятием покоился, как уже было указано выше, тот процесс, в силу которого понятийное знание носит характер воспоминания. Но для такого человека, как Платон, этот процесс носил не только логический, но одновременно и этический, и, как будет показано впоследствии, религиозный характер; это не просто лишенное интересов мышление: оно проникает до глубины человеческой души. Если восприятие чувственных вещей будит в душе воспоминание о сверхчув-

ственном «образе», который она некогда созерцала в невидимом мире, то дело не ограничивается этим припоминанием: в еще не испорченной душе возникает изумление, а затем и страстное желание вновь созерцать тот «прообраз» во всей его чистоте и совершенстве и таким образом подняться в высший мир; возникает тревожное беспокойство, испытываемое душой, возвышающейся от чувственного к сверхчувственному, чтобы постигнуть и воспринять его. Таково *философское* влечение, такова со всеми ее страданиями и наслаждениями *платоническая любовь*.

Поэтому наука, проникнутая этим влечением, и называется любовью к мудрости, φιλοσοφία*. Между неизменным достоянием богов и тупостью невосприимчивых низших созданий находится стремление к знанию. Боги — обладатели знания, большая часть людей его лишены; философы — те, кто хочет знать.

Так углубляется и осуществляется сократовский идеал эроса (ἔρως). Нравственная общность в стремлении к истине и совершенству получает метафизическое значение; духовное содержание общения состоит, как это с восхитительной и поражающей красотой изложено в «Пире» и «Федре», в возвышении к имматериальному миру идей; задача этого — вновь вызвать прообразы в родственных душах. Эрос, как философское влечение, есть стремление чувственного к сверхчувственному, и уже можно предвидеть, как учение об идеях дойдет до того, что признает метафизическое значение и этого субъективного процесса и, таким образом, смягчит антагонизм между обыденной и философской добродетелью.

2. Мир как сущность и как становление (Метафизика)

Отправными точками диалектики были антропологические взгляды философии просвещения и противоположность между Сократом и софистами; но более широкая постановка проблемы знания. естественно, привела ее к метафизической позиции. Мышлению и восприятию соответствуют невидимый и видимый миры. Поскольку Платон таким образом преодолел границы, поставленные аттической философией, его внимание должны были привлечь метафизические

* Позднейшее предание приписывает изобретение этого термина Пифагору, но более вероятно, что значение свое он получил в сократовском кругу, может быть, от самого Платона.

учения, развитые в первом, космологическом периоде греческой науки; поставив же учение об идеях в связь с их выводами и противоречиями, он достиг той высоты, на которой мог связать все нити предыдущего мышления в одно великое целое.

Решающим, однако, в синтезе, который он произвел, было то обстоятельство, что противоположность между материальным и имматериальным миром могла быть отождествлена с основной противоположностью, которая на предшествующей стадии существовала в философии между *Гераклитом* и *элеатами*. Эта противоположность была выраженным в понятиях результатом первых исследований природы, ставшим впоследствии предпосылкой опосредствующих теорий в естествознании V в.; с этим Платон соединил теперь свое учение об идеях.

Первой проблемой греческой философии был вопрос о едином и неизменном принципе, лежащем в основе изменчивого многообразия процессов, совершающихся в природе. Из различных попыток определить качество этого основного элемента развилось, с одной стороны, учение Гераклита о вечном *течении всех вещей*, в которых нельзя найти непреходящего бытия, с другой — абстракция элеатов, которые считали, что с постулатом единого бытия, требуемого мышлением, несовместимы множественность и изменчивость явлений. Согласно Гераклиту, мир есть вечное становление, бытие же в нем есть лишь видимость; по Пармениду, существует одно неизменное бытие, всякое же изменение — лишь обман чувств. Впоследствии Эмпедокл[45], Анаксагор и атомисты[46] пытались примирить эти две парадоксальные крайности, допустив целый ряд самих по себе неизменяющихся субстанций, сменяющимся соединением и разъединением которых объясняется все разнообразие и вся изменчивость познаваемого в опыте мира; так дошли до основных понятий естествознания: элемента и атома.

Платону его учение об идеях давало совершенно новый способ примирения этих противоположностей. Видимый мир тел, предмет восприятия, столь же многообразный и меняющийся, как оно, представлялся ему царством гераклитовского становления, царством вечного возникновения и исчезновения, в котором нет ничего постоянного; а понятийное знание, которое должно постигнуть невидимое, стремится вспомнить чистый прообраз, непреходящее единство, отражающееся во всех изменчивых образах восприятия; в сравнении с телесными явлениями идеи отмечены признаками элейского бытия.

Так сверхчувственный мир идей, царство невидимого, превратилось для Платона в мир вечного истинного бытия или *сущ-*

ности (οὐσία), а телесный мир, мир видимого — в мир изменения и *возникновения* (γένεσις).

В этом смысле учение Протагора приводится — первоначально в «Теэтете» — в связь с учением Гераклита, быть может, более тесную, чем та, которая исторически действительно существовала. Платон, как впоследствии и скептики, связывал утверждение об относительности всех восприятий, с вечной изменяемостью предмета, т.е. телесного мира. Если восприятие, само продукт различных и противоположных движений, лишь отображение мгновенного состояния, преходящего отношения между субъектом и объектом, то вместе с этим состоянием прекращается и истинность восприятия, с самого начала им ограниченная. Мир, подобный телесному, который находится в процессе вечного возникновения и исчезновения и не содержит постоянного бытия, может быть только предметом такого же непостоянного и лишенного постоянного единства способа познания, а таковым и является восприятие. Находящийся в вечном становлении мир может быть познан лишь посредством такой же вечно становящейся, никогда не получающей законченных и прочных форм деятельности души.

С другой стороны, еще естественнее было для Платона привести в связь знание в понятиях с элейской метафизикой. Уже некоторые формальные черты его диалектики напоминали аргументацию, которой пользовался Зенон, и родственность заключалась в том, что идея в качестве объекта истинного познания должна обладать единой невидимой действительностью, отличной и независимой от всех форм явления, в которых она воспринимается. Эта тесная положительная связь между учением об идеях и элейской доктриной яснее всего выражена в диалогах «Софист» и «Парменид»; тот и другой ясно указывают на намерение Платона заменить абстрактное бытие элеатов сверхчувственным миром идей, и оба диалога свидетельствуют о трудностях, с которыми он при этом сталкивался*.

Таким образом, благодаря принципу соотношения между знанием и его предметом платоновское учение об идеях занимает такое же положение между элеатами и Гераклитом и над ними, как между и над Сократом и Протагором. В обоих случаях Платон противоположность превращает в *градацию ценно-*

---

* Таков, без сомнения, смысл обоих произведений, и в этом их значение для нашего понимания платоновской философии, независимо, допускаем ли мы, что Платон делал сам себе эти возражения или что они исходят от элеатов, которые вели диалог. (См. выше с. 404 и сл. О влиянии этих возражений на Платона будет сказано ниже, с. 428 и сл.)

сти. Истинное познание посредством понятий, которого добивался Сократ, относится к миру идей, равноценному элейскому бытию; относительное познание посредством восприятий, как его понимал Протагор, относится к телесному миру, обладающему относительной ценностью бытия, а именно ценностью гераклитова становления.

Нельзя не видеть, в какой сильной степени здесь элейско-сократовский момент превосходит гераклито-протагоровский. Первый принципиально определяет платоновское мировоззрение, допуская последний лишь в качестве подчиненного. Подобно тому как восприятие в сравнении с мышлением в понятиях содержит лишь низший вид познания, так и мир становления, чувственный мир тел, представляет собой лишь низшую действительность в сравнении с миром сущности, сверхчувственным царством идей.

Резче всего это проявляется в том, как Платон диалектически определяет становление. Он возвращается при этом к той же мысли, которой пользовался великий элеат Парменид для того, чтобы, наряду с его учением о бытии, исключающем множественность и движение, хотя бы гипотетически рассматривать мир явлений. Этот мир он считал смешением бытия и небытия. Точно так же и Платон рассматривал мир идей как чистое бытие (εἰλικρῑνές), телесный же мир, с его вечным становлением — как *смешение бытия и небытия*. Становление ведь есть бытие, но в то же время и небытие, еще — небытие или уже — не-бытие, и менно в этом заключается неполноценность мира как становление в сравнении с миром сущности.

Но элейская окраска изложенных мыслей этим не ограничивается. Для Парменида «бытие» сообразно с прирожденным материалистическим направлением человеческого мышления имеет телесность или есть заполнение пространства, небытие же — *пустое пространство*. Для Платона «бытие» уже было не телесным, а положительной имматериальной действительностью, идей; «небытие» же (μὴ ὄν) осталось для него, как и для элеатов, пустым пространством. Поэтому «мир как становление», телесный мир превращается у него в смешение идей с пустым пространством. Он перестал таким образом быть чем-то кажущимся или совершенным ничто; он стал более низкой, менее чистой, ослабленной степенью действительности; поэтому мир идей по сравнению с ним назывался истинным бытием (τὸ ὄντως ὄν).

Таким образом, мы, в конце концов, видим у Платона два мира: один из них — невидимый, вечный, невозникший, непреходящий, неизменный, поистине действительный — имматери-

альный мир идей; другой — видимый, беспрерывно изменяющийся, смешанный в своем бытии с пространственным небытием — материальный мир тел и их движений.

Это *учение о двух мирах* является оригинальной и типической чертой платоновской метафизики; главный ее момент заключается в понятии *имматериальности*. Ибо в физическом мире уже пифагорейцы, как было указано выше, делали различие в ценности между высшей и низшей действительностью. Платоновское учение о двух мирах можно рассматривать как сублимацию пифагорейского воззрения; мир звезд в качестве телесного и подвижного еще принадлежит у него к миру становления, и лишь в новом, имматериальном мире он находит абсолютный покой, чистое, неизменно себе равное бытие.

Резкое противопоставление этих двух миров, метафизический *дуализм*, явился следствием гносеологического дуализма между мышлением и восприятием. Знание в понятиях познает мир, который есть и никогда не становится; восприятие же и мнение (πίστις) направлены на мир, который становится, но никогда не есть. Эта формула, встречающаяся еще в позднейших произведениях (в «Тимее»), определяет основные линии того мировоззрения, которое мы находим у философа в среднем периоде его жизни: в «Федре», в первой половине «Федона». Оно, как мы увидим ниже, наиболее близко его религиозным убеждениям; из всех его учений оно наиболее важное и оказало наибольшее влияние в истории философии.

Но оно скрывало в себе и множество трудностей, которые не ускользнули от самого философа и его более зрелых товарищей. Резкая критика, которой впоследствии Аристотель подверг это учение, в главных своих чертах уже содержится в диалогах «Софист» и «Парменид», и ее влияние ясно сказывается в позднейших произведениях Платона.

Первая трудность заключается в *установлении границ содержания мира идей*. Если по логическому плану Платона всякое родовое понятие означает познание какой-либо идеи, то невидимый мир населялся первообразами всех видимых вещей; стало быть, в нем представлено и злое, и уродливое, стало быть, в царство чистых образов проникли и различные грязные элементы, родовые понятия пошлого, некрасивого и отвратительного. В «Пармениде» Сократу указывается на то, что логический принцип не дает возможности предохранить царство идей от подобных вторжений. Но это возражение сводится к тому, что характером родового понятия не обосновывается различие ценностей обоих миров, или, как это впоследствии

формулировал Аристотель, что мир идей есть не что иное, как мир восприятий, еще раз представленный в понятиях.

Принципиально Платон не сумел найти выход из этой апории, но его примеры указывают направление его попыток. Чаще всего он называет качественные понятия, такие, как теплота и холод, легкость и тяжесть, охотно также и математические отношения, равенство, величину, единственность, незначительность, двоичность; в важнейших местах, где речь идет о мировоззрении учения об идеях, мы находим такие определения, как красивое, доброе, справедливое. Но наряду с этими идеями качеств мы встречаемся также с идеями материй, такими, как огонь, или идеями состояний, такими, как спокойствие и движение, цвет и звук, далее — родовые понятия природных существ, такие, как животное и человек, наконец, случайно встречаются даже идеи продуктов человеческого искусства, таких, как стол и кровать*. На основании всего этого можно в общем сказать, что Платоном руководило стремление найти типические, и в частности нормативные, определения эмпирического существования в высшей действительности идей; но это нигде принципиально не выражено и потому не могло служить критерием для выбора родовых понятий, достойных включения в мир идей**. И последний сам по себе остается совокупностью всевозможных родовых понятий.

Еще больше трудностей представляет для Платона вопрос о *порядке и связи между идеями*; и здесь формальный принцип диалектики оказался несостоятельным. Что весь мир идей в конечном счете должен сводиться к единству и системе, следует как необходимый постулат из элейских мотивов этого учения, а отдельные диалектические операции, в особенности подразделение понятий, непосредственно приводили к мысли о подобной связи идей (κοινωνία). Но при осуществлении этого

---

* Аристотель, правда, сообщает, что впоследствии Платон не признавал более идей отношений и артефактов, но этому, по крайней мере, судя по его произведениям, нельзя вполне доверять. Идеи отношений играют большую роль еще в «Федоне», а в одном из позднейших частей «Государства» (в первой половине 10-й книги) говорится об идее кровати. Правда, в этом месте речь идет о поспешно подобранном (и неудачно проведенном) аргументе, цель которого — принизить художественную деятельность людей посредством указания, что она — не что иное, как копирование копии.

** Если поэтому Гербарт определил идеи Платона как «абсолютные качества», то это, может быть, выражает правильно тенденцию философа, но не соответствует действительному его учению.

возникли большие трудности. Так как идеи имели общее значение в очень различной степени, то можно было не только относить несколько идей к одной и той же чувственной вещи, но и одни идеи к другим. Правда, таким образом между ними можно было установить отношения субординации и координации, но только для известных ограниченных групп. Так называемую платоновскую пирамиду понятий, которая должна была от низших, единичных и частных понятий, служащих ей основанием, подниматься посредством последовательного отвлечения к самому общему из понятий — как к своей вершине, — такой пирамиды Платон и сам не требовал, а тем более не создал*.

В некоторых местах, где это требовалось ходом изложения, Платон разбирал и наиболее общие понятия, так, например, в «Государстве» — отношение между бытием и сознанием, в «Теэтете» — между бытием и небытием, между тождеством и различием и т.д., но в целом он отказался от попытки внести логический порядок в мир идей, а для восстановления в нем систематического единства прибегнул к другим средствам.

К ним мы должны причислить и то, что уже в преклонном возрасте философ пришел к несчастной мысли рассматривать *мир идей как систему чисел*. С этой попыткой мы знакомимся не по произведениям Платона, в которых она лишь слабо намечена, как в «Филебе», а главным образом по произведениям Аристотеля (в особенности, по его «Метафизике») и по позднейшим, более или менее отрывочным сообщениям. Как ни темны ее подробности, общие ее мотивы легко понять. Пифагорейцы, стремившиеся к систематическому изложению своих научных доктрин и не обладавшие еще логическим основанием для этого, пользовались для этой цели своей теорией чисел, связывая в каждой области знания отдельные понятия с отдельными числами десятичной системы посредством более или менее остроумных или произвольных аналогий, так, например, точку они обозначали единицей, линию — двумя, плоскость — тремя, тело — четырьмя и т.д. Таким образом они достигали известного рода порядка в понятиях. Если Платон воспользовался этим суррогатом, то объясняется это отчасти тем обстоятельством, что пифагорейцы всю систему чисел выводили из единицы и что

* Лишь впоследствии эту попытку сделали некоторые примыкавшие к Платону школы античной философии, причем сообразно природе предмета и логической закономерности пришли к тому выводу, что вершина пирамиды (высшее и самое общее понятие) должно быть и самым бессодержательным понятием совершенно неопределенного нечто или ничто.

это отношение единичности к множественности играло и в размышлениях Платона об отношениях идеи к своим явлениям и высших идей к низшим большую роль. Поэтому такие предпосылки теории чисел, как противоположность между кривой и прямой, которую пифагорейцы еще приравнивали к противоположности между ограниченным и неограниченным, или отношение единицы к двум и т.д., послужили для Платона метафизическими отправными точками диалектического выведения всех идей из единого принципа. Различные формулировки этого принципа и детали разработки этой неплодотворной мысли мы можем опустить с тем большим основанием, что они темны и противоречивы и что существуют величайшие сомнения по поводу того, исходят ли эти учения от Платона или от его ближайших учеников.

Гораздо яснее и вместе с тем удачнее был другой выход, на котором остановился Платон, заменив логический порядок в мире идей *телеологическим*. Ибо как только он пришел к тому, что высшим, объемлющим и определяющим другие в сверхчувственном мире образом является *идея добра*, подчинение остальных понятий этому единому принципу уже не могло носить характер логической субординации видов роду, а являлось отношением средств к цели.

Правда, и в этом случае Платоном не разработан порядок рангов телеологических отношений, и все идеи как бы сразу подпадают под идею добра, но все же этим достигнуто предметное единство и получен значительный центральный пункт системы. Ход мыслей, который привел Платона к этому, был связан с рядом других проблем, порожденных дуализмом учения о двух мирах.

Они группируются вокруг вопроса об *отношении явления к соответствующей ему идее*. Если Платон приписывал последней особую реальность в сверхчувственном мире (χωρισμός) и если это царство невидимого (τόπος νοητός) не только отлично от видимого мира, но и реально отделено от него, то как они относятся друг к другу? Этот вопрос не был с самого начала поставлен Платоном. Его интерес состоял главным образом в установлении собственной истины разумного познания наряду с восприятиями, а вследствие этого и собственного предмета; и только когда оба мира были таким образом противопоставлены друг другу, их взаимоотношение стало проблемой.

Основное представление, которым Платон вначале ответил на этот вопрос и к которому он каждый раз возвращался, вытекал из синоптической теории образования понятий и из учения

о знании как воспоминании; отношение идеи к явлению (φαινόμενον) такое же, как отношение понятия к восприятиям, а именно — сходство, причем в том смысле, что и realiter* идеи считаются первообразами, на которые похожи явления — правда, похожи несовершенно. Отношение явления к идее есть, стало быть, *подражание* (μίμησις). При этом нужно твердо помнить, что это отношение мыслится не в генетическом смысле, а лишь как выражение отношения по содержанию. В этом же смысле пифагорейцы считали числа прообразами всех вещей. И только впоследствии, в «Тимее», Платон видоизменил этот взгляд в том смысле, что возникновение телесных вещей сводится к подражательной деятельности (миротворящего Бога), прообразом для которой служат идеи.

На первых порах понятие подражания привело к диалектической апории. Мы называем два явления сходными потому, что оба они похожи на общую им обоим идею, но не предполагает ли сходство между идеей и явлением некое высшее общее, третье, посредством которого они могут быть сравнены? И так далее до бесконечности! Не требуется ли для установления сходства между эмпирическим человеком и «человеком самим по себе», чтобы «третий человек» служил мерилом при сравнении? Это возражение (τρίτος ἄνθρωπος) выдвигается в «Парменида», а впоследствии к нему обратился и Аристотель. Хотя теперь оно и кажется нам несколько софистическим, но оно все же показывает, что мысль Платона не успокоилась на понятии подражания.

Источником другого встречающегося у Платона взгляда на это отношение послужило рассуждение о том, что идея должна обладать единством (μονάς) в сравнении с множественностью ее явлений. Эта постановка вопроса была особенно близка диалогам, написанным в элейском духе, но и в «Филебе» подробно разбирается этот вопрос. Как единое может быть многим, как многое может быть единым? Здесь размышление прежде всего наталкивалось на отношение целого к его частям, и если это отношение переносилось на отношение между понятием и восприятием или между идеей и явлением, то ясно, что при этом, выражаясь логически, во внимание принималось не содержание, а объем понятий. В таком смысле нужно понимать и слова Платона, что явления *участвуют* (μετέχειν)в идеях. Только последним присуща истинная действительность, становящиеся и исчезающие явления *суть* лишь поскольку они уча-

* Реально (лат.).

ствуют в «сущности». И это воззрение Платон оставил несколько неопределенным; оно, очевидно, предполагает, что все части объема понятия сходны с ним самим, но это нигде не выражено вполне отчетливо. Поэтому, как ни важна стала эта мысль благодаря влиянию, которое она приобрела на разработку аристотелевской логики, она не могла быть все-таки последним словом Платона об отношении между идеей и явлением.

Несколько дальше ведет нас третье определение, заключающееся в словах Платона о *присутствии* идеи в явлении (παρουσία). Вещи в мире опыта становятся похожи на идею, когда она «приходит к ним», и теряют эти качества, как только идея «от них уходит». В «Федоне» Платон рассматривает отношение с этой стороны, и здесь вначале невольно напрашивается мысль, что это изложение есть лишь удобный способ чувственного наглядного изображения трудного диалектического отношения. Дело в том, что там прямо идет речь о «приходе и уходе» идей, благодаря чему чувственные вещи то получают изменяющиеся качества, то их лишаются. Но это представление, наряду с другими проблемами, содержит и ту большую трудность, что «приход и уход» идей, находящихся в сверхчувственном мире, не только не поддается никакому наглядному изображению, но и вообще совершенно несовместим с сущностью идей, с их неизменностью и неподвижностью.

Присматриваясь, однако, к этим исследованиям во второй половине «Федона», мы замечаем, что они вытекают из мысли, впервые высказанной здесь с полной отчетливостью.

Если до сих пор и даже еще в первой половине «Федона» основной пункт учения об идеях состоит в убеждении, что есть «красивое само по себе», «доброе само по себе» и т.д., то здесь центр тяжести переносится на ту мысль, что отдельная чувственная вещь *только потому* красива и добра и может так называться, что она участвует в идее красоты и добра или что идея в ней присутствует. В идее, следовательно, заключается основание того, что явление таково, каким его показывает восприятие; присутствием идеи объясняется качество чувственной вещи, ее приходом — возникновение, а ее уходом — исчезновение этого качества. Идеи — суть *причины* явлений.

Таким образом, в учение об идеях введен новый мотив, которого первоначально в нем не было: перед ним ставится задача быть объяснительной теорией явлений. В первоначальном варианте целью диалектики было только противопоставить колеблющимся восприятиям и мнениям прочное знание; она находила его в понятиях и постулировала сверхчувственный

мир как предмет понятий. Этим миром должна была заниматься философская мысль, оставаясь безразличной к изменчивому чувственному миру. Теперь же утверждается, что учение об идеях, и только оно, может объяснить мир явлений.

На это изменение задачи Платон указал, предпослав в «Федоне» рассказ, принадлежащий к самым спорным местам его произведений («Федон»). Платон вкладывает в уста Сократа рассказ о том, как он тщетно пытался найти ответ на вопрос о причине (αἰτία) возникновения и исчезновения сначала в механических теориях натурфилософов, а затем в телеологическом учении Анаксагора и как он, наконец, понял, что только учение об идеях, которое при этом рассматривается как давно разработанное («Федон»), может разрешить эти проблемы. Этот рассказ не соответствует ни развитию Сократа, ни развитию самого Платона, не может он быть истолкован также и как ретроспективный взгляд на историю доплатоновской философии; его смысл заключается в утверждении, что объяснения естественных явлений, к которому стремится натурфилософия, можно ожидать только от учения об идеях. Мир как становление может быть постигнут только из мира как сущности, происходящее — только из бытия.

Только такое толкование совместимо с тем, что мы знаем о развитии Платона. Интерес к натурфилософии, который здесь приписывается Сократу, был, как достоверно известно, чужд не только Сократу, но и всему его кругу, в том числе и самому Платону, в ранних произведениях которого этот интерес совершенно не проявляется; он возникает сравнительно поздно. В борьбе против софистики, пользуясь, вероятно, математикой, он создал свою диалектику, и чем больше она превращалась в метафизическое учение, в мировоззрение, тем больше научный интерес Платона распространялся на вопросы естествознания*, и само собой разумеется, что он считал свое учение об идеях способным справиться и с этими проблемами. Отсюда и твердая уверенность, с которой он в «Федоне» обещает это, хотя и не скрывает от себя трудности задачи. Он говорит (быть может, имея в виду некоторые рассуждения софиста, о которых сейчас будет упомянуто), что эта задача должна быть непременно решена в дальнейшем исследовании. Понимать ли отношение между идеей и явлением как подражание, как участие, как пришествие или как другой какой-либо вид общности,

* На то, что при этом играли известную роль и потребности Академии, было уже указано выше, с. 389.

— наиболее существенным и несомненным останется то, что *единственную причину явлений надо искать в идее.*

Существенно новое заключалось в том, что идеи должны быть поняты и как причины происхождения, возникновения и исчезновения чувственных вещей и качеств. Но именно в этом заключалась большая, с точки зрения Платона, неразрешимая трудность. Вполне отчетливо и резко она объяснена в «Софисте», что образует поворотный пункт в учении о двух мирах.

Критика, которой платоновское учение об идеях подвергается в этом диалоге, всецело основана на той мысли, что идеи, как их мыслил в своей диалектике Платон (и, добавим, как он их необходимо должен был мыслить, согласуясь с мотивами диалектики), решительно не могут служить причинами явлений, поскольку в них что-либо происходит. «Друзья идей», говорится здесь («Софист»), противопоставляют друг другу сущность и становление (οὐσία и γένεσις) как два различных мира: один должен познаваться мышлением, другой — восприятием; один должен быть невидимым царством вечно равного себе и неизменного, другой — видимым царством вечно подвижного, постоянно возникающего и исчезающего. При таком распределении предикатов (вполне соответствующем платоновской диалектике) всякое действие и страдание попадает в мир становления. Косность, присущая идеям в их абсолютной неизменности, не позволяет считать их причиной. В качестве таковых они должны были бы сами быть деятельными, т.е. способными к движению, должны были бы обладать душой, жизнью и разумом; и только тогда в них можно было бы видеть силы (δυνάμεις), которыми объясняются явления. Но так как, согласно учению об идеях, они этими свойствами не обладают, то учение об идеях так же неспособно объяснить мир явлений, как и элейское учение о бытии, место которого оно должно занять*.

Разработки положительных предложений, сделанных этой критикой применительно к теории идей как сил, мы не встречаем у Платона; они получили известное значение лишь впоследствии, у

---

* Ссылаясь на с. 426 я еще раз подчеркиваю, что, во-первых, критикуемое в «Софисте» «учение об идеях», по моему мнению, не может быть никакой иной, неизвестной доктриной, например мегарской (как ее себе представляют Шлейермахер и Целлер), но единственно платоновской, и, во-вторых, что значение этой критики в смысле преобразовательного влияния на платоновскую метафизику остается без изменения, независимо от того, исходит ли она от Платона, или от кого-нибудь другого. Ибо и в первом случае она показывает, что Платон сознавал необходимость выведения явлений из идей, и во втором случае она также была поводом к телеологическому преобразованию его метафизики.

перипатетиков, стоиков и неопифагорейцев. С другой стороны, не может быть никакого сомнения в том, что, исходя именно из этой критики, следует понимать ту переработку, которой философ в конце концов подверг отношение между идеей и явлением.

Задача заключалась в том, чтобы, сохранив характер идей как вечно неизменных и ни в коем случае не движущихся и не деятельных, все же видеть в них «причины» становления и явлений. Сведенный к простейшей форме, вопрос звучал бы следующим образом: как может что-нибудь быть причиной, не будучи движущимся и деятельным?

Ответ на этот вопрос Платон дал не в строгой форме точных понятий, как это сделал после него и благодаря ему Аристотель; он извлек его из глубин своего внутреннего созерцания жизни и из последних основ своей диалектики. Если ее принципом было перемещать процессы познавательного сознания с их противоположностями и связями в предметную действительность с ее противоположностями и связями, то Платон воспользовался этим в последний раз, применив его к тому возбуждению *философского влечения*, в котором он нашел жизненный нерв диалектического «воспоминания». Подобно тому как в душе человеческой при восприятии чувственных вещей возникает высшая любовь, стремление к сверхчувственному и жажда снова созерцать чистый первообраз и уподобиться ему посредством мышления в понятиях, так чувственный предмет, телесное явление должны быть наполнены тем же влечением к сверхчувственному, стремлением (ὀρέγεσθαι) к тому, чтобы изобразить в себе идею и уподобиться ей.

Уже в «Пире» Платон свел весь жизненный процесс видимого мира к *любви*, и определил этот эрос как тоску преходящего по непреходящему, смертного — по бессмертному. В захватывающей череде речи этого наиболее блестящего из всех диалогов развертывают перед нами все более и более глубокое и широкое понимание сущности эроса, и уже в лукавой фантазии Аристофана проглядывает серьезная мысль, что в любви разобщенные части мира явлений стремятся к первоначальному и высшему единству, на которое они указывают. В кульминационном пункте раскрывается тайна воспроизведения, как проникающее все мироздание влечение явить в бесконечном ряду преходящих чувственных образов вечную истину идеи.

Только так идея может быть причиной явления, не переставая быть идеей. Сохраняя свою сверхчувственную чистоту в неподвижной и неизменной величавости, идея вместе с тем определяет все стремления и движения чувственных вещей. Она — *цель*, к которой стремится все происходящее и которой

оно определяется: «сущность» есть *цель* «становления». Единственная форма, в которой идея может быть причиной явлений, — это целевая причина. Учение диалектики о двух мирах может стать объяснительной теорией и вполне разработанной философией только в качестве *телеологического мировоззрения*.

3. Идеи как целевые причины (Этика и физика)

То, чего Платон требовал в «Федоне» от своего учения об идеях, он попытался дать в своих больших конструктивных и систематических диалогах, в «Филебе», в главной метафизической части «Государства» и в «Тимее». Все они содержат ту основную мысль, что «становление существует ради сущности». Дуализм двух миров должен быть преодолен и единство мира должно быть восстановлено. В то время как религиозные мотивы платоновского мышления обостряли, как будет показано ниже, этот дуализм, философская направленность его духа заставляла его стремиться к примирению противоположностей посредством признания, что и воспринимаемая Вселенная может быть понята как мир, исполненный и одушевленный образами также и невидимого мира, как великая целесообразная связь. Таким образом, учение об идеях получало предметную глубину, позволяющую ему рассматривать и понимать человеческую жизнь и природу с одной и той же точки зрения.

В связи с этим мир сущности получил единство в *идее добра* и благодаря подчинению ей всех прочих идей сам превратился в телеологическую систему. Идея добра, со святым трепетом описываемая в «Государстве», есть солнце в мире невидимого, источник всякого бытия и всякого знания; подобно тому как в видимом земном мире все живет благодаря теплу и познается благодаря солнечному свету, так и идея добра в мире сущности есть причина бытия и познания; но эта *причина и есть нечто иное, как цель*. Ибо идея добра сама по себе не имеет другого содержания; если исследование исходит, как это сделано в «Филебе», из рассмотрения волевой жизни человека, то эта идея и является ее целью, но все, что при этом может быть указано как содержание, есть лишь определенное отдельное благо, наряду с другими благами. Понятие добра само по себе есть лишь понятие *абсолютной цели*, т.е. в сущности формальное определение.

Только в таком обобщении можно считать идею добра определяющей силой в мире становления. Это — понятие *мировой цели*, которое мыслится как причина всего происходящего,

и естественно, что по содержанию своему «добро» не может быть ближе определено, ибо это не какая-нибудь частная цель, а единая и всеобъемлющая совокупность всех целей*.

Платон так подчеркивает это отношение, что весь мир идей сливается для него в идее добра. Таким образом, эта идея сама становится единством, которое приравнивается к общей сущности (οὐσία) и просто обозначается как *«причина»* (в «Филебе»). Мировая цель мыслится как система целей, образующих в отдельности частные идеи, и в качестве такой общей совокупности «сущность» есть причина становления.

Телеологическую систему мира идей Платон так же не развил, как и логическую; но нам понятно, почему, усвоив впоследствии пифагорейскую систему чисел, он добро обозначал как *одно* или как единицу, из которой вначале должна развиться высшая множественность идей, а затем и низшая множественность чувственных вещей. По крайней мере это, кажется, можно считать с уверенностью той целью, которую Платон преследовал в туманных исследованиях, известных нам только из критики Аристотеля, в которой сомнительным остается вопрос о том, какое место отводится числам в отношении к идеям, с одной строны, и к явлениям — с другой. Во всяком случае здесь заключался, хотя и в фантастической форме, план грандиозной эволюционной системы, в которой весь невидимый и видимый мир могут быть объяснены одной общей идеей цели. Спустя столетия это стало задачей неоплатонизма.

В качестве абсолютной цели добро означает «смысл» мира и господствующий в нем «разум» (νοῦς). Вводя (в «Филебе») это дальнейшее определение добра, Платон несомненно повторяет при этом Анаксагора, заимствовавшего название для силы, целесообразно управляющей Вселенной, из целеполагающей деятельности человека. Но в том и в другом случае нужно остерегаться придавать этому выражению то значение, будто под разумом мы понимаем мыслящее существо, дух. У Платона идея добра как мировой разум есть абсолютная реальность, которая в свою очередь, как решительно говорится в «Государстве», целесообразно определяет «бытие» и «познание» и возвышается над обоими. Такого толкования требует понимание идеи добра Платоном, как ни трудно было развитие этой мысли даже ему самому.

---

* Воспользуемся случаем, чтобы указать на аналогию между этим выводом и упомянутым в примечании на с. 430 результатом попытки найти для логической пирамиды понятий абсолютное и простое завершение в самом общем понятии.

С такой же осторожностью нужно относиться и к тому обороту, в котором идея добра обозначается как Бог. При том значении, которое идея добра получала для всей Вселенной благодаря упомянутым определениям, это было бы неизбежно и соответствовало бы словоупотреблению философа, даже если бы это и не обусловливалось религиозным мировоззрением, которым Платон был проникнут. Если его философия приводит нас, таким образом, к *имматериальному монотеизму*, то это не следует понимать в том смысле, будто «Бог» платоновской системы есть духовная личность. От подобного представления научные задачи, из которых у Платона сложились признаки и отношения идеи добра, так далеки, что с самого начала следует считать неправильной постановкой вопроса спор о том, признает или не признает философ для Божества предикат личности, пантеистического ли, или теистического характера его монотеизм. Эти различия установлены лишь позднейшим мышлением, когда философское и религиозное развитие выдвинуло значение личности на первый план.

Итак, в этом фазисе телеологического идеализма добро, единое, причина, разум и Божество означают для Платона одно и то же — абсолютную цель мира. Она — самая важная часть науки (μέγιστον μάθημα), меняется только ее определение в зависимости от различных предметов и проблем, к которым она применяется.

Очерченное в «Филебе» в крупных чертах телеологическое мировоззрение получает особую окраску благодаря введению *математического* момента. Если он и раньше имел влияние на диалектику, то теперь, рассматриваемый с элейской и пифагорейской точек зрения, он приобретает метафизическое значение.

Идея добра есть целевая причина мира явлений, последний же представляет собой «смешение» «неограниченного» и «ограниченности» (ἄπειρον и πέρας). При этом под неограниченным понимается небытие элеатов (μὴ ὄν), — *пустое пространство*. Оно — предпосылка чувственного мира, как точнее формулировано в «Тимее»* — «то, в чем что-нибудь совершается» или «принимающее», или «пластичность», которая может принять любую форму, сама ее не имея. В сравнении с ним «граница» означает не что иное, как геометрические и стереомет-

* В «Филебе» выражения «неограниченно» и «ограничение» использованы в таком общем смысле, что могут быть применены не только к пространству и образам. В произведениях Платона этого нет, но обнаруживается в более поздних операциях с цифрами. Здесь о «неограниченном» и об «ограничении» идет речь и в применении к миру идей.

рические фигуры, и смысл учения, следовательно, таков: *телесный мир есть получившее форму пространство*, придание ему формы происходит посредством идей, как целевых причин. Наиболее существенный элемент в чувственном мире — *мера*, посредством которой тело становится явлением сверхчувственной идеи. Легко заметить, как близко это понимание глубочайшей сущности греческого искусства.

Отсюда становится понятным, почему в платоновской философии математика играет такую важную роль: ведь она — учение о мере, числах и формах, посредством которых бесконечное пространство становится миром образов и, тем самым, отражением идей. Математические образования, числа и фигуры оказываются, таким образом, промежуточными звеньями между идеями и воспринимаемыми телами; подобно первым они вечны, не возникают и не преходят и потому — предмет познания разума; но они не так «чисты», не так имматериальны, как сами идеи, в качестве форм пространства они содержат нечто чувственное, зримое. Поэтому математика уступает по значимости диалектике, но по ценности своего знания значительно превосходит восприятие, предметом которого служат отдельные, изменчивые тела.

Весьма своеобразно значение пространства* в платоновской метафизике. В качестве «неограниченного», или, как говорит Платон, «великого и малого», «большего и меньшего», оно совершенно неопределенно, оно — чистое отрицание (στέρησις) и, следовательно, «не-сущее», что не может быть познано ни посредством восприятия, ни посредством мышления, т.е. вообще познано быть не может. Разум познает идеи и формы, чувства всегда воспринимают уже получившее форму пространство; само пространство, абсолютно бесформенное, есть лишь (как мы выразились бы теперь) понятие границы, которое не может быть предметом знания. Допустить его нас вынуждает несовершенство чувственных вещей, их несоответствие идеям. Причина этого не может заключаться ни в идеях, ни в мате-

---

* «Неограниченное» или «пластичность» обозначается в позднейшей литературе, соответственно одному выражению Аристотеля, как материя (ὕλη). Это, однако, совершенно неправильно, поскольку под материей понимается материальная реальность. Поэтому потребовались тщательные исследования, которые установили, что то, что Платон называет «пластичностью», а традиционное изложение его учения — материей, есть в действительности не что иное, как пространство. Поэтому при изложении платоновской метафизики лучше всего совсем не вводить термин «материя», неизбежно дающий повод к недоразумениям.

матических формах, и потому его источником может служить только «неограниченное». Поэтому пространство, наряду с причиной, составляет вторую причину, «второстепенную причину» (συναίτιον), следовательно, надлежит признать, что это не-сущее все-таки обладает действительностью, действующим и противодействующим бытием. И в то время как «второстепенная причина» есть разум, «причина» представляет собой *природную необходимость* (ἀνάγκη).

Таков последний этап, которого достигает у Платона *дуализм*; здесь он означает, что для целесообразного и нецелесообразного, для добра и для зла в мире должны быть допущены две различные причины. Как бы ни была идея отражена в явлениях, в них все-таки есть еще нечто другое, чужое, которое должно иметь другое происхождение. Всюду в мире становления действует, наряду с идеальной целевой причиной, «второстепенная причина», начало препятствующее и противодействующее. Поэтому в «Тимее» мир, хотя он и создан целесообразно для подражания идеям, все же считается хорошим только «по возможности». Слишком серьезно и глубоко Платон смотрел на вещи в земном мире (это особенно сильно выражено в его теологии), чтобы он мог стремиться скрыть разлад, заключенный в них, противоположность между разумным и необходимым, между добром и злом; эта противоположность обладает метафизическим значением, и для его объяснения необходимо допустить метафизическую двойственность. Только источником добра, говорит Платон, может быть Бог, для зла надо отыскать другую причину. И в том месте «Законов», где он доказывает, что все совершающееся в мире должно быть объяснено «душами», как изначально движущими силами, он тотчас же заключает, что следует допустить по крайней мере две души, добрую и злую, одну — как причину добра, другую — как причину зла в мире.

С метафизического кульминационного пункта, достигнутого в идее добра, открывается широкий и величественный вид на весь эмпирический мир, на человеческую жизнь и природу; и рассматривая ту и другую с той точки зрения, что в них осуществляется *высшее благо*, платоновское учение переходит, с одной стороны, в философскую *этику*, с другой — в *натурфилософию*.

Изложение этого метафизического учения является в «Филебе» как бы предварительным исследованием, на основании которого должен быть решен основной вопрос диалога: что такое благо, что такое цель человеческой жизни? С самого нача-

ла Платон становится при этом выше противоречивых ответов, которые до него давались на этот вопрос. Он также энергично отклоняет учение (Аристиппа)[47] о том, что удовольствие есть благо, как и учение, которое ищет благо в понимании (φρόνησις) (как это делали Сократ, Антисфен и Демокрит — каждый, правда, с различным оттенком). Обладание высшим благом должно дать счастье, а его не дает ни удовольствие, ни понимание. К тому же, удовольствие и понимание суть родовые понятия, в каждое из которых входит множество различных состояний, обладающих различной ценностью. Так с самого начала можно предвидеть, что вопрос о содержании высшего блага для человека не найдет простого ответа, но приведет к *системе благ*, которая должна покоиться на различных уровнях ценности действительности. Правда, в конечном счете при этом решающим моментом останется участие в идее добра, но в благо для человека превратится и все то, что так или иначе участвует в этой идее и способно ее осуществить.

Разработка этой мысли, начатая уже в «Пире» и разъясняемая в «Филебе» путем тончайшей обработки богатого материала, удачнейшим образом производится на *идее красоты*. Внутренняя связь с идеей добра была дана в понятии καλοκἀγαθία, которое Сократ заимствовал из воззрений афинского общества на жизнь, придав ему более глубокий и тонкий смысл. При этом и «философское влечение», означавшее для Платона одновременно этическое и интеллектуальное возбуждение, стремление к формообразованию и созиданию должно возгореться в качестве эроса от красоты и должно быть направлено на красоту. Таким образом, красота считалась, хотя это никогда не было отчетливо высказано Платоном в понятиях, благороднейшей формой явления добра в чувственном мире. Сияние красоты — то, что первоначально и сильнее всего возбуждает душу и вызывает в ней изумление, тоску и воспоминание о сверхчувственной идее. Красота представляет собой наиболее ценное и действенное связующее звено между невидимым и видимым миром, ту Ариаднину нить, которая выводит блуждающую душу из хаоса телесных образов и возносит ее на чистые высоты мира сущностей.

В этом смысле уже в «Пире» описывается победоносное шествие «любви» из чувственного мира в сверхчувственное царство. Она возгорается от прекрасных образов телесного мира, но если она настоящая любовь, она ищет за ними красоту душ, которая выявляется в творениях нравственности, искусства и науки, в воспитании и политической деятельности; отсюда она обращается ко всему одушевленному миру и ищет

следы красоты во всех формах земной действительности и в совершенстве звездного неба, чтобы таким образом в конце концов подняться до той чистой красоты, родина которой — сверхчувственный мир.

Подобное слияние эстетического удовлетворения с этическим показано в последовательности благ в «Филебе». Прежде всего исключается простое чувственное удовольствие. Оно вырастает из похоти и вызывает похоть; чем оно сильнее, тем меньше постоянного счастья оно приносит человеку. Быть может, Платон высказывает мысль Демокрита, когда говорит, что, подобно тому как чувственное восприятие охватывает лишь призрачную, а не истинную действительность, так и чувственное удовольствие дает лишь призрачное, а не истинное счастье. С другой стороны, его слова направлены как бы и против Демокрита, когда он отказывается признать благом простой покой, безразличие и отсутствие страданий, ибо всякое благо должно, по его мнению, сопровождаться положительным чувством удовольствия.

Такое удовольствие, не связанное с пошлой чувственностью, чистое, не затемненное желаниями, а потому и свободное от страданий, дают в пределах чувственного мира ощущения красоты, вызываемые красками, звуками и формами; это — физиологические элементы эстетического наслаждения, которые Платон при этом имеет в виду. Затем, к благам относится все, что помогает человеку ориентироваться в чувственном мире, его эмпирические знания и способности, его «правильные представления» и техническое умение. В-третьих, к этому примыкает разумное понимание, та φρόνησις, которое возвышается над будничным знанием и умением до сознания причин и умеет отдавать себе в этом отчет. Еще выше стоит гармоническое создание жизни, проникновение земного существования содержанием сущности и меры; и наконец, наивысшее — участие в этой вечной сущности, в самой идее добра. Таким образом, идеал человеческого существования заключен в *красоте, мере и истине.*

Такова *философская* этика Платона — одно из самых чистых и драгоценных порождений греческого духа. Она излучает то проникновение чувственной жизни идеалами красоты и истины, которое мы всюду встречаем в поэзии и в искусстве эллинов — она связана мерой и полна гармонии. Поэтому здесь, в период полной зрелости и на высоте своего метафизического мышления, Платон видел человеческое бытие в более чистых и светлых красках, чем в теологической этике, которую он пытался обосновать учением о двух мирах (ср. ниже гл. V).

К обретению этих благ в их восходящем порядке человека должно подготовить правильное *воспитание*; этому соответствует и процесс воспитания, которого Платон требовал от правильного государственного управления в «Государстве», и с некоторыми незначительными изменениями — в «Законах». Первое — это гимнастика, развитие тела, задача которой создавать и поддерживать его красоту и сделать его послушным органом души. Сюда примыкает «мусическое» развитие, обучение души, начинающееся с элементарного умения писать и считать и завершающееся занятием поэзией и, прежде всего, музыкой*; целью его является зародить в душе любовь к красоте в качестве зародыша высшей жизни. Третье, чего достигают уже более способные, это занятие науками меры, математическими науками, в которых рассматриваются формы проникновения идей в чувственное бытие, — арифметикой, геометрией, стереометрией, астрономией и теорией музыки. Это служит подготовкой к высшему знанию, диалектике, которая занята уже рассмотрением самой идеи добра. В «Государстве» она предназначается только для избранных властителей, «Законы» же совершенно отказываются от нее. Основная мысль этой педагогики и здесь заключается в том, чтобы привести человека посредством красоты от чувственного к порогу невидимого мира и, если возможно, ввести его в этот мир.

Характерно для этого мягкого, гармоничного настроения престарелого философа и то, как в позднейших частях «Государства» и еще больше в «Законах» признается относительная ценность «правильного мнения» и покоящейся на нем обыкновенной добродетели; они считаются здесь уже не только чем-то всегда свойственным людям толпы, но признаются необходимой подготовкой к диалектическому знанию и основанной на нем философской добродетели даже и для тех, кто предназначен для высших целей: противоположности превратились в последовательные ступени развития.

Это стоит в связи с тем, что Платон рассматривал государство и все человеческое сосуществование как осуществление идеи добра; но эта мысль так переплетена с целым рядом других мотивов, что требует особого изложения (гл. VI).

Вторую часть метафизического построения составляет *на-*

---

* Бросающееся в глаза преимущество, отдаваемое музыке перед поэзией, объясняется, очевидно, соперничеством между поэзией и наукой за интеллектуальное господство у греков (ср. ниже в конце гл. VI); со стороны музыки философия, очевидно, такого соперничества не опасалась.

турфилософия, которая должна показать, как физическая Вселенная определяется идеей как целевой причиной. Она изложена в «Тимее»; Платон подчеркивает здесь, что, поскольку все исследование посвящено миру как становлению оно не может претендовать на полную понятийную достоверность, а должно ограничиться вероятностью воззрений (εἰκότες μῦθοι). Однако нетрудно заметить, как дороги его личному мировоззрению были именно эти «воззрения»; большей частью они излагаются торжественно, как символ веры, и не только близкие Платону люди, в том числе и Аристотель, но и вся философия последующих столетий видела в них догматические положения, более того, даже главное в научном наследии Платона.

Последнее обстоятельство явилось следствием того, что философ, отказавшись принципиально от строгого применения в этой области диалектического знания, уже не останавливался перед тем, чтобы придать всему изложению теологический характер и излагать свое учение о природе в форме истории *сотворения мира*. В известной степени это придает прелесть всему произведению и обусловливает его эстетическое влияние; но тем большая осторожность необходима, если мы желаем извлечь только философское содержание из теологической оболочки.

И здесь Платон примыкает к прежним теориям. В «Тимее» развитие его принципиальной позиции связано с явными намеками на противоположность между учениями об образовании мира *Демокрита* и *Анаксагора*. Исходя из своего метафизического понимания, Платон сначала высказывает согласие со взглядом, что мир вышел из первоначального беспорядочного состояния и принял целесообразные формы благодаря «разуму»; из этого он пытается сделать вывод, что подобное целесообразно действенное начало могло создать только *лучший*, т.е. *один*, по-возможности совершенный мир, так что (атомистическое) допущение бесконечного множества случайно возникших миров исключается. Точно так же он отклоняет и механистическое объяснение, ибо он убежден в том, что эта единственная Вселенная есть гармоническое и целесообразное живое существо, совершенный *организм*. В конце произведения эта основная мысль повторяется с большой торжественностью, и философ, очевидно, отдает себе отчет в том, какой новый принцип он вводит этим в греческое естествознание. И действительно, благодаря ему и его великому ученику Аристотелю телеологически-органический взгляд на зримый мир господствовал в течение двух тысячелетий в западной науке.

Но жизнь Платон мыслил только как *одушевленность*, и та-

ким образом его взгляд на природу возвращается до известной степени к первоначальным бытовавшим в народе мнениям и религиозным представлениям, преодоленным ионийскими философами. В этом смысле «Тимей» представляет собой значительную часть платоновской теологии; более того, это именно то произведение, в котором мыслитель в наибольшей степени соединил свои теологические и философские взгляды и пытался слить их в полное единство. Яснее всего это видно на понятии *души* и на том искусном переплетении, посредством которого общий натурфилософский принцип души переходит в «Тимее» в теологическое представление о человеческой душе.

Этот общий принцип последовательно выводится из метафизических основ телеологического идеализма и естественно сочетается с бытующим в народе представлением о жизни и ее одухотворенности. Между бытием или идеями и небытием или пространством математические формы служат посредниками в так сказать статическом смысле, поскольку в них выражен тот способ, посредством которого пространство принимает форму, необходимую, чтобы уподобиться идеям. Но так как телесный мир, в котором это происходит, есть царство возникновения и исчезновения, т.е. царство вечного становления, то должно существовать еще и *динамическое промежуточное звено*, *принцип движения*, и таким принципом, согласно древнему представлению, служит душа. Она — причина движения, — то, что само себя движет и, следовательно, может двигать и тело; и именно поэтому она — принцип *жизни*.

В этом смысле душа в качестве движущей силы или силы жизни сама является чем-то движущимся и живым и принадлежит к миру становления, но она в нем «первое», изначальное и наиболее ценное; не она объясняется телами, а, наоборот, образование и движение тел следует объяснять ею. Кратко затронутая в «Федре», эта доктрина защищается в «Федоне» от материалистического утверждения, что душа есть лишь игра, «гармония» тела, и кладется в основу диалектического доказательства бессмертия души. В «Законах» это учение особенно энергично подчеркивается в борьбе против материалистического атеизма.

Наряду с изначальным движением понятие души обладает, в популярном понимании, еще одним признаком: *сознанием*. Связь этих двух признаков выражается у Платона — как, впрочем, вообще в греческом представлении, например у Демокрита, — в том, что в сознании движение «созерцается», т.е. внутренне повторяется и воспроизводится. Таким образом, позна-

ние в душе есть лишь «способность заметить» ее движение. Такая связь подтверждается в платоновском учении о природе и его метафизическими предпосылками: уже в «Филебе» указывается, что разум, который в качестве бога или мировой цели есть объективное начало, может стать причиной совершающегося, мирообразующей деятельностью лишь благодаря тому, что он имеет «душу», т.е. переходит в сознание.

Если, таким образом, в «Тимее» весь видимый мир рассматривается как великое единое живое существо, то этой жизнью он обязан только душе, которая является одновременно принципом движения и сознания; таким образом платоновская натурфилософия требует понятия единой, оживляющей, движущей и представляющей всю Вселенную *мировой души*.

Промежуточное положение, ею занимаемое, выражается в двух моментах, из которых она, по мысли Платона, «смешана»: в простом и делимом, в тождественном (ταὐτόν) и изменчивом (θάτερον). Таким образом, мировая душа, в качестве «единства в многообразии», родственна, с одной стороны, вечно равной себе сущности идеи, а с другой — вечной смене явлений. Поэтому в видимом мире всюду *равномерность* сочетается с *изменчивостью*. Душа сообщает миру равномерное и изменчивое движение, и оба эти движения соответствуют двум видам сознания или «познания»: знанию, направленному на равномерное, и восприятию, направленному на изменчивое. Таким образом принципы диалектики получают в конечном итоге применение и в натурфилософии.

До сих пор учение Платона о мировой душе понятийно последовательно и ясно, но оно приобретает фантастический оттенок, как только приводится в связь с тем, другим, принципом, который был введен в «Филебе» в качестве опосредствующего звена между идеей и явлением — с принципом математического «ограничения». Мировая душа уже не только принцип всякого движения и всякого познания, но и воплощение *математического порядка Вселенной*. Описание ее образования, деления и движения превращается поэтому в «Тимее» в очерк *астрономического* миросозерцания Платона. Оба наклонно по отношению друг к другу поставленных круга, экватор и эклиптика, соответствуют, по его мнению, «тождественному и изменчивому», вечно неизменному круговороту неподвижных звезд и изменяющемуся бегу «планет» — Луны, Солнца, Венеры, Меркурия, Марса, Юпитера и Сатурна.

Если отбросить те туманные и странные построения, посредством которых Платон определяет отдельные отношения, то в

главных чертах его представление о мире будет таково: Вселенная есть шар, охватывающий все действительное; в центре, плотно насаженная на ось, покоится Земля, также имеющая вид шара; вокруг нее вращаются по одному кругу планеты, по другому — небо неподвижных звезд. Движение последнего с востока на запад делает оборот в двадцать четыре часа; будучи самой крайней сферой, оно охватывает круги блуждающих звезд и увлекает их в своем движении, причем они одновременно осуществляют еще и собственное движение с запада на восток. На этом основаны аберрации, обратные движения и другие подобные явления блуждающих звезд. Из этих предпосылок возникла главная астрономическая проблема платоновской школы: какие простые и равномерные движения следует допустить и для блуждающих звезд и в какой комбинации нужно их мыслить, чтобы объяснить кажущиеся неравномерности их оборотов. Едва ли удастся твердо установить, в какой мере Платон, имея в виду эту задачу, впоследствии развил или изменил изложенные в «Тимее» воззрения — приблизился ли он к теории эпициклов, которую в его время выставил Евдокс и которую впоследствии очень сложным путем разработали Каллипп[48] и Аристотель, или предпочитал пользоваться объяснениями пифагорейцев, у которых тогда появилось представление о вращении Земли вокруг своей оси и уже начала возникать смутная догадка о движении ее вокруг Солнца.

Совокупность всего движения Вселенной есть *время,* «созданное вместе с миром» и измеряемое движением небесных тел. Поэтому о состоянии, предшествовавшем миру, не могло быть речи, но и точного ответа на вопрос, имел ли мир начало во времени, у Платона нельзя обнаружить; мы находим у него тем энергичнее подчеркнутое утверждение, что мир есть нечто «вечно живущее», непреходящее. В своем круговороте Вселенная должна поэтому каждый раз возвращаться в констелляции, вполне равной той, которую следует считать первоначальной. Необходимый для этого период времени Платон обозначает как «полный мировой год» и в некоторых местах определяет его как 10 тыс. земных лет.

Наиболее важный момент во всем этом учении — основное представление, что всякое отдельное событие в мире целесообразно определяется совокупностью всего совершающегося; в этом заключается характерная особенность органического миропонимания в отличие от механистического, которое, как это яснее всего выражено в учении Демокрита о строении мира, рассматривает общий оборот мировой системы как результат

всех отдельных движущих импульсов, вызванных столкнувшимися атомами.

Отдельные души, являющиеся жизненным началом для отдельных организмов, аналогичны мировой душе, образуя по своему совершенству нисходящий ряд. Наиболее благородные из них — *звездные души*, зримые *боги*; они сообщают своим сияющим телам, созданным из огня, не только самые совершенные движения в мировом пространстве, движения по окружности, но и движение вокруг самих себя; они являются носителями высшего разумного познания. Более запутанным, фантастичным и противоречивым становится изложение в «Тимее», когда речь заходит о более низких душах — людей и животных. Они, по мнению Платона, также первоначально принадлежали небу, но были перемещены на Землю, и им предназначено, после ряда превращений и странствований, снова вернуться на свою родину. Хотя в этом изложении играют значительную роль этические и религиозные мотивы, все же следует указать, что этот полет душ по миру здесь, где речь идет о натурфилософском изложении, являет собой главным образом порядок целого, мировой закон, основанную на жизни космоса необходимость.

В этих рамках рассматриваются, наконец, и частные вопросы *физиологии и патологии*. Платон весьма обстоятельно использует знания и теории естествознания своего времени; источниками, из которых он черпал, следует считать, наряду с Демокритом, и труды так называемых младших фисиологов и близко связанных с ним врачей. Мы не можем здесь детально проследить это, отметим только, что в физиологии органов чувств он развивает вопрос о том соответствии между движением и восприятием, которое было основано на принципе мировой души и в этой области могло быть разъясняемо при помощи демокритовского сведения качественных различий восприятия к количественным различиям раздражений.

Но телесный мир имеет кроме «причины», целесообразное влияние которой проявляется посредством души как движение и знание, еще и «сопричину», пространство. Оно есть необходимая предпосылка ограниченных форм, которые возникают в движении и вместе с тем образуют его субстрат; смысл и цель их различий — осуществление идей, но в своих основах эти различия обусловлены сущностью пространства и его стереометрической пластичностью. Исходя из этих мотивов следует понимать учение Платона об *элементах*.

У Эмпедокла он заимствует известные четыре элемента и

доныне близкие народному сознанию: землю, воду, воздух и огонь, но пытается обосновать их конструктивно на двух различных путях: диалектически-телеологически и геометрически. Так как мир доступен восприятию, т.е. видим и осязаем, ему необходимы были и светлые и прочные элементы: огонь и земля. Но между этими элементами должны были существовать опосредствующие переходы, а именно, так как речь идет о стереометрических отношениях, две средние пропорциональные; поэтому огонь так относится к воздуху, как воздух к воде, а воздух так относится к воде, как вода к земле. Если эти искусственные комбинации имеют смысл лишь постольку, поскольку при этом имеются в виду последовательные ступени в отношениях агрегатных состояний, то другое представление Платона гораздо яснее. Оно опирается на пифагорейское учение об элементах и использование в этом учении простых правильных стереометрических фигур. Платон также утверждает, что огонь имеет форму тетраэдра, воздух — форму октаэдра, вода — форму икосаэдра, а Земля — форму куба. Пятому из правильных тел, додекаэдру, у Платона не соответствует никакой элемент; у Филолая это был эфир, принятый потом и Аристотелем в качестве элемента звездного мира. Такое исключение эфира, или, додекаэдра, связано с тем, что Платон признавал элементарными лишь тела, ограниченные такими плоскостями, которые можно составить из прямоугольных треугольников, следовательно, являются квадратами или равносторонними треугольниками. Первые состоят из (четырех или двух) равнобедренных прямоугольных треугольников; вторые состоят из (шести или двух) прямоугольных треугольников, гипотенуза которых в два раза больше меньшего катета*.

Дело в том, что Платон при этом исходил из того предположения, что тела состоят из плоскостей, сходных с теми, которыми они ограничены; и он учил, что тела составлены из плоскостей, представляющих собой *треугольники*. Поэтому для него, как в новой философии для Декарта, физические тела совпадали с математическими. В обоих учениях реальное, воспринимаемое тело, являющееся в то же время и носителем движения, по своей истинной сущности есть не что иное, как ограниченная часть *пространства*. Для Платона это был неизбежный вывод из метафизической основы, которую он дал сво-

* Укажем, в духе арифметического значения платоновско-пифагорейской геометрии, что в первом случае катет относится к гипотенузе, как $1:\sqrt{2}$, во втором меньший катет относится к большему, как $1:\sqrt{3}$.

ей физике в «Филебе». Телесный мир есть пространство, образованное для подражания идеям.

Таким образом, на место атомов, которые Демокрит положил в основу мира явлений, как истинно сущее (ἑτερῆ ὄν), Платон ставит простые, неделимые треугольные плоскости, с определенными отношениями величины сторон и углов. Только благодаря математическим отношениям пространство, это не-сущее, обретает относительную действительность, которой оно, в качестве телесного мира, обладает для восприятия. Составленное так отдельное тело может быть разложено движением на свои элементы, которые способны образовать новое соединение. Так Платон объясняет эмпирическое превращение элементов друг в друга. В этих процессах проявляется естественная необходимость, «сопричина», действующая в мире становления. Ее главное значение Платон искал — и в этом отношении он опять следовал за Демокритом — в том, что каждый из четырех элементов имеет свое определенное ему место в упорядоченной связи мироздания и что его естественное и необходимое движение определено направлением к этому месту. Так объяснял он то, что в обычном понимании называется направлением тяжести, и этим он вновь устанавливал зависимость и механического движения тел от живой и единой связи всего космоса.

V. Платон как теолог

Философия Платона, изложенная в предыдущей главе, развилась вполне последовательно из предпосылок, существовавших в греческой науке.

Для добродетели требуется иное знание, чем будничное знание восприятия, но понятие есть знание лишь в том случае, если его предмет находится в другом, высшем нетелесном мире; и эта вечно равная себе сущность есть не что иное, как смысл и разум, которые образуют целесообразную основу изменчивых процессов становления телесного мира.

Как ни многочисленны и ни разнообразны вопросы, из которых исходят диалоги, и предметы, которые в них обсуждаются, — все они все-таки группируются вокруг этих простых и ясных основных мыслей.

Однако изложение этих мыслей почти всегда переплетает-

ся с другими мыслями, чуждыми чисто понятийному ходу рассуждения и придающими не только изложению, но и самим учениям своеобразный оттенок: они заставляют предположить, что формирование платоновского мировоззрения наряду с этическим и интеллектуальным определял еще и другой мотив.

Особенно ясно это выступает в так называемых *мифах*, и исследователи издавна чувствовали, что в них заключена своеобразная, нуждающаяся в особом объяснении, составная часть произведений Платона. В общем диалоги имеют форму более или менее строго замкнутых понятийных исследований, касающихся всех интересов греческого духовного мира, в особенности искусства и истории, но часто, иногда в очень важном и решающем месте, в кульминационном пункте изложения или в конце его, появляются повествования, в которых, как сначала кажется, сказочные и мифологические сюжеты, изложенные прелестным, красочным языком, используются для изображения тех же предметов при помощи непринужденной, поэтической фантазии.

Истолкование этих мифов заставляло ломать голову многих исследователей — тем более, что большая часть исследователей считали необходимым истолковать все подобные места, особенно привлекательные с эстетической стороны, в соответствии с одним и тем же принципом. Это, однако, невозможно.

В одних случаях миф является чем-то вроде геродотовского повествования, например в «Федре» история Тевта[49], изобретателя букв; в других — он не что иное, как подробно и красочно нарисованная картина, данная, однако, не как таковая (подобно известному сравнению с пещерой в «Государстве»), а как рассказ, например, варьирующий мотив Гесиода[50] — «миф» о трех типах людей в «Государстве»; иногда миф представляет собой аллегорию, как небольшой изящный рассказ о стрекозах в «Федре», или исполненное крупными штрихами в высшей степени фантастическое описание сущности Эрота, которое дает в «Пире» Аристофан*.

Во всех таких случаях мифологический элемент является главным образом литературным приемом; но наряду с художественным оживлением и наглядностью, в большинстве из них мы замечаем также известный оттенок таинственности и торжественности, указывающий на то, что в их основе лежит нечто

---

* Такое же значение имеет миф об основных этических чувствах в «Протагоре», разве что и мифологическая форма принадлежит здесь софисту.

более серьезное. Этот момент усиливается в подлинных «мифах», содержание которых не может быть перенесено из сферы образов в сферу понятий. Тогда обыкновенно допускается, что в тех случаях, когда предмет не поддается знанию в понятиях, Платон давал волю своей поэтической фантазии в направлении своих допущений и убеждений. Но такими предметами являются для учения об идеях, которое со своей диалектикой направлено на непреходящее бытие, все вопросы совершающегося как в прошлом, так и в будущем; например, «Тимей», трактующий о происхождении телесного мира, является целиком мифическим.

Такой взгляд — не то что неправилен, но он не касается самой важной стороны вопроса. Все подлинные и ценные мифы, которые нельзя свести к сравнениям и аллегориям — они встречаются в «Меноне», «Горгии», «Федре», «Пире», «Федоне» и в конце «Государства», — отличаются двумя общими важными признаками: во-первых, они вводятся в качестве древних «сказаний» и «откровений» почитаемых пророков и пророчиц из среды жрецов; во-вторых, все они вращаются в одной и той же сфере представлений, ставят один и тот же вопрос о *судьбе человеческой души в потустороннем мире до и после земной жизни*. Это ясно указывать на то, что в основе всех этих мифов не только лежат религиозные мотивы, но что речь в них идет о *религиозном учении какой-то определенной секты*.

Ибо основной темой всех этих мифов служат представления об изначальной принадлежности человеческой души к высшему, невидимому миру, о ее грешном перемещении в тело и ее очищении и возрождении из телесной сущности. Между тем эти представления отнюдь не составляли исконного общего достояния греческой религии. Последняя, в том виде как она выступает перед нами в произведениях Гомера, в общем совершенно чужда представлению о таком разграничении между душой и телом и не ведает также ничего о метафизической истории души; даже «тени» являются в ней лишь побледневшими, безжизненными двойниками состоящих из тела и души личностей.

Напротив, мысль о том, что «душа» в качестве *чужой* сущности нисходит в тело и снова из него выходит, что она из высших сфер загнана в тело и снова должна быть освобождена из него, чтобы вернуться в эти сферы, — эта мысль была занесена в Грецию лишь религией *Диониса*. В качестве буйного служения новому богу она проникла, кажется, с севера, из Фракии, и, подобно дурману опьянения, овладела эллинами, особенно женщинами. Божественное безумие (μᾰνία) — рассказывает нам

Еврипид — с неудержимой силой увлекло всех, даже противившихся этому, к ночному фанатическому служению, где при оглушительном шуме и в диком чувственном возбуждении блуждали по горам и рощам «вакханки» — *вне себя*; ибо они обменялись душой с богом, он жил в них, они были ἔνθεοι, и этот «энтузиазм», этот «экстаз» был блаженным состоянием, освобождением от повседневного плена души в теле.

Дельфийский культ Аполлона воспринял это лихорадочное народное движение, укротив и очистив его; но в *орфических* мистериях[51] эти представления в смутной и фантастической форме постепенно получили свое развитие в виде более или менее ясных доктрин. Человеческая душа превратилась в *демона*; будучи изначально божественной природы, она принадлежала к невидимому миру духов, которые блуждают и по видимому миру, иногда вместе с богом проносятся, как дикое войско по различным странам. Человеческое тело является для такого демона могилой и тюрьмой, по собственной вине он заключен в нем и прикован к нему. Поэтому служение богу становится *искуплением*: путем таинственных посвящений очищается виновная душа; содержание культа — очищение (κάθαρσις) души, для того чтобы она могла когда-нибудь вновь подняться на светлые высоты своей родины, где в вечной чистоте обитают боги.

Такие учения окрепли в Греции всюду в течение VI столетия, их представителями являются жрецы, которых при народных бедствиях призывают усмирять злых демонов; независимо от государственной религии, не знавшей догматов, распространялись эти секты, в которых центральный пункт доктрины и культа составляла забота о судьбе души. Чем жарче разгорался религиозный пыл, тем большую опасность он представлял для интеллектуальной жизни греков, опасность застыть в догматах. В том и заключалась заслуга ионийских естествоиспытателей[52], что они освободили мысль, направленную на «природу вещей», от религиозных влечений, лишили космогонические представления поэтической и мифологической оболочки и попытались основать познание мира только на наблюдении и размышлении. Этим они сохранили греческому духу свободу, благодаря которой он стал учителем всех последующих народов.

Однако наряду с наукой в дионисийских сектах сохранились в качестве символов веры те учения, в которых нашло свое теоретическое выражение религиозное переживание искупительного энтузиазма, освобождающего экстаза — эти два сильных духовных течения, существовавших параллельно, иногда враждебно сталкивались, иногда же мирно шли своим путем.

Уже давно было обращено внимание на то, что некоторым людям, например Пифагору и Эмпедоклу приписываются такие изречения, которые не только совершенно не связаны с теми научными принципами, представителями которых они являются в истории философии, но совершенно несовместимы с ними: все эти изречения относятся к представлениям, заимствованным из орфико-дионисийского культа души, близость которого к пифагорейским культовым обществам не подлежит сомнению.

Своеобразное положение, занимаемое Платоном в истории греческого и тем самым всего западного мышления, состоит в том, что он ввел в *одно* русло оба эти течения. Мировоззрение, к которому он пришел путем научного исследования и которое обосновал как результат всех созданных до того теорий, было таково, что в его рамках умещались догмы дионисийского учения о душе, и вытекающие из них выводы казались необходимыми. Платон делает попытку философски обосновать религиозные догматы, или, по крайней мере, показать, что они возможны или «вероятны»; в этом смысле он является *первым теологом*. При этом он пользуется следующим методом: он приравнивает мыслительное содержание учения о душе к диалектике и истолковывает его так, чтобы оно входило в теорию двух миров учения об идеях. Когда сущность религиозного представления оказывается таким образом научно обоснованной, Платон добавляет в «мифе» ту наглядную живую форму, которую приняли эти мысли в общине и ее культе или в его собственной фантазии, свободно оперирующей этим материалом.

С типической ясностью выступает этот метод платоновской теологии в «Федоне»; философская интерпретация опирается здесь, как позже у Филона[53], не на религиозные первоисточники, — их в Греции тогда еще не существовало, — а на традиционные, получившие в то время прочную форму, учения и воззрения общины; в этом и заключается специально теологический аспект деятельности Платона. Но поэтому мы можем также предположить, что его живой религиозный интерес, привлеченный известной направленностью этих сект, играл большую роль при разработке философского воззрения, пригодного для научной ассимиляции дионисийского учения о душе, — учения о двух мирах.

Ибо только теперь мы вполне понимаем значение, которое имел для Платона мир вечно равной, нетелесной и невидимой сущности. Этот мир для него не только *сверхчувственное место пребывания идей и чистых образов, но и царство богов и демонов*, из которого произошла человеческая душа, из которого она низошла в тело, чтобы принадлежать ему продолжи-

тельное время, в который она устремляется в опьянении вакхического восторга; в него она, освобожденная, вернется после своего очищения. С другой стороны, теолог очистил религиозное представление, возвысив его до научного понятия: мир духов превращается у него в мир духа, царство Бога, разума, целей и порядка. Невидимое блуждание демонов превращается в мир ценностей, в светлую сферу идеи добра. Легко увидеть, какую опосредствующую и примирительную роль играет здесь признак «невидимого», который Платон постоянно применяет в этом смысле в различных местах. Чистый мир идей и духов является для него истинным «Гадесом»[54].

Как только мир идей получил это теологическое истолкование, сразу были устранены все те трудности, которые противостояли в диалектическом рассмотрении метафизическому постулату, по которому сущность должна быть причиной становления; тогда и догматы орфической космогонии, возвысившей Зевса как разумную личность в создателя мира, могли получить научную форму. Именно это в принципе содержит «Тимей», в фантастическом изложении которого самым причудливым образом переплетаются философские и теологические взгляды. Та деятельность и действенность, которой, согласно диалектическому определению учения о двух мирах, идеи не могли обладать, выступает здесь воплощенной в мирообразующем боге, в *демиурге*. Он, «добрый» бог, взирая на вечно покойные первообразы, идеи, создал мир из «ничего», т.е. из пространства; он дал миру душу и тем самым жизнь, сознание и математический порядок, устроил в нем все, насколько это возможно, хорошо, т.е. поскольку это допускалось «сопричиной», пространством. Он определил также деятельность и сферу влияния «видимых богов», небесных звездных душ и всего низшего рода демонов и душ. Так невидимое стало «причиной» видимого. Философское учение, развитое в «Филебе», перешло в теологическую историю сотворения мира, пытающуюся при помощи понятий диалектики и теорий естествознания научно разработать космогонический догмат.

Еще гораздо более характерно перекрещиваются различные научные интересы Платона в понятии *души*, составлявшего центр дионисийского религиозного учения. Здесь отождествляются два понятия весьма различного содержания и объема и тем самым создается теологическое учение, беспрерывно колеблющееся между философскими принципами и религиозными представлениями. В платоновской метафизике «душа» является *жизненной силой* в самом общем значении этого сло-

ва, причиной самостоятельного движения и носительницей сознания — в мировой душе точно так же, как и в душе каждого отдельного организма; в качестве таковой она является, как мы видели, промежуточным звеном между «сущностью» и «становлением», в котором реализуется их телеологическое отношение. Напротив, в догмате дионисийской религии «душа» есть *индивидуальная* личность, *демоническая единичная сущность*, живущая как пришелец из высшего мира в человеческом теле, страдающая вместе с ним и вместе с ним грешащая и стремящаяся вернуться на невидимую родину. И философия, и догматика говорят, стало быть, о ψυχή, но говорят в сущности на различных языках о совершенно различных предметах: одна — о причинах целесообразных явлений жизни во всем мире, другая — о человеческой душе и ее тоске по вечному спасению. И оба значения этого слова Платон, стремящийся в качестве теолога научно обосновать религиозное учение, незаметно заставляет переходить друг в друга. Этот искусный переход, который он не сознательно и преднамеренно, но под влиянием сокровеннейших своих убеждений осуществляет наиболее совершенно в «Федоне» и в «Тимее», он провозглашает в виде программы уже в начале великого мифа в «Федре».

Поэтому *психология* Платона, отсутствие изложения которой, может быть, было замечено в предыдущей главе, представляет собой не философскую доктрину, ни тем более эмпирическое исследование, а *теологическое учение*, и притом самое важное из всех. Все значение этого становится понятным лишь из того, что оно, заметим это, забегая несколько вперед, служит основой, на которой Платон построил свою социально-политическую теорию.

Характерно для этой психологии ее колебание между двумя направлениями; в соответствии с одним из них душа, согласно философскому понятию, сохраняет промежуточное положение между обоими мирами и тем самым двусторонность ее собственной сущности; в соответствии с другим душа, согласно религиозному представлению, в качестве единого существа принадлежит высшему миру. Последняя мысль вводится в «Федоне» с помощью промежуточного понятия «невидимого».

Если — доказывается там — мы исходим из того, что существует мир невидимого и неизменного и мир видимого и изменчивого и на этом основании исследуем различие между душой и телом, то нам становится ясно, что тело принадлежит к видимому и изменчивому, душа же, «которой не видно» (οὐχ ορατόν), принадлежит к невидимому (ἀειδές); мы найдем также, что душа,

устремляя свое внимание на самое себя, открывает в себе познание идей и обладает в нем неизменным покоем и единством; если же она хочет познавать при помощи тела, то она попадает под влияние беспокойных и беспорядочных восприятий и изменчивых мнений. Таким образом, душа, очевидно, «наиболее сходна» невидимому. С несомненной осторожностью Платон пытается здесь замаскировать различие между обоими понятиями души и направить душу, в соответствии с ее сокровеннейшей сущностью, в высший мир; душа омрачается и искажается в этой своей сокровеннейшей сущности соприкосновением с телом.

С другой стороны, и теологическое мышление имело повод допустить в существе самой души отношение к чувственному миру, и этому мотиву следует Платон, когда он изображает душу действующей вследствие ее природы в различных по своей ценности формах (εἶδη). Натурфилософское понятие ψυχή заключало в себе смешение равномерного с изменчивым; этой теоретической противоположности соответствовала в теологическом понятии противоположность этико-религиозная.

Удачнее всего Платон показал это в одном месте «Государства» на нравственном идеале самообладания (ἑαυτοῦ κρείττω εἶναι). Мы вспоминаем диалектические затруднения, которые вызваны в новейшей философии понятием самосознания как субъекта, служащего объектом для самого себя, или деятельности, наблюдающей самое себя, — когда видим, как в одном месте Платон показывает, что для устранения противоречия необходимо допустить, что в душе содержится нечто господствующее и нечто подчиненное, нечто лучшее и нечто худшее: разумное (τὸ λογιστικόν) и неразумное. Но дальнейшее размышление показывает, что и в неразумном ценность может быть разделена. Если самообладание означает победу разума над влечениями, то она возможна только благодаря тому, что среди влечений существуют более благородные, которые охотно подчиняются разуму, тогда как другие оказывают ему длительное противодействие. В пределах неразумного, стало быть, следует также различать более благородное и менее благородное; первое Платон называет мужеством (τὸ θυμοειδής), второе — жадностью (τὸ ἐπιθυμητικόν). Отношение между этими тремя видами деятельности души — разумной, мужественной и жадной — Платон очень удачно символизировал в мифе «Федра»: образ души это парная упряжка с возницей. Возница это разумное, из двух его коней более благородный — «пылкость», руководимый возницей, стремится ввысь, менее же благородный — «жадность», тащит упряжь вниз.

Это *тройное разделение души по ее образу действий* не следует отождествлять с делением душевной деятельности, принятым в научной психологии со времени Аристотеля. У Платона мы имеем дело с преимущественно этической конструкцией, которая ведет к различению ценности видов человеческого воления или нравственных устоев жизни. «Разумность» стремится к мудрости, «мужество» — к почестям и власти, «жадность» — к наслаждению и владению. Люди отличаются между собой в зависимости от того, на какое из трех великих благ направлено их стремление: мудрость, честь и деньги; они разделяются на φιλόσοφοι или φιλότιμοι, или φιλοχρήματοι. Платон имеет здесь в виду типы характеров; так же, на его взгляд, различаются и народы: у эллинов преобладает любовь к мудрости, у воинственных племен севера — мужество, а у изнеженных южан — страсть к наслаждениям.

Сколь ни остроумно и привлекательно само по себе это воззрение, сколь ни удачно Платон сумел воспользоваться им в своем учении об обществе, столь же трудно ему было, как он сам признается в «Государстве», — теоретически согласовать его с понятием души, как простой индивидуальностью, как религиозной личностью. Формальная проблема — как простое (μονοειδές) может в то же время быть многообразным (πολυειδές) — осложняется еще трудным вопросом о том, как следует мыслить отношение самой по себе бестелесной души к телу. Если каждая человеческая душа (а именно в таком смысле это имеется в виду в «Федре» и в «Государстве») должна совмещать в себе все три направления, но каждый раз в особом смешении, то в самом ее существе есть, стало быть, некоторое отношение к телесному, ибо ведь обе низшие формы, мужество и жадность, направлены на блага видимого мира. Поэтому-то в «Федре» душа уже до земного существования отягощена чувственной склонностью, и неблагородный конь влечет ее к Земле, где она рождается в человеческом теле. Сообразно с этим в «Федоне» душа, покидая в момент смерти тело, берет с собой чувственное и земную страсть; если они достаточно сильны, то они удерживают душу на Земле и заставляют ее в конце концов снова войти в земное тело.

Это было вполне последовательно, если душа, как это подчеркивается в «Федоне», мыслилась как единая личность, но трудно было согласовать это с представлением о самой по себе бестелесной, живущей в теле только в качестве чужого гостя душе. Здесь резко и непримиримо столкнулись оба признака теологического понятия души. Это обстоятельство, очевидно,

подало впоследствии Платону мысль считать упомянутые три образа действий (εἴδη) *частями* (μερη), из которых составлена человеческая «душа»в земном существовании, но которые могут быть снова отделены друг от друга. Так он учит в «Тимее» и помещает при этом отдельные части в голове, груди и животе. Истинной, подлинной душой, «внутренним человеком в человеке», как говорит Платон в другом месте, является разум, а две другие части, мужество и жадность, вырастают у нее за период земного существования в виде искажающих ее оболочек с тем, чтобы потом снова отпасть от очищенной души. Однако если это воззрение в достаточной степени считается с признаком чистоты и бестелесности в понятии душевного демона, то при этом, поскольку «разум» у всех одинаков, оно не вполне удовлетворяет второму моменту, моменту индивидуальной личности.

Те же неразрешимые трудности в теологическом понятии души проявляются и в столь важном с догматической точки зрения учении о *бессмертии*. Душа это демон божественной сущности, а боги — бессмертные, вечно живущие. Так и жизнь души независима от преходящего земного тела, она жила до него и переживет его. Таков был новый догмат дионисийской религии, с которой в греческий духовный мир проник наиболее чуждый ему элемент — предположение о предсуществовании души до земной жизни. Говорит же в диалоге Платона один образованный афинянин Сократу, что об этом он никогда ничего не слышал. Сам Платон считает эту часть учения настолько важной, что не только часто останавливается на ней, но, как известно, посвятил ей целый диалог, «Федон», чтобы найти научные доказательства догмата.

Эти доказательства исходят либо из философского понятия души, либо из теологического, которое, конечно, только и имеется в виду в догмате. Поэтому в первом случае доказательства страдают тем недостатком, что доказывают слишком много. Так, например в «Федре» тезис «всякая душа бессмертна» подтверждается мыслью, что принцип движения не может иметь ни начала, ни конца. Будь этот аргумент правильным, он относился бы ко всякой «душе» в натурфилософском смысле, следовательно, и к душе каждого животного. То же самое относится и к главному диалектическому доказательству в «Федоне». Жизнь — существенный признак души; но свойством понятия не может быть контрадикторная противоположность его главного признака; следовательно, душа исключает противоположность жизни, смерть. Из этого прежде всего вытекает та прописная истина, что душа, поскольку и до тех пор, пока она

существует, может быть только живой и никогда не может быть мертвой. Платон выводит отсюда бессмертие распространенным теологическим приемом, отождествляя выражение ἀθάνατον («что исключает смерть») с выражением ἀνώλεθρον (непреходящее). Если даже предположить, что этот в сущности ложный вывод правилен, он все-таки относится к «душе» в общем ее значении, как к жизненной силе, а не как к религиозному субъекту.

Для того чтобы этот вывод был в последнем смысле убедителен, необходимо было допустить для обоих доказательств тождество обоих понятий души, философского и теологического, т.е. предположить, что и низшие души по своей сущности и своему происхождению демоничны, т.е. однородны с человеческими душами. И действительно, имеются признаки, указывающие на то, что Платон (быть может, вместе с орфиками) сделал этот парадоксальный вывод. Он приводит к намеченному уже в «Тимее» учению, что число «душ» ограничено и что, будучи созданы, они странствуют, проходя через все организмы космоса.

Подобное же допущение возникает в связи с ходом мыслей, с которого начинаются доказательства в «Федоне». Пользуясь гераклитовыми положениями, Платон показывает, что, подобно тому как «живые» становятся «мертвыми», «мертвые» должны стать «живыми». При этом нужно иметь в виду, что под «жизнью» здесь понимается существование в человеческом теле, под «смертью» — существование в потустороннем мире. В целом это должно служить обоснованием представления, согласно которому «жизнь» и «смерть», в этом смысле, являются сменяющими друг друга формами существования пребывающей неизменной в них души. Если вначале это служит доказательством *предсуществования* души до земной жизни (отсюда уже путем заключения по аналогии выводится существование после смерти), то доказательство духовной тождественности душ восполняется ссылкой на учение о ἀνάμνησις (о том, что всякое диалектическое знание есть воспоминание), и тем самым и идет речь о предсуществовании или о *бессмертии духовно-личной сущности души.*

При этом, что касается «доказательства», то дело обстоит в диалогах Платона таким образом. В «Меноне» на вопрос о том, как может человек прийти к знанию, которого нельзя получить из восприятий в его земной жизни, был дан ответ, сводившийся к проблематичной ссылке на то, что опытные в религиозных делах люди придерживаются мнения, что душа человеческая «бессмертна», что она уже до своего рождения многое пережила и созерцала и поэтому может припомнить это. За-

тем, в «Федре» в непосредственной связи с божественным озарением (μανία) следовало великое основополагающее откровение: души бессмертны; когда-то они вознеслись вместе с богами, чтобы созерцать мир чистых образов. Но они слабы и их одолела жадность. Поэтому они вынуждены были стать людьми, и когда вид земной красоты пробуждает в них воспоминание о той чистой красоте, которую они созерцали в небесной обители, в них пробуждается тоска, философское влечение.

В этой теологической связи мы вновь понимаем, в чем состоит платоновское учение об эросе (ἔρως). Природа души божественна и когда-то душа духовным своим существом созерцала чистые образы невидимого мира; если она теперь припоминает то первое созерцание, то *любовь*, жгучая тоска, овладевающая ею при этом, есть не что иное, как тоска души по своей неземной родине, по божественной жизни, которой некогда она обладала. Это — горестное стремление падшего демона вернуться в потерянный рай чистой и истинной сущности.

На эти откровения ссылается «Федон», чтобы показать, что учение об идеях непосредственно связано с допущением, что всякое знание есть «воспоминание», и что предсуществование до телесной жизни есть его необходимая предпосылка. К этому примыкает дальнейшее доказательство, что способность человеческой души охватить идеи в их чистоте и единстве свидетельствует о ее сходстве с невидимым и непреходящим. Человек бессмертен, ибо познанием своим он может усвоить вечное, невидимое; а душа его доказывает свою принадлежность к более высоким и благородным существам тем, что она не только не является результатом телесных движений, но, наоборот, сама, как самостоятельное существо, управляет телом и способна освободиться от его влечений, противодействовать его вожделениям. Так Платон пытается вывести дионисийские догматы о бессмертии человеческой души из принципов учения об идеях.

Однако затруднения, к которым приводила при определении сущности души двойственность ее философской и теологической природы, не исчезают и в этих доктринах и углубляются, когда ставится вопрос о том, что́ же в душе «бессмертно». В «Федоне», в «Федре», а также в «Государстве» *вся* душа в ее метафизическом единстве мыслится как существующая и после ее земного существования; она — демоническое отдельное существо, переживающее все состояния и все изменчивые соединения с земными телами. Так, в одном месте в «Государстве» указывается на то, что бессмертие души следует хотя бы из того, что она не поги-

бает даже от собственной (нравственной) испорченности; насколько же более, следовательно, она противостоит гибели, приходящей извне! Там же, где, как в «Тимее», «разум» мыслится в качестве высшей части души, realiter отделенной от низших, он один бессмертен, между тем как остальные части души исчезают вместе с телом; он называется «божественным» (τὸ θεῖον), изменяющиеся же части называются «смертными» (τὸ θνητόν). Но это, как уже было отмечено выше, не индивидуальное и личное бессмертие, и, таким образом, все учение рушится.

Ибо значение и цель учения о бессмертии заключается, без сомнения, в тех следствиях, которые следуют отсюда для *судьбы души* в будущей жизни. В этом отношении Платон сделал крупный шаг вперед, придав этим представлениям исключительно *этический* характер. Мистерии учили в этом отношении известному роду внешнего благочестия: заблудший демон, попавший из невидимого мира духов в человеческое тело, должен обрести очищение, искупление и возрождение через религиозный культ; средством к тому являются обрядовые формы богослужения. Они обладают волшебной силой, которая должна проявиться на всяком, кто их совершает, независимо от его внутренних качеств. Это воззрение присуще всем первоначальным формам религиозной жизни. Вначале оно господствовало, по-видимому, и в дионисийских сектах, но оно не могло удовлетворить философа, прошедшего школу Сократа. Он придал ему этическое значение и, если он в этом отношении и имел в известном смысле предшественников в лице орфиков и, несомненно, Пифагора и пифагорейцев, то своеобразие его позиции в этом вопросе все же заключается в том, что он, исходя из своих философских убеждений, гораздо решительнее и эффективнее поднял дионисийскую религию на такую нравственную высоту, которой она до него не обладала: он ввел в учение об участи души в полном объеме *принцип нравственной ответственности и воздаяния*. Так, философ вернул религии то, что он получил от нее; и если можно предположить, что его мифы о жизни после смерти частью построены на представлениях, составляющих традиционное достояние указанных сект, то, с другой стороны, он преобразовал эти представления, пронизав их нравственным идеализмом, и тем самым стал *религиозным реформатором*[*].

Мифы, в которых Платон излагает эти учения, не могут, ра-

[*] Нельзя не упомянуть, что этизация традиционной религии была в то время общепринятым явлением. Софисты и их последователи, киники и стоики, совершили этот процесс в государственной религии, Платон — в дионисийском культе спасения.

зумеется, претендовать на буквальную истинность в той мере, в какой в них речь идет о чувственных и наглядных примерах: для этого они слишком разнообразны и несовместимы друг с другом. Одна и та же мысль выступает в самом различном образном покрове; Платон не считает невозможным дать в одном и том же диалоге (в «Федоне») два совершенно разных описания состояния души после смерти; более того, он не останавливается даже перед такими шутками, как лукавое утверждение в «Тимее», что астрономы, неспособные отрешиться от чувственного понимания и отвергающие истинную теорию, будут когда-нибудь впоследствии превращены в птиц. Для него несомненно, что хотя нельзя настаивать на буквальной, соответствующей чувственному восприятию истинности мифа, тем не менее можно быть уверенным в том, что «все должно обстоять приблизительно так»; в одном месте (в «Горгии») он даже прямо говорит, что суд над мертвыми, который читатель примет за миф, для него — понятийная истина (λόγος).

Когда Платон изображает бессмертную жизнь души как ее странствование, то это следует понимать не в аллегорическом, а в собственном смысле слова. Это представление больше всего соответствовало сущности дионисийской религии: бог, окруженный реющими демонами, пролетает по миру, и посвященный в оргиастическом экстазе участвует в этом, чтобы сбросить с себя телесные оковы. Так блуждает душа в вечном беспокойстве, переходя из тела в тело, и блаженство, являющееся высшей целью религиозного рвения, состоит в том, что душа, наконец, освобождается от муки этих странствований и возвращается на свою невидимую родину.

В «Федре» Платон дает блестящее фантастическое описание полета душ, поднимающихся в сопровождении богов к небесным высотам. В его изложении пленение души в человеческом теле происходит вследствие ее падения: ее созерцание слишком слабо, жадность в ней слишком сильна, и она должна пасть с чистых высот на землю. Так по собственной вине души становятся людьми и в зависимости от того, что́ они способны были созерцать в мире идей, они становятся по нисходящей линии философами, царями, государственными людьми, врачами, предсказателями, поэтами, ремесленниками, софистами или тиранами — для практического жизнепонимания Платона в высшей степени характерная оценка профессий и сословий.

В диалоге «Тимей» души первоначально посылаются на звезды и затем, после того, как они созерцали там великолепие мира, их отправляют во внутренний космос, чтобы оживить

его: это рассматривается, правда, не как наказание, воздаваемое за отпадение, а как божественный порядок жизни, но дальнейшая участь отдельной души вновь ставится в зависимость от ее нравственных и интеллектуальных заслуг. При первом рождении все души становятся мужчинами, в дальнейшем — смотря по тому, насколько они недостойны, — женщинами, птицами, земными и водными животными: и так все они вечно меняются и преобразуются в зависимости от своего разума или глупости.

В этом странствовании душ по миру каждая следующая жизнь рассматривается как воздаяние, как награда или наказание за интеллектуальное и нравственное поведение в предыдущей жизни. В «Федоне» (в первом мифе) это новое рождение изображается как естественная необходимость вследствие сходности между человеческими характерами и типами животных: расточители превращаются в ослов, насильники — в волков или в коршунов, души филистеров переходят в пчел и муравьев или вновь в скромных обывателей. В других местах, как, например, в «Горгии», в конце «Федона» и в «Государстве» возбужденная фантазия, пользуясь всеми средствами, рисует *суд над мертвыми*. Неисправимые подвергаются вечным наказаниям, грешники, на исправление которых еще не утеряна надежда, терпят страхи и муки; иные, сохранявшие гражданскую добропорядочность, отсылаются для нового испытания в человеческую жизнь, и только «философы», постигшие в истинном понимании благо души, могут войти в светлое царство богов. Итак, имеется ад, чистилище и небо, и «Федон» использует все средства фантастической космографии, чтобы яркими красками изобразить все места наказания и награды, испытания и очищения. Насколько здесь и в подобных местах использованы и поэтически разукрашены образы, заимствованные из культа мистерий, — не поддается детальному установлению.

В «Федре» и в «Государстве» определяется также время, в течение которого души осуждены странствовать или очищаться: оно колеблется между 1000 и 10000 годами. При этом, кажется, господствует представление, что по истечении великого мирового года все души — даже достигшие блаженства — снова должны начать странствование. Им предоставлено, руководствуясь собственным свободным решением, избрать земную участь, в которой они готовы вновь.начать круговорот.

Так и в мифах переплетаются метафизические и этико-религиозные мотивы: странствование душ определяется отчасти мировым порядком, отчасти их собственной виной, и эту вину, в свою очередь, ищут то в свободном решении, которое пред-

шествует отдельной человеческой жизни и заранее определяет ее нравственную ценность, то в поведении в течение предыдущей земной жизни. Мировой закон и личная ответственность, судьба и свобода обусловливают жизнь и страдания человека. Намеченные тонкими и глубокими штрихами, эти проблемы проходят через весь длинный ряд сверкающих образов в мифах и остаются за их пределами в виде великих загадок, которые можно лишь смутно почувствовать в созерцании, но невозможно выразить в понятии.

На этих догматах о сверхчувственной природе души, о ее бессмертии и ее искупительном странствовании по миру покоится и *теологическая этика* Платона, как она изложена преимущественно в «Федоне» и намечена в «Горгии» и «Теэтете». Она находится в резком и трудно примиримом противоречии с нравственным воззрением на жизнь, построенном (в «Пире» и в «Филебе») на основах диалектики и телеологической метафизики (ср.выше с. 441 сл.). Теологическая этика Платона углубляет и обостряет дуализм, который должен был быть смягчен и примирен в том гармонизирующим пониманием. Отрицать эту противоположность невозможно, но нельзя также объяснить ее различными ступенями в развитии Платона. Нельзя сказать, на какой точке зрения он стоял раньше, на какой — позже. Есть все основания полагать, что «Федон» написан между «Пиром» и «Филебом» и отделен от последнего не очень большим промежутком времени. Остается только предположить наличие непримиренной противоположности в самом Платоне, противоречия, которое он не в состоянии был преодолеть: это — противоречие между философским и теологическим мышлением.

Последнее, опираясь на указанные догматы, могло рассматривать земной мир со всеми его благами, и в частности человеческое тело с его потребностями, только как препятствие, которое следует преодолеть, как врага, которого надо побороть; это — оковы, которые надо разбить, оболочка, которую надо сбросить. Если божественная, бестелесная душа заключена — по собственной ли вине или волею судьбы — в эту юдоль плача и в это нечистое тело, то ее единственной задачей может быть только как можно скорее освободиться от этого и вернуться на свою невидимую родину. Мораль этой теологии должна отрицать мир, призывать к бегству из мира, должна быть мрачной и аскетической. То, что Платон, этот греческий художник, видевший сияние идей сквозь чувственный мир, ревностный политик, мечтавший преобразовать человеческий мир в соответствии с идеей, — что Платон мог проповедовать мораль

«Федона», свидетельствует о глубине и силе его религиозного чувства и основанном на нем убеждении. Свои выводы он делает с той прямолинейностью и отчужденностью от мира, которыми обыкновенно отличаются первые стадии формирования религиозного взгляда на жизнь. И поэтому одним из наиболее захватывающих явлений мировой литературы навсегда останется та возвышенная художественная просветленность, с которой Платон влагает именно это учение в уста умирающего Сократа.

Для этой прямолинейности теологической морали характерно низкое мнение об обыкновенной, будничной добродетели, даже ее резкое осуждение, выраженное в «Федоне»; не признается даже, что она обладает ценностью подготовительной ступени, и Платон беспощадно вскрывает все противоречия ее мотивов. Она храбра из страха и трусости, ибо хочет избавиться от величайшего, как ей кажется, зла, от смерти. Она воздержана из жадности, ибо отказывается от одних наслаждений только ради других. Глубоко верная критика всякой утилитарной морали заключается в словах Платона, когда он уподобляет ее убеждения меновой торговле, где удовольствие обменивается на удовольствие, боль на боль и страх на страх, «как монеты». Эта добродетель есть отмеривание и взвешивание, которое считается только с призрачными земными благами, богатством и почестями.

Напротив, «философская добродетель» обращена только на одно, на то, в чем заключается принадлежность души к сверхчувственному миру и ее подобие божеству, на познание истины. Душа — лучшая часть человека; поэтому следует лелеять ее, а не тело. Поэтому *философ* равнодушен ко всем благам земли; он не заботится ни о деньгах, ни об имуществе, ни о власти или почестях. Поэтому философ — так говорится в «Теэтете» — не ориентируется в сутолоке человеческой жизни. Он бредет по ней ощупью, как слепой, ибо взор его обращен внутрь и вверх, к высшей истине. Для него не имеет смысла заниматься делами этого мира, в котором все худо и несовершенно. Ему следует замкнуться в себе, чтобы, не считаясь с чувственными ощущениями и чувствами, стремиться к знанию.

Ибо так как душа по своей сущности бестелесна, то прикосновение к телесному миру и занятие им может ее только загрязнить и отвлечь от ее истинного назначения. Тело — ее тюрьма, и каждое желание, каждое вожделение, которые относятся к нему и его области, суть новые оковы для пленения души. Поэтому задачей человека должно быть по возможности больше внутренне освобождаться от тела и земного существова-

ния, подавлять чувственность, заставлять молчать вожделения и таким образом подняться из земного мира в небесный.

На Земле мы живем словно скованные в темной пещере, на стене которой мы видим только пробегающие тени вещей. Труден и крут — таково знаменитое сравнение в «Государстве» — путь, который ведет отсюда в царство света, где, животворящая, сияет идея добра, и этот путь — путь философского познания.

Поэтому и вся жизнь философа есть отречение от тела, подготовка к смерти, желание смерти, умирание по отношению к чувственному миру. Не внешняя, насильственная смерть имеется в виду: самоубийство Платон осуждает как нарушение долга по отношению к богам, которым человек должен служить на Земле. Философия есть внутреннее умирание. Отделение души от тела, составляющее сущность смерти, философ совершает уже в течение всей жизни, отвращая свою мысль и свое воление от чувственного и направляя его на невидимое. Таким образом истинная добродетель есть «очищение» души от шлака телесности: кому это удается не вполне, тому придется в будущей жизни вновь стремиться к этой цели. Только тот, кто внутренне преодолел земной мир и уже здесь жил в чистоте и святости, только тот в смерти найдет освобождение — доступ в царство Божие.

VI. Платон как социальный политик

Из тесного круга друзей и учеников, с которыми Платона связывали исследования и преподавание, мы последовали за ним в более обширную область — в общину, верованиям которой он пытался придать научную форму, истолковать их и углубить; здесь он увлекает нас в более пространную сферу своей деятельности, где он обращается ко всему своему народу, чтобы всколыхнуть его жизнь в ее сокровенных глубинах и наполнить ее новым содержанием.

Только в этом обращении к целому проявляется полностью этот человек; только здесь находят свой высший синтез противоположности, в которые необходимо впали философ и теолог, делается попытка примирить враждебно сталкивающиеся ходы мыслей. Если ему не удалось в поведении отдельной личности согласовать идеалы науки и религии, то в своей *социальной этике, в учении о государстве* он все-таки примирил

противоположности, по крайней мере, насколько это было возможно в рамках его понятийных предпосылок.

К этим предпосылкам присоединились, правда, еще совсем другие предпосылки: политическое и социальное состояние Греции, в частности Афин, и позиция, которую Платон занял с самого начала в этом вопросе. Основное его настроение это настроение страстного патриота, который, исполненный жгучей боли по поводу внешнего падения и внутреннего распада государства, пришел к убеждению, что спасения можно ожидать только от коренного преобразования всей народной жизни и от устройства ее на совершенно новых началах.

Это — пессимизм, вполне понятный после печального исхода Пелопоннесской войны у афинянина и особенно у члена аристократической партии.

Первым и наиболее осязательным моментом является при этом сознание, что роль *демократии* окончательно сыграна.

Расцвет, который она как будто принесла Афинам, оказался кратким и обманчивым: блестящее здание аттического государства скоро рухнуло. Причина этого коренится в обусловленном демократическим строем отсутствии прочного и опытного правления. Если каждый призван и считает себя призванным принимать непосредственное деятельное участие в важнейших решениях общественной жизни, если высшая и труднейшая из всех задач, задача управления государством, решается не умудренными опытом государственными мужами, а любым, кого возвысило народное расположение или собственная пронырливость, то государственный корабль, лишенный опытного кормчего, неизбежно должен метаться то в одну, то в другую сторону.

Вместе с тем при этом строе, при котором все поставлено в зависимость от решения массы, народ подпадает под влияние льстивых ораторов и софистов. Последние, которым важно не истинное, а действующее, не доброе, а приятное, захватывают в конце концов управление государством и ведут его к краю гибели. Против них-то и направлено первое истинно политическое произведение Платона, «Горгий»; это пламенное, проникнутое мрачной страстностью обвинение против господства политических ораторов. Философ не останавливается и перед порицанием великих людей аттической истории — Мильтиада[55], Фемистокла[56], Перикла. Они господствовали при помощи слова, но в том, сколь незначительно даже в их понимании им удалось действительно «исправить» своих сограждан, им пришлось вскоре убедиться, когда изменчивое расположение толпы от них в конце концов отвернулось. Ораторское искусство неспособно

в течение продолжительного времени достойно управлять государством, а строй, который отдает власть этому искусству, должен быть признан в корне ошибочным.

К этому присоединяется то обстоятельство, что демократия приучает гражданина заботиться о многих вещах, которые его совершенно не касаются; он начинает во все вмешиваться и считает, что обо всем может иметь суждение. Это отвлекает его от настоящего дела; маленький человек болтает на площади и запускает свою работу; это должно привести к расстройству его семейной обстановки, его жизнь становится рассеянной и беспорядочной, его представления и интересы путаются. Он разучивается делать то, для чего он существует (τὸ ἑαυτοῦ πράττειν), и, прикрываясь именем свободы, каждый живет так, как ему вздумается, подчиняясь изменчивым настроениям.

Но аттическое государство создало еще и иное, на что жалуется Платон: оно стало государством торговли и промышленности. Простые жизненные отношения прежнего времени вытеснены роскошью и ненасытной жаждой наживы. Но что пользы, спрашивает философ, от всех этих флотов и гаваней, если в этой суете с каждым днем все более обостряется злополучный контраст между богатством с его роскошью и спесью и горькой мрачной бедностью? Это по истине раковая опухоль государства, нарост, разлагающий и заражающий весь организм, и государственный строй, который благоприятствует такому положению вещей, не кладет пределов наживе и не препятствует богатым обирать бедных, — такой строй не может задержать наступившую уже гибель.

Так, у Платона с самого начала политический интерес связан с социальным, и в обеих сферах он, испуганный пороками аттической жизни, призывает вернуться к прежним простым условиям — к земледелию, к цеховому строю, к патриархальному государственному устройству. В нем в значительной степени сказывается партийная нетерпимость, когда он совершенно не видит той высокой культурной ценности, которую афинская демократия привнесла в развитие духовной жизни. В качестве неблагодарного реакционера философ резко выступает против всех новшеств, причем тогда, когда он сам замышляет радикальнейшие и глубочайшие новообразования.

Это противоречие, как нам кажется, основано в конечном счете на том, что на политические и социальные взгляды Платона долгое время оказывал влияние греческий принцип *города-государства* (πόλις). Общественную жизнь он мыслит себе только в этих узких рамках; и в то время как в греческом мире

образование аттического государства указывало на тенденцию к образованию более крупных форм, Платон в своей политической теории хотел повернуть ход развития в сторону примитивных условий маленьких государств. Подобно тому как в «Государстве» конструируется небольшое военное государство, «Законы» конструируют маленькое земледельческое государство, состоящее из 5040 городских семейств. Именно такие размеры он имеет в виду, когда утверждает, что задача правительства заботиться о том, следить за тем, чтобы государство не стало ни слишком большим, ни слишком маленьким, а также принимать меры для того, чтобы в государстве не было ни богатства, ни бедности, чтобы все граждане пользовались средним достатком. Несмотря на опыт, выпавший на долю Греции за время взаимоотношений с персидской монархией, даже такой человек, как Платон, как показывает фрагмент «Крития», не понял, что время полиса прошло. В диалоге «Критий» предполагалось показать в форме мистической философии истории, что маленький, сильный верой город-государство, организованный сообразно принципам платоновского «Государства», — эта роль предназначалась Афинам, — сильнее, нежели обладающая внешним могуществом великая держава, в изобилии наделенная всеми благами земной жизни. Такую державу Платон видел в «Атлантиде» — огромном острове по ту сторону Геркулесовых столпов[67], но он не пошел дальше фантастического начала ее описания, и хотя и вызывает сочувствие мысль, что перед ним носилась, вероятно, известная идеализация Персидских войн, вполне понятно, что этот план все-таки не мог быть доведен до конца. Политическая действительность первой половины IV в. до н.э., зависимость от могущественного правителя, в которую попала на долгое время политика маленьких греческих государств, составили бы слишком печальный контраст к такой картине.

По идеальным воззрениям Платона, напротив, именно маленькое греческое государство являлось благодатной почвой для выполнения его основного требования, без которого он считал невозможным существование долговечной, сильной общины, способной сопротивляться внешним врагам: это требование — полное единство интересов и волений. Только там — учит Платон — существует истинная общественная жизнь, где все желают одного и того же, одно и то же утверждают или одно и то же отрицают. Это *единство воления* является существеннейшим фактором здорового государственного организма, и болезнь демократии заключается в том, что она предоставляет каждому человеку полную свободу волений, и именно пото-

му вынуждена руководствоваться решениями, принятыми в борьбе страстей и, следовательно, далекими по своей ценности от истинно общего воления.

Теперь нам остается сделать еще только шаг, чтобы понять основной принцип платоновского учения о государстве; перед нами последователь Сократа, который исходит из того психологического принципа, что каждый человек желает и делает только то, что он считает хорошим, что, следовательно, правильное воление и поведение вытекают из знания истинного добра, а дурное воление и поведение — из незнания или неверного мнения о добре. Настолько часто и до самого конца жизни Платон выражал эту мысль в резкой форме — «Никто добровольно не поступает несправедливо», что мы не можем не видеть в этом мотив его практического мышления и его суждения о человеческой жизни. Но поэтому и единство волений, в котором и может заключаться благо государства, достижимо лишь при *единстве убеждений*; и такими убеждениями не могут, конечно, служить мнения, в них должно заключаться истинное знание высшего блага — они должны быть не чем иным, как *наукой* или *философией*.

Поэтому, говорит Платон, страданиям людей не будет конца до тех пор, пока либо государи станут философами, либо философы — государями. Строй общественной жизни должен определяться не волей или мнением отдельных лиц или народа, а *учением*, научным знанием. Когда оно станет преобладающей чертой мышления всех граждан, не будет больше никакой нужды в усердном измышлении законов, в котором теперь состязаются государства; из данного учения последует соответствующий образ мыслей, благодаря которому все хотят одного и того же , высшего блага, которому учит философия. Этот образ мыслей и есть добродетель, и цель правильного государственного строя заключается в том, чтобы сделать граждан добродетельными. Истинно добродетельным человек становится именно через посредство знания, а из этого уже следует платоновское требование *господства науки в государстве*.

Это телеологическое подчинение общественной жизни людей высшему благу Платон понимает в самом широком смысле слова; оно одинаково относится как к политической, так и к социальной жизни; понятийное различие между ними так мало сознается, что государство в сущности рассматривается как строй социальных отношений. При этом в начале «Государства» создается такое впечатление, будто цель общественной жизни он видит лишь в удовлетворении потребностей объединивших-

ся в общество лиц. Но потому ли, что Платон здесь примыкает к чужим учениям, быть может, к учению киников, пытаясь вывести их за их пределы, или потому, что он намеренно исходит из обычных представлений, — во всяком случае особенно удачный поворот в его изложении заключается в том, что, исходя из мнения, согласно которому государственная жизнь вырастает из потребностей отдельных лиц, он доказывает, что и в этом случае необходимо воспитание граждан, основанное на высшем познании, на философской науке.

Попытаемся — говорит он — основать полис! Допустим, что сначала собралась полдюжина людей, из которых каждый знает какое-нибудь особое ремесло, необходимое для того, чтобы обзавестись жилищем, одеждой и пропитанием; это каменщики, ткачи, сапожники, крестьяне и т.д*. Они будут поддерживать друг друга посредством разделения труда: каждый будет делать то, чему он научился, и в свою очередь получит от других продукты их труда в той мере, в какой он в них нуждается. Скоро окажется, что нужны еще люди для выполнения дополнительной, подготовительной или объединяющей работы; наконец, нельзя будет обойтись без купца, менялы и поденщика. Чем больше будет число людей, тем больше к необходимым потребностям присоединятся излишние потребности, потребности роскоши; наряду с ремеслом возникает искусство. Народ хочет, чтобы его кормили; земли уже не хватает, «государство» должно увеличиться — оно вынуждено захватывать чужие земли, т.е. вести войну. Всякая война, полагает Платон, является результатом подобного повышения потребности естественной необходимости. Но ведение войны также ремесло или искусство, и, согласно принципу разделения труда, для него нужна специальная подготовка и оно должно сделаться специальным занятием определенного класса граждан.

Здесь Платон, в незначительной на первый взгляд форме, высказывает очень важную мысль, которой он далеко опередил исконные условия греческого мира, сохранившиеся даже в эпоху его блестящего расцвета. Даже во время Пелопоннесской войны еще ничего не знали о специальном сословии воинов; в каждом государстве все полноправные граждане несли военную службу; образование армии было существенной составной частью государственного строя. Начиная с Коринфс-

---

* Ясно, что здесь нет и речи об историческом объяснении происхождения государственной жизни. Скорее можно сказать, что перед его глазами, как это ясно выражено в «Государстве» и еще несомненнее в «Законах», стоял процесс основания колоний.

кой войны (394-387 до н.э.)[58] появились, особенно у афинского стратега Ификрата[59], наемные войска. Этому в большой степени способствовало то обстоятельство, что при общем упадке государственного сознания и патриотического образа мыслей состоятельные граждане начали прибегать к оплате тех, кто готов был вместо них нести военную службу. Такие люди, как Ификрат и великие фиванские стратеги Пелопид[60] и Эпаминонд[61], создали из подобных солдат постоянные войска, которые в отношении тактики стояли выше прежней милиции, но готовы были служить каждому, кто платил больше других. Это новое явление Платон старается согласовать со старым принципом полиса. Он также требует особой военной профессии и особого военного сословия; но последнее, по его мнению, должно состоять из лучших граждан, не имеющих никаких иных обязанностей, кроме обязанности охранять город-государство от всякой грозящей ему опасности. Избранные для этого люди должны поэтому быть вооружены и обучены борьбе не только против внешних врагов; они должны охранять родину также и от внутренних раздоров, поддерживать в ней порядок и повиновение законам; поэтому они должны называться *стражами* (φύλακες).

Это сословие полис должен воспитать из своей среды; тот, кому предстоит войти в него, должен отличаться телесными и душевными достоинствами. Со всеми качествами искусного воина он должен сочетать понимание государственных целей и внутренних отношений общественной жизни; он должен быть *храбр и образован*. Имея в виду эту цель, Платон развивает свою систему гимнастического и мусического образования, которое должны получать члены «стражи». И в той и в другой области должна господствовать строгая дисциплина; воздержанная жизнь, трудные упражнения и постоянные занятия должны укреплять тело, сделать его послушным и предохранить от излишеств; из пестрого мира мифов и сказок, из религиозных преданий юную душу после тщательного отбора можно знакомить только с тем, что способно укрепить ее нравственные верования и воления, из музыки и пения должны быть изгнаны все новшества, которыми искусство щекочет чувственность и вызывает размягчающую сентиментальность; в качестве воспитательного средства допускается только серьезное хоровое пение, возбуждающее патриотические и религиозные чувства.

Однако для такого воспитания необходимы соответствующие руководители. Для того чтобы все сословие «стражей» возвышалось над всеми прочими сословиями, занимающимися ручным трудом, в качестве истинного носителя государствен-

ного самосознания и государственной власти, оно должно, в свою очередь, разделяться на воспитываемых и воспитывающих, на исполняющих и распоряжающихся. В обоих случаях на одной стороне окажется молодежь, на другой — старики. Таким образом, сословие стражей должно состоять из юношей, еще получающих воспитание, которые по приказу старших выступают против врага и поддерживают порядок внутри страны, и из зрелых мужей, достигших высшего познания и сообразно с ним управляющих государством. Так Платон отличает правителей (ἄρχοντες) от помощников или *чиновников* (ἐπίκουροι); первыми могут быть, разумеется, только люди науки, *философы*.

Платон пытается показать, что такое устройство необходимо государству даже в том случае, если бы мы рассматривали его только как объединение людей, которые стараются посредством разделения труда найти по возможности полное удовлетворение своих естественных потребностей. Даже на этой натуралистической и утилитаристской основе общественный организм неизбежно должен расчленяться таким образом, чтобы в нем господствовало научное понимание и от него исходила бы структура воспитания всех тех органов, в которых осуществляется жизненное единство целого. Основанный на учении об идеях взгляд на государство как на осуществление высшего блага в человеческом обществе совершенно совпадает в глубоком развитии этой проблемы Платоном (во второй-четвертой книге «Государства») с требованиями, которые следует предъявлять государству, как к продукту естественных потребностей: господствовать в нем надлежит философии как учению о высшем благе, о целях мира и человека.

Вместе с тем это изложение приводит нас к естественному расчленению государства на *три его сословия*: питающее сословие, защищающее сословие и обучающее сословие. Первое охватывает всех тех, кто с помощью своего искусства и умения производит и обрабатывает все материальные ценности, составляющие основу совместной жизни: это земледельцы и ремесленники, к которым следует причислить и торговцев; второе сословие состоит из активных воинов и чиновников, воспитание которых сделало их способными защищать государство от внешних и внутренних врагов, обеспечивать повиновение его законам, охранять его престиж, как внутри страны, так и вне ее; наконец, третье сословие составляют «философы», люди науки, которые благодаря своему знанию истинного блага дают законы, воспитывают «помощников» и управляют всем государством.

Рассматриваемое с такой точки зрения государство являет-

ся *«человеком в большом масштабе»*. Его три сословия соответствуют трем свойствам или трем частям (ср. выше с. 458 и сл.) индивидуальной души. Здесь Платон приступает к тому, чтобы согласовать результат своих социально-политических размышлений со своей этико-теологической психологией и сделать из этого дальнейшие выводы. Питающее сословие, занимающееся различной профессиональной деятельностью с целью наживы, соответствует «жадному»; обороняющее сословие с его военными целями соответствует «мужественному», обучающее сословие, занимающееся наукой, — «разумному» в отдельной душе.

Эти сами собой напрашивающиеся аналогии между государством и индивидом позволяют философу параллельно излагать свои взгляды на задачи и на измеряемые в соответствии с их выполнением степени совершенства государства и отдельных людей. Нормы и ценности — как с политической точки зрения, так и с этической — одни и те же: в первом случае они относятся к «человеку в большом масштабе», во втором — к «человеку в малом масштабе».

При этом основной принцип остается тем же, который уже вначале был выражен в понятии разделения труда: правильная жизнь, как государства, так и отдельного человека, состоит в том, что каждая из трех частей делает «свое дело» (τὸ ἑαυτοῦ πράττειν) и точно выполняет ту задачу, выполнять которую она призвана в общей связи, не больше и не меньше. Телеологическое мировоззрение ведет к норме, согласно которой все имеет свое назначение и постольку хорошо и совершенно, поскольку оно его выполняет. Так, обучающему сословию, философам, надлежит господствовать в государстве и заниматься науками; обязанность обороняющего сословия заключается в добросовестном соблюдении законов и храброй защите отечества; наконец, сословие питающее должно безусловно подчиняться, исполнять волю правителей и заботиться о необходимых для жизни общества средствах. В согласованности, в «гармонии» этих трех частей, в порядке, обусловленном их сущностью, состоит совершенство государства, и такое совершенство Платон обозначает словом *справедливость* (δικαιοσύνη).

Нравственное совершенство отдельного человека, которое Платон называет так же (его можно перевести как «добропорядочность), заключается в аналогичном отношении трех частей души между собой: «разумность» господствует, «мужество» служит ей верной и сильной защитой, а «жадность» охотно подчиняется ей. Для этого необходимо, чтобы разумность развилась до степени истинного познания, *мудрости* (σοφία), «муже-

ство» — до бесстрашной верности долгу, *храбрости* (ἀνδρία), а жадность — до умеренности, самообладания (σωφροσύνη). Этим Платон дает систематическую основу для принятого в современной ему литературе и часто встречающегося у него самого перечисления главных видов «добродетели», причем наряду с названными четырьмя видами называется *благочестие* (ὁσιότης) и *благоразумие* (φρόνησις). Эта как бы попутно данная в «Государстве» конструкция четырех «кардинальных добродетелей» играла гораздо более важную роль в учениях последующего времени, нежели у самого Платона.

Значительно это учение постольку, поскольку в нем ясно сказывается тенденция овладеть телесным и чувственным посредством направленной на определенную цель силы идеи добра и подчинить их последней. Дуализм учения об идеях, по самому своему философскому построению, открывал две возможности для отношения мира становления к миру сущности. Различие в ценности обоих могло либо привести к реальному разграничению и резкой противоположности, либо смягчиться до положительного подчинения одной сферы другой. Платон проследил оба эти мотива, не найдя, однако, между ними полного примирения (ср. выше с. 466 сл.). Отрицательный, более резкий взгляд связан с его теологическими убеждениями и сохранился у него и тогда, когда его метафизическое развитие заставило его возвысить до степени принципа целесообразное господство идеи над чувственным миром. Так, наряду с учением о добродетели, разработанным в «Государстве», и учением о благах, развитым в «Филебе», могла существовать и мироотрицающая этика «Федона»; и так, с другой стороны, гармоническая система добродетелей в государстве и в отдельном человеке является в конечном счете лишь подготовкой к высшей жизни.

В высшей степени интересны и богаты мыслями те рассуждения, посредством которых Платон, найдя идеал справедливости для государства и для отдельного человека в господстве разума, выводит на основании тех же предпосылок несправедливые, ложные *формы государственного строя* и соответствующие этим формам *типы различных индивидуальных характеров*. Они должны, естественно, явиться результатом того, что наряду с разумом или вместо него господства достигают две другие части или силы (δύναμις) души. Платон останавливается на следующей форме развития: из идеального состояния «справедливости» путем постепенного ухудшения образуются «ложные» виды государственного строя и «ложные» характеры людей. Это изложение (в восьмой и девятой книгах

«Государства») принадлежит к самым живым и поучительным местам в его произведениях; опираясь на богатый опыт и острое наблюдение над действительной человеческой жизнью, он с помощью тонкого анализа конструирует переходы от одной формы к другой. С типическим государственным строем переплетаются истории типических семейств; Платон дает здесь захватывающее изложение политического и социального упадка, которое представляет собой величайший интерес для психолога, исследователя нравов и политика. В это развитие постепенно проникают и утверждаются, наряду с мудростью, оба других блага, почет и богатство, в качестве сил, господствующих над общественной жизнью и личными стремлениями. Честолюбие и властолюбие, алчность и чувственные пороки вкрадываются в государственное устройство и в характер людей, пока из разнузданных страстей не прорвется в конце концов гнусный эгоизм. Так этот путь ведет от идеального строя, называемого аристократическим, к тимократии, от него — к олигархии, затем к демократии и, наконец, к тирании; и этим ложным формам государственного устройства соответствуют типы людей.

Особенно захватывающий интерес вызывает глубоко правдивое описание неизбежного перехода демократии в тиранию, обманчивой свободы — в жалкое рабство; и наиболее глубокое впечатление из портретов отдельных людей оставляет изображение тирана, который, распространяя вокруг страх и несчастье, сам в своей преступной душе сильнее всех терзается страхом и чувствует себя несчастнее всех*.

В идеальном государстве все отдельные стороны его устройства определяются общими требованиями. Даже государство, построенное на интересах, может выполнить свои задачи лишь в том случае, если в нем господствует разум и правильно проведено деление на три сословия; оно долговечно лишь в качестве военного государства, которое возможно только как государство философов. Этим объясняется, почему Платон в «Государстве» не обращает никакого внимания на третье сословие. Ведь оно выполняет свою задачу, если повинуется и кормит два других сословия; следовательно, оно в лучшем слу-

---

* При этом, согласно психологической теории, в последних трех видах государства, в олигархическом, демократическом и тираническом, а также в соответствующих им типах людей, преобладает «жадное» и различается оно тремя видами жадности — нуждой, роскошью и преступлением. Несомненно, что Платон использует различия, которые были в ходу у киников и даже, может быть, у Демокрита; в целом здесь заметно влияние психологических и этических теорий того времени.

чае достигает «обыденной добродетели», которая из утилитаристских соображений подчиняется существующим предписаниям, не ориентируясь в них.

Крестьяне, ремесленники и торговцы являются для Платона гражданами низшего разряда; для государственной цели они не более чем средства и играют почти такую же роль, как рабы в античном обществе, именно, роль трудящейся массы*. Поэтому в «Государстве» нет никаких предписаний относительно деятельности или правового положения этой массы.

Тем подробнее оно останавливается на жизненном строе «стражей». Они получают совместное воспитание и затем разделяются на «чиновников» и «правителей». Они образуют то сообщество, которое в сущности и составляет государство: третье сословие в своей массе служит лишь необходимой основой для него. «Стражам» запрещается работать или приобретать что-либо в собственность, так как всякое такое занятие возбуждает любовь к чувственной вещи, будит «жадность» и, таким образом, отвлекает душу от ее высших задач. Аристократическое пренебрежение к труду, презрение ко всему «обывательскому» находит таким образом свое философское оправдание.

Прямолинейность, с которой Платон продумал образ жизни высших сословий, находит себе наивное выражение в аналогиях с приемами дрессировки животных, которыми он пытается обосновать свои институты. Все они сводятся к той мысли, которая господствует и в платоновской натурфилософии, а именно, что все частное определяется целесообразной связью целого. Поэтому и в высших сословиях отдельная личность никогда не является самоцелью: вся жизнь должна определяться идеей. Но для того чтобы индивид служил исключительно целому, он должен быть свободен от всех личных интересов: страж, защищающий государство, правитель, руководящий им, не должен ничем, что ему мило, отвлекаться от блага целого; у него не должно быть *ни семьи, ни собственности*. Все вместе они должны составлять *одну* семью и обладать *одним* имуществом.

«Общность жен, детей и имущества», которой, сообразно с этим, требует Платон, не имеет ничего общего с коммунисти-

---

* Рабство Платон не только считал необходимым — это выражено также в «Законах», — но полагал даже, что оно оправдывается естественными различиями между людьми. Правда, он требовал мягкого обращения со слугами, разумной середины между жестокостью и фамильярностью, и настаивал на том, чтобы греки никогда не делали греков своими рабами. Этим он восставал против одной из отвратительнейших жестокостей древнего военного права.

ческими или социалистическими идеями, встречающимися и в древнем мире. Речь идет отнюдь не о предоставлении всем стражам одинаковых прав на пользование земными благами, а об общем *отказе* от них. Третьему сословию разрешается иметь частную собственность и семью, ибо они составляют наиболее существенные мотивы приобретательского труда, оба высших сословия должны отказаться от этого ради чистоты своего служения государству. Их ждут высшие задачи и высшая награда.

Только с *отменой* брака — учит Платон — государство получит возможность заботиться о надлежащем воспитании потомства своих граждан. Правители должны в определенное время предписывать соединение юношей и девушек; они должны следить за тем, чтобы сочетание телесных и духовных свойств дало *потомство*, совершенное душой и телом, чтобы темпераменты родителей так же уравновешивались в детях, как и их физические различия. Таким образом должен быть создан и сохранен тип стража.Родители и дети не должны знать друг друга: уже для первого питания дети равномерно распределяются между всеми кормящими матерями, и так растут они и дальше все вместе под попечением государства. Поэтому каждый молодой человек должен чтить в старшем поколении своих родителей, а каждый старший человек должен видеть в младшем поколении своих детей, любить и воспитывать их.

Таким образом уничтожается всякая семейная жизнь. Стражи ведут *бивуачную жизнь*. И в мирное время большая часть из них занята охраной границ и военными упражнениями; в период своего мусического воспитания они соединяются в гимнасии. Так они образуют «сисситии», союзы, которым государство предоставляет жилище, одежду и пропитание в строго определенной форме. Больше они ни в чем не нуждаются и больше ничем не располагают; иметь золото и серебро им запрещено. Поэтому в их среде невозможны ни зависть, ни споры из-за денег и имущества, и судьям по гражданским делам так же нечего будет делать, как и врачам, которых суровый, закаляющий и укрепляющий образ жизни лишит пациентов.

Последним выводом, наконец, является полное *уравнение полов*. Для получения благородной расы оба пола должны быть одинаково хорошо развиты и поэтому оба должны получать одинаковое воспитание. В гимнастическом обучении, равно как и в мусической подготовке, женщины должны принимать такое же участие, как и мужчины; то, что с точки зрения принятых обычаев может показаться смешным или непристойным, с точки

зрения той цели, которую преследует новое государство, перестанет казаться странным и окажется естественной необходимостью. Женщины в «Государстве» нагими занимаются фехтованием вместе с мужчинами, делят вместе с ними жизнь на страже и в лагере, вместе с ними входят в общины сотрапезников, получают одинаковое мусическое и научное образование и пользуются доступом к высшим почетным должностям.

По свидетельству Аристотеля, это учение Платона явилось самым неслыханным из его новшеств, и мы невольно задаем себе вопрос, как философ пришел к этому. С логической необходимостью этот вывод не следовал, ибо основной принцип: «каждый должен делать свое дело в государстве» — мог и должен был бы с гораздо большей последовательностью применяться к основному различию, физическому и душевному, которое природа провела между различными индивидами, между мужчиной и женщиной. Если Платон пренебрег этим ближайшим соображением, то это не может быть объяснено только равнодушием к естественным различиям, а должно иметь другие основания.

Не подлежит никакому сомнению, что в возбужденных Афинах, в живущей лихорадочной жизнью столице тех времен, существовали *женское движение* и женский вопрос. Без него были бы немыслимы талантливые гетеры; несмотря на замкнутость греческой семьи, женщины не могли остаться в стороне от мощного духовного и социального брожения, которое было связано с борьбой за новые начала. Мы видим, что в кинической и отчасти в киренской школах эмансипированные женщины играют известную роль. Разве не могла носиться в воздухе мысль, не предоставить ли, в виде опыта, женщинам ведение политических дел, чтобы, как говорит Аристофан, «не оставить в Афинах неиспробованным и последнего средства». Если даже «Эклесиасусы»[62] объясняются устным, по крайней мере, знакомством комика с учением Платона*, то и в других его произведениях, например в «Лисистрате»[63], мы находим в зародыше ту же мысль. И вполне понятно, что Платон, желая построить общественную жизнь людей на совершенно новых началах, стремился занять самую радикальную позицию: тот, кто запретил семью и частную собственность, мог устранить и различие между мужчиной и женщиной.

Но, может быть, здесь играл роль еще и другой мотив? Женщины, как нам достоверно известно из Еврипида, принимали

* Что я считаю во всяком случае вероятным.

главное участие в победном шествии дионисийского культа. Ни одно празднество Вакха не обходилось без неистовствующих женщин. Своим энтузиазмом и диким восторгом они являли пример такой физической силы и религиозного рвения, который не превзошел ни один мужчина. В высших таинствах и в высшем блаженстве религиозного культа им принадлежала большая и, быть может, даже бóльшая доля; почему же лишать их участия в трудах и почестях политической жизни? Почему не предположить в них способности и в этом отношении сравняться с мужчинами? Религиозное уравнивание вело к мысли о политическом равенстве. Или в этом, несмотря на всю серьезность, сквозило некоторое лукавство, желание допустить, чтобы вакханки были во всем равны мужчинам? Не хотел ли Платон сказать: «Действуйте, менады! Здесь Родос. Попытайтесь применить вашу образованность: учитесь заниматься гимнастикой и мыслить; а мы посмотрим, насколько это вам удастся». Chi lo sa...*

Правда, уравнивание полов осталось у Платона лишь теоретическим постулатом, который он детально не разработал даже в своей фантазии**. Что этот постулат был чужд его непосредственному мышлению, мы видим по многочисленным выражениям, которые прорываются у него в различных произведениях и даже в «Государстве», когда он, сообразно старогреческой манере, пренебрежительно отзывается о «женщинах и детях», не говоря уже о том месте в «Тимее», где прямо сказано, что души, которые в течение первой земной жизни оказались недостойными в качестве мужчин, во второй жизни должны перейти в женщин.

Таким образом, совместная жизнь членов стражи протекает как бы в большом *воспитательном заведении*; здесь люди отказываются от земных благ и обучаются и упражняются в той высшей добродетели, конечной основой которой служит идея добра. На поворотных пунктах этого с величайшей тщательностью продуманного Платоном воспитания, когда вводятся новые предметы или упражнения, происходит разделение питомцев. Менее способные вступают в низшие должности в качестве помощников и чиновников; лучшие переходят к выполнению высших задач и таким образом в конце концов остаются

---

* Кто знает (итал.).

** Он и не думал применять его на практике в Академии. Особо подчеркивается, что даже *две* женщины были его (и Спевсиппа) слушательницами — всего две за долгие годы его академической деятельности!

наиболее совершенные телом и духом. На их долю выпадает занятие диалектикой и созерцание идеи добра, божества; из этого созерцательного состояния они по временам возвращаются в практическую жизнь, чтобы в качестве правителей руководить государством.

Эта *аристократия* знания и религиозного созерцания является, таким образом, центром всей политической системы. Но и она отмечена печатью совершенной *безличности*: эти правители суть посвященные в возвышенное учение; все индивидуальное в них погашается уравнивающим воспитанием, занятием учением об идеях и религиозным созерцанием. Они являются по отношению ко всем остальным людям, как на более низкой ступени все члены стражи, высшей, целесообразно взращенной породой, но в этой группе «сверхчеловеков» свободная индивидуальность, самостоятельная личность больше не пользуется правом гражданства.

Весь человеческий материал, как высший, так и низший, приносится в этом государстве в жертву *господству учения*. Все цели реального отдельного человека стушевываются перед его обязанностями по отношению к невидимому миру; но о сущности и смысле этого подчинения имеют представление лишь очень немногие, *философы*, достигшие познания Бога. Для всех остальных, и даже для них самих, идеальное государство Платона является *принудительным учреждением*, каким никогда не был реальный греческий полис. Нельзя себе представить большей несправедливости по отношению к греческому миру, чем отождествление платоновского проекта с реальным положением вещей. Этот проект, сознательно противопоставленный индивидуалистическому разложению государственной жизни Греции, доводит принцип города-государства до крайности; и эта крайность достигается только благодаря тому, что вся социально-политическая жизнь подчиняется высшему принципу, о котором греческий мир ничего не знал и знать не хотел. Государство как высшая форма земной жизни, есть воспитание и подготовка к добродетели, т.е. к небесной жизни; оно есть, если выполняет свою задачу, *царство Божие на Земле*.

Новым в «Государстве» Платона является только этот принцип, а не отдельные меры, которые он предлагает для его проведения. Последние всецело опираются на существовавшие в греческом мире учреждения или преследуют преобразовательные идеи, которые не были чужды этой, изобиловавшей проектами, эпохе. Главным образом это были мотивы из дорийских нравов и, особенно из спартанских учреждений, — их афиня-

нин Платон, свободно преобразовав, использовал в своей системе. Опираясь таким образом на историческую действительность, философ с тем большей уверенностью мог настаивать на осуществимости своих предложений и верить в их реализацию. Он был далек от того, чтобы рассматривать свои рассуждения как досужую игру мыслей, и совершенно серьезно полагал, что нашел то единственное, в чем нуждалось его время, и если он не закрывал глаза на трудности, которые лежали на пути осуществления его планов, то все же надеялся, что его призыв к старому патриотизму, его решительное возвышение государственной идеи над частными интересами встретит отклик. Если ему не могло прийти в голову обратиться к массе и воодушевить ее своими идеями, то он несомненно думал о возможности убедить тех людей, в руках которых находилась власть, в необходимости своих реформ и их осуществления силой. Правда, и в этом отношении его постигло горькое разочарование, и в таком настроении он, вероятно, изобразил (в «Теэтете») философа непригодным для земного мира, утверждая, что для философа лучше не вмешиваться в мирские дела, но как можно скорее бежать из этого испорченного мира в небесную родину.

Понимание Платоном *невыполнимости* планов своих социально-политических реформ обычно связывают с позднейшими набросками, сохранившимися в «Законах». Здесь прямо говорится, что если то «первое государство» (описанное в «Государстве») пригодно только для богов и для сыновей богов, то следует попытаться составить «второй по возможности лучший» и «третий по возможности лучший» план, на осуществление которого людьми можно рассчитывать скорее. Но при том состоянии, в котором находится это произведение, окончательно не редактированное Платоном(ср.выше с. 408 сл.), мы не можем ни в частности, ни в принципе точно и уверенно разграничить в нем два различных проекта; но коренное различие между ними и «Гоударством» совершенно очевидно.

Оно заключается прежде всего в том, что значение, которое раньше приписывалось науке, здесь переносится на *положительную религию*. И теперь над всем государственным организмом должно господствовать определенное учение, такое учение, которое рассматривает и устраивает земную жизнь как подготовительное служение для жизни небесной; но это уже не диалектика и не метафизика учения об идеях, на которое встречается лишь слабый намек, да и то в наиболее сомнительном месте (в конце) сборника, а традиционная религиозная вера. Существенным момен-

том этой веры является убеждение в превосходстве души над телом, т.е. в ее сверхчувственной природе и назначении; но эта вера охватывает также и все народные верования о богах, героях и демонах. В «Государстве» такие верования тоже допускались как первое нравственно-воспитательное средство, но для этой цели они должны были быть очищены от всех сомнительных в нравственном отношении составных частей*, а при заключительном воспитании философов совсем отступали на задний план. Теперь же такая этически очищенная теология со всем своим культом составляет основу государства. Для дополнения вводятся только *математические* науки — с одной стороны, потому, что правильное астрономическое миросозерцание необходимо для религиозной веры, а с другой — потому, что в хорошем государстве, как и в мире, все должно быть приведено в порядок посредством меры и числа.

Как и учение об идеях, в государстве «Законов» исчезает и сословие философов и — тем самым — все деление на сословия, проведенное в «Государстве»; оставлена также мысль об особом военном сословии, в основных ее чертах восстанавливается прежняя система милиции с обязательной для всех граждан военной службой. Уничтожается также и обособление третьего сословия и мотивы, которые раньше приводили к этому, принимают совсем другой оборот. Принципиальная антипатия Платона к промышленности и торговле, основанная на том, что они вызывают социальную опасность в виде классовых противоречий, не уменьшилась, а стала еще сильнее. В области торговли государство должно допускать только самое необходимое и поэтому не должно находиться непосредственно у моря; из граждан же никто не имеет права заниматься торговлей; для этой цели государство допускает, насколько ему представляется необходимым, чужестранцев или берет на себя ведение внешних дел. И промышленное производство должно по возможности держаться в рамках домашних потребностей и не работать на вывоз. Таким государством, по возможности замкнутым в своих границах, может быть только государство *земледельческое*.

Такова новая форма решения социальной проблемы, которое теперь предлагает Платон. Число граждан должно быть ограничено, и предотвращению его возрастания должны служить законы о браке. Сообразно с этим числом вся площадь земли

---

* Исходя из этого Платон выступал против всех поэтических представлений о богах, против мифов Гомера и Гесиода, совершенно так же, как Ксенофан[64].

делится на одинаковые участки и каждый гражданин получает один из них в наследственное владение. Дети, рождающиеся сверх положенного числа, адоптируются бездетными семьями, передаются в свободное служение или эмигрируют. Несколько участков не могут оказаться в одних руках. Размер движимой собственности также очень ограничен. Разница, которая может возникнуть вследствие различия урожая или различной степени прилежания или бережливости отдельных лиц, а также от увеличения семьи, колеблется в таких тесных пределах, что никогда не может привести к значительным имущественным различиям: нет ни богатых, ни нищих. Золота и серебра не должно быть в стране; для купли и продажи в обращении находятся деньги, сами по себе не имеющие никакой ценности и не признаваемые в других государствах.

Подобно тому как отсутствие собственности у «стражей» заменяется ограниченной частной собственностью, так и семья восстанавливается в новом государстве, но подвергается существенным ограничениям. Вступление в брак если не определяется государством, то контролируется им; то же самое относится к деторождению. О действительной семейной жизни нет и речи, ибо и здесь общества сотрапезников играют такую же роль, как в «Государстве». Жизнь всех граждан должна быть упорядочена по образцу жизни «стражей», уравнивание полов по-прежнему сохраняется; следствием этого является, разумеется, то, что дети получают совместно государственное воспитание, и среди должностных лиц государства «Законов» наиболее важную роль играет ведающий воспитанием.

Необходимые отклонения от прежнего плана приводят к тому, что вся гражданская жизнь должна регулироваться посредством законов, в чем благодаря обособлению третьего сословия в «Государстве» не было надобности. Поэтому «Законы» предлагают очень подробно разработанный гражданский и уголовный кодекс, который, вследствие близости в частностях к существовавшим раньше законодательствам, особенно к аттическому, представляет большой исторический интерес. Этикорелигиозные основы этих правил выражены в «Проэмиях»[65], которые, в качестве обосновывающих и в то же время наставительных размышлений должны предшествовать всей книге в целом и ее отдельным частям. По духу своему эти законы стремятся строжайшим образом регулировать не только общественную, но и частную жизнь, вплоть до ее мельчайших деталей, и при помощи религиозных и математических критериев разграничить все отношения и педантически сохранить

традиционные формы жизни. Правда, Платон высказывает ту прекрасную мысль, что задачей государства является согласование единого порядка со свободой, и в государственно-правовой области он действительно стремится осуществить этот принцип. Тот государственный строй, который он предлагает, соединяет в себе аристократические, олигархические и демократические тенденции: для замещения должностей здесь применяется сложная система,где в различной пропорции соединены выборы, ценз и жребий; в выборах принимают участие то все, то только компетентные в вопросах управления граждане. Но способ осуществления этих законов превращает земледельческую общину в *полицейское государство* в самом строгом смысле этого слова, в котором безраздельно господствует религиозная полиция нравов.

К этому присоединяется еще (как характерный признак) преднамеренная *стабильность* этой общины. Главной задачей законодателя является придать государству такой характер, чтобы изменения законов были не нужны и невозможны. Поэтому следует подавлять движения, угрожающие изменить или нарушить традиционные устои. В области искусства и ремесла принципиально отклоняются все новшества, отвергается всякая личная инициатива. С боязливой осторожностью это государство ограждает себя от проникновения чужих нравов и обычаев, новых учреждений или улучшений в сфере ремесла, и только в исключительных случаях гражданам дозволяется путешествие за границу, при тщательном внимании к тому, чтобы они по возвращении не привезли с собой новшеств.

Так вновь до крайности стеснена свобода личности, а вместе с самостоятельностью личности уничтожена возможность прогресса и для целого. Это земледельческое полицейское государство не стремится ни к чему иному, кроме самосохранения. А как бедна внутренняя жизнь его граждан! Чем они вообще заняты? Они заботятся о своем скудном пропитании — физическую работу в сельском хозяйстве и ремесле выполняют за них рабы или чужие поденщики — участвуют в военных упражнениях, иногда в математических и теологических занятиях, затем — в празднествах, выборах и заседаниях суда; в остальном они лишены всяких интересов или какого-нибудь импульса к высшей деятельности. Страшно подумать, что великий философ мог предложить своему народу в качестве идеала жизненный строй, обладающий таким жалким духовным содержанием, такой ничтожной культурной ценностью! Платон, стремящийся превратить греков в благочестивых землепашцев!

Резче всего выступает эта неприятно поражающая последовательность платоновской социальной реформы при трактовке *искусства* в «Законах», пожалуй, еще более односторонней, чем в «Государстве». Удивительно, что Платон, который так глубоко и сильно постигал сущность прекрасного, не сумел в своих понятийных определениях правильно оценить искусство; словно не осознавая, какую могучую творческую силу он сам проявлял в каждом из своих произведений, он всегда смотрел на искусство как на *подражание* и поэтому видел его смысл и ценность только вне его самого, в его нравственном значении, в моральной поддержке и религиозном назидании. О его самоцели и самоценности он и слышать ничего не хочет, а там, где оно претендует на нечто подобное, он резко отказывает ему в этом. Придавая музыке огромное и даже преувеличенное значение в воспитании, он — в «Законах» — страстно восстает против более тонких, сложных и одухотворенных форм, которые она принимала в его время. Он не находит достаточно резких слов, чтобы бичевать нравственную порчу, которую, по его мнению, должны принести эти новшества; особенно ему ненавистно изображение светских чувств, все в узком смысле слова лирическое в музыке; задачу ее, как и ее происхождение, следует, по его мнению, искать в месте, занимаемом ею среди религиозных обрядов.

Не лучшая участь отводится *поэзии*. Счастливее других родов в платоновской критике оказывается трагедия, хотя и из нее он охотно изгнал бы все сентиментальное, как влияющее «размягчающим» образом; гораздо хуже он считает эпос и комедию. В особенности опасны из-за влияния на молодежь безнравственные и непочтительные изображения божественного. Поэтому уже в «Горгии» поэзия в качестве соблазнительного и лицемерного искусства ставится на одну доску с софистикой и весьма низко оценивается по ее истинной воспитательной ценности. По этой же причине изгоняются из государства поэты; в «Законах» предписывается то же, что и в «Государстве», за исключением тех случаев, когда поэты подчиняются контролю религиозной полиции нравов. При этом играет роль следующая глубокая противоположность. Греки считали своих великих поэтов, в частности Гомера, истинными учителями народа; они были для массы тем, чем, по мнению Платона, в его государстве должны быть философы и теологи. Хотя он иногда признает, что и поэту присуще божественное вдохновение и пророческий «энтузиазм», — об этом идет речь в диалоге «Ион» — но ради единства учения, которое должно господствовать в го-

сударстве, свободное откровение поэта должно отступить перед прочной и упорядоченной научной догмой. До тех пор пока народ лишен такого учения, он может искать поучения у поэтов, но государство, в котором господствует наука, может терпеть поэзию лишь постольку, поскольку она подчиняется его цензуре.

Это резкое отрицание всякой свободной культурной жизни следует в конечном итоге из сверхчувственной направленности характера и тенденций платоновского мышления. Государственная и общественная жизнь в качестве высшего чувственного явления идеи в видимом мире есть все-таки не что иное, как подготовка и воспитание к высшей, небесной жизни; эта основная мысль выражена в «Государстве» в более философской, а в «Законах» — в более теологической форме. Но и с той и с другой точки зрения должно казаться опасным украшать человеческую жизнь благами, блеск и красота которых могут отвлечь взор от истинной цели. Мы видели, что Платон не только оценивал по достоинству эти блага, но в своей философской этике (в «Пире» и, в конце концов, даже в «Государстве») логически обосновывал их; если в своем идеальном государстве он полагал необходимым отказаться от них, то в этом с полной силой прорывается аскетический дуализм, и, таким образом, становится очевидно, что в разработке планов социально-политических реформ теологические взгляды Платона проявляются не менее сильно, чем его философские взгляды.

VII. Платон как пророк

Рассматривая все мыслительное богатство жизни Платона в его отношениях к греческому миру, из которого он вырос, мы замечаем во всех пунктах своеобразно двойственное отношение между ними. Все мотивы его мышления вытекают из греческой действительности и сохраняют в духе философа печать своего происхождения, но новый образ, в котором они в нем переплетаются, носит в своих наиболее зрелых и тонких формах чужой, не греческий характер. Коренясь всеми своими фибрами в национальной жизни, новое растение разрывает родную почву и поднимается в новый мир.

Так обстоит дело уже с его чисто научным свершением, с учением о двух мирах. Этические и теоретико-познавательные

противоречия между Сократом и софистами, метафизические противоречия между Гераклитом и элеатами, натурфилософские противоречия между Анаксагором и Демокритом — таковы элементы, из которых его диалектика строит свое метафизическое мировоззрение. И вот, возникает учение о сверхчувственном мире, о высшей действительности, вера в истину, которую не видел ни один глаз и не слышало ни одно ухо*.

Но этот продукт логической работы тотчас же ассимилируется со смутными стремлениями и чувствами народной души; мистические черты дионисийского культа, мечты одержимых богом душ сливаются с мыслью о высшем мире и видят в нем царство, населенное духами, богами и демонами. Но именно это царство одухотворяется, облагораживается и получает нравственное содержание. Священнодействие и колдовской культ секты Платон превращает в моральное служение Богу. Он возвышает — и это вновь было предметом изумления и удивления греков — веру в бессмертие, превращая его в мотив нравственной жизни; он относится вполне серьезно к мысли о сверхчувственном существе и небесном предназначении человеческой души и требует, чтобы душа сообразно с этим вела свою земную жизнь. Как ни много было робких попыток такого рода до него, у него впервые этот принцип выступает в качестве замкнутого в себе учения и мощной проповеди — как мрачное увещевание в земной суете эллинского мира.

И это увещевание обращено не только к отдельному человеку, которого оно призывает подумать о спасении своей души, но и ко всей нации. И здесь также Платон является выразителем глубин народного сознания; он выражает боль и скорбь побежденного и расшатанного государства, хочет исцелить раны, нанесенные войной, успокоить страсти и положить конец распаду общественной жизни. Все, что еще пригодно в старых обычаях и учреждениях, он хочет сохранить и упрочить. Но новое жизненное единство, в котором нуждается его народ для своего возрождения, он не может найти в существующей государственной и общественной жизни; он должен черпать это единство в религиозных убеждениях и поэтому предписывает греческому полису стать воспитательным учреждением для подготовки к вечной жизни. И в его социальных реформах при-

---

* Многочисленные признаки показывают, насколько парадоксальным казалось грекам учение об идеях; характернее всего анекдот, приписывающий Диогену[66] изречение: «Стол-то я вижу, а стольности не вижу», на что ему будто бы возразил Сократ: «Для этого тебе не хватает правильного ока-разума».

вычек греческого мира прорывается новый, потрясающий основы принцип.

Таким образом Платон поднимает над гнилой и разлагающейся греческой действительностью знамя сверхчувственного. Только в беззаветном служении высшему миру он видит благо земного существования. И он встает перед своим народом как *пророк*, стремящийся вывести его из нужды и раздоров и пробудить к новой и лучшей жизни. Преисполненный и проникнутый сознанием своей новой истины, которую он призван возвещать как откровение, он, пылая гневом, обрушивается на пороки своего времени и стремится воодушевить народ новым учением.

Но нет пророка в своем отечестве. Социально-политическая реформа Платона не имела никакого влияния, да и не могла иметь его; она наполняла новым вином старые меха. Греческий полис, изживший и отживший свою лучшую сущность в Афинах, не мог вместить нового содержания, которое ему хотел дать Платон. Поэтому в греческой истории не осталось никаких следов непосредственного влияния социального учения Платона. И религиозная жизнь, даже в наиболее близкой ему секте, также продолжала идти своим старым путем традиционного обрядового и колдовского служения; религиозная жизнь оказалась неспособной воспринять ни научное, ни нравственное содержание, которое хотел привнести в нее философ; не сохранилось никаких следов, указывающих на то, что догмат, который он начал обосновывать, оказал бы какое бы то ни было преобразующее или углубляющее влияние на религиозную практику за пределами Академии.

Хотя на греческую науку Платон и оказал глубокое влияние, но не в том направлении, которого он желал. Политико-социальные интересы уже при его жизни отступали в Академии все больше и больше на задний план, и союз постепенно приобретал чисто научный характер. При этом — сообразно с общим духом времени — центр тяжести был перенесен на ученость и эмпирическое исследование; то, что еще оставалось от метафизических интересов, вначале прилагалось преемниками Платона к пифагорейским числовым умозрениям, а затем было переведено, особенно Ксенократом, в чисто теологическую сферу, так что в конце концов превратилось в учение о богах и демонах. Учение же об идеях, в его чисто философском смысле, очень скоро было вытеснено преобразованием, которое так удачно придал ему Аристотель. Он снова отказался от реального разграничения между сущностью и становлением; снова учил, что существует *один* мир, в котором сама сущность дей-

ствительна как становление, и нашел такое соединение в понятии энтелехии, или развития. Этим опять из платоновского мировоззрения исключаются негреческие элементы, и поэтому аристотелевское учение стало завершающей метафизикой греческой философии. В этой смягченной форме, освобожденной от дуализма, творческие мысли учения об идеях продолжали оказывать влияние.

Наиболее значительным было влияние Платона на занятие наукой благодаря тому примеру организации, который он дал своей Академией. Она стала образцом для прочих школьных образований, возникавших в Афинах еще в течение IV в. до н.э. школ перипатетиков[67], стоической[68] и эпикурейской[69]. Обширная и методически упорядоченная научная работа, продолжавшаяся затем в александрийскую эпоху[70] и в центрах образования на Востоке, сохраняла, собственно говоря, организацию, существовавшую в Академии, и если Аристотель придал своей организации еще более совершенную и плодотворную форму, то ее происхождение и смысл все же коренятся в самой сущности платоновского духа.

Соперничество этих школ шло уже не в области метафизических принципов, а частью в области успешной разработки специальных наук, частью же и главным образом было направлено на нравственный жизненный идеал. В последнем отношении Академия пыталась занять примирительную позицию, и если она в своей «Метриопатии» придерживалась учения о благах, разработанного в «Филебе», то она все-таки не пришла к тому завершению, которым для этого учения диалектически служила идея добра. Еще более школа отошла от учения об идеях, когда в ней на протяжении целого ряда поколений утвердился скептицизм; и только в последнем столетии до н.э. она возвращается к основным мыслям своего основателя.

Однако, если то, в чем мы видели своеобразие Платона и новое, чуждое греческому миру в его сущности, — полет его мысли из чувственного мира в сверхчувственный, — в целом оказало, очевидно, лишь слабое влияние на среду, близкую к нему по времени и пространству, то с течением времени влияние Платона как пророка вышло за пределы его народа, о котором он прежде всего думал и к которому он обращался, и приобрело всемирное значение, а то, к чему он стремился, осуществилось с неслыханной силой и в невиданных размерах. Если мы до сих пор говорили о том, что он сделал и что стремился сделать для своей школы своим философским учением, для своего сообщества — своей теологией, для народа — своими

реформаторскими планами, то теперь нам остается осознать, чем он был и что представляет собой — для человечества.

Общественные идеалы «Государства» и «Законов» содержат слишком строгое и даже неуклонное проведение идеи государства; хотя они и обращены к самым ценным воспоминаниям греческой истории, они, несмотря на это, должны были остаться без влияния среди всеобщего разложения греческой сущности. Эти идеалы проповедуют, однако, не только местный патриотизм города-государства, но со всей силой убеждения будят греческое национальное самосознание. При этом они поднимают все формы любви к отечеству на идеальную высоту, пытаясь, исходя из физических предпосылок, наполнить их духовным содержанием. Ни естественная необходимость, ни общность интересов не соответствует в полной мере платоновскому понятию государства; истинно общая жизнь, длительная и ценная связь людей для него возможна только посредством *интеллектуального единства*. Общность убеждений, совместная работа по изучению духовного содержания жизни есть истинная связь, создающая из множества отдельных личностей органическое единство.

Этими словами Платон высказывает принцип *культурного государства*. Только грек мог это сделать, ибо никакой другой народ до того времени не возвысил физическую совместную жизнь, технические методы уравновешивания интересов до ступени духовной общности, свободно и самостоятельно осознаваемой отдельным человеком. Но и греку нужно было потенцировать слишком человеческую действительность государственной жизни своего народа до высоты брезжущего в ней идеала, чтобы дойти до этой формулировки ее сущности. Если даже он довольствовался при этом таким скудным интеллектуальным содержанием государства, которое приводится в «Законах», то в этом все же высказывается взгляд, что только на подобной духовной общности жизни основано нравственное право государственного принуждения и подчинения индивидов закону. И совершенно не опираясь непосредственно на учение Платона, история западных народов шла именно этим путем; государства, образовавшиеся под влиянием различных исторических условий, стремились достигнуть духовного единства, ибо в нем единственно и главным образом коренится принцип *национальных государств*.

Для достижения и поддержания этого духовного единства в общественной жизни Платон видел верное средство в *государственном воспитании*. Это требование было неизвестно гре-

ческому миру, который так же не усвоил его, как и римский мир. Подобная мысль должна была казаться чуждой и остаться чуждой народам, обладавшим автохтонной, постепенно развивавшейся культурой. Напротив, она естественно возникала у последующих народов, которые вросли в традиционную культуру и вместе с государственной жизнью заимствовали связь интеллектуальной традиции.

Поэтому в наше время государственное воспитание считается чем-то само собой разумеющимся; оно знаменует собой внутреннее единство народа, возвышающееся над сменой поколений, духовное самосохранение и самообновление государственного организма и во всем своем объеме считается в такой же мере непреложным правом, как и неотвратимой обязанностью культурного государства. Тем значительнее то обстоятельство, что и этот момент Платон осознал во всей его значимости и настаивал на нем, в противоположность привычкам и мнениям своего народа и своей эпохи.

С требованием перехода воспитания в руки государства теснейшим образом связано другое требование Платона, чтобы для *управления* государством были призваны люди, обладающие *научной* образованностью. Правда, это требование никогда не могло быть осуществлено в своих наиболее радикальных формах, т.е. чтобы господство было предоставлено исключительно «философам»: история милостиво оградила человеческое общество от этого. Но уже Римская империя нуждалась для организации своего гигантского управления в научно и технически обученном сословии чиновников; средневековый строй жизни, особенно в сфере правовых порядков, породил сходные явления, а современный мир так прочно усвоил сократо-платоновскую мысль, согласно которой для занятия государственной должности необходимо теоретическое образование, что она стала необходимой составной частью современного общественного строя. И как ни часто происхождение и связи, богатство и личное влияние позволяют людям претендовать на политическое значение, — господство тех, кто обладает знанием, преобладание научно-образованного чиновничества является в нашем социальном устройстве платоновским моментом, который переживет и парламентское направление с его страстной борьбой интересов. Чем больше человеческая культурная жизнь в своем прогрессивном развитии будет опираться на плоды своей интеллектуальной работы, тем менее она сможет обходиться без аристократии знания, идеальный прототип которой нарисован Платоном.

Так же далеко опередил Платон свое время тем, что спасение будущего он видел в *господстве догмы*. Подобное требование было насквозь не греческим. Ибо религиозная жизнь древних народов состояла главным образом в культе, причем в его истолковании фантазии предоставлялась полная свобода. Поэтому античному государству было знакомо только принуждение культа; дальше не пошло и римское государство. В мыслях же Платона о единстве убеждений, без которого не может существовать ни одно разумное сообщество, с самого начала заключалась тенденция к *принуждению совести*. Определенная доктрина считалась прочной основой государства, и одной из первых обязанностей гражданина должно было быть поэтому признание этой доктрины и повиновение ей. По отношению к этой доктрине не могло быть и речи о свободе и самостоятельности индивидов; они были связаны тем высшим содержательным единством государства не только в своей жизни, но и в своих убеждениях.

В этом заключалась великая опасность основной платоновской мысли. В «Государстве» и «Законах» эта мысль высказывается без всяких обиняков. Кто, подобно Платону, был столь убежден в знании истины, кто, подобно ему, считал, что эта истина содержит единственную панацею для заблудшего и греховного человеческого рода, — тот должен был требовать, чтобы это учение определяло не только внешний строй общей жизни, но и внутренние убеждения каждого отдельного члена этого сообщества: ибо только таким путем отдельная личность может действительно внутренне и всецело приобщиться к нему.

Однако Платон уже сам в переходе от «Государства» к «Законам» придал этому догматическому единству вместо философской теологическую форму; и с этой точки зрения, в его социально-политических требованиях речь идет о *церковной организации общества*. Нет необходимости указывать на второстепенные аналогии между монахами и священниками римского христианства, не имеющими семьи и собственности, и «стражами» «Государства», или на безусловное подчинение этих «помощников» духу и задачам целого, — достаточно одного признака обязательного вероисповедания и проведения этого в жизни граждан, чтобы выявить близкое родство между римско-католическим жизненным строем и социально-политическими идеалами Платона. Господство доктрины является наиболее важным моментом в том и другом. В этом смысле система западного средневекового общества действительно осуществила то, чего в смутном предчувствии требовал Платон, и евро-

пейским народам суждено было испытать в полной мере все опасности, сопряженные с этим принципом.

Но пророческое значение Платона еще глубже, и в этом глубочайшая и благороднейшая сторона его деятельности. Его идее сверхчувственного мира, рожденной в греческом обществе и отвергнутой греческим обществом, суждено было стать жизненным принципом будущего. Как только центр тяжести человеческого воления был перенесен — как того требовал Платон — из земного мира в мир потусторонний, началась величайшая «переоценка всех ценностей», которую знало человечество в своем развитии. Земные блага, богатство и почет теряют всякую ценность, как ее теряет и повседневная мещанская мораль, — эти следствия не побоялся сделать еще Платон. Но гораздо значительнее этой отрицательной стороны была положительная сторона процесса: обращение к внутренним ценностям, возведение спасения бессмертной души в центр всех волений. Этим открываются источники совершенно новой жизни, и никто не дал такого простого и величавого выражения этому внутреннему перевороту, этому углублению сознания в само себя, к которому древний мир стремился как к высшему выражению своей культуры, как Платон.

Подобно непонятному чуду эта мысль врывается из творений Платона в жизнелюбивый греческий мир. Но уже наступало время, и он это видел и понимал, уже наступало время, когда вместе с полным разложением общественной жизни, вместе с потерей политической самостоятельности и надвигающимся бедствием для построенной на насилии и преступлении мировой державы и греки потеряли вкус к земной жизни. «Мудрец» уже не знает ничего лучшего, как уйти из мирской суеты, замкнуться в себе, в «непоколебимости» своего внутреннего сознания, в наслаждении и удовлетворенности своей «добродетелью». Началось бегство из чувственного мира, лихорадочное стремление охватило все народы, и над развалинами земного счастья явилось предчувствие сверхчувственного блаженства. Понадобилось, таким образом, лишь нескольких столетий, чтобы мысль, которая родилась в произведениях аттического философа в виде научно оформленного учения, завоевала весь мир и обратила его в платонизм.

Когда затем, около начала нашей эры, в культурный мир западных народов проникла религиозная жизнь Востока, философия Платона стала пунктом кристаллизации величайшего сплава мыслей в человеческой истории. Дуализм чувственного и сверхчувственного мира в учении об идеях стал основой всех

религиозных представлений, а платоновская теология стала родоначальницей всех теологических систем. Со времени неопифагорейцев[71] религиозный *платонизм* стал в течение веков объединяющей основной чертой западного мышления и в качестве научного принципа господствовал в обеих величайших системах религиозной веры: в теологии неоплатонизма и в церковном учении христианства.

Заключение

Мы вышли бы далеко за рамки нашего изложения, если бы захотели проследить, хотя бы только в важнейших отношениях, научное влияние учений Платона в истории философии; спор об universalia в средние века, обоснование понятия «закона» в современном естествознании, теория познания немецкого идеализма со времен Лейбница — уже все это показывает, что учение об идеях обладает длительной и несравненной жизненной силой: оно по сей день осталось основным творческим импульсом научного познания и постоянно возвращающимся мотивом философского мышления, подобно тому как произведения Платона служили и будут служить источником восторга и подъема духа многих тысяч людей.

Если в последней главе мы подчеркивали не научное влияние платоновских понятий, а преимущественно те черты, благодаря которым человечество приблизилось к осуществлению идеалов философа, то произошло это потому, что этого требует сущность его личности.

Он не скромный исследователь и не свободный от определенных намерений мыслитель; он принадлежит к тем, кто *хочет знать истину, чтобы осуществить ее*.

Это — дело его жизни. Наука должна, как он полагает, руководить жизнью, господствовать над ней, но именно поэтому она и сама должна быть проникнута глубочайшими целями и ценностями жизни и, исходя из них, учить пониманию вещей. Глубоко внутреннее взаимодействие между наукой и жизнью нашло в лице Платона свое первое и наиболее действенное воплощение.

Гегель научил нас смотреть на историю философии как на процесс, в котором мысленное содержание всей культурной жизни достигает ясности и принимает форму понятий.

Все, что в государстве и обществе в качестве более или менее отчетливо осознанного мотива определяет собой народную жизнь в ее различных направлениях, в религии и искусстве, в поэзии и науке, все это принимает в философии форму понятийного единства. Таким образом, философия является самосознанием духа культуры, а ее изменчивая история — лишь отражение его беспокойной одушевленности. Но философское мышление не довольствуется подобным отражающим повторением: поднимаясь в ясную сферу отвлеченного знания и проникая здесь друг в друга, мотивы, господствующие в действительной жизни, многообразно преобразуются и переоцениваются, и в этом новом образе они сами становятся определяющими силами культурного процесса в его различных частных ответвлениях. Так в великих центрах переплетения философского мышления возникают могучие течения, изливающиеся в научную и художественную, в религиозную и социальную жизнь.

В этом двойном процессе отдельные философы играют различную роль. Одни в качестве преимущественно теоретических мыслителей собирают рассеянные лучи сознания своего времени и довольствуются стройной картиной, создающейся таким путем; другие, практические мыслители, стремятся бросить полный свет на реальную жизнь, чтобы он превратился здесь в пробуждающую и плодотворную силу.

У нас не может быть никакого сомнения относительно того, к какому типу должен быть причислен Платон. Правда, в его философствовании все высшее и наиболее тонкое богатой и многообразной жизни греков выявлено в столь светлой и ясной форме, что каждого, кто пожелает изучить по чистым первоисточникам сущность этого благороднейшего из культурных народов, мы отошлем прежде всего к произведениям Платона; но из этого ясного понимания своего народа и своего времени Платон извлек новый принцип и, далекий от того, чтобы успокоиться на созерцании сверхчувственного мира, он извлекает из него жизненные идеалы, чтобы ввести их в старую действительность. Со страстным мужеством он выступает против сил Земли и всеми силами души стремится «улучшить и обратить мир».

Поэтому Платон не принадлежит к числу тех «блаженных духов», которые, восприняв великий образ действительности, созерцают его в не нарушаемом желаниями покое, но из всех духов, которые желают, он был самым возвышенным — и остался им.

Примечания

Перевод выполнен М.И. Левиной по изданию: W.Windelband. Platon. 3.Aufl. Stuttgart, 1901.

[1] Пифагорейский союз — философская школа, основанная Пифагором в Кротоне (Юж.Италия) (к.VI — 1-я пол.IV в. до н.э.). Возник как свободная религиозная община, научно-философская школа и политическая партия, распространившая свое влияние на греческие полисы Юж.Италии и (частично) Сицилии; ставил своей целью нравственно-религиозное усовершенствование. После антипифагорейских восстаний (первое произошло еще при жизни Пифагора на рубеже VI-V вв.) и разгрома союза италийский центр пифагореизма переместился в Тарент (Юж.Италия). Позднее союз был вытеснен другими философскими школами: платоновской Академией, аристотелевским Ликеем, «Садом Эпикура», Стоей.

[2] Персидские войны (греко-персидские войны) (490-449 до н.э.) — вызваны попыткой Персидской монархии покорить греческие поселения в Малой Азии, а позже в бассейне Эгейского моря. Победоносное для греков окончание этих войн способствовало экономическому и политическому возвышению Аттики, образованию большого союза древнегреческих полисов во главе с Афинами.

[3] Протагор (ок.480-ок.410 до н.э.) — древнегреческий философ, один из основателей софистики. Родился в г. Абдере, во Фракии. Примерно в 40-х годах прибыл в Афины, где и завоевал славу великого ритора и учителя красноречия. В старости был обвинен в вольнодумстве, бежал в Сицилию и погиб во время бури. Книга его о богах была сожжена в Афинах. Протагору принадлежат знаменитые слова: «Человек есть мера всех вещей, существующих, что они существуют, и несуществующих, что они не существуют».

[4] Гераклит Эфесский (ок.544-ок.483 до н.э.) — древнегреческий философ, родом из Эфеса (Иония); происходил из знатного рода. Гераклита называли «темным» за сложность и метафоричность взглядов. Один из основателей диалектики, Гераклит — первый греческий философ, вышедший за рамки чисто натуралистических построений мистики чисел и религиозно-этических исканий. Попытался определить единую объективно-логическую закономерность (диалектику), лежащую в основе всякого процесса и состояния, разработать теорию познания и использовать полученные таким образом общефилософские выводы для объяснения ряда частных физических, политических, этико-религиозных и социальных проблем своей эпохи.

[5] Анаксагор из Клазомен (в Малой Азии) (ок.500-428 до н.э.) — философ и ученый, друг Перикла. Около 30 лет прожил в Афинах и явился фактически основоположником афинской философской школы. Суть его учения в понимании первоначала: первичны не отдельные стихии, как считали предшествующие философы, а все без исключения состояния вещества. Оказал большое влияние на Демокрита и Сократа. За критику мифологии и учение об Уме (Нусе), управляющем миром, был возбужден судебный процесс, на котором Анаксагора обвинили в непочитании богов и изгнали из Афин.

[6] Сицилийский поход был предпринят в ходе Пелопоннесской войны афинянами в 415 г. с целью захвата Сицилии. Начался успешно, но завершился катастрофой под Сиракузами, в которой погибла вся афинская армия и флот (413 г. до н.э.).

[7] «Апология» — имеется в виду диалог Платона «Апология Сократа» — основанный на оправдательной речи Сократа, произнесенной им на афинском суде.

[8] «Пир», «Федон» — написание этих диалогов Платона относится к 70-60 гг. IV в. до н.э.

[9] «Горгий» — произведение Платона, названное по имени софиста Горгия (ок.483-373 до н.э.), относится к периоду, когда в творчестве Платона наблюдается переход от чисто сократовского вопросо-ответного искания решения проблем к формированию положительного учения об идеях.

[10] Роде Эрвин (1845-1898) — нем. филолог; главные сочинения посвящены греческой литературе и искусству. Имеется в виду работа Э.Роде «Психея, культ души и вера в бессмертие души греков» (Фрейбург, 1890-1894).

[11] Евклид из Мегары (IV в. до н.э.) — греческий философ, ученик Сократа, основатель одной из так называемых малых сократических школ — мегарской. Главное в учении — тезис о реальности только общего и неистинности отдельного.

[12] Великая Греция, точнее «Великая Эллада» — обобщенное название греческих колоний, расположенных на сицилийском и южноиталийском побережье. Сюда в конце VI в. до н.э. перемещается центр философской мысли из Ионии, развитие которой было приостановлено в результате персидского завоевания. «Великой Грецией» называли «Великую Элладу» римляне.

[13] Феодор Киренский — греческий математик, один из представителей пифагореизма, жил в Афинах в к.V в. до н.э., был учителем Платона в области математики.

[14] Филолай из Кротона (V в. до н.э.) — крупнейший представитель пифагореизма, учение которого складывается на основе математики, космологии и философии. После разгрома пифагорейского союза (454 до н.э.) жил и учил в Фивах, а также в Таренте, где его учеником и преемником в качестве главы пифагорейской школы был Архит Тарентский. Филолай считается первым представителем пифагорейской школы, опубликовавшим ее учение.

[15] Дионисий I Старший (432-367 до н.э.) — сиракузский тиран с 406 г., при дворе которого в 389-387 гг. жил Платон, приглашенный туда своим другом, известным государственным деятелем Дионом. Тирания Дионисия Старшего сочетала элементы реформаторской деятельности с неограниченной властью. Виндельбанд указывает как год смерти Дионисия 368 г. до н.э.

[16] Дион из Сиракуз (409-354 до н.э.) — родственник Дионисия I Старшего, дядя Дионисия II Младшего, вождь аристократической партии, ученик, поклонник и друг Платона, пытавшийся использовать влияние древнегреческого философа в своей борьбе против сиракузской тирании. Изгнанный Дионисием Младшим в Грецию, Дион в 357 г. во главе небольшого отряда вернулся в Сицилию, чтобы низвергнуть тиранию

и реформировать государственный строй. После изгнания им Дионисия II Младшего началась жестокая борьба между Дионом, ставшим во главе аристократической партии, и демократическими группировками, закончившаяся насильственной смертью Диона.

[17] Анникерид (Аникерид) (к.IV — нач.III в. до н.э.) — древнегреческий философ, представитель киренской школы.

[18] Академия (платоновская) (386 до н.э. — 529 н.э.) — философская школа Платона, учебное учреждение и научное общество, в котором Платон в течение последних сорока лет жизни разрабатывал и преподавал философию. В истории Академии выделяются основные периоды: Древняя (платоновская), Средняя и Новая (третья). Древняя Академия находилась под влиянием пифагореизма, занимаясь главным образом математикой, истолкованной в мистическом духе, и построенной на ней своеобразной диалектикой и натурфилософией с соответствующими выводами для этики. С IV-V вв. Академия связана с неоплатонизмом.

[19] Дионисий II Младший — сын и преемник Дионисия I Старшего, сиракузский тиран (367-357 до н.э. и 346-345 до н.э.), продолжатель политики отца. В 357 г. был изгнан Дионом, в 346 вновь на короткое время захватил власть, став на сторону демократической партии. Изгнанный вторично, отказался от политической деятельности и поселился в Коринфе.

[20] Аристипп — по-видимому, речь идет об Аристиппе (ок.435-ок.360 до н.э.) — основателе киренской школы, современнике Платона. См. примеч. 47.

[21] Архит Тарентский (ок.440-360 до н.э.) — философ, представитель позднего пифагореизма, математик и механик, друг Платона. У Архита преобладает научное мышление над мифологическим, тем самым пифагореизм, возникший как синтез науки и орфической мифологии, нашел свое логическое завершение.

[22] Эрос в философии Платона олицетворяет собой мистическое влечение к миру идей, «платоновскую любовь» к высшей красоте, к которой стремится человек, отрешаясь от любви к отдельным конкретным, чисто чувственным объектам. Только постепенно восходя от ощущения красоты в частностях материального мира к созерцанию идеи прекрасного, а также высшего Блага, можно понять сущность Эроса, т.е. вечного духовного рождения в красоте.

[23] Юстиниан I (483-565) — император Византии с 527 г. Согласно Эдикту 529 г., запрещающему преподавание философии в Афинах, была закрыта основанная Платоном философская школа (Академия) как рассадник языческой мудрости, которой уже не было места в христианском государстве.

[24] Пифагор с о.Самос (ок.570-ок.497/496 до н.э.) — древнегреческий философ, религиозно-нравственный реформатор, математик. Учился в Милете, совершил путешествие на Восток, в том числе в Египет и Вавилон, где познакомился с древневосточной математикой, астрономией и негреческими религиозно-культовыми традициями. Ок. 532 г. под давлением тирании Поликрата переселился в Кротон (Юж.Италия), где основал религиозно-философскую школу, взявшую власть в Кротоне, — Пифагорейский союз. В результате антипифагорейского восстания, руководимого Килоном, бежал в Метапонт, где умер.

[25] Диэрез (от греч. diairesis) — разрыв, разделение.

[26] Евдокс (Эвдокс) Книдский (ок.408-ок.355 до н.э.) — древнегреческий астроном, врач, философ и математик, поздний представитель платоновской Академии. В философии, следуя в основном Платону, пытался модифицировать его учение: сблизить мир идей с миром чувственного бытия. Этическим принципом объявлялось тождество удовольствия и платоновской идеи блага. В космологии выдвинул гипотезу о вращающихся сферах, модифицированную его учеником Каллиппом.

[27] Гераклид Понтийский (IV в. до н.э.) из г.Гераклея на южном берегу Понта Эвксинского — древнегреческий философ, член древней Академии Платона. Находясь под влиянием пифагорейской теории, считал, что основой всех вещей являются наименьшие, далее неделимые тела; элементы научного познания и рационального подхода к решению проблем в его учении смешиваются с мистикой.

[28] Спевсипп (ок.409-339 до н.э.) — древнегреческий философ, племянник Платона, его преемник по руководству Академией (347-339 до н.э.), стремился к систематизации знания, пытаясь устранить ту пропасть, которая образовалась у Платона между мышлением и ощущением.

[29] Ксенократ из Халкедона на Боспоре (396-314 до н.э.) — древнегреческий философ. Ученик Платона, схоларх Академии, сменивший Спевсиппа. Увлеченность пифагореизмом и личностью самого Пифагора, а также стремление построить систему платоновской философии обусловили его исключительное влияние на неопифагореизм, на толкование платонизма.

[30] Филипп Опунтский или Медмейский — представитель Древней (платоновской) Академии, ближайший ученик и друг Платона, после смерти которого издал его «Законы». Известен его диалог под названием «Эпиномида», исследующий вопрос о сущности истинного знания, которое ведет к счастью и совершенству, дает право на занятие высших должностей в государстве, составляет конечную цель философского образования и обеспечивает блаженство в загробной жизни.

[31] Ликей — философская школа Аристотеля, названная по месту ее нахождения близ храма Аполлона Ликейского, где были популярные у афинян сад и гимнасий. Там часто бывал Сократ, свидетельства чему находим в диалогах Платона «Пир», «Лисий», «Евтифрон», а также в сочинениях Ксенофонта. См. также прим. 67.

[32] Мунк Эдуард (1803-1871) — нем.историк, исследователь философии Платона, греческой и римской литературы.

[33] Герман Карл Фридрих (1804-1855) — филолог, знаток древностей; известен своими исследованиями философии Платона, издал диалоги Платона (Лейпциг, 1851-1852).

[34] Грот Джордж (1794-1871) — англ.историк, исследователь творческого наследия Платона. Автор 12-томной «Истории Греции» (1846-1856), где он рассматривает главным образом политическую жизнь Древней Греции.

[35] Фисиологами, физиками именовали в Древней Греции натурфилософов или философов природы. Если древнейшие (старшие) греческие ионические натурфилософы строили свои концепции на идее восхождения от чувственных явлений к абстракции, а в элеатской фи-

лософии (точнее у Парменида в его учении о бытии) оформилось учение о наивысшей абстракции — неизменности бытия, то позднейшие (младшие) натурфилософы пришли к примирению учений ионийцев и элеатов: вместе с элеатами они признавали неизменность сущего, а вместе с доэлейскими философами — множественность сущего и объясняли видимые изменения в природе соединением и разделением неизменных первоначальных элементов.

[36] Демокрит из Абдер (ок.460-370 до н.э.) — древнегреческий философ и ученый; учился у Левкиппа и, возможно, у пифагорейцев. Главная его идея — идея бытия, состоящего из бесчисленного множества неделимых и незримых атомов, отличающихся друг от друга величиной, формой, порядком расположения и движущихся по закону необходимости; все живое в природе отличается от неживого тем, что в живых телах есть душа, человек отличается от животных особым расположением атомов души и атомов тела; душа — смертна: когда человек умирает, атомы его души покидают тело, рассеиваясь в пространстве. Как моралист, считал целью жизни счастье, а высшей добродетелью — мудрость.

[37] Парменид из Элеи (вторая пол. VI — начало V в. до н.э.) — древнегреческий философ, глава элейской школы (Юж.Италия). В основу своего учения положил тезис о тождестве бытия и мышления. Противопоставление Парменидом бытия и становления, чувственного и умопостигаемого, истины и мнения явилось одной из предпосылок платонизма. Выведен Платоном в диалогах «Теэтет», «Софист», «Парменид».

[38] Диотима — персонаж диалога Платона «Пир», по-гречески значит «чтимая Зевсом». Считается, что Диотима происходит из г.Мантинеи — места, славившегося прорицателями. По свидетельству Сократа, она избавила афинян от болезни незадолго до Пелопоннесской войны. Комментаторы считают рассказ о Диотиме литературным вымыслом Платона.

[39] Критон — друг Сократа, его сверстник и земляк.

[40] Калликл (к.V — нач.IV в. до н.э.) — представитель младших софистов. Выведен в диалоге Платона «Горгий», однако некоторые исследователи считают, что платоновский Калликл — чисто литературный персонаж.

[41] Антисфен из Афин (435 — 370 до н.э.) — древнегреческий философ, сын рабыни, ученик Горгия и Сократа, после смерти которого основал собственную школу в Киносаргах — киническую. Как противник теории идей Платона, считал понятия лишь отвлечениями от вещей, которые единственно реальны, а потому истинное знание может быть только об единичном. Этика Антисфена проповедовала аскетизм и сводилась к призыву ограничиваться только самыми необходимыми потребностями.

[42] Лисий (ок.445-378 до н.э.) — сын Кефала из Сиракуз, знаменитый оратор, софист, позже логограф. Считается основателем художественного судебного красноречия; ставил перед собой задачу передать в стиле речи характер заказчика, его манеру говорить, его настроение и воспитание, чтобы воздействовать на судей психологически.

Логографами принято называть авторов первых прозаических произведений в Древней Греции VI и V вв. до н.э., впервые занявшихся

систематической обработкой сказаний о прошлом греческих племен. Свое начало это направление получило в греческих (ионийских) поселениях Малой Азии.

[43] Агафон, сын Тисамена (ок. 448/46 — ок.400/399 до н.э.) — афинский трагический поэт, близкий в юности к софистам и находившийся под влиянием Горгия, политически был связан с олигархами. Славился своим изяществом и красотой.

[44] Зенон из Элеи (490-430 до н.э.) — один из представителей элейской школы, ученик Парменида. Впервые ввел в употребление диалогическую форму. Для доказательства истинности Зенон пользовался методом от противного, посредством которого приводил к абсурду точку зрения оппонента, противоположную его собственной. Используемый им метод необходим для утверждения правомерности существования истинного бытия как единого, непротиворечивого и неподвижного. Поскольку физический мир противоречив, а потому не может быть истинным, то истинным может быть только сверхчувственный мир. Известен также своими логическими парадоксами, поставившими в отрицательной форме важный вопрос о диалектической природе движения.

[45] Эмпедокл из Агригента (на о.Сицилия) (ок.490-423 до н.э.) — древнегреческий философ. В качестве первоначала мироздания, как натурфилософ, принимает традиционные стихии, называемые четырьмя корнями вещей: земля, вода, воздух, огонь. Соединение и разделение элементов объяснял действием двух противоборствующих сил: притяжения («дружбы») и отталкивания («вражды»); преобладание той или другой силы объясняет различные стадии развития Вселенной. Учение о четырех элементах (или стихиях) природы удерживалось в античной и средневековой философии. Автор двух философских поэм: «О природе» и «Очищения».

[46] Атомисты — представители так называемого атомизма — учения о дискретном (прерывистом) строении материи, возникшем в античной философии. Одним из основоположников учения был Демокрит, согласно которому материя состоит из мельчайших частиц — атомов. Важнейшее положение своей атомистической доктрины Демокрит заимствовал у Левкиппа.

[47] Аристипп из Кирены (ок.435-360 до н.э.) — древнегреческий философ, ученик Сократа, после смерти которого основал в Кирене философскую школу, получившую название киренской. Признавал единственным источником знания и критерием блага ощущения. Цель жизни — удовольствие (в этом смысле киренскую школу называли гедонистской), но человек не должен становиться рабом наслаждения, поскольку высшее благо — это наслаждение разумное.

[48] Каллипп (ок.370-ок.300 до н.э.) — ученик Евдокса Книдского. На базе платоновской концепции ограниченной единой, шарообразной и вращающейся Вселенной учитель и ученик построили объяснение движения небесных тел с помощью системы концентрических сфер, вращающихся вокруг разных осей, в разных направлениях и с разными скоростями, в общем центре которых находится Земля. Их теория разделялась Аристотелем.

[49] Миф в «Федре» о божестве по имени Тевт (греческая транскрипция имени египетского бога Тота), изобретателе числа, счета, геомет-

рии, астрономии, письма, вводится Платоном в диалог для иллюстрации учения о знании как припоминании прежнего жизненного опыта, заложенного в душе до ее нового воплощения. Эти мысли Платона содержат не только прославление метода Сократа, но и оправдание того диалогического метода, которому следовал он сам в своей писательской деятельности. В «Федре» человек понимает истину на основании единого общего понятия (идеи), которая есть воспоминание о том, что некогда видела наша душа, когда она сопутствовала богу.

[50] Гесиод жил в Беотии (неподалеку от Фив) в VIII-VII вв. до н.э. Известен в основном поэмами «Теогония» («Происхождение богов») и «Труды и дни», нравственные идеалы которых стали для древних греков сокровищницей моральных сентенций и полезных советов. Рассудочная мифология Гесиода оставалась еще в рамках художественно-мифологического мировоззрения, хотя уже вплотную подошла к философии, поставив предельно обобщенный вопрос о генетическом начале всего сущего.

[51] Как религиозное движение орфизм возник в VI в. до н.э. в результате реформ культа Диониса путем пересмотра центрального ритуала дионисийских оргий. Учредителем новой религии был провозглашен мифический певец Орфей, олицетворяющий могущество искусства. Орфизм имел большое значение в системе мифологического мировоззрения, в которой уже просвечивали элементы философии, доказательство чему — орфическое представление о первоначалах. Учение орфизма о «бессмертии души», об «освобождении души» были восприняты пифагорейцами и отчасти Платоном, а через него проникли в неоплатонизм и христианство.

[52] «Ионийские естествоиспытатели» — первые греческие мыслители, представители первой философской школы Эллады — милетской (Фалес, Анаксимандр, Анаксимен) и Гераклит из Эфеса, поставившие вопрос о субстанциальном начале всего сущего, о физическом первовеществе мира как о едином начале, которое не только все из себя рождает, но и как субстанция лежит в глубине всех без исключения явлений.

[53] Филон Александрийский (21 или 28 до н.э. — 41 или 49 н.э.) — античный философ, представитель иудейско-эллинистической религиозной философии. Доказывал абсолютную трансцендентность бога в сочетании со стоическо-платоническим учением об идеях. Божество — выше платоновских единого и блага и является истинно сущим, о котором известно только то, что оно существует, но не известно, каково оно. Обосновал учение о соотношении трансцендентного бога, логоса и мира, которое на 1-м вселенском соборе было отвергнуто как языческое и пантеистическое. В целом учение Филона можно характеризовать как промежуточное звено между язычеством и христианством.

[54] Гадес или Аид — 1) подземное царство мертвых; 2) бог подземного царства и смерти, которым греки считали Плутона, брата Зевса и Посейдона.

[55] Мильтиад — крупный афинский государственный деятель и полководец. В конце VI в. до н.э. был тираном Херсонеса Фракийского, оказывал поддержку восставшим против Персии греческим городам Малой Азии. Под угрозой вторжения персов бежал в Афины, где в 490

г. до н.э. был избран одним из 10 стратегов; под его командованием греки победили персов при Марафоне. Умер в тюрьме после несправедливого приговора.

[56] Фемистокл (ок.525-ок.460 до н.э.) — афинский государственный деятель и полководец. Создал сильный морской флот, укрепил Афины, основал гавань Пирей, разбил при Саламине мощный флот персов (471 г.). Умер в изгнании.

[57] Геркулесовы столпы — две горы у Гибралтарского пролива, на европейском и африканском берегах, согласно античным мифам, воздвигнутые Геркулесом; по представлению древних они означали «край мира».

[58] Коринфская война — война коалиции древнегреческих городов-государств против Спарты. Непосредственной причиной явилось недовольство греческих полисов политикой Спарты, пытавшейся после Пелопоннесской войны утвердить над ними свою гегемонию. Ряд поражений Спарты в войне привел к так называемому Анталкидову миру, в конечном счете способствовавшему дальнейшему ослаблению Греции.

[59] Ификрат (ок.419 — ок.353 до н.э.) — выдающийся афинский полководец, добившийся крупных успехов в Коринфской войне.

[60] Пелопид (ок.410-364 до н.э.) — древнегреческий политический деятель и полководец, вождь рабовладельческой демократии, один из организаторов антиспартанского демократического переворота в Фивах (379 до н.э.). Сыграл существенную роль в разгроме спартанцев в битве при Левктрах. Образы Пелопида и его друга Эпаминонда вошли в античную традицию как образы героев-демократов, беззаветно преданных своей родине.

[61] Эпаминонд (ок.420-362 до н.э.) из Фив — один из крупнейших полководцев и видных политических деятелей Древней Греции, сторонник рабовладельческой демократии. Происходил из обедневшего знатного рода, получил хорошее образование под руководством философа-пифагорейца Лисида. Возглавляя фиванские войска, одержал ряд побед в войне со Спартой, которые способствовали утрате Спартой ее прежнего значения, распаду возглавлявшегося ею союза, переходу военного и политического преобладания в Греции к Фивам.

[62] Комедия Аристофана «Эклесиасусы» — буквально: «женщины, участвующие в народном собрании» (эклесии), иначе «Законодательницы».

[63] «Лисистрата» — последняя пацифистская комедия Аристофана, отражавшая страстный протест против войны. Произведение направлено против политики афинской рабовладельческой демократии, приведшей к Пелопоннесской войне.

[64] Ксенофан из Колофона (ионийской колонии в Малой Азии) (ок.570-после 478 до н.э.) — древнегреческий поэт и философ, первый из элеатских философов, проповедовавший учение об едином. Мифологическому политеизму противопоставлял монотеизм, отождествлял единого бога с универсумом. Учение Ксенофана о боге есть своего рода пантеизм.

[65] «Проэмии» — προοίμιον — с греч.: вход, начало, введение, предисловие.

[66] Диоген из Синопа (404-323 до н.э.) — древнегреческий философ, ученик Антисфена — основателя кинической школы. Признавал только единичное, критикуя учение Платона об идеях как об общих сущностях. Проповедовал аскетизм.

[67] Школа перипатетиков берет начало от организованного Аристотелем Ликея. Одна из основных задач Ликея — комментирование произведений основателя школы и продолжение работы Аристотеля по изучению и критике своих предшественников. После смерти Аристотеля руководство школой перешло к его ученику Теофрасту (ок.370-285 до н.э.).

[68] Стоическая школа — философская школа, сложившаяся в IV в. до н.э. и просуществовавшая до закрытия всех философских школ императором Юстинианом (529 н.э.). История Стои подразделяется на три периода: древняя, средняя и новая Стоя. Древняя находилась в Афинах и была основана Зеноном (ок.336-264 до н.э.). В сер. II в. идеи стоицизма проникают в Рим: средняя Стоя заимствует ряд положений у перипатетиков и Академии. Новая Стоя относится ко времени императорского Рима.

[69] Эпикурейская школа (к.IV в. до н.э. — нач. VI в.) — философская школа Древней Греции, основанная Эпикуром в 307 г. до н.э. в Афинах, получившая название «Сад Эпикура». Прошла три основных этапа развития: школа Эпикура в эллинистическую эпоху (Ранний Сад), греко-римский эпикуреизм II-I вв. до н.э. (Средний Сад), эпикуреизм в Риме, в том числе эпикуреизм периода Римской империи I-V вв. н.э. (Поздний Сад).

[70] Александрийская эпоха — охватывает период с III в. до н.э. по VII в., привязана к определенному географическому центру — египетскому городу Александрия, который стал, когда Греция потеряла свою национальную независимость, центром торговли и духовной жизни мира — благодаря географическому положению, обеспечивавшему общение со всеми народами Средиземноморья и богатым культурным Востоком; для нее характерно стремление обеспечить преемственность греческой культуры.

[71] Неопифагорейцы — представители мистического направления древнегреческой философии (I в. до н.э. — III в. н.э.) — неопифагореизма, — взявшего за основу учение пифагореизма, соединенного с элементами платонизма.

•

О свободе воли

Предисловие

Печатаемые 12 лекций я читал два раза в Страсбургском и в Гейдельбергском университетах. В последнем варианте я и передал их издательству, конечно, не вполне в таком же расположении материала или делении глав. Но в общем ход мыслей и содержание остались без изменения.

Обращаясь к широкой образованной публике, я избегал ссылок на научные труды и ученой полемики. На историческом ходе развития этой проблемы я останавливаюсь лишь в самых общих чертах. Что же касается литературы предмета, то я ограничивался приведением фактических аргументов, не называя, по большей части, имен. Если у меня когда-нибудь окажется свободное время, то я постараюсь дать критическое освещение этому материалу, хотя бы в форме подробных примечаний к печатаемому дальше тексту. В настоящий момент я, однако, так занят другими литературными работами, что вряд ли мне вскоре удастся заняться этим. А пока я счел себя вправе выпустить в свет эти лекции, так как мне кажется, что разработка материала привела меня к определенным результатам.

Гейдельберг, апрель 1904 г.

В. Виндельбанд.

Лекция 1
Анализ проблемы

Каждый мыслящий человек хоть раз в жизни непременно задается вопросом о свободе воли. И это — не школьный вопрос, а вопрос жизненный, который встает перед нами на основании того, что мы переживаем. Как смело

вступаем мы в жизнь, полные чувства свободного самоопределения! А затем, когда мы начинаем понимать, что каждый шаг наш все теснее связывает нас с многосторонней действительностью, когда мы начинаем чувствовать, что наши решения суживаются тысячами различных соображений, — кто тогда не останавливается с сомнением перед мучительным вопросом, куда девалась та золотая свобода, о которой он мечтал? И если вы бросите беглый взгляд на пройденный вами жизненный путь, то вы не сможете скрыть от себя, что часто даже там, где, как вам казалось, вы действовали совершенно свободно, вы скорее всего подчинялись логике вещей, силе обстоятельств, а не господствовали над ними. Вы не скроете от себя, что часто вас толкали какие-то силы, лежащие вне вас, между тем как вам казалось, что вы толкаете, что вы являетесь движущей силой. И все же, бросив взгляд на пройденный вами жизненный путь, вам будет казаться, что в основе вашей судьбы лежала свободная, ваша собственная деятельность и свободное самоопределение.

Если из этих чувств в вас развивается стремление задуматься о свободе воли, то такого рода размышления очень скоро наталкиваются на пространные и трудные проблемы. В самом деле, когда мы начинаем критически исследовать этот вопрос, то оказывается, что здесь речь не только о фактических определениях, касающихся психических явлений, но что вся трудность вопроса заключается в том, что он требует решения других, значительно более обширных вопросов. Сомнение в том, «можем» ли мы, сменяется сильным импульсом в сознании того, что мы «должны» заняться этой проблемой, и с таким сознанием индивид пребывает в обществе и в своей религиозной жизни. И, в конце концов, вопрос о свободе воли можно, пожалуй, решать только после того, как вы определите место личности в общей совокупности и глубоких корнях действительной жизни. Таким образом, предстоящее нам исследование само собою ведет нас из психологии к этике, философии права и общества, философии религии и, наконец, к метафизике и теории познания. Другими словами, перед нами встает центральная проблема, в которой скрещиваются нити всех философских наук.

Это многообразие мыслительных мотивов, связанных с решением проблемы свободы воли, служит также причиной, что связанные с ними попытки повели к очень сильной путанице и смешению понятий. В самом деле, тут перед нами не какая-нибудь из тех основных и простых проблем, которые никогда не вызывают недоразумений и которые всегда встают перед нами во всей сво-

ей стихийной мощи. Скорее, наоборот, наши неясные чувства о свободе и несвободе воли превратились только тогда в проблему, когда, при попытке разобраться в них, столкнулись два различных интереса. С одной стороны, появилось стремление понять действительный процесс жизни воли, научно обосновать его точно так же, как и все остальные явления природы и душевной жизни. С другой — возникла потребность мыслить этот процесс так, чтобы он соответствовал требованиям нашего правового, нравственного и религиозного сознания. Вопрос о свободе воли интересовал человечество не только с точки зрения теории, но и с точки зрения определенных постулатов. И практические мотивы мышления оказывали на людей, занимавшихся философским исследованием вопроса, не менее, если не более сильное влияние, чем теоретические мотивы.

Поэтому если мы захотим проследить исторический ход развития вопроса о свободе воли, то нам придется столкнуться с самым запутанным, с самым сложным вопросом из всех тех, которые когда-либо интересовали человеческую мысль. Вряд ли найдется какая-нибудь другая проблема, при решении которой сплеталась бы так сильно теория с постулатами. Этим объясняется и тот факт, что вопрос о свободе воли возник сравнительно поздно. В первый, космологический период греческой философии мы с ним совершенно не сталкиваемся. Тогда царило одно лишь теоретическое стремление к чистому знанию ради знания, а оно не сталкивалось с данной проблемой. Только когда философия греческого просвещения вступила на путь, на котором возникло стремление превратить философию в науку о жизни — на научной основе, в вопросе Сократа о том, насколько человек, поступающий несправедливо, действует добровольно, возникает первый робкий зародыш нашей проблемы. Этот зародыш развился вполне только у стоиков, в учении которых впервые чувство личности столкнулось с метафизическим воззрением о неразрывной причинной связи вещей друг с другом. Тут впервые обнаружилось, что требования теории находятся в очевидном противоречии с нашим чувством ответственности за совершенный поступок. Стоики вели по этому вопросу оживленную полемику с другими философскими школами того времени, в особенности с академическими скептиками и эпикурейцами, после чего им занялись отцы церкви[1]. Особенно резко дали себя чувствовать противоречия, заключенные в этом вопросе, у одного из величайших отцов церкви, а именно у Августина. Затем, вся средневековая и новая философия занималась этим вопросом, запутывая его все сильнее и сильнее и сохраняя все противоречия, которые не разрешил Августин, пока

наконец Кант вновь не поставил его ясно со всеми его резкими противоречиями.

К сожалению, у нас еще до сих пор нет подробной истории этого вопроса, для составления которой, без сомнения, потребовалась бы человеческая жизнь. Дать более или менее подробный исторический очерк вопроса я не мог, так как в таком случае я должен был бы сначала развить в исторической последовательности те же самые аргументы, которые стали бы потом повторяться в моем изложении предмета в другом порядке. Вместо того чтобы таким образом повторяться, я предпочел в самом изложении не упускать из виду самых важных форм, которые принимал интересующий нас вопрос в историческом ходе своего развития.

Надо было обрисовать историческое развитие вопроса только в самых общих чертах, так как из данного нами краткого очерка уже становится ясно, в чем заключается его трудность. Как мы уже видели, главная трудность заключается в том, что тут чистая теория переплетается с различными требованиями. Повсюду в исследованиях вопроса о свободе вы встретитесь с предвзятыми мнениями и с попытками соединить несоединимое. Для этого пускаются в ход различные диалектические тонкости, и все остроумие мыслителей направлено на то, чтобы как-нибудь удержать, если так можно выразиться, в левой руке то, что давно уже выпало из правой. И так как при этом речь идет о требованиях нравственности и религии, то споры о свободе воли в то же время приобретали очень жгучий интерес и принимали самую резкую форму. По своей резкости этот философский спор уступает, может быть, только спору о Боге. Поэтому нам надо приступить с наиболее возможным хладнокровием к критике различных воззрений.

Но прежде чем заняться разрешением выдвинутого нами вопроса, нельзя не остановить внимания читателей еще на одном важном обстоятельстве. Мы должны отделаться от тех чар, которыми окружено слово «свобода». Во имя свободы совершено очень много великого в истории, но нельзя не признать, что этим словом прикрывался не один низкий и скверный поступок. Преступление, глупость и слепая страсть не раз всуе употребляли его. Надо помнить слова поэта: «Freiheit ruft die Vernunft, Freiheit — die wilde Begierde»*. Но не только в истории, а и в науке это слово нередко приносило существенный вред. Под его обаянием человеческая мысль спокойно проделывала самые странные скачки. В интересах свободы она по-

* Свободы жаждет рассудок, свободы же хочет дикая страсть.

зволяла себе делать самые противоречивые обобщения, самые произвольные утверждения. В философском мире в слово «свобода» вкладывалось различное содержание точно так же, как и в политическом мире; как философия, так и политика до сих пор не могли установить, что такое истинная «свобода».

Раз в истории существует не один взгляд на то, что называть свободой воли, то при обсуждении этого вопроса мы должны быть крайне осторожны, чтобы не впасть в ошибку. Мы можем заранее сказать, что наше исследование не даст ни утвердительного, ни отрицательного ответа на вопрос о том, свободна ли воля. Выражение «свобода воли» имеет слишком много значений, чтобы можно было ограничиться категорическим ответом «да» или «нет». В нем заключена целая цепь проблем, и если принять во внимание, что его всегда употребляли крайне неопределенно, то неудивительно, что те самые люди, которые при одном значении слова решают вопрос о свободе воли утвердительно, при другом значении должны его решать отрицательно. Поэтому для научного исследования вопроса необходимо прежде всего по возможности отделить друг от друга те отдельные проблемы, которые обыкновенно объединяются под этим общим названием. Конечно, при этом нельзя упускать из виду те связующие звенья, которые объединяют их. Но эти связующие звенья выступят перед нами куда отчетливее и яснее после того, как мы обособим отдельные проблемы, и к тому же мы тогда будем в состоянии разобраться в том, насколько все эти звенья могут по праву считаться таковыми. Ведь, в самом деле, если мы имеем дело с комплексом проблем и смесью различных понятий, то нам прежде всего надо постараться понять и обсудить этот комплекс, эту смесь как существующий факт.

Анализ проблемы ведет прежде всего к заключению, что самое больное место вопроса заключается в отношениях, существующих между теоретическим и практическим моментом. Нам может вначале показаться, что перед нами чисто психологический вопрос, свободна ли воля человека, и если да, то в каком смысле и в какой мере она свободна. Но этот вопрос приобретает для нас совершенно своеобразное значение, так как от того или иного разрешения его зависит и ответ на другой, крайне важный вопрос, ответствен ли человек за свои волевые поступки, и если да, то в каком смысле и в какой мере он ответствен, причем надо помнить, что мы говорим тут как о правовой, так и о нравственной и религиозной ответственности. Первое подробное исследование нашей проблемы мы встречаем в сочинениях Аристотеля, который посвятил ей третью книгу своей Никомаховой этики[2]. В самом нача-

ле своего труда великий греческий философ сразу указывает на то, какое важное значение имеет признание доброй воли действующего человека; в зависимости от того, признаем ли мы добрую волю или нет, находится наше решение об юридической ответственности человека за его поступки. Таким образом, повсюду свобода и ответственность являются заменяющими друг друга понятиями. Тот, кто отрицает первую, этим самым навлекает на себя подозрение в том, что он не признает второй, и для того чтобы оставить в силе представление об ответственности, люди не раз меняли понятие о свободе, снабжая ее самыми странными и неверными признаками.

Это осложнение нашей проблемы представляет собой не только простой исторический факт, имевший когда-то и где-то место. Нет, каждый из нас из личного опыта знает, что лишь только мы станем задумываться над этой проблемой, как она сама собой осложняется в указанном выше смысле. Поэтому мы можем принять, что это слияние двух понятий имеет свои глубокие основания, хотя и может оказаться, что благодаря ему люди большею частью давали совершенно неправильный ответ на вопрос. И в конце концов, исследование отношения, существующего между свободой и ответственностью, составляет главный и конечный момент нашей работы. Но вначале, как нам кажется, будет наиболее целесообразным, если мы постараемся, по возможности, обособить обе эти точки зрения. В самом деле, как бы мы ни объясняли, в конце концов, взаимоотношения между свободой и ответственностью, все же мы должны заранее сказать, что с точки зрения науки даже самые высокие требования, касающиеся вопроса о признании ответственности, должны считаться с теми фактическими результатами, к которым пришло в этом отношении познание душевной жизни человека. И мы должны прежде всего сделать сводку этих результатов совершенно независимо от практических требований. И если окажется, что мнения, господствующие по этому вопросу, большею частью обусловлены практическими соображениями и выходят за пределы наших фактических сведений о душевной деятельности человека, тогда нашей ближайшей задачей должно быть выделение из нашей проблемы всех чуждых теоретической точке зрения практических мотивов. Мы должны исследовать вопрос с чисто научной стороны, как будто бы он не имел никакого отношения к требованиям практической жизни. Только после этого мы будем вправе поставить вопрос, в какой мере результат нашего теоретического исследования может мириться с тем требованием, чтобы человек был ответствен за свои поступки.

Таким образом, вопрос в самом начале имеет чисто теоретическую ценность, и с первого взгляда может показаться, что он должен быть отнесен к области психологии. А именно, мы должны без всяких побочных соображений установить, существует ли свобода человеческой воли или нет. Сначала может показаться, что этот вопрос может быть решен в ту или другую сторону, на основании того опыта, который каждый из нас, без сомнения, вынес из своей собственной душевной жизни. Но попытка сделать так в скором времени покажет, что при помощи эмпирической психологии отдельного индивидуума мы далеко не уйдем. Человек с его волей не обособлен от мира, он — член общества и всей мировой жизни, с которыми он связан как раз при посредстве своей воли. Поэтому на вопрос о том, насколько он может быть назван свободным существом, надо ответить не только основываясь на опыте, вынесенном из его индивидуальной жизни, но и разобравшись в тех отношениях высшего порядка, которыми он связан с различными организациями. Таким образом, мы переходим из области индивидуальной психологии в область науки об обществе и в область метафизики. Как читатель видит, мы и в первой части нашего исследования должны будем коснуться последних и высших вопросов философского миросозерцания, должны будем коснуться трудных проблем и возможности их обоснования.

Но раз дело обстоит так, то мы должны быть крайне осторожны уже в самом начале, при установлении основных понятий, и прежде всего мы должны устранить всякую путаницу, господствующую по отношению к словам «свободный» и «воля», благодаря тому, что они имеют много значений. Что такое — свобода? Что такое — воля? Какой смысл имеет фраза: «Воля свободна», если одни считают ее истинной, а другие — неверной. Первая ошибка большей части исследований о свободе заключается как раз в том, что в основу их положена мысль, будто подлежащее и сказуемое этой фразы представляют собой определенные понятия с одним определенным смыслом. А в действительности их можно употреблять в различных смыслах, и благодаря различным комбинациям создается разнообразие всей проблемы, которую потому-то и нельзя разрешить ни просто в утвердительном смысле, ни просто в отрицательном.

Что только мы не называем свободным! Дешевое остроумие постаралось создать из невыразимого разнообразия значений этого слова целый ряд типов. Если искать чего-нибудь общего во всех этих значениях слова, то мы придем к тому заключению, что общее заключается у них в отрицании. Очень часто мы употреб-

ляем это слово для выражения того, что чего-то недостает, чего-то нет. Мы называем имение или человека *свободными* от налогов тогда, когда он не обложен налогами. Чаще под свободой мы подразумеваем отсутствие чего-то, чего и не должно было быть, отсутствие чего-то лишнего, мешающего, ненормального. Там мы называем работу свободной от ошибок. Тут мы называем несвободным состояние зависимости от чего-то чужого, и в таком случае мы можем называть в положительном смысле свободным все то, что само себя определяет и что является независимым от других. Таким образом, свободной мы называем прежде всего каждую не знающую препятствий функцию какого-либо существа, при которой выступает наружу один только характер этого существа без всякого влияния посторонних предметов. Так, мы говорим о свободном падении тел в пустом пространстве, о свободном полете птиц. Но эта свобода, являющаяся функцией существа, обусловленной только его характером, эта самая свобода, с другой стороны, предполагает наличие условий, определяющих ее: она никогда не представляет собой свободы в полном смысле слова. Когда мы говорим о свободном падении тела, то мы при этом подразумеваем только то, что тело движется, не находясь ни в какой зависимости от каких-либо других отдельных тел, и при этом мы рассматриваем его отношение к земле не как чуждый ему момент, но как свойство, присущее ему по самой его природе. В своем свободном полете птица передвигается по определенному пути, выбранному ее собственной деятельностью; при этом мы оставляем без внимания вопрос о притяжении к земле, как не имеющий существенного значения; но, кроме того, мы оттесняем на задний план все ее отношения к тем отдельным предметам на поверхности земли, которые в конечном счете определяют направление ее полета.

Затем слово «свободный» применяется к отдельным функциям, и тогда оно указывает на более или менее продолжительную способность к определенной деятельности. «Свободным» мы называем такое состояние какого-либо существа, благодаря которому возможна свободная деятельность. Мы говорим о свободной силе, когда она по своей природе может развиться; живое существо находится в состоянии свободы тогда, когда оно беспрепятственно может двигаться так, как этого требует его природа. В таком смысле мы говорим о свободе сообщения, о свободе в противовес плену. В таком смысле мы, в конце концов, называем свободными все те существа, которые постоянно имеют возможность действовать беспрепятственно. Свободная (дикая) лошадь отличается от домашней лошади

тем, что человек не имеет на нее никакого влияния и не мешает ей проявлять ее собственную жизненную энергию.

Читатель видит, сколько существует различных понятий о свободе. Но в конечном счете все они относительны. Если верно понимать сущность отрицания, то нельзя не согласиться, что оно не может иметь абсолютного значения. А существенным, основным признаком нашего понятия о свободе является именно отрицание. Во всех определениях свободы всегда оставалась налицо зависимость от чего-то общего, хотя об этой зависимости и не говорилось. Когда мы говорили о свободе, то при этом мы только указывали на отсутствие зависимости в одном определенном отношении, и хотя мы никогда не выражались так ясно, все же каждый раз в основе слова лежало именно такое понимание независимости. Свобода животного заключается в том, что оно не подчинено господству человека, хотя в то же время оно находится во власти определенных биологических отношений. Никогда свобода не является абсолютной; говорить можно только о свободе от чего-то другого, и если мы всякий раз захотим дать полное определение слова, то должны всегда дополнить его ответом на вопрос: *свобода от чего*? Мы не будем в силах привести хотя бы один пример абсолютной свободы, свободы, не зависимой ни от каких определений, если мы останемся в области реальной действительности. Понятие «свобода» приобретает определенный смысл только тогда, когда мы имеем в виду какое-нибудь побочное отношение, но которое мы обыкновенно в разговоре не указываем, считая, что оно само собой подразумевается.

Теперь невольно задаешься вопросом, представляет ли человеческая воля исключение. Везде, куда бы мы ни посмотрели, свободой является свобода от чего-то, и то самое существо, та самая деятельность, то самое состояние, которое мы называем в одном отношении свободным, в другом отношении — не свободно. И если то, что мы называем волей человека, находится в постоянной связи со всем остальным миром, то можно заранее сказать, что вряд ли мы имеем право признать за ним свободу или отказать ему в ней. Мы должны, наоборот, исследовать вопрос во всех направлениях и разобраться в том, какой смысл заключен в словах «свобода воли» в каждом отдельном случае, от чего, в свою очередь, будет зависеть наше решение о наличии или отсутствии этой самой свободы. Таким образом, проклятый вопрос: «Свободен ли я?», мучащий нас беспрестанно в жизни, распадается при научном исследовании на ряд обособленных проблем, а у нас нет никаких оснований предполагать, что все решения их

совпадут. Вполне возможно, что одну проблему мы разрешим в утвердительном смысле, а другую — в отрицательном.

Выше мы перечислили разные значения слова «свобода». Но и другое слово, а именно «воля», никоим образом не употребляется всегда в одном и том же смысле. Этим словом, прежде всего, определяется целая группа явлений душевной жизни, или, выражаясь правильнее, им определяется один признак, общий всякой душевной деятельности. Подобно тому как наша душевная деятельность в одном направлении состоит из ряда представлений, точно так же она в другом направлении является волевой деятельностью; и подобно тому, как существуют разные виды представлений, точно так же существуют разные виды воления. Таким образом, «воля» является видовым понятием, ею объединяются все отдельные воления. В то же время выработалось такое воззрение, будто под «волей» подразумевается какая-то однородная сила, что-то вещественное, являющееся причиной или носителем отдельных функций воления. Мы оставим сначала в стороне вопрос о том, насколько это воззрение правильно. Конечно, совершенно устранить этот вопрос мы не можем и должны будем заняться им впоследствии, так как в зависимости от того или иного решения его находятся не только различные представления о сущности душевной жизни вообще, но и представление о том, как надо понимать выражение «свобода воли». Во введении мы не можем занять определенное положение по отношению к этому вопросу; здесь мы хотим ограничиться только указанием на то, что слово употребляется в различных смыслах. Из этих же соображений мы тут только упомянем, что реальность такой однородной воли рассматривают или как всю совокупность личности, или как особую способность, присущую личности. В этом втором смысле понимают реальность воли тогда, когда, например, говорят о том, что воля оказывает влияние на рассудок или что рассудок оказывает влияние на волю, когда говорят, что воля высказывается в пользу одного решения, а разум — в пользу другого и т.д. И все-таки достаточно немного подумать, чтобы понять, что значительно точнее было бы сказать: я решаю на основании своей воли, или: поскольку я хочу, я решаю и т.д.

Как мы уже говорили, тут не место разбираться в этих трудных вопросах; они относятся не к описательной, а к теоретической психологии, и их решение находится в сильной зависимости от общих точек зрения теории познания. Поэтому мы отодвигаем их в сторону, пока развитие нашей проблемы не заставит нас принять по отношению к ним определенное положение. Прежде всего мы ограничимся, в области всем и каждому доступного опыта, общим

обзором тех меняющихся форм, которые принимает деятельность воли во всем своем разнообразии. Этот обзор имеет целью простое разделение поставленной нами проблемы. В то же время при посредстве этого обзора мы хотим дать более прочное и ясное определение тех выражений, которыми пользуются при обозначении отдельных фаз деятельности воли и которым в обычном разговоре придают очень растяжимые толкования.

Элементы, из которых слагается жизнь воли, мы называем страстями или волениями. Не вдаваясь в теоретическое исследование их происхождения, мы можем сказать, что они отличаются отчасти друг от друга тем, что они бывают направлены на различные предметы; отчасти тем, что при своих отношениях к предмету они носят или положительный, или отрицательный характер, т.е. человек чувствует влечение к предмету или отвращение к нему; отчасти тем, что их деятельность может быть более или менее интенсивной. В первом случае страсти отличаются друг от друга по качеству, во втором — по образу действия, а в третьем — по количеству. Употребляя латинские выражения для определения их различий, мы бы сказали, что страсть обусловлена квалитативно (качественно), модально (по образу действия) и квантитативно (количественно). При этом каждое влечение к предмету или отвращение к нему связано известным образом с более или менее сильным возбуждением двигательных нервов, которое вызывает определенные, целесообразно направленные движения членов нашего тела для удовлетворения желания. Это возбуждение имеется, правда, в очень ослабленном состоянии, даже и тогда, когда желание сдерживается какой-либо другой деятельностью нашей воли. Тогда же, когда сознание временно определяется одним только желанием, — тогда при нормальном состоянии человека за данным желанием непременно последует соответствующее ему движение тела, т.е. действие, направленное на удовлетворение этого желания. При этом никакой роли не играет вопрос о том, является ли это соединение желания и движения чем-то инстинктивным, прирожденным, или оно есть результат опыта индивидуальной жизни. Там, где речь идет о чувственных явлениях, мы называем ту непосредственную перемену, при посредстве которой желание, вытекающее из восприятия, переходит в целесообразное действие, — сенсомоторным (чувственно-двигательным) процессом. Этот самый процесс похож на рефлекторное движение тем, что он тоже носит характер свободного естественного процесса, а отличается от него только тем, что на пути из чувствующей нервной системы в двигатель-

ную возбуждение проходит через сознание, между тем как при рефлекторном движении оно его обходит. Так, вид пищи вызывает бессознательно (как обыкновенно говорят) те движения, которые приспособлены к тому, чтобы завладеть ею. О таком же переходе говорит Гёте в своих стихах, которых мы не можем не привести в этом месте:

«In der heroischen Zeit, da Götter und Göttinen liebten,
Folgte Begierde dem Blick, folgte Genuss der Begierde»[*].

Взрослый человек нашей эпохи попадает редко в такое наивное положение. У него, под влиянием многолетней привычки, сознание действует на страсти, как могучий сдерживающий центр. Превращаясь в сознательное желание, физическое влечение сталкивается с другими желаниями, являющимися большей частью продуктами воспоминания, и благодаря им оно не обращается непосредственно в соответствующие действия. В этом взаимном уравнивании желаний и лежит основное начало всех дальнейших проявлений деятельности воли. Вновь возникающее желание вызывает при помощи представлений, связанных с предметом этого желания, другие чувства, и противоположность всех этих элементов должна быть уравнена, чтобы в результате желания явилось определенное действие. Процесс этого уравнивания различных желаний мы называем *выбором*. Те отдельные желания, которые входят в качестве составных частей в этот процесс, мы называем *мотивами*. Та работа представления, благодаря которой отдельные мотивы приходят в наше сознание, — эта работа называется *обсуждением*, *соображением*, *размышлением*. Чем запутаннее взаимоотношения различных желаний, которые должны быть взвешены нашим выбирающим сознанием, тем больше наше обсуждение распадается на различные фазы. Наряду с вопросом, *что* делать, возникает вопрос, *как* делать; исследование целей требует непременно исследования средств, и обе линии нашего обсуждения часто скрещиваются в различных направлениях. Результатом нашего выбора может быть нерешительность, которая может иметь место и при выборе целей, и при выборе средств, и при выборе того и другого. Но результатом может быть также какое-нибудь более или менее твердое и определенное решение. Такие воления, которые остаются в на-

[*] В тот героический век, когда любви отдавались богини и боги, Взгляд вызывал страсть, а за страстью следовало наслаждение.

шей душе, хотя мы при обсуждении их и не могли решиться на какое-нибудь действие для их удовлетворения, — такие воления превращаются в простые, слабые желания. Наоборот, те воления, которые мы решили удовлетворить определенными действиями, превращаются в цели. Цель остается простым намерением, если для ее достижения надо ждать наступления определенных внешних условий, причем этого наступления определенных условий можно ждать просто как результата простого хода вещей, или ему можно содействовать при посредстве собственных подготовительных действий. Наконец, в тех случаях, когда все условия имеются налицо, за решением идет само действие, и с решением, совершенно независимо от того, создалось ли оно непосредственно или оно прошло все вышеуказанные стадии, тесно связан психофизический *импульс воли*, при посредстве которого совершается действие, соответствующее цели.

Этот обзор указывает нам на необходимость различать в ходе жизни воли три резко отграниченные друг от друга фазы. Первая фаза заключает в себе возникновение особого воления, отдельных стремлений, каждое из которых непременно перешло бы в действие, если бы оно было одно. Во вторую фазу входит взаимное сдерживание и уравнивание стремлений, причем путем выбора человек приходит к определенному решению. Третья фаза характеризуется импульсом воли, при посредстве которой ничем не сдерживаемое или определенное в процессе выбора стремление превращается в соответствующее телесное действие. В первой и третьей стадии воля находится в определенных отношениях к внешнему миру, и, согласно обычному пониманию, это отношение в первой стадии носит пассивный (страдательный) характер, а в третьей — активный. Во второй стадии мы имеем чисто внутренний процесс, происходящий в сознании. Первую фазу мы называем фазой воления, вторую — фазой выбора (обсуждения), третью — фазой действования.

При этом можно заранее сказать, что воля в этих трех фазах находится в совершенно различных условиях, и «свобода» ее, таким образом, будет в каждой стадии нечто совершенно особое. Отдельное воление, выбор между несколькими волениями и действование, вытекающее из нашего решения, — это все такие отличные друг от друга функции, что вряд ли можно построить общее для всех них понятие о свободе, и, таким образом, чисто теоретический вопрос о свободе воли распадается сначала на три отдельных вопроса: во-первых, перед нами вопрос о свободе воления, во-вторых, — вопрос о свободе выбора, и в-третьих, — вопрос о свободе действования.

Лекция 2
Свобода действования

В результате нашей вступительной лекции мы пришли к тому заключению, что в теоретическом отношении наша проблема должна быть разложена на три вопроса, относящихся к трем различным фазам жизни воли. Так как в своем исследовании нам хочется начать с самой легкой проблемы, а от нее перейти к более трудным, то мы прежде всего займемся вопросом о свободе действования и затем постараемся разобраться в вопросе о свободе выбора и свободе воления.

Что означает выражение «свобода действования»? Под действием мы, согласно обычному пониманию этого слова, подразумеваем движение тела, вызванное каким-либо волением и соответствующее этому волению. Если мы вначале остановимся на вопросе о действовании как таковом, то для нас совершенно безразлично, как образовалось наше воление, является ли оно результатом выбора и обсуждения или оно не прошло этих стадий. Очень мало интересует нас также вопрос о том, направлена ли наша воля на достижение определенной цели или она имеет в виду чисто подготовительную работу. Как бы ни обстояло дело со всем этим, при действовании решающим моментом является переход воления в движение тела.

Наша тема, к счастью, не требует также, чтобы мы заняли определенную принципиальную позицию по отношению ко всем теориям, существующим по поводу взаимоотношения между волением и действием. Если мы употребляем ходячее выражение, согласно которому причиной движения тела является волевой импульс, присущий нашему сознанию, то этим мы нисколько не хотим заявить, что существует ясно выраженная причинная зависимость между этими двумя процессами. Мы в то же время не станем ни спорить, ни соглашаться с теми, которые не признают в этих процессах причинной зависимости и которые хотят ее заменить предположением, что волевой импульс и движение тела представляют собою только две различные стороны одного и того же реального явления.

Нам совершенно достаточно того факта, что обе эти функции, которые часто объединены в одно целое, все же могут быть отделены друг от друга, независимо от того, в каких взаимоотношениях они находятся. Точно так же, как нормальными явлениями рефлекторного движения мы считаем такие целесообразные движения тела, при которых нет налицо никаких импуль-

сов сознательной воли, — подобно этому, в очень многих случаях мы встречаемся с тем фактом, что имеется налицо волевой импульс (иногда даже очень сильный), за которым не следует требуемое движение тела. В первом случае мы стоим перед фактом принудительного, если так можно выразиться, возбуждения нервов, а во втором — перед душевной деятельностью, не сопровождаемой телесным действием. И в первом, и во втором случае перед нами нет того, что мы называем свободой действования, так как свобода действия заключается именно в том, *чтобы делать что хочешь*. Ее-то и нет ни там, где человек делает что-нибудь нехотя, ни там, где человек чего-нибудь хочет и не делает ничего для удовлетворения этого желания.

В этом отношении мы делаем различие между произвольными действиями и рефлекторными движениями тела, с одной стороны, и безрезультатными волевыми импульсами — с другой. Во всяком случае, согласно этому свобода действования является присущею человеку способностью. Но она ограничена в обоих вышеуказанных направлениях. Человек может делать то, что он хочет, только в определенных границах. Не все то, что он делает, является произвольным, и не все то, что он хочет, он может сделать. С той и другой стороны границы никоим образом не очерчены резко и ясно, так что опять-таки на место общего решения проблемы должно стать исследование целого ряда отдельных вопросов.

Вне сферы влияния свободы действования находятся рефлекторные движения, при которых возбуждение происходит по чисто физиологическим законам и переходит непосредственно, без всякого содействия со стороны сознания, из чувствующей нервной системы в двигательную. Но эти физиологические склонности находятся в различной мере в зависимости от нашей воли. Некоторые сохраняют всю стихийную силу даже у человека с самой сильной сознательной волей. Сюда относятся разные сокращения мускулов и судорожные движения, выступающие в противовес чьему-нибудь стремлению изменить физическое состояние человека. Благодаря этому врач принужден прибегнуть к наркотическим средствам при операции даже такого человека, который обладает хотя бы самой сильной волей. Есть другие рефлекторные движения, которые могут быть отчасти или совершенно сдержаны волей. Так, например, можно путем упражнений дойти до того, чтобы не моргать глазами при внезапных и довольно сильных световых впечатлениях. Конечно, как ни упражняйтесь, вряд ли вы приучитесь не моргать при очень сильных и неожиданных световых эффектах.

Кроме того, можно при помощи сознательных импульсов задержать или участить в определенных границах процесс дыхания. Чем больше развивается наше сознание при посредстве самодеятельности, тем сильнее суживается область действий рефлекса. Это положение применимо также к животным, но особенное значение оно имеет в жизни человека. Но все же мы не в состоянии в этом отношении перейти известные границы, и движения тела нельзя сделать до бесконечности произвольными. Значительно чаще, чем мы этого хотим, наше тело действует там, где бы мы хотели, чтобы действовала наша сознательная воля. Типичным примером этого смутного колебания между непроизвольным и произвольным с давних пор считается область половой жизни. Эту область, главным образом, имел в виду Ксавье де Местр[3] в своем «Путешествии вокруг комнаты», когда он говорит, что жизнь представляет собой вечную борьбу того, что я хочу, с тем, чего хочет животное, в котором я живу.

Всем вышеуказанным мы не исчерпали еще всей массы тонких переходов от непроизвольного к произвольному. Очень много действий, совершаемых нами без волевого импульса и носящих, таким образом, если не чисто рефлекторный, то во всяком случае сенсомоторный характер, — очень много действий, говорю я, не представляют собой естественного процесса: мы приучились совершать их машинально после долгих упражнений, в которых принимал участие сознательный волевой импульс. Мы, например, должны научиться выполнять ружейные приемы по команде, и при этом нам приходится сознательно напрягать волю; но раз мы их выучили, то потом, в строю, мы выполняем их совершенно машинально, без всяких сознательных волевых импульсов. То же самое явление имеет место при процессе письма. Когда-то нам стоило больших усилий научиться писать отдельные буквы, теперь же мы пишем отдельные буквы чисто механическим образом, не испытывая никаких импульсов, которые заставляли бы нас написать букву «м», а затем хотя бы букву «а».

Несмотря на то что такое отдельное движение мы производим чисто рефлекторным путем, все же наш поступок в своей целости носит характер свободного действия. В самом деле, во всех этих случаях за бессознательным действием скрывается сознательное общее воление: так, например, когда мы слушаем команды, то мы заранее *хотим* исполнять все приемы; когда мы пишем отдельные буквы, то мы задаемся желанием написать то, что хотим. Наша психофизическая реакция идет в определенном направлении, нося наполовину рефлекторный, наполовину сенсомоторный характер, пока имеется налицо определенная воля. Лишь

только воля перестает функционировать, то и механизм останавливается. Пианист, играя на рояле с листа какую-нибудь пьесу, не чувствует при каждой ноте сознательного импульса, который бы заставлял его ударять непременно по той или другой клавише; у него та связь между зрительными ощущениями и движениями пальцев, которую он когда-то должен был выучить при помощи отдельных сознательных волевых импульсов, теперь вошла в плоть и кровь, так что она проявляется как бы сама собой. Но за всеми этими чуть ли не чисто рефлекторными процессами скрыта все-таки его воля сыграть данную пьесу. Точно так же стенографу достаточно один раз принять решение, чтобы рефлекторным путем записывать все то, что он слышит.

Как мы видим, все эти факты указывают на то, что волевой импульс всегда направлен исключительно на достижение всей намеченной цели, в ее совокупности, и что он при этом как бы приводит в движение все те отдельные функции, которые необходимы для достижения цели, не зная этих отдельных функций или не нуждаясь в особых волевых импульсах для каждого обособленного движения. Если я намереваюсь съесть яблоко и привожу это намерение в исполнение, то я при этом исполняю целый ряд отдельных целесообразных движений руки, пальцев, жевательных мышц и т.д., о которых я не имею понятия, из которых ни одно не вытекает из сознательного волевого импульса. И тут достаточно одного общего импульса, чтобы все отдельные движения разрешились рефлекторным путем. В конечном виде мы и тут имеем дело не с чем-то прирожденным, а с благоприобретенными свойствами. И если этот механизм действует в нас теперь «сам собой», то мы знаем, что пользоваться им мы научились постепенно в раннем детстве, когда мы для изучения его прибегали к массе опытов, не всегда удачных, но постоянно совершенствовавшихся.

Поэтому нам для разрешения нашего вопроса совершенно безразлично, какие из этих отдельных действий, совершающихся без соответствующих им волевых импульсов и являющихся результатом унаследованной нервной организации, какие из них мы совершаем после того, как изучили их в первые моменты нашей жизни, и какие изучены нами только впоследствии. Тут нельзя провести резко очерченных границ. Но в силе остается тот факт, что каждое действие, которое мы хотим исполнить, осуществляется при посредстве целого ряда движений тела, большая часть которых не обусловлена особыми импульсами воли. Сознательная воля направлена только на достижение цели и не действует на те физиологические средства, с помощью которых она осуществля-

ется. Нам, к счастью, не надо знать, при содействии каких нервов и мышц мы ходим, едим и хватаем предметы. И там, где новые потребности заставляют нас приучаться к новым комплексам движений, там жизненная привычка превращает сознательно выученные движения в непроизвольные.

Таким образом, наша свобода действования функционирует повсюду при посредстве психофизического механизма. Но поэтому-то ее граница, с другой стороны, обусловлена наличием этого механизма. Способность делать то, что вы хотите, прекращается там, где механизм отказывается работать, будь этот отказ обусловлен нормальными причинами или ненормальным положением вещей.

Свобода действия имеет место, прежде всего, только в тех границах, в которых то, что я хочу, возможно при наличных человеческих силах. Если я захочу схватить луну, то моих сил на это не хватит. Я буду в состоянии только протянуть к ней руки, но не больше. Многим может показаться странным,что этот факт надо отнести к области ограниченной свободы действия. Но представьте себе человека, разбитого параличом, который хочет схватить стоящую перед ним чашку. У него на это сил не хватит. От напряжения у него могут даже задрожать руки, дальше, однако, этого дрожания дело у него не пойдет. Какая же разница между обоими приведенными нами примерами? Только та, что в первом случае человек хочет того, что ни один человек не в состоянии осуществить, а в другом — человек хочет того, что другие люди в состоянии исполнить, а он лишь один не в силах совершить. Начало желанного действия наступает в первом случае так же хорошо, как и во втором, а результат их желаний одинаково печален.

В действительности особенности физического строения отдельного человека создают для свободы действования такие же непреодолимые препятствия, какие созданы общими «границами человечества». Наша свобода деятельности заключена в определенные границы, зависящие от нашего физического состояния. Широта этих границ для каждого отдельного человека зависит от его индивидуальных особенностей. В зависимости от своих способностей и от упражнения различные люди обладают различной властью над своим телом. Гимнастика и спорт ставят себе идеальной задачей содействие росту человеческой власти над телом. Кроме того, тут надо принимать во внимание влияние, какое оказывают отдельные состояния человека на его дееспособность. Известно, какой высоты может достигнуть физическая дееспособность сумасшедшего при одностороннем развитии его воли. Он может исполнить со значительно большей силой то, чего он хо-

чет. Всем также известно, в какой сильной зависимости от состояния здоровья нашего тела находится исполнение наших решений, будь они направлены на достижение какой-нибудь простой или очень сложной, более общей цели. И тут нельзя провести резко очерченных границ. О ясно выраженном ограничении свободы действия мы будем говорить там, где нервное заболевание лишает человека возможности нормального пользования его членами. Полнейшее отсутствие свободы действия проявляется при столбняке, когда человек, как сообщают, находится в полном сознании и в то же время не может двинуть ни одним членом. Но ограничение свободы действия крайне тяжело для человека даже и тогда, когда на него не нападает столбняк. Если вы не можете ходить, действовать руками, говорить, то вы лишены свободы действования. Вы не делаете того, что вы хотите. Машина, которая должна исполнять вашу волю, отказывается вам служить.

Нетрудно показать, как тонки здесь переходы от нормального к ненормальному, от свободы к несвободе. Не будем же теперь, по крайней мере, говорить о деятельности мозга, которую можно тоже отнести к этой главе, поскольку мышление и воление связаны с этой деятельностью. Присмотримся сначала к движению остальных членов, предназначенных к исполнению наших волевых импульсов. И притом мы сначала не коснемся таких явлений, как паралич или как дисфазия, при которой нарушена способность связывать слова с представлениями. Ведь даже в обыденной жизни очень часто случается, что мы не в состоянии выразить свою мысль словами, мы заикаемся и вместо слова, подходящего к содержанию нашего представления, употребляем такие словечки, как «того», «этого» и т.п. Вообще мы имеем право говорить об ограниченности способности делать то, что мы хотим, об отсутствии полной свободы действования во всех тех случаях, когда человек начинает заикаться в своей речи. Тут речь как раз может служить особенно поучительным примером. Лишь только вы как-нибудь ошиблись в разговоре, сделан так называемый lapsus linguae (можно употребить выражение «оговорка», аналогично слову «описка»), то перед вами уже явление ненормального функционирования органа речи, и каждый, кому приходится много говорить, знает, в какой сильной зависимости от случайностей нервного настроения находится его способность владеть органом речи. Как легко может случиться, что вы скажете не совсем то, что хотите сказать, что вы скажете даже нечто совершенно другое! Разве во всех этих случаях не оказывается, что рядом с тем, что мы хотим, и вопреки тому, что мы хотим, совершает-

ся нечто, чего мы не хотим, причем это самое «нечто» совершается при посредстве нашего собственного тела?

Но такие факты приходится переживать каждому из нас. Значительно тяжелее и болезненнее отзываются на нас не капризы природы или нашего тела, а то насилие, которое пускают в ход по отношению к нам наши же братья-люди. В самом деле, беспрепятственному переходу волевого импульса человека в движение тела (а в таком беспрепятственном переходе и состоит свобода действования) может помешать не только внутреннее состояние нашего организма, но и вмешательство извне; а такое вмешательство исходит почти исключительно от человека. Если связать человека так, что он не будет в состоянии не только двинуться с места, но и шевельнуть отдельными членами, тогда перед нами факт почти полного лишения свободы действия. Если к тому же заткнуть рот так, чтобы человек не мог говорить и кричать, то в таком случае перед нами будет явление, вполне аналогичное столбняку, о котором мы выше говорили. Менее тяжелым лишением свободы действия является заключение в тюрьму, потому что тут человеку предоставлено в определенной мере свободно двигаться. Правда, за этой свободой приходится признать крайне ничтожную ценность, если вспомнить, что тут человеку как личности отведено более или менее ограниченное пространство для его деятельности.

Отсутствие подобного насильственного ограничения является элементарной составной частью свободы, в социальном значении этого слова. Оно означает, прежде всего, отсутствие каких-либо препятствий для движения отдельного человека, при посредстве которого он может делать все, что он хочет, поскольку этому не мешает его собственный организм. И так как это является внешней и внутренней предпосылкой для какой бы то ни было серьезной жизненной деятельности, то эта свобода издавна считалась одним из основных прав человека. Лишение или ограничение этой свободы ощущалось людьми как нечто крайне тяжелое. Она принадлежит к тому роду благ, которыми человек в нормальном состоянии обладает, не обращая на них внимания, и которое он начинает особенно ценить только тогда, когда он их теряет или когда ему угрожает опасность лишиться их. Но лишение социальной свободы заключается не только в уничтожении вышеупомянутой непосредственной свободы действия: рядом с физическим насилием при лишении социальной свободы выступает также психическое насилие, которое, может быть, отражается на человеке еще мучительнее. В очень многих случаях то, что мы называем отсутствием

социальной свободы, выражается скорее в психическом, чем в физическом насилии. Ведь, в самом деле, если вы лишите кого-нибудь свободы действия (а такое лишение свободы всегда основывается на физическом принуждении), то из этого непременно следует, что человек, лишенный свободы, должен подчинить свою волю вашей. А это подчинение и является существенным моментом отсутствия социальной свободы.

Но психическое принуждение нельзя обозначать как ограничение свободы действия в собственном смысле слова. Человек, заключенный в тюрьму, может в своей камере делать все, что ему угодно: он может кричать и шуметь, он может отказываться от пищи, он может не подчиняться приказаниям. Но он, обыкновенно, не делает этого. Почему? Потому, что он не смеет делать это; потому, что он знает, что нарушение воли тех людей, в руках которых находится физическая власть над ним, повлечет за собою еще большее отягощение его судьбы. Из боязни перед ними он отказывается от оставшейся у него свободы действия и покоряется. То же самое имеет место с рабом или крепостным человеком. И он «может» отказать своему господину в повиновении, он очень часто может убежать от своего господина, он может сделать все, что ему хочется. Но он не хочет этого, зная, что благодаря существующему социальному строю он будет возвращен своему господину и попадет в еще худшее положение. Правда, во всех этих случаях основной причиной бездействия является тот известный рабу и крепостному факт, что в конечном счете чужая воля может проявить столько власти, чтобы всякими средствами отнять у подчиненного ей человека последние остатки свободы действия. Но все же тут непосредственно ограничена не свобода действия, а свобода выбора. Находясь под психическим давлением, человек из боязни решает подчиниться чужой воле.

С такими же точно явлениями мы имеем дело, когда угроза заставляет одного человека покоряться воле другого. В социальной жизни дело в данном случае редко доходит до прямого ограничения свободы действования, так как угрозой настолько сдерживается свобода выбора, что не приходится прибегать к более грубым средствам.

Таким образом, в тех случаях, когда мы говорим о юридическом ограничении свободы воли, мы можем наблюдать, как внешнее принуждение переходит во внутреннее, причем крайне трудно провести границу между этими обоими моментами; незаметно для нас самих вместо ограничения свободы действия начинает давать себя чувствовать органичение свободы выбо-

ра. И для нас теперь станет ясным, почему современный социальный строй открывает широкий простор развитию психофизической свободы действия. Он может это сделать только потому, что он обладает возможностью сильно сузить эту свободу ограничением свободы выбора. И современный строй, большею частью, отказывается от физического насилия, довольствуясь одним только нравственным принуждением; а лишь только это последнее оказывается недействительным, — тотчас же он прибегает к физическому насилию.

Поэтому нам всем, при нормальном положении вещей, предоставлена свобода действования. Мы можем сделать все, что мы хотим. Ничто не мешает нам превращать свои волевые импульсы в движения тела, конечно, если наши физиологичесские отправления находятся в полном порядке. Но вся совокупность общественной жизни суживает нашу волю: она не позволяет нам хотеть того, чего бы мы, может быть, и захотели, не будь ее. Она налагает свою тяжелую руку не на свободу действования, а на свободу выбора; она ослабляет узду физического насилия, чтобы еще сильнее натянуть узду внутреннего принуждения. С ростом умственной зрелости общества она все с большею уверенностью заменяет физическое принуждение психическим. Она, в конце концов, ставит внутренний процесс выбирающей воли человека в такие крепкие рамки, что ей приходится только в исключительных случаях прибегать к ограничению свободы деятельности. Она оставляет естественную свободу действующей воли до тех пор неприкосновенной, пока у нее в руках имеется достаточно власти для духовного господства над выбирающим человеком.

Лекция 3
Свобода выбора

Понятие о социальной свободе как об отсутствии внешнего принуждения само собою натолкнуло нас на вопрос о свободе выбора, причем оказалось, что тут ограничение свободы действования влечет за собою ограничение свободы выбора и что это последнее, при известных обстоятельствах, может представлять собой более значительный момент, чем ограничение свободы действования, хотя и при психологическом принуждении всегда на заднем плане стоит сознание наличности физической власти чужой воли над вашей. Чтобы уяснить себе особую сущность свободы выбора, нам нужно прежде

всего постараться с помощью простейших примеров разобраться в том, что происходит внутри нас, когда мы «*выбираем*».

Выше мы уже вкратце указывали, что выбор состоит в том, что разные воления сдерживают друг друга. Таким образом, самым простым случаем выбора является борьба между двумя различными стремлениями. Такая борьба может только тогда иметь место, когда те действия, в которые превратилось бы каждое из этих стремлений, если бы оно существовало в единственном числе, — когда эти действия противоречат друг другу в том смысле, что их нельзя выполнить одновременно. У нас может одновременно быть несколько желаний, несколько стремлений. Противоречие между ними проявляется лишь постольку, поскольку речь идет о соответствующих им действиях. Поэтому, в конце концов, друг друга сдерживают и друг другу мешают не стремления, а соответствующие им волевые импульсы.

В этом отношении выбор находится в тесной связи с психофизическим процессом действования, хотя выбор и представляет сам по себе чисто внутренний процесс. Выбирать нам приходится тогда, когда различные воления одновременно не могут перейти в одновременные различные действия. Выбирать не приходится нам в тех случаях, когда мы *одним* действием можем удовлетворить оба желания или когда оказывается возможным «осуществить одно желание, не отказываясь в то же время от второго». Но так как этот последний случай, большею частью, может быть налицо только благодаря тому, что мы сначала исполним одно, а затем другое, — то и тут нам непременно приходится делать выбор и решать, какое из двух стремлений удовлетворить прежде.

Войдем, например, в положение мальчика, который только что вернулся голодный из школы и собирается накинуться на уже поданный обед; представьте себе, что в этот момент его зовут к окну посмотреть на проходящих мимо солдат. Если он будет есть, то ему не удастся поглядеть на солдат; если же он пойдет смотреть на них, то он не сможет в то же время есть. И вот у него начинается борьба между любопытством и голодом. Если его мучит очень уж сильный голод, то он, не обращая внимания на солдат, примется за еду; если же возьмет верх любопытство, то он бросит обед. Одно из двух он должен выбрать.

Если он теперь, в продолжение хотя бы нескольких секунд только, колеблется, что ему делать, то он при этом прежде всего ощущает чувство свободы: он может есть или подойти к окну. Он может, по своему усмотрению, выбирать. Это чувство, таким образом, ясно выражается в том, что ему ничто не мешает исполнить то или другое. Кушание подано, он может приняться

за еду; дорога к окну ему тоже не загорожена, он может побежать туда. Ему не мешает ни внешнее препятствие, ни физическое нерасположение.

Это *чувство свободы*, с которым вы делаете тот или иной выбор, — это самое чувство, таким образом, находится, собственно говоря, в тесной связи со свободой действования, так как вы при этом знаете, что вас ничто не сдерживает исполнить каждое из возможных действий, если вы только примете определенное решение. Если бы вы знали, что одно или даже оба действия неисполнимы для вас благодаря наличию какой-нибудь мешающей вам физической силы, то тогда у вас не было бы выбора. Таким образом, каждый выбор предполагает наличие свободы действия, т.е. наличие возможности для вас осуществить то, что вы выбрали; и где этой свободы действия нет, там, собственно говоря, свобода выбора не ограничена, там только совершенно бессмысленно и нецелесообразно выбирать. Если, например, в положении мальчика находится человек, разбитый параличом или закованный в цепи, то он не может говорить об ограничении свободы выбора. В самом деле, хотеть он может и того и другого. Он только не может привести в исполнение одно из своих желаний или даже оба. Он не в состоянии исполнить то, что он хотел бы исполнить, основываясь на своем выборе. Но выбрать, предпочесть одно желание другому он может. Поэтому тот, кто хотел бы жаловаться на ограничение свободы выбора на том основании, что он лишен возможности совершить действия, соответствующие его желанию, — тот выражался бы вернее, если бы он говорил только об ограничении своей свободы действования.

Но даже и там, где сами по себе возможны оба действия, рядом с чувством свободы выступает *чувство отсутствия свободы*. Ведь, в самом деле, человек, выбирающий между двумя стремлениями, не только хочет осуществить оба борющиеся между собой желания, но и желает, чтобы оба желания осуществились одновременно; и тот факт, что для него это невозможно, что импульсы мешают друг другу, — этот факт он ощущает как ограничение своей «свободы». Между тем не может быть сомнения, что и в этом отношении чувство отсутствия свободы должно быть отнесено не к моменту выбора, а к моменту действования. Однако, как бы то ни было, человек во время выбора переживает смешанные чувства. То обстоятельство, что *можно* выбирать, внушает ему радостное чувство свободы, а тот факт, что *должно* выбирать, причиняет неприятное чувство отсутствия свободы.

Теперь спрашивается, каков может быть результат выбора. В том простом случае, который мы привели выше в качестве приме-

ра, решение зависит только от того, какое из обоих стремлений в данный момент сильнее, голод или любопытство. По этому поводу в нашем сознании не может возникнуть никаких сомнений. Там, где дают себя чувствовать только два каких-нибудь противоречащих друг другу стремления, там наш выбор, само собою разумеется, падет в пользу более сильного стремления, при том предположении, что налицо нет никаких побочных мыслей и мотивов. При этом если оба стремления по соответствующим им действиям совершенно исключают друг друга, то выбор падет только в пользу более сильного стремления; если же можно удовлетворить оба желания друг за другом, то мы сначала осуществим более сильное желание, а затем более слабое.

Все только что сказанное представляет такую истину, что мы всегда сможем решить, какой из мотивов действовал в нас сильнее, если только будем знать, в пользу какого мы высказались при выборе. В самом деле, мы можем судить о разнице в интенсивности, проявленной двумя стремлениями, только на основании того, какую власть проявило то или другое стремление в тот момент, когда мы выбирали между ними. По этому признаку мы только и в состоянии судить о силе двух мотивов; и наше суждение может образоваться только на основании опыта при выборе, и почти никогда, за исключением особых случаев, мы не будем в состоянии составить себе суждение a priori (заранее, т.е. не исходя из данных опыта). Вообще интенсивность психологических величин не поддается измерению. Поэтому нельзя определить интенсивность одной какой-либо психической величины, взятой отдельно от других; можно только сравнивать различные величины между собою и судить об их интенсивности путем сравнения, и при этом не надо упускать из виду, что тут мы не получим численных отношений, как это получается прямым или косвенным путем при измерении величины внешних восприятий. Сравнивать психические состояния можно только при помощи непосредственного опыта, а там, где речь идет об определении разницы между интенсивностью двух стремлений, — там этот опыт приобретается исключительно при исследовании того, на каком из стремлений остановится в каждом отдельном случае человек при выборе. Предвидеть результат выбора можно только там, где речь идет о двух желаниях, сравнимых между собою по их предметам количественно или качественно. Мы можем заранее знать, что если перед голодным человеком поставить две миски одного и того же кушания, то он выберет ту, в которой находится большее количество этого кушания; точно так же мы можем предсказать, что если количество двух кушаний будет одинаково, то он выберет более вкусное ку-

шание. Но ни один человек не сможет сказать заранее, какое из чувств будет в нем сильнее, голод или любопытство; он должен *пережить* оба эти чувства одновременно и выбирать между ними в данный момент. Он знает только, что его мучат одновременно голод и любопытство; и только после того, как он сделает выбор между ними, он будет в силах сказать, чего он хотел *больше*, есть или смотреть.

Таким образом, об относительной силе наших желаний или мотивов мы узнаем лишь на основании решения, принятого нами при выборе между ними; другими словами, судить о ней можно лишь по собственному опыту. Представьте себе, что я отношусь с большой любовью и уважением к двум людям; я не могу сказать, кого из них я люблю больше; и вот представьте себе, что я попал в такое положение, при котором я вынужден решиться на что-нибудь в пользу одного или другого; если только непосредственный импульс толкнет меня в одну определенную сторону, — то из этого я узнаю, кому я больше симпатизирую. В подобных случаях только наши собственные решения, принятые нами при выборе между различными мотивами, показывают нам, в какой мере друг от друга отличаются в нас по своей силе различные мотивы. Человек чувствует сильную любовь и к своей родине, и к своему семейству; какое из этих чувств сильнее, он тогда только в состоянии уяснить себе, когда между ними возникает резкий конфликт и ему приходится выбирать. Заранее можно по этому поводу высказаться лишь постольку, поскольку мы, при помощи нашей фантазии, в силах перенестись в подобное положение. Но всем прекрасно известно, как легко можно впасть при таком опыте в ошибку, как часто при возникновении действительного конфликта принимается совершенно другое решение, чем этого можно было ожидать. Этот факт, конечно, нисколько не говорит в пользу того предположения, что только в момент выбора возникают неосознанные прежде мотивы; то, чего мы раньше не сознавали, были не мотивы, а взаимоотношение их силы. Поэтому-то мы и говорим, что человек не может быть уверен ни в одном своем волении, которого бы он не испытал в тяжелой борьбе.

Итак, единственным верным критерием для суждения о каком-либо волении является наш собственный опыт, показывающий нам, какую силу проявляет то или другое воление, когда приходится делать выбор между ними. И если мы захотим дать определение того, какова разница между силой различных стремлений, то нам не остается ничего больше, как сказать: то стремление сильнее, в пользу которого мы решаемся при выборе.

Из только что сказанного мы можем вывести то положение,

что выбор всегда подчиняется более сильному волению. Эта фраза не может никоим образом претендовать на роль великой истины, так как она, в сущности, представляет просто повторение вышесказанного. Это очень важно оттенить. Если бы мы могли определить силу волевых функций при посредстве какого-нибудь особого признака (и этот признак был бы для нас еще важнее, если бы он поддавался измерению), тогда нам надо было бы доказать то положение, что каждый выбор определяется более сильным мотивом. Но если определить силу какого-либо воления мы можем только на основании результата выбора, то эта фраза представляет из себя простой вывод из вышесказанного, и она составляет главную основу для наших дальнейших исследований того, что можно и должно называть свободой выбора. Этой фразой мы просто констатируем тот факт, что утверждать о различной силе различных стремлений мы можем только на основании результата нашего выбора и что более сильно то стремление, в пользу которого высказался наш выбор.

Сообразно этому, мы обыкновенно говорим об относительно крупной разнице в силе стремлений тогда, когда делаем выбор между двумя желаниями легко, без всяких колебаний. То самое действие, в пользу которого вы решились быстро и без размышлений, — это самое действие, очевидно, было вам значительно ближе к сердцу, чем остальные, конкурировавшие с ним. При таком легком выборе неприятное чувство того, что вы должны были выбирать, проявляется значительно слабее, чем радостное чувство свободы: вы радуетесь тому, что вы в состоянии сделать то, что хотите. Напротив, чем меньше разница между интенсивностью двух стремлений, тем труднее становится нам выбирать. Трудность состоит в том, что противоречащие друг другу стремления постоянно мешают друг другу и одно старается вытеснить другое, так что вы не в состоянии прийти к опеределенному решению. Чем дольше продолжается такое состояние, тем мучительнее становится для вас выбор. Неприятное чувство, что вы должны выбрать, проявляется все резче и резче, и даже тогда, когда вы, наконец, сделали свой выбор, вы не в состоянии уже отдаться полной радости по поводу того, что вы могли выбирать. Дело в том, что даже и после выбора в вас не перестает говорить то желание, которое благодаря выбору оказалось неудовлетворенным, и оно говорит в вас с такою силой, что являющееся в результате его наличие неприятного чувства уравновешивает всю вашу радость по поводу исполненного желания. Ведь каждому из нас известно, что неприятное чувство по поводу неудовлетворенного

стремления оказывает всегда относительно большее действие, чем радостное чувство по поводу исполнения желания.

При таких колебаниях, особенно если они продолжаются более или менее долгое время, для человека является большим облегчением, если какое-нибудь внешнее принуждение освобождает его от необходимости выбирать. Воспитателю часто приходится оказывать давление на своего воспитанника, в котором происходит борьба нескольких желаний. Бывает также иногда, что в надежде на давление извне человек возможно большее время откладывает свое решение. Особенно это имеет место при запутанном положении вещей и, конечно, у тех людей, которые обладают значительной дозой нравственной трусости, благодаря чему они стараются избавиться, по возможности, от могущей пасть на них ответственности. С другой стороны, долгие колебания при выборе могут создать такую мучительную обстановку, что это неприятное чувство, в свою очередь, становится мотивом для выхода из тяжелого положения. Тогда человек «сам себе дает толчок», он заставляет себя принять определенное решение.

Все вышеуказанные взаимоотношения между различными желаниями находятся в каждом отдельном случае в зависимости не только от большей или меньшей разницы, существующей между различными желаниями по их силе и интенсивности, но и от различий темпераментов людей. Этот вопрос мы затронем еще впоследствии. Здесь же нас больше всего интересует вопрос, на который само собою наталкивает нас исследование всех вышеупомянутых разнообразных взаимоотношений желаний, — а именно вопрос о том, что может статься с нашим выбором, когда оба стремления, между которыми надо выбирать, оказываются равноценными и одинаково сильными.

Этот вопрос неизбежен и имеет принципиальное значение. Его не раз ставили, о нем часто спорили, и споры неоднократно вели к самым плачевным недоразумениям. Поэтому тут надо быть крайне осторожным. Если этот вопрос решать на основании выше установленного нами понятия о силе и интенсивности мотивов, то ответ на это может быть только один, и этот ответ будет гласить: невозможно принять решение тогда, когда приходится выбирать между двумя одинаково сильными желаниями. В самом деле, если вы примете решение, то это желание, в пользу которого вы при этом высказались, вы должны будете, исходя из данного выше определения, признать более сильным. К тому же заключению о невозможности сделать выбор между двумя одинаково сильными желаниями вы придете и тогда, когда станете размышлять по этому поводу, исходя из

приведенных нами выше наблюдений над изменением скорости и уверенности выбора. Тогда оказалось, что сделать выбор становится тем труднее, чем меньше разница между стремлениями по их силе, и что одновременно с этим требуется все больше и больше времени для принятия решения. Разве не должно стать невозможным принятие определенного решения, когда разница между ними в этом отношении совершенно исчезла. И уже со времен Платона в доказательство правильности отрицательного ответа на поставленный нами вопрос приводилось то сравнение, что точно так же, как верные весы остаются в равновесии, когда на обеих чашах лежат одинаковые грузы, точно так же нельзя принять определенного решения, когда два стремления одинаково сильны.

Таков тот ответ, который мы даем a priori. Но теперь спрашивается, каковы результаты опыта по этому вопросу? Остается ли и там это равновесие или при известных обстоятельствах выбирающая воля человека является «неверными» весами? В последнем случае мы имели бы дело с решением, принятым без всяких мотивов; мы сделали бы выбор между двумя возможностями, которые нисколько бы не отличались друг от друга по силе говоривших в них мотивов. Способность к такому факту (а также и самый факт) назвали liberum arbitrium indifferentiae [в свободном переводе на русский язык означает: свободное решение при равновесии двух желаний].

Возможны ли такие, не исходящие из определенных мотивов решения? Ясно, что опыт не может дать непосредственного ответа на поставленный нами вопрос. В самом деле, для того чтобы произвести подобный опыт, надо создать такое положение, при котором можно было бы установить поведение нашей воли, находящейся под влиянием двух одинаково сильных и противоположных желаний. Но как нам узнать, что оба желания одинаково сильны? Согласно нашему определению, мы можем это узнать только на основании того, как оба эти желания в своих взаимоотношениях действуют на наше решение: в нашем случае мы, значит, могли бы узнать это на том основании, что оказалось невозможным принять решение. Но таким образом мы безвыходно вращаемся по кругу. Так как невозможно, да и бессмысленно стремиться к определению силы отдельного желания (потому что у нас для этого нет общей и однородной меры), то по самой сущности предмета исключена всякая возможность, чтобы опыт мог нам дать какое-либо сведение относительно того, что должно случиться, если нам придется выбирать между двумя желаниями, обладающими положительно одной и той же интенсивностью.

Поэтому опыт может разрешить наш вопрос только тогда, когда мы в состоянии, на основании отрицательных признаков, установить равноценность двух возможных действий. Другими словами, опыт тогда может помочь нам, когда мы можем установить, что у выбирающего человека не может быть ни одного мотива, по которому он был бы в состоянии предпочесть одно действие другому. Если он в таком случае все же примет определенное решение, то тогда, как кажется, надо признать наличие выбора, не основанного на мотиве.

Такое отсутствие мотивов для предпочтения одного действия другому совершенно невозможно там, где борются друг с другом два первичных стремления. Оно может иметь место в том случае, если для достижения одной и той же цели можно пойти двумя путями, причем у выбирающего нет никаких мотивов, по которым он мог бы предпочесть один путь другому. Такие две возможности можно называть индифферентными или безразличными, и если между ними все же произведен выбор, то значит, он произведен без достаточного основания, и тогда бы у нас в действительности был случай «liberum arbitrium indifferentiae».

И тут, на самом деле, открывается, как кажется, широкая область для лишенных какого-либо мотива решений, при которых в действительности происходит то, что теоретически следовало бы считать невозможным. Во время прогулки я подхожу к круглой грядке, которую я должен обойти справа или слева, если я только хочу пойти дальше; мне открыты оба пути; но если гряда расположена совершенно симметрично и оба пути ничем для меня друг от друга не отличаются, то у меня нет никаких практических или эстетических оснований предпочесть один путь другому, — а я все же выбираю один из них и обхожу грядку хотя бы с левой стороны. Такой «лишенный мотивов выбор» может иметь место также и тогда, когда перед нами раскрываются не две возможности, а больше. Я покупаю, например, лотерейный билет и вытягиваю его из расположенной веером кучки. Или, например, от меня требуют, чтобы я назвал какое-нибудь трехзначное число, и я быстро называю 457, а между тем я так же хорошо мог бы «выбрать» другие числа: 899 и т.п.

Но, спрашивается, как же мы все-таки в таком случае приходим к решению? И, действительно, кажется, что это принятое таким образом решение лишено всяких мотивов, так как мы не только не можем указать, но в большинстве случаев мы даже не в силах придумать, почему мы выбрали то или другое действие. Поэтому для объяснения этого положения недостаточно ссылаться на такие присущие нашему сознанию представле-

ния или мотивы, сила которых «бесконечно мала», недостаточно ссылаться на те самые «petites perceptions» Лейбница, которые в современной психологии получили название бессознательных представлений или мотивов. В таких случаях, как, например, при выборе той или другой дороги, можно еще, пожалуй, сказать, что обе возможности не совсем равны и что поэтому-то какая-нибудь мелкая разница, в конце концов, сыграла решающую роль. Так можно сказать, но доказать это нельзя. В самом деле, я никоим образом не могу себе представить, как это на мою волю может оказать влияние такой факт, о существовании которого я не знаю. Но если в данном случае объяснение носит сомнительный характер, то совершенно невозможно оно там, где человек может себе уяснить, что разные бесконечно малые отличительные черты двух или нескольких возможностей не могут действовать на него как неосознанные *мотивы*, если даже они и существуют в виде неосознанных представлений; и как неосознанные мотивы, эти черты не могут играть никакой роли потому, что они не обладают никакой особой ценностью как мотивы. Лотерейные билеты, номеров которых я даже и не вижу, совершенно похожи друг на друга и отличаются в тот момент, когда я их вытаскиваю, только по своему положению, а это последнее совершенно безразлично для меня при выборе. Так же равноценны для меня и те числа, которые я должен назвать. Конечно, в последнем случае возможно, что одно из чисел приобретает для меня какое-либо значение по какой-нибудь ассоциации, и тогда мотив имеется налицо. Но в таком случае я знаю, почему я выбрал именно это, а не другое число, и тогда решение имеет за собой определенное основание.

Итак, то объяснение, по которому в основе решений, принятых, как кажется, без мотивов, лежат неосознанные мотивы, — это объяснение нельзя считать удачным; по крайней мере, есть случаи, которые остаются непонятными для нас и тогда, когда мы считаемся с этим объяснением как с верной теорией. В значительно лучшем положении мы очутимся, если допустим, что при подобного рода решениях главную роль играет наш психофизический механизм, который вообще занимает видное место, когда дело идет об осуществлении каких бы то ни было измерений. В упомянутых случаях мы имеем дело с несколькими одинаково ценными или, лучше сказать, одинаково бесценными средствами, служащими для достижения одной и той же цели. Нечто подобное мы можем заметить при каждом целесообразном движении. Если я, например, хочу схватить куриное яйцо, то я могу это сделать двумя, тремя или четырьмя паль-

цами, я могу, наконец, это сделать всей рукой. Я смогу сделать это, как мне угодно, если только мне будет важно принять определенное решение по этому поводу. Но мы обыкновенно не делаем выбора и предоставляем нашему механизму делать это так, как ему удобнее, ибо нам совершенно безразлично, каким образом мы схватим предмет. И тот факт, что мы схватили предмет тем или другим образом, не является результатом выбирающего сознания, он просто обусловлен теми или иными свойствами нашего физиологического механизма и может зависеть отчасти от строения и привычек рук и пальцев.

То же самое происходит и с человеком, который обходит гряду с левой стороны. Вся его ходьба представляет из себя совокупность добровольных движений; каждый отдельный момент этой совокупности проходит рефлекторным и сенсорно-моторным путем без содействия вновь возникших отдельных волевых импульсов. Так, например, мы сворачиваем в сторону, когда на дороге лежит камень, часто без особого импульса воли. В тот момент, когда вы выбираете направление, указание в пользу того или другого направления дают вам положение вашего механизма, его строение и привычки. Вообще механизм определяет вам выбор там, где у вашей воли нет никаких оснований вмешаться в данный вопрос. Подобным же образом можно объяснить и процесс «выбирания» лотерейного билета.

Во всех этих случаях, таким образом, нет, собственно говоря, определенного решения, принятого на основании выбора между двумя возможностями; тут, скорее всего, мы имеем дело с отказом от выбора, благодаря чему решение предоставлено механизму. Так как то или иное решение для нас безразлично, то мы предоставляем делу идти так, как оно, по тем или другим причинам, пойдет; и если при этом наш механизм не действует, то мы, может быть, сами заставляем его решить. Если взять грубое сравнение, то мы поступаем не иначе, чем тогда, когда мы предоставляем другому человеку решить за нас или когда мы бросаем жребий, который бы нам указал, как нам поступать. Выражаясь точно, мы должны сказать, что во всех этих случаях мы выбирали, но не пришли к решению; мы, собственно говоря, не имеем права сказать, что мы выбрали то или другое возможное действие. Тут мы не сами определяем действие, а предоставили решить внешним силам.

Теперь спрашивается, возможно ли такое объяснение и там, где, как, например, при выборе числа, мы, собственно, имеем дело не с движениями тела. Если мы тщательно исследуем, что в нас при этом происходит, то мы найдем, что и тут у нас нет никакого активного определения, а нам просто это число приходит в голо-

ву. Таким образом, психический механизм ассоциации является в данном случае тем механизмом, которому мы предоставляем решение вопроса. Правда, при этом мы крайне редко будем в состоянии узнать, каким путем этот механизм в каждом отдельном случае ведет к тому, что нам в голову приходит именно то, а не какое-либо другое число. Но, в конце концов, и тогда, когда мы имеем дело с физиологическим механизмом, — тогда тоже мы будем очень редко в состоянии дать верное объяснение для каждого отдельного случая. Здесь нам вполне достаточно, если мы можем указать на те самые общие условия, благодаря которым совершается то или другое действие. И мы можем сказать, что в психическом механизме процесс по своей сущности совершается точно так же, как и в физиологическом организме. Уже при так называемой «свободной игре представлений» «свободно возникающие» представления не поддаются объяснению: мы не можем на основании внутреннего опыта указать, почему в нашем сознании возникают именно такие-то представления, и только редко мы в состоянии воспроизвести их при помощи комбинаций различных ассоциаций. Кроме того, когда мы стараемся что-нибудь припомнить, воспроизвести, то при этом обнаруживается, что мы намеренно вызываем определенное чередование представлений, цель которого известна нашему сознанию; но в то же время мы принуждены ждать, пока нам «придут в голову» требуемые промежуточные звенья. И подобно тому как для нас очень неясно, как это происходит, что мы протягиваем руку, чтобы схватить яйцо, — точно так же нам неясно, каким образом нам в голову приходит искомая хронологическая дата, когда мы вспоминаем какое-нибудь историческое событие, или каким образом нам приходит на ум чертеж, подходящий к данной геометрической задаче. Можно, таким образом, совершенно спокойно проводить аналогию между психофизическим и чисто психическим механизмом, если иметь в виду их отношения к сознательному намерению. Всегда определенное намерение вызывает целый ряд процессов, которые совершаются автоматическим путем и которые при нормальном положении вещей ведут к предназначенной цели. Из всего вышесказанного ясно следует, что если наша воля требует только, чтобы было дано любое трехзначное число, то механизм представлений, возбужденный этим и направленный на ограниченную область возможных действий, исполняет это требование воли. Таким образом, и тут мы не выбираем, а предоставляем механизму ассоциации и воспроизведения решить вопрос.

После всего приведенного нами выше читателю, надеемся, стало ясно, что выражение «лишенный мотива выбор» не со-

всем правильно и к тому же крайне двусмысленно и поэтому его следовало бы избегать. Во всяком случае мы и в практической жизни не можем указать на такие факты, когда бы принималось *решение, не основанное при выборе на мотивах*. Там, где могло бы казаться, что было принято решение, там в действительности дело обстоит всегда так, что наша воля, за отсутствием решающего мотива, не решалась ни на что и предоставляла решение психофизическому или психическому механизму. Что дело обстоит так, подтверждается тем обстоятельством, что наша воля, предоставив решение механизму, в то же время оставляет за собой право исправить и переменить это решение, если она впоследствии заметит, что все-таки имеется мотив для предпочтения одного возможного действия другому или для отказа от одного из них. Такое изменение решения происходит, большею частью, следующим образом: именно тогда, когда решение должно быть осуществлено, человек начинает обращать на него больше внимания и старается отнестись к нему более критически. Но чаще случается, что человек отклоняет решение, принятое его механизмом, из одного только упрямства, на основании потребности показать себе и другим, что он может делать то, что он хочет. Этим он уже ясно показывает, что решение, которое он теперь отклоняет, было прежде принято не его выбирающей волей. Правда, это упрямство, благодаря которому человек быстро выбирает теперь какое-нибудь другое возможное действие, очень легко ведет к тому, что он опять-таки предоставляет все решить какому-либо другому механизму. Наличие мотивированного выбора проявляется в том, что при некоторых условиях мы ставим механизм в определенные границы. Предположим, что требование назвать какое-либо трехзначное число было выставлено при каких-нибудь математических выкладках; тогда бы вы постарались не назвать такие числа, как 100, 999 и т.п., так как вы бы боялись, что, вследствие своих резко бросающихся в глаза особенностей, они не особенно годны в качестве примеров. Вы бы скорее выбрали какое-нибудь число, не отличающееся особыми свойствами, хотя бы 457 или вроде этого. Все же каждому из нас ясно, что такие границы крайне неопределенны, и отсюда видно, с какими тонкими и невыразимыми переходами от преднамеренного к автоматическому мы имеем дело в жизни нашей воли.

Итак, если мы выражение «liberum arbitrium indifferentiae» будем употреблять как синоним выражения «немотивированное решение», то тогда мы можем сказать, что в жизни «liberum arbitrium indifferentiae» не встречается. Если под этим решением понимать

способность отказаться от выбора и предоставить решение какому-нибудь механизму в случае достаточно сильных мотивов, то тогда оно соответствует не только фактам жизни, но и тем определениям, которые мы дали понятиям о выборе и интенсивности мотивов. И если мы хотим это называть свободой выбора (а по нашему мнению, это не совсем верно), то такая свобода выбора есть у всех нас. Правда, не все мы пользуемся ею в одинаковой степени. Есть люди, которые относятся ко многому безразлично, которые очень неохотно решаются на что-нибудь сами и не стараются выбирать между мотивами по их интенсивности. И, наоборот, есть такие люди, которые всегда хотят сами решать и которые тщательно рассматривают все возможные действия, чтобы найти какие-нибудь побудительные причины для принятия того или иного решения. И таким своим поведением эти последние стараются проявить свою свободу; они, при некоторых обстоятельствах, идут даже так далеко, что для сохранения своей свободы они предпочитают не делать лучше ничего, чем действовать без достаточного основания. И после сказанного мне кажется, что тот вид свободы выбора, который заключается в понятии «liberum arbitrium indifferentiae», далеко не исчерпывает собою всей сущности свободы выбора.

Во всяком случае для нас теперь ясно, что выведенное из общих понятий положение, по которому оказывается невозможным принять решение при выборе между двумя одинаково сильными желаниями, — что это положение вполне подтверждается опытом. Когда предстоят два равноценных возможных действия, то и в действительной жизни нельзя произвести выбора. Но в то же время нечего опасаться, будто при такой нерешительности нашей воли мы ничего не сделаем. Как раз наоборот, мы всегда делаем что-нибудь, но вместо воли тут решают наши механизмы, пущенные ею в ход. Они с верностью автомата принимают и исполняют определенное решение, если только воля, в стремлении отстоять свою «свободу», не станет противодействовать всякому решению, не принятому ею самостоятельно.

Разбираясь в истории проблемы о свободе воли, мы встречаемся с одним мифическим зверем. Откуда этот зверь взялся, неизвестно, так как в трудах схоластика Иоанна Буридана[4], по которому он получил свое название, этот зверь не упоминается. Но в литературе он встречается очень часто. Мы говорим о так называемом буридановом осле, который стоит между двумя одинаковыми связками сена, находящимися на одинаковом расстоянии от него, и который голодает, потому что у него нет никакого мотива, по которому он мог бы броситься на ту или

другую связку сена. Умереть с голоду, находясь между двумя связками сена, — это, пожалуй, сделает только метафизический осел; настоящий же осел значительно умнее: он уничтожит одну за другой обе связки сена.

Лекция 4
Свобода выбора

Разбираясь в наиболее простых явлениях выбора, мы натолкнулись на проблему, известную под названием «liberum arbitrium indifferentiae». Мы подвергли эту проблему серьезному исследованию не только вследствие ее исторического интереса, но и благодаря тому принципиальному значению, которое имеет для нас разрешение этого частичного вопроса нашей проблемы. На это мы должны уже тут вкратце указать.

Нельзя не признать, что сама по себе свобода выбора при равновесии мотивов в том смысле и в тех границах, в которых мы ее признали, представляет собой очень малоценную способность человека. В область ее применения входят такие возможные действия, такие решения, которые, правда, должны быть приняты, но при которых не важно, в каком направлении они будут приняты. И лишь только тот или другой результат выбора теряет в наших глазах характер безразличности, лишь только мы должны выбирать между такими стремлениями, отличительные черты которых для нас важны, — тогда наше безразличное отношение к решению прекращается; тогда мы прекрасно сознаем, почему мы решаемся в пользу одного или другого действия; тогда наше решение в действительности является показателем того, чего мы сильнее хотим. Liberum arbitrium indifferentiae исчезает в тот момент, когда дело принимает для нас серьезный оборот: тогда мы предпочитаем, чтобы мы сами выбирали, и не станем предоставлять решение вопроса никакому механизму.

Но вопросу о «liberum arbitrium indifferentiae» придается особое значение не в этом пункте, а в совершенно другом. Те факты, которыми старались доказать его существование, показывали, как это думалось многим, что в жизни может иметь место лишенное мотивов решение, что наша воля может без достаточных оснований выбирать между несколькими стремлениями. «Воля», таким образом, представлялась многим в виде таких весов, которые все не склоняются в ту или другую сторону даже в том случае, если обе чаши их одинаково нагружены. Но раз люди решили, что про-

стейшие жизненные факты доказывают такую способность воли, — то тогда с понятием о воле как о способности принимать решения без достаточных оснований можно было подходить к самым тяжелым метафизическим проблемам.

Поэтому для нас было особенно важно установить, в самом ли деле в фактах «liberum arbitrium indifferentiae» можно заметить деятельность воли, принимающей определенные решения без достаточного основания. Наше исследование показало, что ничего подобного в действительной жизни нет. В случае отсутствия достаточно сильных мотивов наша выбирающая воля предоставляет решение вопроса какому-нибудь механизму. Благодаря этому возникает то обманчивое представление, будто она сама сделала без достаточных оснований выбор. Такие решения, в действительности, не имеют под собой определенных *оснований*, т.е. они не определяются никакими мотивами. Но зато *причины* их надо искать не в воле, а в каком-нибудь физическом или душевном механизме, который мог бы быть направлен волей в угодную для нее сторону, если бы у нее для этого были налицо какие-либо мотивы, но который в данном случае не направляется волей за отсутствием определенных мотивов.

Установив это, мы можем перейти к дальнейшему исследованию о выбирающей воле.

Уже при том крайне несложном явлении, когда нам приходилось выбирать между двумя простыми мотивами, обнаруживалось наличие какого-то смешанного чувства: с радостным чувством по поводу того, что можно выбирать, столкнулось неприятное чувство вынужденного выбора. Из этих обоих моментов отрицательный момент растет все сильнее и сильнее по мере того, как взаимоотношения желаний, между которыми должна выбирать наша воля, становятся все сложнее и определеннее. Отсюда и берет свое начало та не совсем несправедливая жалоба на уменьшение свободы воли, являющееся результатом культурного развития человека. Если мы хотим установить, какая часть свободы воли остается в нашем распоряжении при выборе, то мы должны попытаться окинуть общим взглядом все усложнения во взаимоотношениях различных стремлений. Такой обзор покажет нам также строение и свойства процесса возникновения и появления мотивов. Ведь только из этого можно будет вывести, какой смысл вообще может иметь утверждение или отрицание свободы выбора.

В нашем первом примере мы имели случай взаимного сдерживания и уравновешивания двух преходящих мотивов, возникших из данного положения вещей. Первое усложнение во взаимоотношениях двух таких мотивов проявляется благодаря вме-

шательству новых мотивов, о которых вы почему-то *вспомнили*. Это мы можем наблюдать уже у животного, особенно у дрессированного животного. Охотничья собака не съест убитую дичь, а принесет ее хозяину. Она знает (как мы обыкновенно выражаемся), что в противном случае ей придется отведать хлыста. Выражаясь точнее, мы можем сказать, что со съеденной дичью у нее связано представление о боли от ударов (которые она прежде переживала всякий раз, как она съедала убитую дичь), и желание съесть дичь перевешивается у нее возникшим в воспоминании неприятным чувством от ударов. Конечно, желание съесть возьмет верх, если ее мучит очень уж сильный голод. Настоящее положение вызывает в ее памяти определенные представления и связанные с ними чувства, и эти последние определяют ее выбор, являясь мотивами боязни. То же самое явление имеет место и тогда, когда мальчик сдерживает свое любопытство вследствие запрещения со стороны отца, и тогда, когда больной сам придерживается диеты, помня советы врача.

Про человека мы охотно говорим, что у него выбор определяется тем, что ему *известны следствия* того или другого решения. Но это выражение надо тщательно исследовать, во избежание всяких возможных недоразумений. Дело в том, что при выборе совсем не требуется, чтобы человек непременно знал, какие следствия влечет за собою его решение. У нас нет никаких оснований для предположения, будто такое понимание имеется налицо у животного или у человека, стоящего на низкой ступени развития, а между тем у них воспроизведенные чувства играют большую роль при выборе между двумя стремлениями. Для них требуется только, чтобы были воспроизведены определенные представления и соответствующие им чувства при посредстве одновременной ассоциации, т.е. чтобы представления и чувства выступили в сознании одновременно. При этом совсем не требуется, чтобы наше сознание познало причинную связь между ними. Чувство, пережитое нами одновременно с каким-нибудь восприятием, соединяется при воспоминании с представлением о предмете этого самого восприятия и тогда, когда предмет восприятия и чувство не находятся ни в какой причинной зависимости друг от друга. Так, например, при воспоминании о каком-нибудь месте в нашей душе оживают очень часто и те радости и печали, которые мы в данном месте переживали. Точно так же тот факт, что при воспоминании о каком-нибудь предмете в нашей памяти возникают определенные чувства, совершенно не зависит от представления о наличии какой-нибудь причинной связи между ними. Как раз наоборот, очень часто мы только после зрелого размышления оказываемся в со-

стоянии отрешиться от подобных ассоциаций, поняв, что они являются чем-то совершенно случайным. Так, например, мы иногда только с течением времени оказываемся в силах отрешиться от таких предрассудков, которые возникли благодаря тому, что мы случайно пережили одновременно несколько представлений и чувств.

Таким образом, когда мы говорим, что человек *знает*, какие следствия повлечет за собою то или другое его решение, то мы, очевидно, не должны забывать о существовании различных ступеней такого «знания». Очень часто (и, может быть, в большинстве случаев) то, что мы называем знанием, представляет собой простую ассоциацию; иногда оно является неопределенным представлением о зависимости двух явлений друг от друга, причем это представление выработалось в нас благодаря привычке; но значительно реже мы имеем тут дело с ясным и определенным пониманием причинной связи между двумя явлениями. И только тот человек, у которого налицо имеется такое понимание, может при выборе какого-нибудь действия предвидеть такие последствия, которых он прежде сам непосредственно не переживал и которые поэтому не могли прийти ему на память при посредстве простой ассоциации. Чем развитее и прочнее у человека умение связывать явления между собой по их причинной связи, тем чаще и сильнее будет он сдерживать свои воления, сообразуясь с следствиями их.

С другой стороны, надо оттенить тот факт, что, когда мы говорим о знании следствий, вытекающих из волений, то при этом речь идет не столько о представлении о предметах и их взаимоотношениях, сколько о представлении о их ценности для выбирающего человека, т.е. о связанных с данными предметами *чувствах*. Выбор какого-нибудь действия определяется сознанием его последствий лишь постольку, поскольку эти последние в состоянии вызывать определенные чувства. Там, где этого нет, вам не поможет никакое вопроизведение представлений. Если эти представления безразличны для вас, то они не могут представлять собой моментов для выбора. Можно проповедовать о следствиях сколько угодно — и все это будет тщетно, если в то же время не обращаться к чувству слушателей. Но чувства должны были существовать уже раньше, и должна быть налицо возможность для их нового возникновения в душе выбирающего человека, чтобы они в каждом отдельном случае сдерживали или поощряли его воления.

Итак, мотивы, которыми мы руководствуемся, принимая решение по поводу какого-нибудь воления, противоположны тем

чувствам, которые мы переживаем одновременно с каким-нибудь восприятием. Мы можем их назвать *чувствами*, возникающими в *представлении*. И так как выбирающая воля всегда имеет в виду нечто такое, что должно быть исполнено или отклонено нашим действием в будущем, то мы при этом имеем, главным образом, дело с *чувствами*, относящимися к *будущему*, с чувством ожидания, если так можно выразиться. Но наше ожидание может основываться непосредственно на опыте или оно вытекает из предвидения таких следствий, которых нам не приходилось еще переживать. Таким образом, эти мотивы могут являться или чувствами, воскресшими в *памяти*, или *чувствами*, возникшими в *фантазии*.

Если мы присмотримся ближе к положению вещей, то нам придется прежде всего резко отграничить понятие о *чувстве*, возникающем в *памяти*, от понятия о *воспоминании* о *чувстве*. Второе выражение мы употребляем для определения таких явлений воспроизведения, при которых мы вспоминаем о чувствах, которые прежде были связаны с определенными предметами, не иначе, чем о других фактах, причем эти чувства не охватывают нас теперь вновь. Ко многому из того, что нас прежде когда-то волновало, мы потом при воспоминании относимся вполне равнодушно; в нас, может быть, сохранилось представление о том, с какой горечью или радостью мы когда-то встречали ту или другую весть; но нам теперь уже непонятно, как это мы могли раньше придавать такое значение ей; и не раз бывает, что не хочется даже верить тому, что эта самая весть могла когда-то нас волновать. Так, например, иногда старики совершенно не могут понять чувства молодежи и не в состоянии войти в ее положение. У других воспоминание о том или ином чувстве остается, но только в форме представления, с которым уже не связано никакое чувство. Достаточно, наконец, напомнить о том, как любовь превращается в ненависть и ненависть в любовь и как один и тот же предмет оценивается нами в различные моменты различно. В таких случаях наши первые чувства остаются в нашей душе только в виде воспроизведенных в памяти представлений. Правда, тут мы можем отметить очень тонкие переходы и разветвления, когда различные чувства продолжают существовать рядом друг с другом, находясь в то же время во взаимном противоречии. Но верным остается тот интересующий нас факт, что существуют простые воспоминания о чувствах, которые не являются мотивами для наших действий; и не являются они мотивами потому, что они — не чувства. Однако мы, в общем, принимаем, что воспоминания о чувствах

всегда сопровождаются и чувствами, возникающими в памяти, хотя эти последние при этом не очень сильны. В практической жизни мы обыкновенно рассчитываем на это и очень удивляемся, если наши расчеты не оправдываются. И этот расчет имеет свое основание. В самом деле, почти невозможно представить себе какое-нибудь чувство (в особенности, если это чувство переживали раньше мы сами) так, чтобы оно не проявилось хотя бы в самой слабой степени. И те простые воспоминания о чувствах, о которых мы упоминали выше, в конце концов, объясняются только тем, что имеется налицо хотя бы крайне ничтожная доля чувств, возникающих в памяти, причем сила этих чувств значительно ослаблена благодаря более или менее длинному промежутку времени и благодаря наличию других чувств.

Если оставить в стороне все такие ослабленные чувства, то чувства, возникающие в памяти, представляют собой самый основной момент во всей развитой жизни нашей воли. Они постоянно определяют ее и являются осадком, образующимся из наших переживаний. Значение их заключается в том, что когда возникают какие-нибудь возбуждения, при посредстве которых вызываются к жизни новые желания, то тогда они выступают в нашем сознании в роли побудительных мотивов. При этом обнаруживает свое действие закон «усиления благодаря повторению». В самом деле, чем чаще зарождаются определенные чувства, тем прочнее и сильнее они становятся и тем вернее они оказывают свое действие как мотивы. Так, в границах жизни чувств и воли происходят явления, подобные тем, на которых основывается «апперцепция». Этим словом мы обозначаем тот факт, что всякое возникающее в нашем сознании восприятие усваивается существующими уже в нашей памяти представлениями по определенным законам ассоциации: выбор, приспособление, дополнение и даже изменение воспринятого происходят совершенно независимо от каких-либо намерений и находятся в зависимости от уже существующих представлений. Поэтому-то одно и то же восприятие «апперцепируется» (осознается) различными людьми различным образом. Нечто совершенно похожее мы имеем при чувствах, возникающих в памяти: они являются постоянными мотивами и действуют на нас при оценке каждого нашего желания. Поэтому-то различные люди реагируют совершенно различным образом на одно и то же возбуждение. Крайне простой пример апперцепции чувства представляют так называемые настроения, как, например, радость, печаль и т.д. Они являются более или менее постоянными способами чувствования, благодаря которым мы склонны оценить по-своему каждое хотя бы совершенно безразличное для нас

переживание; эти способы переживания могут находиться в зависимости от нашего физического состояния и могут являться результатом накопления небольших однородных раздражений и возбуждений. То, что мы называем оптимизмом и пессимизмом, является в конечном счете именно таким настроением, с тою только особенностью, что оно сильнее окрепло и получило определенное имя. Сила апперцепции воли проявляется самым простым образом уже в том факте, что при наличии сильного стремления или страсти мы стараемся использовать все, переживаемое нами, в духе этого стремления, этой страсти.

Итак, подобно тому как из постоянно накопляющихся и все более упрочивающихся фактов опыта составляются наши фундаментальные, постоянные представления, образующие ту рамку, в пределах которой воспринимаются всякие новые переживания и накладывающаяся на них печать индивидуальности, — точно так же при развитии жизни чувства и воли в нашей душе осаждается целый слой постоянных мотивов, готовых воспринять каждое новое раздражение, чтобы оказать на него определенную, вполне индивидуальную реакцию. Вмешательство этих существующих в нашей памяти чувств в деятельность нашей воли при выборе между различными решениями создает то сложное положение, о котором мы говорили выше. В самом деле, чем больше человеку приходилось переживать в своей жизни и чем прочнее результаты этих переживаний, тем большее влияние они окажут на всякое возбуждение, вызванное каким-нибудь раздражением: они будут отчасти усиливать, а отчасти ослаблять действие раздражения и при этом часто конкурировать друг с другом.

Без этих чувств, имеющихся в нашей памяти, нельзя себе представить, чтобы могли существовать те *чувства, возникающие в фантазии*, о которых мы говорили выше. Ведь совершенно невозможно предвидеть, какие чувства вызовет в нас такое явление, которого мы совсем не знаем и которого мы до сих пор никогда не переживали. Элементы чувствования мы должны переживать на собственном опыте: их нельзя ни описать, ни определить, ни заранее установить с помощью воображения. Таким образом, чувства, которых мы ожидаем от того или иного явления, являются или простыми чувствами, существующими в памяти, или комбинациями таких чувств.

Но при этом наши способности комбинировать поставлены, в общем, в довольно узкие, хотя и меняющиеся, в зависимости от той или иной индивидуальности, границы. Если речь идет о чисто физиологических явлениях, нам всегда приходится основываться на опыте; так, например, мы должны непременно исследовать,

как действует на наш глаз смесь двух цветов: конечно, мы можем предугадать это действие, но только на основании аналогии, и притом мы нередко можем впасть в грубую ошибку. Точно так же и композитор заранее чувствует, какое действие должна оказать какая-нибудь новая комбинация звуков; точно так же, например, искусный повар может себе представить, какое действие на вкус окажет новая смесь пряностей. Но ни тот, ни другой не могут быть уверены в своей правоте и основываются, в конце концов, в своих заключениях на аналогиях. Более или менее похоже обстоит дело с чисто психическими ожидаемыми чувствами. Если мы ожидаем, что какое-нибудь явление, которого мы до этого времени не переживали, но которое мы можем себе представить более или менее определенно, вызовет в нас такие-то и такие-то чувства, то при этом главную роль всегда играет воспоминание о тех чувствах, которые мы переживали при более или менее сходных явлениях. И при этом нам нередко приходится при наступлении такого явления, которое мы себе представляли, переживать в действительности совсем не те чувства, какие мы ожидали. Как раз в этом отношении мы можем наблюдать, какая большая разница существует между характером чувствования отдельных людей. Есть такие люди, которые могут проливать горькие слезы при одном представлении о несчастье, хотя бы при этом не могло быть и речи о возможности этого несчастья. Есть другие люди, которых такие возможные чувства совершенно не трогают и которых волнует только то, что они в действительности переживают. Между этими двумя крайностями существует целый ряд переходных ступеней отношения человека к чувствам, возникающим в его фантазии. Подобно тому как мы выше говорили о воспоминаниях о чувстве, при которых данное чувство только представляется нам, но не переживается нами как действительное чувство, — точно так же мы могли бы привести как одну из ступеней такого отношения фантазию о чувстве, когда человек представляет себе в воображении возможные чувства и при этом не переживает их. Особенно важны все эти психологические отношения для эстетики. В самом деле, всякая эстетическая восприимчивость, а еще более, каждая художественная продуктивность предполагает возможность сильного развития чувств в фантазии, и в то же время искусство во всей своей сущности требует, чтобы эти чувства по своей степени никоим образом не переходили в простые переживаемые чувства. Искусство никогда не должно превращаться в действительность. Так, например, если современная драма всей своей реалистической виртуозностью действует на зрителя так, что он уходит из театра надломленный и разбитый, как будто бы ему са-

мому пришлось пережить всю ядовитую горечь действительной жизни, — то такая сильная встряска нервов выходит далеко за пределы действительного искусства. В самом деле, в истинном искусстве ясное созерцание должно господствовать над воображаемыми чувствами. Точно так же талантливым артистом будет лишь тот актер, который не только сумеет представить себе чувства и страсти своего героя, но и будет в состоянии войти целиком в свою роль. Но истинно великий артист сумеет всегда стать господином над теми воображаемыми чувствами, которые вызваны в нем исполнением той или другой роли. Если мы в обыденной жизни видим, что у разных людей при выборе определенного решения чувство, возникающее в фантазии и памяти, играет в одном случае бóльшую, а в другом меньшую роль, то мы по этому поводу не говорим ни об особом темпераменте, ни об особых свойствах характера. Мы говорим о легкомыслии в том случае, когда все те ожидаемые чувства, которые, по нашему мнению, должны быть следствием желательного нам действия, являются слишком слабым противовесом, моментальным возбуждением. Рассудительными людьми мы называем тех, на решение которых такие ожидаемые чувства оказывают сравнительно сильное влияние. При этом нельзя не заметить, что хотя возбуждение чувств, соответствующих представлению, находится в зависимости от возникновения самих представлений, однако, тем не менее, сила этих чувств определяется не одной только живостью представления. Конечно, тот человек, которому ничто не приходит в голову по тому или другому поводу, не может похвалиться богатством чувств, возникающих в его памяти и воображении. Но есть люди, которые могут себе очень живо что-нибудь представить, у которых очень живая игра воображения, но которым быстрая смена представлений оказывает как раз плохую услугу, мешая возбуждению постоянных чувств и интересов. К такому роду людей принадлежат отчасти поверхностные сангвинические натуры, а отчасти такие люди, в уме и хладнокровии которых никто не станет сомневаться. Во всяком случае один и тот же человек может очень живо создавать себе в фантазии определенные представления и в то же время очень вяло возбуждать в своем воображении соответствующие этим представлениям чувства.

Но как ни велика разница между людьми в этом отношении, все они почти сходятся в одном пункте. А именно: ожидаемые чувства оказывают тем большее влияние на их решение, чем с большей вероятностью они могут думать, что представленные ими чувства действительно возникнут после принятия данного решения. Эта оценка вероятности представляет по существу своему

теоретический момент. Поэтому она не имеет места во всех тех случаях, когда человек действует, не сообразуясь с причинными взаимоотношениями, а только побуждаемый простыми ассоциациями. Но, с другой стороны, эта оценка степени вероятности в большинстве случаев находится в зависимости от тех или других наших чувств. В самом деле, почти никогда мы не производим ее чисто рассудочным путем: большей частью она зависит от нашего расположения, настроения и темперамента. Поэтому не раз бывает, что один человек считается как с действительными фактами с такими возможностями, в осуществлении которых можно сильно сомневаться, другой же обходит без всякого внимания различные возможные трудности, утешая себя мыслью, что как-нибудь все уладится и что не так страшен черт, как его малюют; а третий, наконец, не верит в возможность таких фактов, которые являются почти несомненными, и т.д. Совершенно излишне останавливаться на более подробном описании того, какую большую роль играют надежда и боязнь в жизни большинства людей при образовании определенных мнений о большей или меньшей вероятности будущих переживаний. Я только хочу оттенить тот факт, что различные люди и даже один и тот же человек в различных настроениях может прийти к совершенно различным результатам. Иногда под влиянием страха нам кажется, что тот самый факт, которого мы так боимся, весьма вероятен, между тем как в действительности дело обстоит совсем иначе. А иногда под влиянием того же страха мы, подобно утопающему, хватаемся за соломинку в надежде на то, что благодаря этому несчастье минует нас. Большей частью надежда обманывает и поддерживает человека в его неосновательной вере в возможность осуществления его предположений. Но часто он сам губит свою надежду совершенно лишними и бессмысленными сомнениями. Ведь в самом деле, нет надежды без страха и нет страха без надежды: эти обе стороны неизвестности выступают всегда вместе, и весь вопрос только в том, в какой пропорции смешаны противоречащие друг другу чувства.

Итак, связанные с различными представлениями чувства, которые возникают в памяти и предвидящей фантазии человека тогда, когда его охватывает какое-либо преходящее желание, — все эти чувства скрещиваются друг с другом и спутываются, создавая бесконечно сложную ткань. И каждый шаг задевает тысячи нитей этой ткани, которые расположены не параллельно, а под известным углом друг к другу. Человек, вращающийся в более развитой, более культурной и поэтому более запутанной жизненной обстановке, будет нередко находиться

в таком положении, когда, решаясь на какой-нибудь поступок и окидывая общим взглядом все возможные вероятные последствия его, он увидит, что чувства, связанные с этими последствиями, так различны и так противоречивы, что то самое решение, которое он должен был бы принять по одному мотиву, — что это самое решение не может и не должно быть принято, если приняты в соображение другие мотивы.

И тяжелое положение человека усложняется в еще более значительной степени тогда, когда кроме выбора между двумя или несколькими целями ему приходится делать выбор между *средствами* для достижения цели. С человеком, живущим в сложной жизненной обстановке, редко может случиться, чтобы та цель, в пользу которой высказалась его выбирающая воля, могла быть достигнута простым путем при помощи одного какого-либо соответствующего этой цели действия. В большинстве случаев перед ним будет целый ряд различных возможностей, между которыми ему придется выбирать. При выборе средств мы опять-таки можем различать две стороны: техническую и реальную.

При техническом выборе решающую роль играет вопрос о целесообразности. Более или менее верное понимание ее зависит вполне от того, насколько человек разбирается в причинных взаимоотношениях вещей. При выборе для нас важно, какое из различных средств ведет нас наиболее легко, наиболее быстро и наиболее верно к цели. Конечно, эти отдельные технические точки зрения совсем не говорят в каждом случае в пользу того или иного средства. Может случиться, что действие, требующее наименьшей затраты энергии, ведет нас к цели недостаточно верно. И тут результат нашего выбора будет зависеть, с одной стороны, от различий темперамента, а с другой, — от силы нашего намерения. Если мы всему нашему делу не придаем особой важности, то мы, конечно, удовольствуемся тем средством, которое потребует от нас небольшого напряжения, хотя с его помощью мы, может быть, добьемся только частичного успеха. Наоборот, для достижения особенно ценных для нас целей мы употребим только самые верные средства, которые обещают нам полнейший успех. Подобным же образом, в зависимости от своей натуры и привычек, один человек для достижения своей цели употребит такое средство, которое даст быстрые результаты, а другой — тщательно обсудит различные средства и выберет то из них, которое действует не так быстро, но зато верно.

Кроме этих технических соображений большую роль играют и те соображения, которые мы назвали *реальными*. В самом деле, каждое из тех средств, между которыми нам приходится выби-

рать, обладает своей *ценностью* или *бесценностью*, и вытекающие из наших поступков следствия могут быть так разнообразны, что их придется различным образом оценивать. При этом не только тогда, когда речь идет о целях, но и тогда, когда речь идет о средствах, чувство, возникающее в нашей памяти и воображении, вступает в силу и оказывает резкое влияние на тот или иной выбор.

В общем, тут прежде всего обнаруживается действие того основного закона, по которому желание цели по необходимости влечет за собой желание средства. С психологической необходимостью ценность цели переносится на средство, которое признано нами целесообразным в техническом смысле для достижения этой цели. Там, где по отношению к средству нет никаких побочных реальных соображений, там этот закон вполне обнаруживается во всей своей силе. Но истинность положения, что цель оправдывает средства, не безгранична. Границей для этого положения является то обстоятельство, что и сами средства обладают определенными ценностями, а там, где ценность эта носит отрицательный характер, там, где благодаря этому при известных условиях мы должны отказаться от достижения цели, будучи вынуждены отвергнуть ведущее к этой цели средство, которое вызывает в нас неблагоприятные для нас чувства, — там само положение теряет всю свою силу. Таким образом, при известных обстоятельствах нам приходится отказываться от уже выбранной цели после того, как мы приступили к выбору средства для достижения этой цели. В других, более счастливых случаях выбранная нами цель находит свое подтверждение в том, что и средство, ведущее к ней, находит у нас положительную оценку.

Детальный разбор всех тех различных возможностей, которые могут тут открыться перед нами, относится уже к области специальной психологии и антропологии. Для нас вполне достаточно и вышеприведенных соображений. А именно: мы видели, что при выборе средств наряду с теми теоретическими соображениями, которые составляют техническую сторону вопроса, выступает и оценка возможных следствий, сущность которых заключается (так же, как и при выборе целей) в чувствах, возникающих в памяти и воображении. Эти чувства в каждый момент, когда перед нами возникает какая-нибудь особая задача, составляют как бы постоянную часть жизни нашей воли. Если мы их назовем одним общим именем *постоянных мотивов*, то в результате нашего психологического обзора мы придем к тому заключению, что во всех случаях тот или другой выбор определяется взаимоотношением моментальных и постоянных мотивов человека: наш выбор вытекает из данного нашего положения и нашей постоянной сущности.

Лекция 5
Свобода выбора (окончание)

Все те многочисленные мотивы, которые действуют на нас при каждом отдельном выборе цели и средств нашего действования, должны каким-нибудь образом быть объединены, и перед нами встает вопрос, в чем заключается этот объединяющий момент. Само собою разумеется, что согласно содержанию нашего представления таким моментом является то действие, которое мы имеем в виду, или те два или несколько действий, между которыми нам приходится выбирать. Но в психологическом отношении это объединение происходит не только вследствие определенного отношения всех мотивов к одному и тому же предмету. Нет, сущность выбора заключается в том, что в нем происходит уравнение противодействующих друг другу желаний. Способ, которым действуют друг на друга эти желания, нельзя сделать особенно наглядным, так как он представляет чисто душевное явление, но мы все же можем составить себе более или менее образное представление о нем.

При этом мотивы во всяком случае могут быть объединены на основании того их свойства, которое мы выше назвали модальностью (образом действия на нас). В самом деле, они носят характер альтернативы, благодаря которому каждое чувствование может означать довольство или недовольство, каждое желание может быть стремлением или отвращением, каждая оценка может быть положительна (когда мы одобряем действие) или отрицательна (когда мы действие порицаем). В этом отношении повседневный опыт учит нас, что там, где два мотива действуют в одном и том же положительном или отрицательном направлении, общая сила нашего воления растет и притом в том же направлении, в каком действуют мотивы. Там же, где действуют мотивы различной модальности, т.е. там, где один мотив носит положительный характер, а другой — отрицательный, там эти мотивы друг друга ослабляют. Хотя мы не можем выразить различную интенсивность мотивов какими-либо числами, тем не менее мы можем себе представить весь процесс таким образом, что мотивы одинаковой модальности складываются друг с другом и что при наличии мотивов различной модальности мотивы, обладающие меньшей интенсивностью, вычитаются из мотивов, обладающих большей интенсивностью. Таким образом, процесс выбора можно себе представить в виде алгебраической суммы, в которой положительными членами являются хотя бы мотивы, говорящие в пользу како-

го-то решения, а отрицательными членами — те мотивы, которые говорят против данного решения: после уничтожения равных величин остается сумма, т.е. один общий мотив определенной модальности. Мы можем себе представить этот процесс похожим на тот, который происходит в механике, когда сложение различных сил возможно на том основании, что одни из них считаются положительными, другие — отрицательными, после чего они отчасти взаимно уничтожают друг друга, отчасти усиливают и в конечном счете уравновешивают друг друга и создают одну общую силу.

Но если проводить эту аналогию до конца, то мы приходим к сознанию того, что эти мотивы могут быть объединены при наличии какой-нибудь психической единой точки, в которой все эти чувствования сходятся, чтобы привести ее после взаимного уравнения в движение определенной силы и определенного направления. Этой единой точкой мы в обыденной речи называем волю, или сознание, или личность. Но тут положение вещей крайне запутанно, и во избежание каких-либо недоразумений мы должны перейти в область теории познания.

Мы говорим о нашей воле, что она обладает теми или другими свойствами, что она направлена на те или другие предметы. Другими словами, мы отличаем ее от всех ее состояний и от ее действий. Это различие мы с полным правом делаем на том основании, что все эти особые состояния нашей воли, как это знает каждый из нас, меняются, не изменяя ее единой сущности, остающейся вечно одной и той же. Но никто их нас не в состоянии сказать, в чем, по своему существу и содержанию, заключается эта единая сущность. В самом деле, если бы мы захотели приписать нашей воле какое-нибудь особое содержание и если бы мы захотели считать его особым характерным признаком ее, то мы должны были бы, в конце концов, сознаться, что этот признак является постоянным мотивом или комплексом мотивов, и мы должны были бы сказать, что эти мотивы действуют на нашу волю, т.е. что у воли человека «имеются» эти мотивы. Таким образом, мы всегда отличаем самую сущность воли, не поддающуюся определению, от всех ее свойств, состояний и действий.

Это не должно нас удивлять, так как тут мы попадаем в такое же положение, какое мы переживаем, хотя бы, например, тогда, когда, разбираясь в окружающей нас среде, мы говорим о «вещах». Мы не можем себе представить ни одной вещи и не можем отличить одной вещи от другой, не указывая на особенное свойство этой вещи. Но тем самым мы отличаем вещь от всех ее свойств и особенностей. Мы говорим о вещи, как о чем-то, чему присущи все эти свойства, как о чем-то, обладающем

этими свойствами. Если же мы постараемся разобраться в том, что «собственно» представляет из себя эта вещь, чем она является, независимо от всех ее свойств и состояний «сама по себе», — то тогда мы не в состоянии ничего сказать о ней. В самом деле, каждый признак, которым мы хотели бы определить эту вещь, представлял бы из себя простое свойство ее, о котором бы мы сказали, что вещь «обладает» им. Итак, родовое понятие «вещь» выражает тот факт, что имеется налицо целый ряд признаков, на которые мы должны смотреть, как на присущие вещи особенности; но при этом мы не можем дать какое-нибудь особенно реальное определение содержания вещи.

Все же обыкновенно люди думают, будто бы мы в состоянии указать на реальные черты отличия вещи от ее свойств, состояний и действий. Объяснить такое заблуждение нетрудно. Оно основано на том, что мы совершенно различно оцениваем различные элементы нашего представления о какой-нибудь вещи. Мы различаем в вещи существенные и несущественные свойства. При этом критерием для нас главным образом служит постоянство или непостоянство этого свойства, хотя этот критерий имеет для нас значение в том смысле, что мы видим, как непостоянные свойства вещи то выступают, то исчезают, причем наше представление о вещи не меняется, между тем как исчезновение или изменение какого-нибудь существенного признака было бы для нас настолько важным, что мы бы даже поставили знак вопроса над тем, имеем ли мы тут дело с этой же самой вещью. Таким образом, существенные свойства вещи образуют внутреннее ее ядро, вокруг которого располагаются несущественные свойства, то выступающие, то исчезающие, то меняющиеся. Подходя дальше к комплексу существенных свойств вещи, мы требуем от себя, чтобы мы в этом внутреннем ядре открыли еще более внутреннее ядро, которое являлось бы в собственном смысле слова существенной частью вещи. Это требование правильно постольку, поскольку в нем проявляется потребность противопоставить, как нечто совершенно особое, идею о родовом понятии «вещь» всем относящимся к ней элементам; но оно невыполнимо постольку, поскольку оно высказывает мысль, что самое внутреннее ядро вещи может совпасть с одной из составных частей, содержание которых нами определено. Ведь в самом деле, лишь только мы попытаемся представить себе это, как снова у нас повторится тот же самый процесс, и мы будем вынуждены снова искать саму вещь за каждым ее свойством точно так же, как мы это делали до сих пор.

В таком же точно положении мы находимся тогда, когда, употребляя обыденные выражения, говорим о воле, ее свойствах, со-

стояниях и действиях, как о вещах. Вся наша волевая жизнь образует нечто однородное, и мы осознаем ее как таковую. И в ней мы проводим грань между теми преходящими мотивами, происхождение и изменение которых определяется данным нашим положением и нашими отношениями к окружающей среде, и основными постоянными чувствованиями и волениями, которые образовались в нашей душе за все время нашего развития. Мы совершенно спокойно, не сомневаясь в себе, наблюдаем изменение наших преходящих желаний, между тем как при решительном изменении наших постоянных чувств и волений мы могли бы усомниться в том, что наша сущность осталась неизменна. Конечно, не надо забывать, что границы между постоянным и преходящим или между существенным и несущественным не обозначены твердо и раз навсегда. Но, хотя эти границы при известных условиях могут быть сдвинуты или проведены в ином направлении, все же никогда не сотрется резкое различие между существенным и несущественным, и при рассмотрении нашей волевой жизни у нас всегда останется представление, что наряду с теми чувствами и желаниями, которые при известных условиях времени могут измениться, существует внутреннее ядро постоянных мотивов, которое мы отождествляем с нашей личностью. Представьте себе, что (подобно тому как многие стремились во внешнем мире найти вещь «саму по себе») мы попытались бы из внутреннего ядра волевой жизни выделить еще более внутреннее ядро, которое являлось бы, если так можно выразиться, волей «самой по себе» (т.е. волей за вычетом всех ее постоянных и моментальных мотивов). Тогда мы по самой природе предмета не могли бы снабдить эту волю «саму по себе» никаким содержанием, так как про каждое воление, которое мы бы назвали содержанием воли, мы должны были бы сказать, что оно «имеется» у воли, т.е. что оно есть свойство воли и отделимо от нее.

Поэтому, хотя мы и сознаем однородность всей нашей волевой жизни, тем не менее мы, с психологической точки зрения, не можем говорить о воле, как о чем-то вещественном, заключающем в себе помимо своих отдельных свойств, состояний и действий, помимо своих постоянных и преходящих мотивов еще какое-то особое воление, содержание которого можно было бы определить. Мы можем говорить о нашей воле только как об однородном волении, направление и сила которого определяются совокупностью соединенных в нем постоянных и преходящих мотивов. И в самом деле, подобно тому как в самом простом случае, когда между собою борются два стремления, мы можем сказать, что тот или другой выбор зависит от

более сильного мотива, точно так же и в том случае, когда налицо имеется алгебраическая сумма, изображающая совокупность всех мотивов, в случае усложнения выбора мы должны прийти к тому выводу, что результат нашего выбора зависит от того, в каком направлении будет действовать большая общая сила. Всякий выбор вытекает из воления, и выбранное нами решение было для нас наиболее желанным.

Такое понимание обыкновенно обозначают выражением *детерминизм*[5]. Нам надо прежде всего тщательно разъяснить одно из самых грубых недоразумений*. Учению о том, что человек делает тот или другой выбор на основании своего характера и того или иного отношения к окружающей среде, очень охотно в пылу полемического задора придают такое значение, будто бы, согласно этому учению, человек в своих волениях находится в полной безусловной зависимости от внешнего мира, так что он является простой игрушкой в руках случайных обстоятельств. Такое мнение, которое можно было бы назвать «внешним» детерминизмом и согласно которому причины того или иного выбора надо искать *только* в том или ином положении человека, — такое мнение, говорю я, настолько бессмысленно и противоречит фактам действительности, что против него нетрудно вести полемику. Но такого внешнего детерминизма не проповедовал еще ни один более или менее мыслящий человек. Это только чучело, которое мы сами можем соорудить, чтобы создать удобный объект для убедительных возражений; это одна из тех ветряных мельниц, с которыми вступал в борьбу не один рыцарь печального образа.

Если же мы под детерминизмом или, чтобы точнее выразиться, под «*внутренним детерминизмом*» будем понимать то учение, согласно которому преходящие и постоянные мотивы в своей совокупности составляют все содержание нашей воли и определяют наш выбор, то в таком случае все мы *детерминисты*. В этом смысле слова детерминистами были также и все великие философы. Мы все привыкли вполне уверенно судить о характере и воле человека на основании того, какое решение он выберет, находясь в известном для нас положении. Если два человека, находясь в одном и том же положении, действуют различным образом, то мы, именно вследствие этого различия, узнаем и их внутренние различия. Точно так же, если мы думаем, что мы хорошо знаем какого-нибудь человека, то мы заранее можем определить, какой выбор он сделает, очутившись к каком-нибудь определен-

* Вообще, надо заметить, что в вопросе о свободе возникает особенно много недоразумений, обусловленных отчасти естественной необходимостью, отчасти искусственными приемами.

ном положении. «Раз я исследовал внутреннюю сущность человека, — говорит Валленштейн[6] в знаменитой драме Шиллера, — то я знаю его стремления и его поступки». Если наши предсказания насчет того, как поступит в данном положении тот или иной человек, не совпадут с действительностью, то это укажет нам, что мы этого человека не совсем знали.

Все эти выводы возможны только при той предпосылке, что постоянные мотивы являются при выборе наряду с возбуждениями, исходящими из окружающей среды, причинами того или другого решения. Только в этом смысле мы и смотрим на человека как на причину его поступков и делаем его ответственным за них, так как, если здраво рассуждать, то можно только причину делать ответственной за ее действия. Только в этом смысле мы, наконец, говорим, что человек действовал, обладая свободой выбора. *Свобода выбора* — это такое состояние, при котором у выбирающего человека в его воздействии на преходящие мотивы проявляют свое действие со всей своей энергией постоянные мотивы, т.е. его неотъемлемая сущность, его характер. Свободу выбора мы имеем тогда, когда поступки определяются характером. Поэтому мы ее называем также и *самоопределением*, или автономией. Преходящие мотивы являются только теми поводами, благодаря которым выступают и действуют постоянные мотивы.

Вот та практическая предпосылка, на которой основаны наше знание людей, наши расчеты и соображения в нашей общей жизни и деятельности. Благодаря этой предпосылке мы стараемся уйти от человека, которого гнев привел в невменяемое состояние, точно так же, как мы сторонимся от катящегося с неудержимой силой камня. Если *индетерминисты*[7] не хотят довольствоваться этим, а считают нужным отстаивать еще какой-нибудь другой вид «самоопределения», то они подвергаются курьезному самообману. Утверждая, что воля принимает свободные решения только в том случае, когда она действует «независимо от всяких мотивов», этим они ведь не хотят сказать, что решение принято совершенно беспричинно, т.е. благодаря чисто случайному стечению обстоятельств. Так они не могут думать, особенно потому, что они отстаивают свой особый вид самоопределения только для того, чтобы оставить в силе понятие об ответственности. Ведь в самом деле, если решение принято случайно, то за него никого нельзя сделать ответственным, так как это решение беспричинно. И если на нас при выборе повлияет какой-либо случай, не имеющий причины, или, по крайней мере, такой случай, причиной которого являемся не мы, то мы не станем, да и не можем считать себя

ответственными за него. Тут индетерминисту не поможет и вышеупомянутое liberum arbitrium indifferentiae. Если мы отказываемся от принятия решения и предоставляем решение какому-нибудь механизму, то здесь нет определенного воления, которому можно было бы приписать результат действия. В действительности индетерминист и не думает так. Он скорее хочет доказать, что причиной того или иного решения является воля, и притом личная воля человека. Но тогда эта воля должна, «в противоположность всем своим мотивам», представлять еще какое-то особое воление, т.е. она должна представлять нечто такое, что мы, детерминисты, называем также одним из мотивов, и в этом, как мне кажется, мы более последовательны, чем они. Тут особенно поучительно сравнивали волю с весами. Если на обеих чашах весов лежат одинаковые грузы и все же весы показывают перевес в одну сторону, то мы говорим, что весы неверны, т.е. мы предполагаем, что вследствие самой конструкции весов одна половина их тяжелее другой и что это не бросается в глаза только поверхностному наблюдателю.

Таким образом, можно было бы сказать, что спор между детерминистами и индетерминистами, поскольку вопрос касается свободы выбора, идет только о словах. Ведь в самом деле, индетерминист не хочет назвать мотивом наше решающее воление; это воление, по его мнению, является грузом, не положенным на чашу весов, а, так сказать, заложенным в самих весах. В конце концов, он, собственно говоря, требует только признания того, что наряду со всеми другими мотивами действует личная воля, которая благодаря своей сущности принимает определенное решение. Того же самого хочет детерминист, так как эта»сущность» по своему содержанию является не чем иным, как продолжительным волением, т.е. постоянным мотивом. Поэтому нам понятно стремление индетерминистов представить в своей полемике детерминиста так, будто бы он учит, что решение, принимаемое при выборе, зависит исключительно от внешних обстоятельств, т.е. от преходящих мотивов. Если же понимать под постоянными мотивами каждое продолжительное воление, составляющее часть сущности личности, то тогда и индетерминист должен присоединиться к нашему воззрению, что выбор определяется совокупностью постоянных и преходящих мотивов и что свобода выбора состоит в способности человеческой личности проявить *себя или свой характер* в противовес жизненным обстоятельствам.

Истинность такого понимания свободы выбора подтвердится для нас, особенно если мы присмотримся к тому, в каких случаях мы можем говорить об *ограничении* этой свободы вы-

бора. Как в свободе действия, так и в свободе выбора можно отметить целый ряд ступеней; как тут, так и там границы не постоянны, и свобода может перейти в отсутствие свободы.

Прежде всего мы должны обратить внимание читателя на то, что выбирать приходится всегда между двумя или несколькими *данными* возможностями и что поэтому выбор наш всегда ограничен ими. Эта ограниченность выбора может быть очень неприятна, и нашему выбору может быть предоставлена иногда такая ограниченная область, что свобода при этом может лишиться (относительно) ценности, и чувство удовольствия по поводу того, что мы можем выбирать, будет очень ничтожно. Тот пленный герцог, которому предоставлен был выбор быть потопленным в мадере или в хересе, вряд ли радовался своей свободе выбора. И мы должны сознаться, что мы нередко попадаем, с принципиальной точки зрения, в подобное же положение, хотя до такой насмешки над свободой у нас вряд ли доходит дело. Конечно, нам часто приходится выбирать из нескольких благ лучшее, но если не чаще, то во всяком случае так же часто мы должны выбирать из нескольких зол меньшее. Следовательно, мы всегда связаны нашим положением, и потому после всего вышесказанного для нас ясно, что наш выбор ограничен теми же пределами, какими ограничена свобода нашего действования. Никогда не бывает абсолютного безграничного произвола; всякий выбор ограничен известными рамками, которые нельзя определить в общих чертах, так как они постоянно меняются. Эти рамки мы чувствуем и тогда, когда мы принимаем более общее решение, и тогда, когда мы должны решиться на что-нибудь под влиянием данного момента. Выбирая какую-нибудь профессию, молодой человек, большей частью, определенным образом ограничен. Ему проходится принимать во внимание наряду со своими склонностями и способностями также свое социальное положение, свои имущественные дела и те перспективы, которые ему открывает каждое призвание. Из-за этого он при выборе должен принимать такое решение, которое не совсем соответствует его желанию. С другой стороны, например, полководец, который должен в решительный момент битвы дать приказ к атаке или отступлению, или купец, который должен, получив внезапно какое-нибудь извещение, принять определенное решение, чтобы получить возможно больше выгоды или возможно меньше потерять, — оба ограничены в своей свободе выбора, и эта ограниченность может ими восприниматься как нечто очень плохое. В таких случаях человек принимает решение «свободно» и все же «с несвободным сердцем», как красиво выражается греческий поэт.

Но те возможности, между которыми человеку приходится

выбирать, *даны* ему только в *представлении*, и при этом выборе речь идет о том, насколько человек вообще знает эти возможности и насколько он их верно себе представляет. В этом отношении свобода нашего выбора ограничена с нескольких сторон пределами нашего знания. В одном направлении границы нашего знания являются также границами нашего выбора, так как то, чего мы не знаем, не может стать мотивом. Благодаря этому свобода выбора становится неполной, а при некоторых обстоятельствах призрачной и теряет свою ценность. Монахи с особым удовольствием приводили следующий пример: Вы предлагаете кому-нибудь стакан отравленного вина, конечно так, чтобы он этого не знал: если он выпьет это вино и заболеет, то он действовал по свободному выбору; он выпил вино по собственному желанию, он принял яд по вполне свободному выбору; разве можно говорить, что вы его отравили? Этот софизм носит явно детский характер. Конечно, вы не уничтожили свободу выбора, но вы своим обманом отняли у нее всякую ценность и превратили ее в простое орудие чужого преступного желания. Если бы, например, этот обманутый человек предложил без всякой задней мысли отравленное вино третьему лицу, то его никоим образом нельзя было бы сделать ответственным за заболевание этого третьего. Полную и действительную свободу выбора мы можем признать только в том случае, когда человек принимает какое-либо решение, хорошо зная общее положение вещей. Уже Аристотель называет добровольным (т.е. принятым по свободному выбору) такое решение, виновником которого является сам человек, знающий данное положение вещей. Если же принять во внимание задачи выбора, то надо сказать, что к знанию положения относится и предвидение возможных последствий, являющееся результатом знания причин и целей нашего решения. Итак, свобода выбора предполагает наличие знания причин и результатов данного выбора.

Исходя из этого, мы в обыденной жизни извиняем людей, делающих что-либо по невежеству или глупости, да и в правовом отношении мы признаем наличие смягчающих вину обстоятельств в действиях того человека, который по каким-либо причинам не был в состоянии рассчитать все последствия своих поступков. Так мы относимся к детям и сумасшедшим. Между тем и тут нетрудно уяснить себе, как неопределенны в данном отношении границы. Только в том случае, когда мы имеем дело с ненормально тупым или совершенно больным человеком, мы можем допустить, что он не имел никакого понятия о последствиях своих поступков и, таким образом, был вполне лишен свободы выбора. Такие случаи представляют одну крайность. Противоположную крайность пред-

ставляла бы полнейшая свобода выбора, которой может обладать человек, знающий все и потому способный ясно предвидеть все последствия во всех направлениях и дальнейшее последствие этих последствий. Таких людей мы, конечно, никогда не встречаем, и в практической жизни мы в общем исходим из того предположения, что человек обыкновенно обладает средними умственными способностями, и их мы кладем в основу рассмотрения того, насколько человек действует по свободному выбору. Это мы считаем и юридическим критерием при обсуждении вопроса о вменяемости человека. Мы ни от кого не требуем, чтобы он был гением, но мы не можем допустить, чтобы человек был слишком уж глуп. Мы не вменяем никому в вину незнание последствий, которых человек в общем не может предвидеть из-за поставленных ему границ знания; так, например, человек не виноват, если последствие вызвано каким-либо явлением природы. Но мы требуем от каждого, чтобы он, прежде чем принять определенное решение, использовал все те знания, которыми он должен обладать по уровню своего развития. С юридической точки зрения при этом нельзя преследовать человека за каждую сделанную им ошибку, так как если рассуждать с чисто психологической точки зрения, во всех таких случаях мы имеем дело с ограничением свободы выбора, вызванным не волевой деятельностью. Но провести абсолютную границу здесь нельзя уже потому, что мы не в состоянии вполне ясно отделить те ближайшие последствия, знания которых мы имеем право требовать от данного человека, от дальнейших последствий, которые в действительности могут очень легко остаться скрытыми даже для самых осторожных, дельных и знающих людей.

Если, таким образом, свобода выбора определяется умственным развитием и способностями человека, так что в этом направлении свобода человека увеличивается с ростом его знания и рассудка, — то такие же границы свободы выбора представляют те более или менее преходящие болезненные явления, которые могут затрагивать наши умственные способности. Подобно тому как свобода действования, как мы это видели выше, может быть ограничена определенными состояниями нашей нервной системы, мешающими нам пользоваться нашими членами, — так же и свобода выбора связана с нормальной жизнедеятельностью нашего мозга, ибо наша душевная деятельность находится в зависимости от функций мозга. Достаточно, чтобы человек был расслаблен или раздражен, и нормальный процесс выбора будет нарушен. Лихорадка и вообще серьезные заболевания легко влекут за собой серьезное ограничение свободы. На подобном основании можно очень легко опротестовать решения, принятые на смерт-

ном одре, так как можно допустить, что завещатель находился в невменяемом состоянии. Чем хуже состояние нашего здоровья и, особенно, состояние нашей нервной системы, тем более ущемлена свобода выбора. Ведь при этом человек ограничен в своих действиях, и, таким образом, причина его выбора не связана со всем его существом. В таком положении, например, находится человек, заболевший морской болезнью, действие которой проявляется в том, что воля человека пребывает в полном равнодушии ко всему пережитому и переживаемому. В качестве примера можно привести и пьяного человека, у которого совершенно утрачена или, по крайней мере, сильно ослаблена способность нормально понимать свое положение и последствия своих поступков. Конечно, бывают довольно значительные индивидуальные различия. Во всех этих явлениях нельзя не отметитиь того своеобразного факта, что связь между воспоминаниями о представлениях и воспоминаниями о чувствах значительно ослаблена. Очень часто возникшие представления не в состоянии больше вызвать те чувства, которые непременно являлись бы следствиями их в нормальном состоянии. При таких болезненных явлениях особенно бросается в глаза то обстоятельство, что человек перестает правильно судить о различныхе предметах. Поэтому эти состояния очень похожи на сновидение, для которого характерно то, что при живости представлений сильно ослаблено контролирующее сознание и отключены очень многие чувства, которые бы безусловно присутствовали, если бы человек не спал.

Поэтому в полной мере прекращается действие свободы воли у людей, подвергнутых гипнозу. Человек перестает судить о большей части тех восприятий, которые в обычных условиях безусловно вызвали бы известную оценку с его стороны, и отдельные желания, вызванные в нем искусственным путем, проявляют свое действие с чисто стихийной силой, так как постоянные чувства и желания личности подавлены. Тут яснее всего обнаруживается тот факт, что в таких состояниях у человека нет свободы выбора потому, что все те свойства, в которых мы видим сущность человеческой личности, перестают проявлять свое действие. Загипнотизированный человек действует не сам, в нем действует чужая внешняя воля, и если в этом состоянии он остается продолжительное время и при этом приобретает значительный запас средств для исполнения чужой воли, то в тем большей зависимости он находится от мысли, привитой ему извне.

Итак, недостаток знания ограничивает свободу нашего выбора. Но и наоборот, очень часто мы ощущаем, что полнота знания нас отягощает, она суживает, придавливает и ограничивает нас в

нашей «свободе». Чем больше человек знает, тем яснее он может разобраться в положении вещей и во всех возможных последствиях своих поступков, тем целесообразнее он, конечно, может выбирать, но тем чаще у него возникают сомнения по поводу таких действий, которые он, может быть, предпринял бы при непосредственном возбуждении. Он сам создает себе трудности, он сдерживает свое воление своим знанием, он обуздывает свои страсти рассудком. Отсюда возникает чувство отсутствия свободы, тягостное сознание того, что в нашей жизни большую роль играют чисто внешние обстоятельства; отсюда та жалоба, что мы не можем делать то, что мы хотели бы делать. Находясь в таком настроении, мы восхваляем состояние ребенка или дикаря, которые вполне простодушно и без всяких тормозящих рассуждений пользуются полной свободой. Собственно говоря, все эти жалобы сетуют не на ограничение свободы выбора, так как тут это последнее действует как раз очень энергично. Но тут сужена и ограничена человеческая личность в силу положения вещей. Подобно тому как, с объективной точки зрения, ухудшение нашего положения сужает сферу действия свободного выбора, — так, с субъективной точки зрения, наше знание об этом положении вызывает тем более неприятное чувство вынужденности выбора, чем яснее и полнее мы сознаем это положение. Все те внешние условия, с которыми свободная в своем выборе воля должна сообразовываться, рассматриваются как что-то чуждое, постороннее, мешающее человеческой личности вполне проявить свое самоопределение. Все такие жалобы подтверждают тот факт, что для нас очень важно при выборе проявить «себя».

Кроме двух вышеприведенных случаев ограничения свободы выбора мы имеем дело с ограничением ее тогда, когда у нас совершенно отнято или сокращено *время*, требующееся для суждения о предмете. В самом деле, сколь бы быстро в нашей голове не пробегали различные мысли, сколь бы быстро при некоторых обстоятельствах не совершался процесс суждения, все же, в общем, для полнейшего проявления представлений и связанных с ними мотивов, которые должны возникнуть в нашем воспоминании, требуется время, и тем больше времени, чем запутаннее положение вещей. Знание, в котором мы нуждаемся при выборе, не всегда приходит сразу в голову, и нередко, когда наши поступки вызывают совсем не те последствия, каких мы ожидали, мы не только восклицаем про себя: «Ах, если бы я это знал!», но и обращаемся к себе с тяжелым упреком: «Ах, если бы я это обдумал!». Тогда нас нередко охватывает злоба, и мы начинаем смеяться над собой, сознавая, что, если бы нам пришло в голову верное

решение, для нас было бы значительно лучше. На этом основании тот факт, что вы вынуждены принять какое-нибудь решение внезапно, может заключать в себе сильное ограничение свободы выбора. Данного нам срока может при некоторых обстоятельствах не хватить, чтобы выявить всю силу мотивов, которые человек принял бы во внимание после зрелого рассуждения. Таким образом, и тут личность проявляется не во всей своей полноте. Поэтому вполне правильна мысль, что мы не должны сами себя ставить в такое положение и что при обсуждении важных решений следует, не торопясь, отложить решительный момент до тех пор, пока не будем убеждены в том, что достаточно обсудили все стороны вопроса. Тут, конечно, играют большую роль различия человеческого темперамента: одни склонны очень быстро решать, а другие принимают решение с большим трудом и очень медленно. Легкомыслие и осторожность могут в этом случае быть противопоставлены друг другу. Человеку легкомысленному всегда угрожает опасность, что ему придется раскаиваться в своей опрометчивости, между тем как осторожный человек может упустить удобный момент действовать. Обыкновенно мы противопоставляем в этом отношении юность старости. Но не надо забывать, что существует и старческое легкомыслие, которое, пожалуй, в конечном счете может быть результатом ослабления ассоциации чувств, результатом исчезновения некоторых постоянных мотивов. Кроме того, один и тот же человек может быть легкомысленным или слишком осторожным в зависимости от временных настроений и физического состояния. Если вы немного навеселе или радостно возбуждены, то вы по большей части легкомысленнее обыкновенного; недомогание, плохое самочувствие могут повлечь за собой нежелание принимать какие-либо решения. С ростом недомогания растет и нежелание принимать какое-нибудь решение, и, в конце концов, мы можем оказаться перед той формой психической болезни, которую мы называем абулией[8] и при которой пациента начинают мучить самые бессмысленные сомнения, лишь только ему приходится принимать какое-либо решение, хотя бы по самому незначительному делу.

Наконец, мы знаем и случай значительного сокращения свободы выбора, именно тогда, когда человек находится под влиянием неожиданных и очень сильных возбуждений чувства. Мы называем такое состояние *аффектом*. И аффект рассматривается в обыденной жизни, а также и на суде, как явление, ослабляющее свободу выбора, уменьшающее нашу вменяемость и смягчающее вину. Такие внезапные и сильные чувства вызывают нарушение нормального функционирования организма. Их действие обнару-

живается, с одной стороны, в изменении кровообращения, причем человек попеременно краснеет и бледнеет; с другой стороны, их действие обнаруживается в таких явлениях, как, например, плач (при этом надо помнить, что человек так же легко может заплакать от радости, как и от испуга и боли); кроме того, действие аффекта может также обнаруживаться в быстрых бесцельных движениях всего тела и отдельных членов и т.п. Но особенно характерно действие аффектов на некоторые функции, находящиеся в тесной связи с нашей душевной жизнью. Мы не будем останавливаться здесь на том, какую роль при этом играет изменение кровообращения и, вместе с этим, изменение деятельности мозга. Под влиянием аффекта мы обыкновенно заикаемся, говорим неровно, с перерывами, в то же время нарушается обычный ход мышления, разум как бы умолкает, мы не в состоянии думать ни о чем другом, ничто не приходит нам в голову. И так как в это время у нас не зарождаются ни мысли, ни представления, то у нас не возникают и чувства, все существо человека парализовано, и тогда развивается без всякой помехи во всей своей стихийной силе тот мотив, который составляет сущность данного аффекта. Таким образом, в этом состоянии то отдельное желание, тот преходящий мотив, который внезапно овладел человеком, в высшей степени свободны и ничем не связаны, если их рассматривать отдельно. Но человеческая личность в этом состоянии несвободна; сущность человека не может проявиться. Поэтому-то мы видим задачу всякого воспитания в том, чтобы человек умел быть господином своих аффектов. Мы стараемся его постепенно приучить к тому, чтобы он сознавал свои задачи и убеждения, чтобы он над ними думал, чтобы он укрепил и легко мог вызвать к деятельности свои постоянные чувствования и желания и чтобы, таким образом, его не могли захватить врасплох внезапно приходящие извне чувства. Конечно, воспитывать так одного легче и лучше, другого труднее и хуже. Ведь люди в разной мере предрасположены к аффектам в зависимости от склонностей своего характера, и поэтому одному человеку будет легче, а другому значительно труднее сохранить свободу выбора и разумное самоопределение в различных случаях жизни.

К этому еще присоединяется то обстоятельство, что возникновение и, особенно, сила аффекта находятся в зависимости от того, с какой энергией действуют в душе отдельные направленности постоянного воления. Чем сильнее эти различные направленности, тем в большей мере могут внезапно наступившие явления вызвать сильный взрыв аффекта. Так, например, прекрасную почву для аффектов составляют *страсти*, и эту связь между первыми и вторыми выражает наш язык тем, что он называет страстным

действие человека, находящегося под влиянием аффекта. Этим указывается на то обстоятельство, что и на аффекты, и на страсти мы привыкли смотреть как на такие состояния, при которых человек перестает владеть собой, при которых он является более пассивным, чем самостоятельно действующим существом, при которых он утрачивает активность. Поэтому-то, начиная со времен стоиков, психология долгое время не отделяла аффекты от страстей и занималась ими вместе, подходя к ним с одной общей точки зрения, в соответствии с которой и аффекты, и страсти представляют явления душевного расстройства.

Между тем аффекты и страсти значительно отличаются друг от друга, и если обыкновенно люди считают, что страсть тоже ослабляет свободу выбора, то мы должны обратить особое внимание на различия между ними. В обыденной жизни люди, правда, очень часто говорят, что человек несвободен, когда он действует под влиянием своей страсти, и это утверждение они полагают применимым и для тех случаев, когда речь идет, собственно говоря, о ненормальных и болезненных проявлениях жизни воли. Мы под страстями подразумеваем не столько отдельные внезапные и сильные чувства, какими являются аффекты, сколько постоянные и господствующие направленности воли, которые проявляются с необыкновенной силой и играют в наших мотивировках особенно значительную и решающую роль. Там, где они даны вместе со всем физическим строем человека и как бы определяются его чисто физическими наклонностями, там, где на них приходится смотреть как на чисто болезненное предрасположение, как на противоестественные склонности, — там мы, совершенно не задумываясь, говорим об уничтожении свободы воли. Дело в том, что такое постоянное воление может быть настолько сильно и неизгладимо, что вся остальная система чувств, убеждений и направленности воли совершенно бессильна по отношению к нему. Примером могут служить клептомания*, нимфомания** и тому подобные явления. Но, с другой стороны, есть и такие страсти, которые не являются врожденными, а возникают и развиваются только с течением жизни и которые все же приобретают почти такую же власть над человеком. Как пример можно привести пьянство, скупость, алчность, любовь, ревность и т.д. Где тут провести границу? При ближайшем исследовании мы легко убедимся в том, что и в этом отношении нельзя создать абсолютного критерия для того, чтобы отличить постоянное от преходящего. То, что, по отношению к преходящим раздражениям каждого отдельного момента

* Страсть к воровству.

** Болезненно развитое половое чувство.

может быть рассмотрено в известном смысле как постоянное воление или даже как страсть, — может по отношению ко всей жизни и сущности человека рассматриваться как нечто преходящее и поэтому чуждое личности человека, так как, с одной стороны, оно является чем-то привитым ему извне, а с другой — человек может при известных обстоятельствах снова освободиться от него. Так обстоит дело и с такими преходящими склонностями, как страсть к собиранию марок, монет и т.п., — страстями, от которых человек со временем может освободиться; не иначе обстоит дело и с алкоголизмом, страстной влюбленностью, ревностью и т.д. Но все эти страсти, пока они существуют, *должны быть отнесены* к природе человека в том виде, в каком он находится в данный момент, и многие из них (например, скупость и алчность) могут войти в его плоть и кровь и стать как бы «второй натурой» человека. Имеем ли мы право в этом случае смотреть на решающую власть, которой эти страсти обладают над человеком при его решениях, как на фактор ущемления его свободы выбора? В собственном смысле слова, мы такого права не имеем. Ведь человек выбирает свободно во всех тех случаях, когда он принимает решение согласно его природе. Правда, его природа, его сущность не представляет собою чего-нибудь абсолютно постоянного, но при практическом рассмотрении мы должны считать ее хотя бы относительно постоянной. Таким образом, с психической точки зрения, не может быть сомнения в свободе нашего выбора в тех случаях, когда принимаемое человеком решение определяется таким мотивом, который мы, основываясь на общем положении вещей, должны отнести к сущности человека. Преступник, исполняющий свое намерение (например, убийство) при холодном, зрелом рассуждении, действует, в психологическом смысле слова, по свободному выбору. Если же он при этом, как мы обыкновенно говорим, находится под влиянием своей страсти, ненависти, алчности и т.п., и если мы его в этом смысле называем несвободным, то здесь это слово употреблено в том смысле, который выводит за пределы психологического понимания свободы выбора и переносит нас в другую область.

Лекция 6
Нравственная свобода

Новейшая психология строго разграничивает понятия аффекта и страсти в противоположность старой, которая, как мы это видели выше, всегда разбирала их с одной общей точки зрения. Это разграничение понятий име-

ет огромное значение именно в вопросах, касающихся свободы выбора. Аффект мы уже признали одним из наиболее сильных ограничений свободы выбора. В самом деле, причиной того, что наши представления и мотивы перестают действовать, является внезапное наступление какого-либо события, вследствие чего человек перестает действовать и весь отдается во власть чувству, пришедшему извне. Относительно страсти мы можем сказать то же самое лишь в том отдельном случае, когда эта страсть опять-таки из-за какого-либо внезапного события переходит в аффект. Во всех остальных случаях мы должны были бы сознаться, что свобода выбора сама по себе не ограничена, если страсть играет решающую роль при обсуждении целей и средств наших действий. Ведь тут-то и проявляет свое действие постоянный мотив и вообще личность человека в том виде, в каком она предстает в данный момент. Таким образом, мы в этом смысле никогда не говорим, что страсть ограничивает нашу свободу и ослабляет нашу вменяемость.

Если же все-таки мы называем человека, находящегося во власти своей страсти, несвободным, то здесь играют роль некоторые побочные мысли, в которых мы должны разобраться немного подробнее. Дело в том, что на первый взгляд нам может показаться, будто страсть, действующая с такой силой на человека, не является частью его сущности. Она кажется чем-то посторонним, чем-то чуждым ему. С этой точки зрения аффект отличается от страсти только по степени своего действия. Аффект нарушает нормальный ход внутренней жизни на один момент, между тем как страсть нарушает его на более или менее продолжительное время. Так именно смотрим мы на такие страсти, которые являются результатом определенных склонностей нашей физической природы. Мы к ним относимся, как к аффектам. Мы, например, смотрим на чувственную страсть, как на более или менее длительный аффект, и мы сравниваем личность, одержимую ею, с человеком, находящимся в состоянии опьянения; мы говорим, что такое состояние пройдет, даже если оно продолжится несколько месяцев или несколько лет. Так же мы относимся и к ревности. Но есть страсти, которые властвуют над нами более продолжительное время, и если такая страсть, ставшая нашей «второй натурой», оказывает решающее действие при нашем выборе, то в действительности свобода выбора не ограничена. С точки зрения психологии все в порядке: выбор повинуется наиболее сильному мотиву. Принимая

во внимание психологическое понятие свободы выбора, мы можем сказать то же самое и о вышеупомянутых преходящих страстях: и они, на время своего господства, присущи самой личности, и мы опять-таки видим, как неопределенны и здесь границы между постоянным и преходящим, между существенным и несущественным.

Все же нас не удовлетворяет подобное решение вопроса. Оно кажется нам неполным, не исчерпывающим. Для нас человек, принимающий решение под влиянием страсти, все же остается в известной степени несвободным. Мы смотрим на отдельное, господствующее с особой силой желание, как на нечто ненормальное, нечто не свойственное среднему человеку, следовательно, как на нечто, чего не должно было бы быть. Таким образом, наш взгляд определяется известным понятием о норме. Он не только является абстрактным теоретическим взглядом, но и зависит от оценки наших чувств. Мы говорим, что, действуя под влиянием страсти, человек как личность зависит от предмета своей страсти, т.е. от чего-то внешнего и чуждого ему. Правда, это внешнее, как на то уже указывали стоики, приняло форму его собственного воления, но все же оно является чем-то навязанным извне, нежеланной частью его личности. Поэтому люди уже издавна чувствовали какой-то ужас перед страстью, который с особенной силой охватывал их при виде ее губительных действий. Про человека, одержимого страстью, говорят, что в нем поселился какой-то демон и что от этого демона надо непременно освободиться. При таком применении слова «свобода» мы наталкиваемся на свободу как на нравственный идеал. Такая свобода от страстей есть вместе с тем и «свобода от мира»; стоики понимали это и в таком виде представляли себе идеальную «апатию» (бесстрастие).

Но уже и стоики от этого отрицательного определения понятия свободы перешли к определению положительному. Освобождение от страстей возможно лишь при помощи разума, путем усиления разумного мышления и тех мотивов, которые являются необходимым следствием такого мышления. Таким образом, создается положение: быть свободным — значит повиноваться *разуму*. Так определяется нравственная свобода в новейшей философии Спинозой и Лейбницем. Особенно ясную формулировку дает Лейбниц: Eo magis est libertas quo magis agitur ex ratione; eo magis est servitus quo magis agitur ex libidine. (Чем больше ты действуешь на основании разума, тем больше твоя свобода; чем больше ты повинуешься страсти, тем более ты раб.) Но разум может господствовать не только тогда, когда

он является системой представлений, но и оценивающей силой, силой чувствующей и желающей. В этом смысле мы называем его практическим разумом. Отсюда следует, что нравственная свобода наличествует там, где наиболее сильными мотивами являются нравственные принципы. Таким образом, для Канта нравственная свобода — это автономия практического разума, *его самоопределение при помощи нравственного закона*. Свободен поэтому тот человек, у которого нравственные мотивы сильнее всех других и играют решающую роль при выборе; несвободен тот, кто следует внешнему минутному побуждению или страстям, которые являются постоянными направленностями воли, но развиваются из внешних побуждений.

Очевидно, что это этическое (нравственное) понятие свободы резко отличается от психологического понятия свободы выбора. Оба эти понятия лежат в совершенно различных плоскостях, хотя они при известных условиях могут относиться к одному и тому же предмету. Когда мы говорим с психологической точки зрения, что личность обладает свободой выбора, то этим мы хотим сказать, что она принимает решение и действует без каких-либо препятствий. Тут мы имеем дело с *чисто формальным* понятием, так как нам совершенно безразлично, каковы качества действующих на наше решение мотивов. А под свободой в этическом смысле мы подразумеваем власть разума над естественными чувствами и побуждениями человека. Первое из них относится к тому, что есть, второе — к тому, что должно быть. Первое выражает факт, второе — идеал и норму. Поэтому один и тот же человек может быть назван свободным в одном смысле, в то время как он будет несвободен в другом. Действующий под влиянием страсти человек свободен в выборе постольку, поскольку он следует самому сильному своему желанию. Но того же самого человека мы можем назвать несвободным потому, что господствовавшее над ним воление не должно было играть решающей роли; мы называем его несвободным потому, что в противовес этому волению нравственные силы были слишком слабы и не могли сдержать стихийной силы страсти. Таким образом, один и тот же человек свободен с психологической точки зрения и несвободен с этической, так как он находится во власти своей страсти.

Поэтому мы не имеем права смешивать оба эти понятия, как это делается очень часто, благодаря тому, что в обоих случаях мы употребляем одно и то же выражение для определения их. О свободе выбора мы можем сказать, что она является действительно существующей способностью человека, которая

может быть ограничена и сужена в разных направлениях, но которой человек все же обладает. Нравственная свобода, наоборот, представляет для нас идеал, которого ни один из нас вполне не достигает и которым мы пользуемся как масштабом для нравственной оценки людских характеров и поступков. И все же чуть не всегда люди смешивали оба эти понятия и обозначали их одним и тем же словом. Самый замечательный пример мы имеем в лице Спинозы. В том самом труде своем, в котором он окончательно отрицает наличие свободы воли с психологической точки зрения, в том самом труде, в котором он приходит к заключению, что, подобно тому, как человек считает себя свободным, точно так же падающий камень мог бы вообразить (обладай он сознанием), что он действует свободно, — в этом самом труде он озаглавливает последнюю книгу словами: «De libertate humana» («О человеческой свободе»)[9]. Но это двойственное употребление одного и того же слова указывает не только на то, что оба понятия вытекают из одного и того же предмета, рассматриваемого с различных точек зрения, но и на то, что оба эти понятия в своих внутренних взаимоотношениях связаны тончайшими нитями друг с другом.

Прежде всего мы должны принять во внимание, что можно говорить о свободе выбора и в тех случаях, в которых, по нашему мнению, нет нравственной свободы, и что, кроме того, можно в известном смысле рассматривать то идеальное нравственное состояние, которое мы называем нравственной свободой или господством разума, как ограничение свободы выбора. В нашей обыденной речи мы очень часто обнаруживаем в этом отношении какую-то робость, и даже в том случае, когда мы говорим о свободе выбора в психологическом смысле слова, мы никогда не упускаем из вида мысли о нравственной свободе. Там, где страсти направлены на что-нибудь более или менее неблагородное или даже безнравственное, без всяких колебаний говорим, что они делают человека несвободным; и очень часто вы в теоретических и практических спорах об отношении к преступлениям можете услышать мнение, что на человека, находящегося под влиянием страсти, надо смотреть как на существо несвободное и, следовательно, невменяемое. Но ведь есть и благородные страсти, например, патриотизм, стремление к свободе, честолюбие, страсть к знанию и т.п. Всякая форма нравственного воодушевления может быть названа страстью. И, употребляя тут выражение «страсть», мы хотим указать на то, что в этих случаях одно из наших нравственных волений приобретает чрезмерную силу, особенно в сравнении с другими нравственными мотивами. Но вряд ли кто-нибудь

скажет о человеке, охваченном нравственным воодушевлением, что он несвободен, так как он действует под влиянием страсти. Но присмотритесь ближе, и вы увидите, что в психологическом смысле вы здесь имеете дело с таким же фактом, как и в первом случае, когда человек одержим какой-нибудь неблагородной страстью. В обоих случаях мы имеем дело с сильным волением, которое в тот момент, когда мы хотим принять определенное решение, одерживает верх над всеми остальными нашими стремлениями. Если верх одержало нравственное воление, то мы называем человека в нравственном отношении свободным, между тем как здесь его свобода выбора так же ограничена, как и в противоположном случае; если верх одерживает безнравственное воление, то мы называем человека несвободным в нравственном смысле слова, хотя в психологическом отношении он мог обладать полной свободой выбора. Таким образом, психологическое и нравственное понятие о свободе переплетаются друг с другом. Под первым мы подразумеваем свободу от каких-либо препятствий при выборе, под вторым — свободу от влияния неразумных мотивов. Обе свободы могут присутствовать в одном и том же случае, могут и отсутствовать, но ни та, ни другая не должны быть непременно повсюду.

Так, мы должны различать свободу в психологическом и этическом смыслах, если мы не хотим упускать из вида тот факт, что по мере того, как у человека растет его нравственная свобода, он в своем выборе чувствует себя как бы не совсем свободным. Он подчиняется той норме, которую он признал правильной, и благодаря этому ему запрещены многие поступки, на которые он, может быть, решился бы, если бы он слушался своих естественных чувств и стремлений. Для него его нравственное сознание создает условия, сужающие его выбор, точно так же, как его выбор ограничен тем, что он знает свое положение. Поэтому, хотя разум нравственного человека подчиняет себе для своих целей свободу выбора и действования и этим самым придает нашим решениям и поступкам нравственный и благородный облик, — тем не менее то неизбежное противоречие, которое существует между нравственной нормой и естественными склонностями нашей душевной жизни, является причиной того, что человек воспринимает ограничение этих склонностей как отсутствие свободы и как вообще нечто в известном смысле мешающее ему. Очевидно, что это будет иметь место до тех пор, пока для человека нравственная заповедь является чем-то чужим или, по крайней мере, наполовину чужим, чем-то, в конце концов, навязанным ему. Таким образом, это чувство является характерным признаком всякой

нравственности, не вошедшей в нашу плоть и кровь, а действующей на нас извне силой авторитета; мы тогда не в состоянии освободиться от мысли, что нравственное воление, собственно говоря, является каким-то чужим волением, которое существует наряду с нашим собственным волением и мешает нам привести это воление в исполнение.

Действительно, надо сознаться, что это ограничение свободы страстей и выбора может принести вред нравственному человеку, если иметь в виду ближайшие последствия его поступков. В самом деле, ограничение нашей свободы делать все то, что мы хотим, оказывается при некоторых условиях не полезным, а скорее даже вредным моментом, когда в борьбе за существование нравственный человек встречается лицом к лицу с безнравственным противником. Совесть не позволит нравственному человеку пустить в ход такие средства, применение которых может дать решающий перевес над ним его противнику, обладающему менее чуткой совестью. Мы не должны закрывать глаза на ту печальную истину, что безжалостный и жестокий человек очень часто достигает лучших ближайших результатов, чем человек, исполняющий честно и стойко свой долг. Это относится также и к жизни народов, и это надо принять во внимание, когда вопрос касается отношения политики к морали. В самом деле, вопрос о том, насколько мы имеем право не сообразовываться с законами нравственности из патриотического чувства, очень сложен и становится особенно запутанным тогда, когда в политике нам приходится иметь дело с таким врагом, который не боится пускать в ход сомнительные средства в борьбе с нами. С другой стороны, если человек будет руководствоваться тем соображением, что высшие цели дают ему право не сообразовываться с нравственными законами, ограничивающими свободу его выбора, — то он может дойти до самых печальных результатов.

Как бы то ни было, не может быть сомнения, что чем новее и слабее нравственные мотивы, тем сильнее они давят и гнетут человека с точки зрения его естественных желаний и стремлений; и если он в конце концов все-таки повинуется им, то все же он не может отделаться от неприятного чувства. Только человек с развитым нравственным сознанием перестает чувствовать влияние нравственных мотивов как нечто постороннее. Только после того, как личность вполне отождествляет себя со своим нравственным убеждением, только после того, как для нее повиновение нравственному убеждению становится необходимым и само собой подразумевающимся действием ее характера, — лишь тогда нравственная заповедь перестает дей-

ствовать на наше чувство как нечто суживающее и ограничивающее нас. Тут мы имеем дело с тем самым процессом, который Шиллер изображает в следующих выражениях:

«Nehmt die Gottheit auf in euren Willen,
Und sie steigt von ihrem Weltenthron.
Des Gesetzes strenge Fessel bindet
Nur den Sklavensinn, der es verschmäht:
Mit des Menschen Widerstand verschwindet
Auch des Gottes Majestät»[*].

Постольку, поскольку человек в состоянии достигнуть этой высшей цели нравственности, нравственная свобода и свобода выбора сливаются. И поэтому-то мы в конечном счете имеем в некотором смысле право обозначать оба понятия одним и тем же словом. Мы смотрим на разум как на «собственную сущность» человека. Конечно, мы не хотим сказать, что разум является фактически основой всякой человеческой деятельности, мы только хотим оттенить, что он должен быть основой человека, что таково наше нравственное требование по отношению к человеку, что таков наш идеал. Поэтому мы говорим о нравственном самоопределении как о «свободе», ставя на место психологически определенного индивидуума человека, действующего по нравственным законам. Поэтому мы и называем нравственную свободу «истинной», так как она означает господство нравственной нормы в жизни нашей воли. Аналогично с этим определением истинной свободы мы называем «истинной» политической свободой такое состояние государственной жизни, при котором по возможности обеспечено полное господство законов. Истинная свобода государственной жизни тоже связана с ограничением естественной свободы страстей и, следовательно, свободы выбора для отдельного человека, и при известных обстоятельствах человек чувствует это ограничение довольно сильно. Но человек с развитым, если так можно выразиться, государственным сознанием подчиняется этим законам, и для него сознание политического долга становится одним из господствующих мотивов.

Как мы видим, отношения между психологическим и этическим понятиями о свободе крайне разносторонни и запутанны и

[*] Включите Божество (т.е. нравственный закон) в свою волю, и тогда оно спустится с своего высокого трона. Закон сковывает только мысль раба, который в то же время презирает его. Вместе с сопротивлением человека исчезает и неприступное величие Бога (нравственного закона).

19—853

могут вызвать целый ряд недоразумений. Мы оттенили только самые важные моменты этих отношений и надеемся, что сумели предостеречь читателя от легкомысленного и некритического смешения понятий. Особенно же мы надеемся на то, что он не станет возводить никаких бессмысленных обвинений в вопросе о свободе, как это очень часто делается. Если вы придаете особый вес понятию о нравственной свободе, то вы легко можете запутаться в противоречиях благодаря тому, что захотите поставить ее рядом с психологической свободой выбора, так как вы будете с презрением отвергать возможность какого-либо ограничения психологической свободы выбора, думая, что это ограничение может сузить или даже уничтожить нравственную норму. Кроме того, вам будет непонятно, как это осуществление идеала свободы может повлечь за собой ограничение свободы в психологическом смысле. Вы поэтому должны обратить особое внимание на то, что нравственная заповедь заключает в себе ограничение безграничного произвола индивидуальных страстей и что психологическая свобода выбора является только в том смысле предпосылкой для достижения идеала нравственной свободы, что, ставя себе такой идеал, она сама себя ограничивает.

Я не могу не привести в данном месте разговора, который происходит между Натаном и дервишем[10] в знаменитой драме Лессинга «Натан Мудрый».

Derwisch. Zwar wenn man muss —
Nathan. Muss! Derwisch! Derwisch muss?
Kein Mensch muss müssen, und ein Derwisch müsste?
Was müsst' er denn?
D. Warum man ihn recht bittet,
Und er für gut erkennt; das muss ein Derwisch.
N. Bei unserem Gott! da sagst du wahr![*].

С первого раза эта цитата может показаться читателю непонятной. Но дело в том, что тут поэт со свойственным ему остроумием играет значениями понятий о «долженствовании»: понятий

---

[*] Дервиш. Правда, если быть вынужденным...
Натан. Быть вынужденным! Дервиш! Разве дервиш когда-нибудь бывает вынужден?
Ни один человек не должен быть вынужден, неужели дервиш должен быть вынужден?
К чему же он бывает вынужден?
Дервиш. Дервиш бывает вынужден делать то, о чем его просят,
И что он считает хорошим.
Натан. Боже праведный! Ты, дервиш, прав!

о долженствовании бывает столько же, сколько бывает понятий о свободе, так как долженствование представляет собою прямую противоположность свободе. Когда дервиш в начале говорит о вынужденности, то Натан понимает его так, как будто бы он говорил о ней в смысле *внешнего детерминизма* и как будто он хотел извинить себя тем, что человеку приходится действовать в зависимости от внешнего давления (в данном случае в зависимости от воли и власти султана, который хочет его сделать своим казначеем). Поэтому Натан указывает дервишу на то, что человек обладает свободой выбора: он говорит: «Никто не должен быть вынужденным!» и к этому прибавляет, что дервиш, которого все считают добрым человеком, должен охранять эту свободу, но на это дервиш, со своей стороны, возражает, что как раз добрый человек должен делать то, что он признал справедливым и хорошим. И Натан соглашается с таким пониманием *нравственной свободы*. Но Лессинг понимал, что *развитая* нравственность имеется налицо только у такого человека, который добровольно подчиняется велению нравственного закона. Об этом мы можем заключить по другому месту той же драмы. В конце третьего действия Дая и храмовник[11] обмениваются следующими словами:

Daja. Der Vater soll schon müssen —
Tempelherr. Müssen, Daja?
Noch ist er unter Räuber nicht gefallen —
Er muss nicht müssen.
D. Nun, so muss er wollen.
Muss gern am Ende wollen.
T. Muss? und gern?!'.

В голове храмовника, не привыкшего философствовать, не умещается та мысль, что человек может охотно чувствовать себя вынужденным. Старуха Дая, правда, тоже не привыкла к философскому мышлению, но все же она своим непосредственным чувством поняла, что Натан представляет собой развитую нравственную личность и что он охотно сделает то, в правильности чего он убедился, даже если бы вначале он желал чего-нибудь иного. Она знает, что он проявит свое нравственное

' Дая. Отец вынужден.
Храмовник. Вынужден, Дая? Он еще не попал к разбойникам в руки.
Он не должен быть вынужден.
Дая. В таком случае он должен захотеть.
Он должен в конце концов охотно захотеть.
Храмовник. Должен? и охотно?!

самоопределение, лишь только ему дана будет возможность вполне понять положение вещей, и, основываясь на этом, она предсказывает, какое решение он может принять. Таким образом, тут поэт приходит к тому заключению, что решение, свободно принятое нравственным человеком, не будет ему в тягость даже и тогда, когда это решение расходится с его первоначальным стремлением: он примет это решение, так как в нем постоянно господствуют нравственные мотивы.

Свобода выбора и нравственная свобода, с одной стороны, не должны непременно совпадать, а с другой — не должны находиться в противоречии друг с другом. Чем больше они расходятся, тем ниже мы оцениваем личность с нравственной точки зрения. Чем выше развита личность, тем ближе подходят они друг к другу. До тех пор (и постольку), пока (и поскольку) для человека все то, что делает его нравственно свободным, будет носить характер посторонней силы, суживающей его свободу выбора, — до тех пор (и постольку) его индивидуальная сущность будет далека от нравственного идеала человечества.

Лекция 7
Свобода воления

Все до сих пор разобранные нами понятия о свободе исходили из той предпосылки, что уже существует определенное воление. В свободе действования мы видели беспрепятственный переход какого-нибудь уже имеющегося желания в движение тела, которое соответствовало бы цели этого желания. На свободу выбора мы смотрели как на деятельность нашей личности, высказывающейся в каждом данном случае в пользу того или другого решения на основании своих постоянных мотивов. В обоих случаях проявляли свое действие как преходящие, так и постоянные воления. Оба вида свободы мы могли рассматривать как нормальные свойства человека, в общем наличествующие у него, но сила которых вечно меняется в зависимости от различных условий внешней и внутренней жизни. Наконец, состояние нравственной свободы мы признали идеальным состоянием, так как тогда в основе человеческих действий лежало бы нравственное убеждение, т.е. постоянные мотивы личности приняли бы такую форму, что требования нравственного закона оказывали бы решающее действие при выборе. Как мы выяснили, этот идеал, в той мере, в

какой он вообще достижим, находится в очень сложных отношениях к фактическому состоянию свободы выбора.

Таким образом, психофизическая, психологическая и этическая свобода сходятся в том отношении, что они показывают нам зависимость действия и выбора от воления человека. Разбираясь в них, мы могли предположить, что воление дано для того, чтобы твердо установить, что во всех тех случаях, в которых при этом речь идет о свободе, это воление является причиной человеческой деятельности. Таким образом, мы до сих пор занимались исследованием причинной зависимости наших действий и решений от нашего воления. Теперь перед нами встает последний и самый трудный вопрос о том, как обстоит дело с этим самым волением. Если мы называем свободой воли способность человека делать то, что он хочет, и если мы в этом смысле делаем человека постольку ответственным за его поступки, поскольку их виновником является его воля, — то теперь, казалось бы, должен возникнуть вопрос о том, находится ли во власти человека это самое первичное его воление, следствиями которого являются выбор и действие. Мы говорим: человек может выбирать и делать то, что он хочет. Теперь спрашивается: может ли он хотеть то, чего он хочет.

Так парадоксально этот вопрос был поставлен вначале, очевидно, для того, чтобы на него можно было дать отрицательный ответ. В самом деле, его можно было бы поставить и так: возможно ли, чтобы человек хотел хотеть. Эта постановка хороша в том отношении, что она сразу вводит нас в область нашей проблемы. Для того чтобы поставить так вопрос, надо исходить из той предпосылки, что воля представляет собой нечто особое, стоящее за волением. Подобно тому как наши воления всегда направлены на какие-нибудь предметы, наша воля направлена на наши воления, являясь, если так можно выразиться, *в свою очередь, сама* последним волением. Выше мы высказались уже против такой предпосылки. Мы говорили, что надо признать существование однородной функции, в которой объединяются все наши разнородные воления. Но мы говорили, что эта однородность личности не может быть понимаема так, что будто бы в противовес отдельным действиям воли существует еще какое-то отдельное, особое воление. После вышесказанного мы должны просто дать отрицательный ответ на поставленный вопрос. Но, давая такой простой ответ, мы, как бы то ни было, обходим смысл вопроса, мы как бы стараемся уклониться от решения той проблемы, которая заключена в этом вопросе. А этого мы не должны делать. Здесь, как и при разборе вопроса о свободе выбора, мы все более и более

заходим в ту область, в которой наши исследования о свободе находятся в зависимости от нашего сознания об ответственности человека за его поступки. Разбирая вопрос о свободе выбора, мы пришли к тому заключению, что человек ответствует за свои поступки только в той мере, в какой они при свободном решении являются следствием его характера. Поэтому дальше сам собой напрашивается вопрос, должны ли мы просто принять характер человека и его проявления при данном положении вещей как нечто данное и конечное или мы должны отыскать причину самого характера и его проявлений для того, чтобы сделать эту причину ответственной за такой характер. При этом вышепоставленный вопрос представляет собой лишь наивную попытку отделить человека от его характера, рассматривать его как причину этого характера и, следовательно, сделать его ответственным за характер. Поэтому-то очень часто вопрос формулируют так: ответствен ли человек за свой характер?

Тут нам опять приходится быть крайне осторожными в исследовании вопроса, потому что слова могут обладать несколькими значениями. Дело в том, что мы можем заняться проблемой так, чтобы она вначале приходила в наивозможно меньшие соприкосновения с упомянутыми выше практическими соображениями. До сих пор, когда мы говорили о свободе действования и выбора, нам приходилось разбираться в том, в какой мере можно считать какое-нибудь преходящее или постоянное воление той причиной, которая беспрепятственно действует на наше решение и на нашу деятельность. Сообразно с этим мы называли это воление свободным, т.е. действующим без препятствий. Теперь же мы должны задаться вопросом, каково происхождение самого этого воления, и тогда только мы в состоянии будем решить, имеет ли понятие о свободе такое же приблизительное значение для нашего воления, какое оно имеет для нашего действования и для нашего выбора. Так как при этом для нас речь идет всегда о свободе человеческой воли, то заранее можно видеть, что наше исследование должно в своих отдельных частях и во всей своей совокупности привести нас к решению вопроса о том, лежат ли причины воления в самом человеке или вне его. Мы могли до сих пор говорить о наличии свободы воли во всех тех случаях, где обнаруживалась причинная связь между волением как причиной и действием и выбором как следствием. Теперь возникает вопрос, существуют ли какие-нибудь причины воления и можно ли при этом говорить о свободе воли. Заранее уже ясно, что мы должны снова вернуться к вопросу о взаимоотношении постоянных и преходящих мотивов. При рассмотрении вопроса о свободе выбора мы

считались с этими мотивами как с чем-то данным. Теперь мы должны изучить их происхождение.

Прежде всего, не может быть никакого сомнения в том, что наши преходящие стремления берут свое начало большей частью вне нашей личности и происходят от тех меняющихся отношений, в которых личность находится к окружающей ее среде. Эти внешние отношения вызывают к жизни наши стремления и воления с естественной необходимостью, зависящей от общего хода вещей, а не от воли отдельного человека. Уже меняющиеся потребности нашего тела вызывают с неотразимой силой целый ряд желаний, возникновение которых не зависит от нашей воли. Точно так же мы постепенно знакомились со всеми теми явлениями, которые могли иметь значение для нас, и одновременно с этим выясняли те желания и стремления, которые могли бы возникнуть в связи с этими явлениями. Но сами эти явления, весь этот ход мировой жизни не находится в нашей власти; он не есть результат нашей воли. Если понимать дело так просто, то выходит, что возникновение преходящих мотивов не является результатом нашей воли. И поэтому мы будем правы, если скажем, что эти мотивы возникают «*несвободно*». Но применяя такое определение, мы переносим понятие, которым мы руководствовались в вопросах о свободе действия и выбора в совершенно иную область, и само собой разумеется, что тут оно более не применимо. Мы называли несвободными такие действия, которые имеют место без участия нашей воли и которые при других обстоятельствах могли бы быть совершены при посредстве нашей воли. Мы называли решение несвободным тогда, когда оно принималось без большего или меньшего содействия постоянных мотивов, между тем как, при отсутствии ограничений нашего выбора, эти мотивы могли бы проявить свое действие. Если же мы говорим, что преходящие желания несвободны потому, что они берут начало не в нашей воле, то это заявление имеет свое значение для всей разбираемой области, и мы не можем противопоставить несвободным страстям какие-нибудь свободные преходящие страсти. Ведь в самом деле, тот внешний мир, откуда происходят эти преходящие страсти, совершенно независим от нашей воли.

Однако нельзя упускать из виду, что хотя те внешние условия, которые являются причинами преходящих мотивов, независимы от воли человека, но та сила, которую эти мотивы проявляют, находится в очень сильной зависимости от характера чувствований человека, от его физической и душевной природы и ее развития. Если у человека каким-нибудь образом не оказалось необходимой для него пищи, то он будет голоден и почувствует сильное

желание есть: в этом отношении все люди одинаковы. Если какой-нибудь человек, независимо от своей потребности в пище, будет насыщаться каким-нибудь любимым кушаньем, оставляя в стороне всякие соображения разума, то тут мы не имеем дела с простым результатом хода мировой жизни, а имеем дело с определенными привычками, с определенными склонностями человека. И эти склонности определяются отчасти его индивидуальной натурой, а отчасти жизненными привычками.

В этой области переходы так тонки и границы очерчены так неясно, что очень трудно (а может быть, и невозможно) вполне точно установить, в какой степени индивидуальные наклонности и привычки, постоянные чувствования и воления отдельного человека играют определенную роль наряду с тем положением, которое создано ходом мировой жизни. Все мы знаем, что одни дети отличаются большей любовью к лакомствам, другие — меньшей. Очевидно, первых охватывает бóльшая страсть к лакомому кушанью, чем вторых. Нечто подобное представляет собой половое чувство, которое, начиная со средних веков, со времен Августина, представляет излюбленный пример в спорах по вопросу о свободе. В отношении этого чувства мы встречаемся с более хладнокровными и более горячими натурами. Тут по отношению к одному и тому же лицу сила возникшего желания будет у двух различных людей разной, в зависимости от различия их организации. У одного постоянные мотивы нравственного воления, которые должны восстать против его преходящего стремления, будут сильнее, чем у другого. Таким образом, при обсуждении различий их поведения мы должны принять во внимание их индивидуальность.

Исследование всей этой области преходящих мотивов усложняется еще тем, что к различиям врожденного предрасположения присоединяются еще различия в развитии, вследствие которых предрасположение к каким-нибудь стремлениям может быть усилено или ослаблено. Это развитие зависит по большей части от особенностей жизни человека, его воспитания и случайных обстоятельств, так или иначе действовавших на его страсть. Только тогда, когда человек развился настолько, что он в состоянии создать при посредстве критического мышления такие постоянные мотивы, которые бы противодействовали его страстям, — только тогда можно говорить, что степень силы, с которой проявляется какой-нибудь преходящий мотив, зависит не только от внешних условий и природы человека, но и от его воли. Но тут спрашивается, не развились ли уже врожденные склонности человека с такой силой, что исключается возможность действия других мотивов. Если у одного человека

скверные наклонности искоренены благодаря воспитанию и определенному стечению обстоятельств, если же у другого эти склонности упрочились благодаря скверному примеру и дурному воспитанию, — то это в обоих случаях является результатом их жизненной обстановки и в крайне незначительной степени зависит от их собственного воления, которое, скорее всего, само является продуктом их жизни.

Во всяком случае ясно, что не только то положение, в которое преходящее воление ставится при выборе по отношению к постоянным чувствам и волениям человека, но и первоначальная сила этого преходящего мотива вытекают в очень большой степени из самой природы человека. Поэтому одному человеку труднее устоять перед искушением, чем другому, так как его природа такова, что на него это искушение оказывает более сильное действие. Поэтому тупым, уравновешенным натурам всегда было легко издеваться над теми людьми, которые не в состоянии благодаря живости и возбудимости своего темперамента оказать сильное сопротивление различным искушениям. Не надо в таких случаях предполагать, что противовесом искушения является непременно сильное нравственное воление, так как вполне возможно, что наличие сопротивления объясняется только меньшей возбудимостью. Осторожность тем более необходима, что наши уже существующие склонности и привычки оказывают сильное влияние на то, в какой степени мы пользуемся теми случаями, которые ведут к возбуждению преходящих волений. Если кто-нибудь любит выпить, например, одну-другую рюмку вина, то, конечно, с ним скорее может случиться, что благодаря какому-нибудь особенному раздражению он почувствует сильное желание выпить больше, между тем как это вряд ли так легко может произойти с человеком, который относится к напиткам с полным равнодушием и даже чувствует отвращение к ним.

Таким образом, мы можем сказать, что мы должны, по крайней мере отчасти, искать внутри нас самих причины того, что отдельные воления вызваны в нас с той или иной силой. Отсюда следует, что ядро проблемы о свободе воления заключается в следующем вопросе: где лежит причина этой нашей более или менее постоянной сущности? Здесь перед нами решающий момент в развитии проблемы; из него будут исходить и вставать перед нами труднейшие и высшие вопросы. Поэтому-то крайне желательно заранее установить тот факт, что свобода действования и выбора являются нормальными свойствами человека и что эта свобода точно так же, как и идеал нравственной свободы, совершенно независима от того, каков будет от-

вет на все вопросы, относящиеся к свободе воления. Установить это тем важнее, что дальнейшее исследование нельзя будет провести до конца, оставаясь на почве эмпирической (опытной) психологии, которая оказалась вполне достаточной при определении вышеупомянутых понятий о свободе.

Действительно, тут речь идет об изучении основных существенных черт личности и об исследовании причин возникновения и развития их, и мы принуждены оставить в стороне психологию. Правда, психология дает нам возможность изучить развитие характера, а законы восприятия и накопления чувств и страстей дают нам путеводную нить для выяснения того, как постепенно возникают и упрочиваются различные мотивы и как они превращаются в свойства характера. Мы обыкновенно нисколько не удивляемся тому, что в одном человеке благодаря трудному жизненному положению, благодаря небрежному воспитанию, благодаря тяжелым ударам судьбы возникают дурные страсти, озлобленность и ненависть, между тем как другой человек, выросший в благоприятной обстановке, отличается более или менее хорошим характером. Мы можем также проследить рост определенных направлений чувства и воли у какого-нибудь человека, разобравшись в том, в каких условиях этот человек родился, что́ ему приходилось переживать и под каким влиянием находиться. Исходя из теоретических предпосылок психологии, мы должны допустить, что определенные отношения человека к его чувствованиям и желаниям вызваны и укреплены общим ходом его жизни. Мы можем проследить это на отдельных примерах так часто, что в верности такого предположения не приходится сомневаться. Таким образом, мы должны были бы искать причины проявления в человеке тех или других постоянных чувств и направлений воли в его развитии. «Характер человека — это его история».

Все же нам никогда еще не удавалось и никогда не удастся дать полный анализ развития какого-нибудь характера и таким образом удовлетворить вышеуказанному требованию. Тут прежде всего непреодолимую трудность представляет то обстоятельство, что, как мы выше уже говорили, нельзя провести ясно очерченной границы между постоянными и преходящими моментами в человеческой личности. Поэтому при практическом исследовании нам приходится довольствоваться самыми общими определениями. Невозможность провести абсолютную границу зависит не от пределов нашего понимания, а, скорее, от сущности самого предмета. Жизненный опыт показывал нам не раз, что те особые элементы, которые, по нашему мнению, составляют характер личности, могут быть сильно изменены и

даже уничтожены благодаря каким-нибудь сильным и продолжительным влияниям окружающей среды. Поэтому понятие о «неизменяемости» характера представляет собой не психологический факт, а метафизическое утверждение, в доказательство которого мы можем привести отдельные случаи, но которое может быть опровергнуто другими случаями.

Но надо помнить, что в пользу такого метафизическогое утверждения о неизменяемости индивидуального характера говорит очень многое. Об этом говорит тот факт, что действие каждого временного положения вещей на человека находится в сильной зависимости от уже создавшегося его характера. Подобно тому как в жизни органической природы каждое действие окружающей среды на живое существо определяется в конечном счете также и индивидуальными особенностями этого существа, и психическое развитие, поскольку мы в состоянии наблюдать его, обнаруживает определенную зависимость от индивидуальных особенностей, точное исследование которых для нас большей частью невозможно. Мы можем наблюдать у детей, происходящих от одних и тех же родителей, живущих в одинаковой обстановке и находящихся под одинаковым влиянием, значительные различия, составляющие особенности их характеров. Нет сомнения, что вместе с физическими врожденными и наследственными особенностями в ребенке проявляются и чисто душевные врожденные и наследственные черты. Для нас всегда будет спорным вопрос о том, в чем заключаются и на чем основываются эти черты душевного различия. Об этом мы знаем так же мало, как о том, например, каким образом возникает различие полов. От нас скрыто зарождение специфических черт и первичное развитие нравственных особенностей точно так же, как и процесс зародышевого развития. Конечно, из теоретических оснований мы можем предположить, что ребенку не врождены какие-нибудь особенные проявления чувства или воления по отношению к определенным предметам, так как нельзя себе представить, откуда могли бы появиться такие врожденные склонности при возникновении организма. Скорее, мы должны предположить, что человеку врождены определенные формальные особенности и для его характера, и для его представлений. Точно так же, как человек не приносит с собой на свет никаких особых представлений, а только определенные, особенные, находящиеся в связи с его физическим строением свойства, как, например, энергию или вялость, легкость в движениях или неподвижность, — точно так же и врожденные особенности характера человека надо искать не в его

содержании, а в его формах. Исходя из представлений о том, что формы характера могут быть врождены человеку, мы будем в состоянии понять, почему одна и та же внешняя обстановка действует совершенно различно на различных людей, создавая особенности их характеров. Мы могли бы, пожалуй, сказать, что врожденной особенностью человека является его темперамент, который с течением времени становится определяющим моментом при развитии характера. Нечто подобное мы можем наблюдать и в явлениях физической природы человека. Так, например, очень часто к детям переходит по наследству почерк родителей. Нельзя себе представить, что здесь происходит переход от родителей к детям определенного свойства. Надо скорее допустить, что наследственность выразилась в определенном строении руки, ее костей, связок и мышц и что благодаря этому у сына образовался тот же почерк, что и у отца.

Дети, как это можно наблюдать, отличаются обыкновенно друг от друга по своим темпераментам: одни более, другие менее подвижны, одни более, другие менее постоянны, одни более, другие менее энергичны. На эти различия мы должны смотреть как на первичное основание того, что различные дети различно реагируют на то или иное явление, и из этих различий затем очень быстро развиваются другие особенности, которые можно уже очень рано наблюдать у детей. Так, даже у маленьких ребят можно заметить такие черты, как леность и прилежание, капризность и податливость, честолюбие и равнодушие, эгоизм и отсутствие его, опрятность и нечистоплотность, любовь к порядку и небрежность, откровенность и скрытность и т.д. Все они вырастают из вышеуказанных различий с известной необходимостью, которую мы не в состоянии твердо установить в каждом отдельном случае, но которую мы непременно должны допустить, если мы только не хотим отказаться от всякого объяснения их, от всякого понимания их возникновения и развития. Тут речь идет о том, что какая-нибудь формальная склонность мало-помалу принимает определенное содержание и что темперамент превращается в определенную черту характера. Потому мы не можем говорить, что первоначальная склонность человека заключает в себе какое-нибудь определенное содержание. Нет, одно и то же формальное предрасположение может вести к совершенно различным направлениям постоянного воления, в зависимости от того, каким содержанием оно наполняется.

Несмотря на все это, мы никогда не можем дать полное психологическое объяснение характера для каждого данного случая. Человеческая личность в своей внутренней сущности пред-

ставляет собой некое святая святых. Она невыразима и не поддается анализу. Благодаря тому что часть личности остается неразложимой, мы никогда не в состоянии дать ее ясного определения. Она познается только чувством. Поэтому-то при изображении чужих характеров (например, характеров исторических личностей или поэтических натур), писатель обычно описывает и изображает только их отдельные черты. Вся же личность в целом, со всеми сокровеннейшими уголками и извилинами души, все то очарование, все то обаяние, которыми она обладает, — все это невыразимо; это можно только пережить.

Не иначе обстоит дело с нами самими. Уже выше мы говорили, что все мы чувствуем потребность отделить наше собственное «я» от всех наших свойств и состояний, все мы представляем себе, что эти свойства и состояния «имеются» у нашего «я», которое является носителем их. Но, кроме того, каждый из нас обладает непосредственным чувством своей личности, которое отделяет наше интимное «я» от всех черт его характера и кладет его в их основу. Это чувство личности сопротивляется той мысли, что все ее содержание складывается без остатка из влияний окружающей среды. Оно требует признания того, что личность как таковая является чем-то первоначальным, основным. Мы не хотим быть простым продуктом внешних сил, и если мы даже вынуждены признать, что жизнь и судьба принимают большое участие в развитии и росте особых содержаний нашего чувствования и воления, то все же в нас всегда говорит какое-то чувство, что форма и степень этого влияния внешней среды определяются нами самими, обусловливаются нашим «я». Все, что происходит с нами, совершается при нашем собственном деятельном участии. И нам кажется, что если мы не признаем того, что личность является основной величиной, то не сможем быть ответственны ни перед кем за все наши поступки, вытекающие из этого нашего «я». Только в том случае, если мы сами являемся основными виновниками наших поступков, только тогда, когда мы не можем быть целиком отождествлены с продуктом внешних сил, — только тогда нам кажется, что мы имеем право хвалить себя за наши хорошие поступки и стыдиться своих дурных.

Таким образом, мы наталкиваемся на факт существования *чувства индивидуальной свободы*, находящегося в непосредственной связи с сознанием нашей ответственности, и видим, какую большую роль при этом играет требование нашего мышления, чтобы каждое явление обусловливалось своими причинами. Выше нам не раз приходилось убеждаться в том, какое значение имеет для нас в данном случае исследование причинной зависимости

одного явления от другого. При каждом выборе мы должны принимать в расчет не только ближайшие, но и отдаленные последствия того действия, которое мы намереваемся предпринять. Следовательно, мы смотрим на наше действие как на причину вызванных им последствий. Причиной нашего действия является для нас решение, принятое при выборе: а причиной решения мы считаем отчасти наше постоянное, отчасти наше преходящее воление. И таким образом, мы делаем наше воление ответственным за все дальнейшие его последствия. Но переносить ответственность за какое-нибудь действие мы можем только на такую причину, которая, в свою очередь, не является следствием какой-либо другой причины. Такую причину мы называем первичной причиной, первопричиной. И поэтому-то создается представление, будто человеческая личность ответственна за свободно принятые ею решения и поступки только при той предпосылке, что она со всем ее волением является такой первичной причиной. Если личность сама есть продукт и результат других причин, то тогда за все ее поступки должны отвечать эти причины точно так же, как в противном случае ответственность за поступки падает на саму личность. Так как мы, рассуждая правильно, можем сделать кого-нибудь или что-нибудь ответственным за действие только тогда, когда этот кто-нибудь или это что-нибудь является виновником, причиной действия, то, следовательно, ответственность должна падать на те причины, которые не являются уже следствием других причин, т.е. ответственность может пасть только на первопричины. Таким образом, чтобы ответить на наш первый вопрос, мы сначала должны ответить на следующее: можно ли причислить человека (как личность с определенным волением) к разряду тех высших первичных причин, причинную зависимость которых мы не имеем права исследовать. И нам может показаться, что возможны только два ответа: или положительный, — тогда личность ответственна за свои поступки, или отрицательный, — и тогда ответственность с нее снимается и падает всецело на те причины, которыми обусловлено ее постоянное и преходящее воление со всеми своими последствиями. Итак, мы теперь стоим на том поворотном пункте, когда для решения вопроса о свободе недостаточны те средства, которыми обладает психология, так как она не может решить вопроса о том, является ли наша личность основной первоначальной величиной. Кроме того, само содержание вопроса заставляет нас перейти в область метафизики. В самом деле, ведь тут вопрос идет уже о том, какую роль играет наша личность во всей цепи действительной жизни, есть ли она результат жизненных сил или ее можно рассматривать как одну из первичных со-

ставных частей абсолютной действительности, определяющей ход мировых событий. Если, разбираясь в общей цепи причинных зависимостей явлений друг от друга, мы придем к тому результату, что личность есть только одно из промежуточных звеньев этой цепи, что она есть следствие разных других причин, — тогда на эти другие причины и падает ответственность за все действия личности.

Поэтому-то вышеупомянутое нами чувство свободы, которое имеется у нас благодаря тому, что мы ощущаем потребность ответственности за наши действия, это чувство носит *метафизический* характер. И мы должны отличать его как от *психологического* понятия о свободе выбора, так и от *психофизического* понятия о свободе действия. Свобода в этом метафизическом смысле означает *свободу от всякой причинной зависимости*. Если признать ее, то тогда наше воление, являющееся причиной нашего выбора и действия, само беспричинно и принадлежит к разряду тех основных первичных причин, которые обусловливают весь ход мировых событий. Можно исходить из того, что беспричинно отдельное преходящее воление человека; можно исходить также и из того, что беспричинны личность с ее постоянным волением, принявшим с самого начала определенную направленность. Мы постараемся определить метафизическое понятие о свободе, исходя из утверждений тех мыслителей, которые пытались проследить причинную зависимость личности и ее отдельных волений от сил и явлений, лежащих вне этой личности.

Такие причины, лежащие вне личности, можно искать или на почве нашего опытного познания, т.е. в той общественной жизни, которая окружает личность, или в общих философских основаниях, в первичных причинах всей действительности вообще, или, наконец, в божестве. Сообразно с этим, вопрос о свободе может быть исследован с точки зрения общественных наук, с точки зрения метафизики и с точки зрения богословия.

Лекция 8
Свобода воления (продолжение)

Введенное нами в прошлой главе метафизическое понятие свободы отличается от тех понятий, которыми мы пользовались прежде. Согласно старому понятию, мы бы назвали воление свободным, если бы причины, обусловливающие его, не сдерживались никакими препятствиями. Теперь

же воление будет для нас свободно в том случае, если оно будет являться первичной причиной, и несвободно тогда, когда оно будет зависеть от других причин. Мы выразимся вполне точно, если скажем, что теперь перед нами поставлен вопрос о *беспричинном волении.* Желая доказать, что человек в этом смысле свободен, мы должны установить, что каждое отдельное его воление, или он весь как желающая личность представляет исключение из того основного закона, по которому всякое реальное явление обусловливается известной причиной, необходимым действием которой оно является. Если мы допустим, что человек с его волениями не находится в причинной зависимости ни от чего, то мы этим самым вступаем в противоречие с той самой предпосылкой, с которой мы подходим в современной науке к исследованию всяких фактов. Закон причинности для нас является научным требованием, без которого природа нам непонятна, и действие этого закона мы должны признать также и в нашей душевной жизни, как мы его признаем для всего телесного (физического) мира. Конечно, мы должны быть при этом крайне осторожны и должны уяснить себе все те различные значения, которые придаются закону причинности как в нашей обыденной жизни, так и в научном мышлении.

Нам вполне достаточно указать на два различных основных значения этого закона. С одной стороны, он проявляется в отношениях между двумя различными состояниями или деятельностями, с другой — он проявляется в отношениях между каким-нибудь постоянным бытием и отдельным явлением. В первом смысле мы употребляем понятие причинности тогда, когда мы рассматриваем, например, два движения и находим, что одно из них является причиной второго; при этом для нас совершенно безразлично, представляют ли собой эти движения определенные соединения движений одного и того же предмета или они относятся к различным предметам и движение одного предмета есть причина движения другого предмета. Во втором смысле мы употребляем понятие причинности тогда, когда рассматриваем предмет как ту причину, которая, вследствие присущих ей свойств или сил, вызывает различные отдельные состояния или оказывает воздействие на другие предметы. В первом случае закон причинности определяют сами действия, и «одно состояние определяет возникновение другого состояния по какому-нибудь общему правилу». Во втором случае закон причинности определяет взаимоотношение между бытием и явлением, так что явление находится в зависимости от бытия. Нам незачем детальнее разбираться в вопросе о том, чем отличаются друг от друга оба эти понятия причин-

ности, незачем также определять, в какой мере они пригодны в отдельных науках. Нам достаточно понять, что если мы хотим доказать наличие у человека свободы воления в метафизическом смысле слова и если мы хотим для этого доказать, что человек не подчиняется законам причинности, — то в зависимости от того, в каком смысле мы употребляем это понятие, нам придется действовать в совершенно различных областях. В одном случае мы бы говорили о беспричинности в том смысле, что у нас может возникнуть какое-нибудь отдельное воление, которое не находилось бы в причинной зависимости от какого-либо предыдущего явления. Во втором случае мы бы назвали личность человека с ее волениями таким бытием, которое не находится в причинной зависимости ни от чего и которое в то же время есть причина всех явлений, т.е. в данном случае причина каждого отдельного воления. В первом случае свобода означала бы отсутствие причинной зависимости для каждого отдельного явления, а во втором случае она означала бы отсутствие причинной зависимости для человеческой личности, лежащей в основе всех явлений. Уже теперь ясно, что это последнее понимание свободы более совместимо, чем первое понимание, с общими предпосылками научного мышления, так как нам нетрудно представить себе какое-нибудь бытие, которое является причиной различных явлений; и в то же время ни один привыкший мыслить человек не может себе представить, чтобы существовало какое-нибудь отдельное ничем не обусловленное явление. Такое ничем не обусловленное явление представляло бы случайность, а мы все уже давно сошлись на том, что такое предположение может быть лишь результатом заблуждения, в которое мы можем впасть благодаря нашему незнакомству с причинами данного явления.

Закон причинности получил полное признание только с течением времени, и как раз явления органической жизни (особенно процессы волевой жизни) долгое время не могли быть связаны с ним. В самом деле, наивное мышление всегда смотрит на явления жизни нашей воли как на процессы, не обусловленные никакими причинами. Организм совершает целый ряд движений, которые поверхностному наблюдателю представляются не в виде продолжения других движений, а в виде самопроизвольных, ничем не обусловленных действий, которые вызывают целый ряд следствий в телесном мире. Даже такой мыслитель, как Платон, требовал, чтобы «душе» была приписана способность самопроизвольного движения. При наших произвольных поступках у нас в известных условиях возникает представление, будто они не являются результатами предшество-

вавших им состояний, что они беспричинны и могут, в свою очередь, вызвать целый ряд действий в нашем собственном организме и во внешнем мире. Еще Кант для доказательства одного из своих положений приводит в качестве примера тот факт, что человек в состоянии произвольно подняться со стула. Очень может быть, что он приводит этот пример как раз в духе тех людей, которые стремятся доказать наличность беспричинного воления. Но тут Кант противоречит самому себе, так как в другом месте он ясно доказывает, что все явления реального мира без исключения обусловлены известными причинами.

Действительно, предположение о возможности беспричинных явлений уступает в науке все более и более тому взгляду, что все явления, которые могут показаться на первый взгляд ничем не обусловленными, в конце концов всегда представляют следствие известных причин. И чем чаще нам приходилось убеждаться в правильности этого взгляда, тем сильнее вырастала в нас уверенность, что закон причинности составляет главное основание нашего представления о мире. Это основание не может быть поколеблено тем, что в отдельных случаях нам не удается определить причины явлений. И раз дело обстоит так, то, если вы хотите доказать положительным образом существование не обусловленных никакими причинами явлений, вам придется доказать это научным путем.

И вот тут-то очень многие думали, что научно обоснованное доказательство в пользу существования беспричинных явлений представляет тот самый liberum arbitrium indifferentiae (свободное решение при равнозначности мотивов), о котором мы уже подробно говорили выше. Многим казалось, что факт принятия решения при равнозначности мотивов доказывает возможность такого воления, которое является в метафизическом смысле слова свободным, т.е. беспричинным, и что поэтому они имеют право пользоваться таким понятием свободы воли, которое тождественно с понятием беспричинности воления. Мы уже доказывали, что нельзя так объяснять факты. Но тогда мы могли думать, что это объяснение не имеет для нас особого значения, и только теперь нам становится ясно, каким важным могло бы быть это объяснение. В самом деле, с его помощью мы можем говорить о наличии свободного беспричинного воления у человека во всех тех случаях, когда мы предпринимаем какое-нибудь действие без достаточных мотивов, так что может показаться, будто мы делаем выбор совершенно произвольно. И при помощи такого неверного объяснения оказалось возможным представить себе весь ход нашей волевой жизни в виде постоянно расширяющейся ткани, в которую

вечно вплетаются новые нити благодаря вновь возникающим действиям нашей воли, не обусловленным никакими причинами. Эту возможность начать новую цепь находящихся в причинной зависимости друг от друга явлений при посредстве таких начальных звеньев, которые не обусловлены никакими причинами, — Кант назвал «*причинностью, возникающей из свободы*» (Kausalität durch Freiheit).

Это понятие «причинности посредством свободы», вместе с утверждением, что случай (беспричинное явление) представляет собой реальный факт, впервые было предложено в более или менее общих чертах Эпикуром[12]. И хотя многим из позднейших защитников понятия о наличии беспричинного воления крайне неприятно вести свое идейное происхождение от этого мыслителя, тем не менее исторический факт остается фактом. Стоики придерживались в метафизике того воззрения, что все мировые явления с непреодолимой необходимостью вытекают из определенных причин, и благодаря этому им приходилось в своем этическом понимании сталкиваться с большими трудностями. Эпикур указывал на эти трудности и чувствовал при этом, что он является защитником идеи ответственности за поступки. В противоположность им он утверждал, что произвольные человеческие действия не обусловлены никакими причинами и что эти действия являются в известный момент первичными причинами, из которых вытекает целый ряд следствий. Такое же точно понятие об абсолютном произволе Эпикур вводит для своего объяснения физического мира. Он говорил, что атомы вечно равномерно двигаются в пустом пространстве сверху вниз, и предполагал, что эти атомы могут сталкиваться и образовывать целые системы миров только потому, что отдельные атомы иногда без всякой причины отклоняются от своего прямого пути. Достаточно, чтобы это отклонение было крайне незначительно, и все же атом впоследствии непременно должен столкнуться с другими атомами, благодаря чему возникает круговое вращение, столкнувшиеся атомы притягивают к себе другие атомы, и таким путем образуются целые миры. Тут перед нами тот случай, когда liberum arbitrium indifferentiae (в смысле беспричинного воления) перенесен на атомы, и благодаря этому в учении Эпикура мы имеем дело с самым широким применением этого понятия о свободе.

В современной науке нам нечего бояться такого метафизического применения принципа беспричинности. Но многие склонны допускать возможность беспричинных явлений, по крайней мере, в волевой жизни человека. И тут они указывают на существование отдельных фактов, которые психология не в состоянии доста-

точно объяснить. Таким фактом для них является, например, то, что человеку в данный момент приходит в голову та или иная мысль, то или иное желание и что он сообразно с этим совершает какое-либо действие (он, например, подымается со стула). Еще более важным фактом является то, что человека внезапно охватывает какое-нибудь чувство, какая-нибудь сильная страсть совершенно беспричинно. Эти факты лучше всего показывают нам, какое впечатление будет всегда производить на человека утверждение, что отдельное воление обладает беспричинной свободой. Ведь в самом деле, вы никогда не убедите человека с наивным сознанием в верности того положения, что нет явлений, не обусловленных достаточными причинами, так как ему кажется, что нельзя придумать достаточных оснований для объяснения внезапно охватывающих нас чувств.

Но и тут мы должны задать себе вопрос, объясняется ли и обосновывается ли сознание ответственности тем предположением, что раз мы не знаем причин явления, то таких причин в действительности нет. Ведь и здесь мы можем привести те же самые соображения, которые мы приводили при разборе вопроса о liberum arbitrium indifferentiae, когда решение принимается, так сказать, беспричинно. Мы тогда говорили, что за беспричинное действие никого нельзя сделать ответственным именно потому, что это действие не обусловлено никакими причинами. Точно так же обстоит дело с волением: если оно возникает беспричинно, то оно является чем-то чуждым для нас, и мы представляем собой только простое поле деятельности. Если оно не обусловлено никакой причиной и если, таким образом, даже и мы сами не являемся причиной его, то оно нас совершенно не касается, мы только переживаем его. В нас может зародиться хорошее, ценное, прекрасное воление, в нас также легко может зародиться скверное и печальное воление. Можем ли мы, может ли вообще кто-нибудь вменить нам ответственность за такое случайное воление? Как вы видите, это понятие свободы, это представление о беспричинности воления менее всего способно обосновать ответственность за поступки. А между тем это понятие придумано главным образом для обоснования такой ответственности, оно окрепло в наивном сознании людей благодаря тому, что они не могут разобраться в неопределенных чувствах.

Таким образом, у нас нет никаких оснований допустить наличие беспричинного воления у человека для того, чтобы обосновать требования ответственности. К тому же такое допущение поставило бы отдельное воление человека в совершенно исключительное положение, так как оно противоречит тем предпосыл-

кам, при посредстве которых мы с таким успехом можем разобраться в общем ходе мировой жизни. У нас нет никаких теоретических оснований для допущения такой беспричинности, и мы не имеем никакого права говорить об отсутствии причин там, где мы этих причин не раскрыли. Поэтому мы можем сказать, что научно мыслящий человек не вправе допустить наличие свободы, т.е. беспричинности отдельного воления. Нельзя при этом не указать на то, как различно бывает решение вопроса при различном значении слова «свобода воли». В свободе действования и выбора мы видим вполне нормальное состояние, при котором наше воление действует без всяких препятствий. И свобода действования, и свобода выбора могли быть в зависимости от особых условий более или менее ограничены; вполне же отсутствовать они могут лишь в самых ненормальных случаях. Что же касается свободы воления, то тут не может быть определения «о большей или меньшей» ограниченности. Вы не можете сказать, что что-нибудь было более или менее обусловлено причинами, вы не можете сказать, что что-нибудь было более или менее первичной причиной. Нет, на вопрос, существует ли свобода в метафизическом смысле, вы можете ответить или только утвердительно, или только отрицательно.

Следовательно, если мы смотрим на отдельное воление как на явление, обусловленное известными причинами, то уже заранее ясно, что причины его надо искать как в общем ходе мировых событий, так, главным образом, в общих состояниях и изменениях человеческой жизни. В самом деле, наши воления всегда показывают, что мы находимся в теснейшей связи с окружающей нас общественной средой. Поэтому если мы захотим проследить причинную зависимость каждого отдельного человеческого воления от явлений, лежащих вне личности, то прежде всего мы попытаемся объяснить отдельное воление как необходимый результат закономерной жизни *общества*. Дело в том, что человеческая личность, физическое развитие которой определяется условиями общественной жизни, находится по своему душевному развитию, без всякого сомнения, тоже в определенной зависимости от подобной же общественной обстановки. Все мы вырастаем в определенной общественной среде, обладающей определенными чувствованиями и волениями, и очень немногие из нас становятся выше окружающей их обстановки. В общественной жизни заложены те основания, из которых обыкновенно возникают отдельные мотивы личностей. Поэтому перед нами встает вопрос, не следует ли искать в законах общественной жизни те причины, которыми обусловлено воление отдельного человека.

Многие думали, что это предположение нашло свое подтверждение тогда, когда были сделаны первые попытки воспользоваться результатами *моральной статистики* при изучении вопроса о свободе воли. Эта сравнительно молодая наука, которую Рюмелин[13] удачно назвал демографией, дала в исследованиях своих значительнейших представителей (Кетле[14] и Эттингена[15]) такие цифровые результаты, которые поразили весь научный мир и, как казалось, уничтожили целиком представление о свободе человеческой воли. Лет тридцать-сорок тому назад по этому поводу возникла обширнейшая литература, в которой мало-помалу уяснились отдельные понятия.

Представьте себе тот ужас, который охватил многих мужей науки, когда было открыто, что те самые общественные явления, которые мы привыкли рассматривать как действие свободной воли, совершаются с определенной закономерностью. В одном и том же обществе при равных условиях из года в год и даже из месяца в месяц на каждые сто человек заключается одинаковое число браков, совершается одинаковое число преступлений и самоубийств. Отношения возрастов супругов, время и образ преступлений и самоубийств более или менее равны для равных промежутков времени. Известный процент людей в зависимости от возраста, отчасти и от профессии, принимает определенное участие в отдельных явлениях общественной жизни. Так обстоит дело с преступлением, так обстоит дело с самоубийством и различными средствами его. Этим самым, как казалось, ясно обнаруживается та таинственная естественная необходимость, которая царит над человеком, и статистики, занимавшиеся исследованием этих вопросов, не раз приводили для сравнения свои таблицы нравственности. Точно так же, как из тысячи человек ежегодно умирает X человек, точно так же Y человек совершает кражи, а Z человек женится. Казалось, что все эти явления одинаково необходимы и непроизвольны. Восемь человек, например, должны совершить кражу в одном определенном месте в ноябре месяце и, как остроумно выразился Лотце, им предоставляется только на выбор, сделать ли это пешком или верхом на лошади. Статистики думали, что при посредстве таких процентных определений можно прийти к точному понятию о среднем человеке, и ничего удивительного не было в том, что исследователи богословского толка хотели во всех этих статистических таблицах усмотреть подтверждение на опыте учения о первородном (наследственном) грехе. Подобно тому как для каждого человека, в зависимости от возраста и обстановки, имеется определенная вероятность

смерти, точно так же имеется определенная вероятность, что он женится, украдет, покончит самоубийством. Подобно смертности, можно было, как казалось, определить при помощи цифр также и подверженность среднего общественного человека уголовному преступлению. Жаль, что практические люди не извлекли отсюда выгод и что не образовалось компаний, которые, подобно разным обществам страхования на случай смерти, несчастного случая, огня, взлома и т.п., страховали бы людей от преступления или от женитьбы. Подобно тому как для каждого года жизни смертность представлена в виде дроби, знаменателем которой является число лиц, находящихся в определенном возрасте, а числителем — среднее число лиц, умирающих в этом возрасте, — точно так же по этой же методе можно было бы в цифрах изобразить степень вероятности и для таких общественных явлений, как преступление или брак.

Но шутки в сторону. В том ужасе, который охватил людей при виде закономерности явлений общественной жизни, в том мнении, что эта закономерность не допускает существования свободы воли человека, — в этом ужасе и в этом мнении есть что-то ошибочное, и эту ошибку мы должны найти. Многое, может быть, для нас уяснится, если мы попытаемся довести до конца эту столь страшную по внешнему виду аналогию. Очевидно, ошибка заключается в том предположении, что эти цифровые данные носят характер естественной необходимости, так что каждое отдельное явление находится в непосредственной зависимости от этой закономерности. Поэтому нужно ответить на вопрос, можно ли правилам статистики приписать характер естественных законов, которые в каждом отдельном случае проявляют свое действие, как причины того или иного явления. Только в том случае, если мы дадим утвердительный ответ на этот вопрос, только в таком случае факты моральной статистики могли бы серьезно поколебать веру в свободу человеческой воли.

Уже в самых общих чертах можно уяснить тот факт, что правило, согласно которому в один определенный промежуток времени из известного числа людей всегда одно и то же определенное число переживает одно и то же явление, — что такое правило никоим образом не может играть определяющей роли для каждого отдельного случая в том смысле, в каком такую роль играет естественный закон. Ведь в цифровых данных, в той дроби, которая говорит лишь о простой вероятности, не может быть заключено никаких указаний, какие отдельные личности подвергнутся этой судьбе. Если послушать тех теоретиков, которых так ужаснули результаты моральной статистики, то получится впечатление, буд-

то они думали, что после того, как закон установил число людей, которые должны, например, совершить преступление, люди каким-нибудь образом вынуждены тянуть жребий, кому попасть в число таких людей. Но в этом отношении как раз интересно присмотреться ближе к закономерности смертности. Разве кто-нибудь умирает от цифры смертности или от так называемого закона смертности? Нет, человек умирает от своей болезни. Разве кто-нибудь умирает в конце декабря потому, что среднее число смертных случаев за данный год еще не полно? Как вы видите, можно попасть в самое смешное и бессмысленное положение, если смотреть на статистическую закономерность, как на причину, действующую с силой закона в каждом отдельном случае. Поэтому мы должны быть крайне осторожны и должны отнестись с крайней подозрительностью к тем заявлениям, будто статистические закономерности являются причинами каждого отдельного воления и поступка. Цифра уголовных преступлений не является ни основанием, ни причиной отдельного воления и поступка. В этом не может быть никакого сомнения. Но статистические данные заключают в себе некоторые более общие вопросы, в которых мы должны разобраться, чтобы окончательно развеять тот страх, которым окружены эти статистические данные.

Лекция 9
Свобода воления (продолжение)

В основе научной статистики и ее применения при исследовании вопроса о свободе лежат принципы *вычисления на основании вероятности*. Мы не станем подробно разбираться в этих принципах, но все же нам удастся устранить все те трудности, которые являются результатом слишком поспешного и необдуманного толкования статистических закономерностей, если мы объясним те выводы, к которым пришли в этом отношении все новейшие исследования в области теории познания.

Все вычисления на основании вероятностей производятся для таких *групп явлений*, которые находятся в зависимости от определенного ряда постоянных и меняющихся условий. При вычислениях мы сообразуемся с постоянными условиями. Поэтому, строго говоря, мы можем вычислить все эти явления только при предпосылке, что те постоянные условия, от которых они зависят, находятся в известных отношениях друг к другу, причем эти отношения могут быть выражены числами. Эта ос-

новная предпосылка означает, что все те возможные явления, которые относятся к данной группе, распадаются благодаря данным условиям на определенное число частей, что эти части находятся в определенном численном отношении друг к другу и что каждое отдельное явление может быть отнесено только в одну часть и должно вообще попасть в какую-нибудь часть.

Но особенно важно и существенно то значение, которое имеют для нас все эти выраженные в числах взаимоотношения явлений. Все явления, относящиеся к определенной группе, находятся в зависимости от одних и тех же общих постоянных условий, но отличаются друг от друга благодаря различным меняющимся условиям. Но все же теория и опыт доказали, что если взять достаточно большое число явлений, то, несмотря на различие меняющихся условий, все они группируются в таких же отношениях, в которых находятся между собой постоянные условия. Таким образом, оказывается, что в общем влияние меняющихся условий сводится в конце концов почти на нет, так что в отношениях явлений друг к другу проявляется действие одних лишь постоянных условий. Возьмите для примера игру в кости. Однородное строение игрального кубика является постоянным условием этой игры, так как он должен упасть на стол одной из своих шести сторон, из которых ни одна не имеет никаких преимуществ перед другой. Если вы будете бросать этот кубик достаточно большое число раз, то вы увидите, что он одинаково часто падает на каждую из сторон. Те меняющиеся условия, которые имеют здесь место (а такими меняющимися условиями является в данном случае первоначальное положение кубика, скорость бросания его и т.п.), оказывают влияние на игру только в самом начале ее, когда, действительно, по каким-нибудь причинам кубик падает на одну из сторон чаще, чем на другие. Но чем больше вы бросаете, тем все более и более сглаживаются эти различия и тем все яснее и яснее выступает влияние постоянных основ игры, благодаря которым кубик падает почти одинаковое число раз на все стороны. Совершенно одинаковое число раз кубик упадет всеми сторонами, конечно, при том условии, что игра протянется до бесконечности. Но в общих чертах эта правильность проявляется уже довольно рано. И о значении ее можно судить уже по одному тому, что отклонения от тех численных взаимоотношений, которые должны иметь место под влиянием постоянных условий, — что эти отклонения могут быть вначале довольно значительны, но что они исчезают постепенно, по мере того как растет число случаев. Таким образом, фактическая группировка явлений постоянно приближается к тому отношению, которое существует между постоянными условиями.

Это основное положение, по которому с ростом числа случаев отклонения становятся все незначительнее, называется *законом больших чисел*. Его нельзя упускать из виду при вычислениях на основании вероятностей, независимо от того, ведется ли оно априорно или апостериорно. Мы называем эти вычисления априорными тогда, когда они исходят из известных нам постоянных условий и их числовых отношений, и, основываясь на них, определяют, каковы могут быть числовые отношения между количеством отдельных явлений при меняющихся условиях. Апостериорное вычисление начинается с установления числовых отношений между явлениями и старается на их основании прийти к определенному выводу относительно числовых отношений, существующих между постоянными условиями. Так, например, если вы знаете, что в какой-либо урне лежит одинаковое количество белых и черных шаров, то вы можете предсказать, что чем чаще вы будете оттуда выбирать отдельные шары (конечно, при том условии, что вы их будете сейчас же класть обратно), тем ближе со временем сойдутся числа белых и черных шаров. Наоборот, если вы не знаете, что в урне лежит одинаковое число белых и черных шаров, и если, вынимая достаточное число раз шары из урны, вы увидите, что количества вынутых белых и черных шаров все ближе сходятся, то отсюда вы сможете заключить, что в урне лежит одинаковое количество белых и черных шаров. И в первом случае, и во втором наши выводы основаны на том предположении, что числовые отношения частей группы составляют постоянное условие, которое должно проявить свое влияние на числовых взаимоотношениях отдельных случаев. Мы так убеждены в верности закона больших чисел, что там, где он не подтверждается, считаем себя вправе объяснить отклонение от него наличием какой-нибудь скрытой от нас постоянной причины. Так, например, если при игре в кости кубик в течение долгого времени падает одной стороной значительно большее число раз, чем другой, и если при дальнейшем продолжении игры дело в этом отношении не меняется, то мы начинаем подозревать, что кубик сделан неправильно, т.е, что наше предположение об однородности его строения неверно и что центр тяжести его не совпадает с геометрическим центром.

Из всего вышесказанного видно, что данные статистических вычислений никогда не имеют никакого отношения к отдельным явлениям, а только к группам явлений и что они занимаются лишь установлением тех числовых отношений, в которых находятся друг к другу отдельные группы в зависимости от постоянных условий. Те числовые отношения, которые мы получаем при этом, не являются причинами, обусловливающими каждое

отдельное явление. Они, с одной стороны, представляют только общие основания для распределения целой массы явлений; а с другой — являются теми выводами, которые соответствуют постоянным причинам, при достаточном числе этих явлений. Эти числовые отношения не обладают никакой таинственной властью в каждом отдельном случае, и, в конце концов, они обнаруживают то, что само собой подразумевалось, а именно, они показывают, что тогда как каждый отдельный случай есть результат своих собственных причин, вся сумма случаев в своей числовой группировке показывает, что постоянные причины их находятся в определенных числовых взаимоотношениях.

Все указанные предпосылки имеют большое значение для статистики, поскольку она, основываясь на установленных числовых взаимоотношениях, повторяющихся в равные промежутки времени явлений общественной жизни, старается прийти к определенным выводам и причинам воления людей. При этом ей, конечно, приходится отказаться от установления чистых числовых отношений для постоянных причин. Предметом статистики являются такие массовые состояния, которые поддаются подсчету. Каждая группа этих состояний находится в зависимости от определенного ряда общих условий, которые даны жизнью общества, ее естественным положением и историческими изменениями. В пределах этих общих рамок каждое отдельное явление зависит от тех или других меняющихся условий, благодаря чему на него накладывается совершенно особая индивидуальная печать. Поэтому если статистика показывает, что такие-то и такие-то явления повторялись одинаково часто в равные промежутки времени, то она этим доказывает только, что есть основания предположить, что в эти промежутки общие жизненные условия общества не изменились. Уяснив это, вы увидите, что у нас нет никаких оснований поражаться такой закономерности. Собственно говоря, удивляться можно только тому, что людей могла поражать эта вполне понятная закономерность. Ведь в самом деле, мы имели бы право удивляться только таким цифрам, которые показывали бы сильные колебания: тогда мы должны были бы спросить, откуда и отчего эти колебания.

И действительно, статистика старается найти причины таких колебаний даже в том случае, если они незначительны, и практическое значение ее как раз и заключается в исследовании причин этих колебаний. Например, сильный рост смертности населения в один какой-нибудь год не обеспокоит нас особенно, если причиной его является какая-нибудь эпидемия, голод или другие какие-нибудь преходящие условия. Если этих

условий нет, то мы постараемся отыскать другие причины, сообразуясь с тем, как этот рост смертности распределяется на отдельные причины смерти. И в зависимости от этого мы припишем рост смертности или климатическим изменениям, или изменениям социальных условий жизни. Во всяком случае закономерность будет для нас вполне понятным явлением, и только для отклонений от этой закономерности мы будем подыскивать подходящие объяснения. Точно так же мы всегда будем склонны к тому, чтобы судить об успешных результатах какого-нибудь мероприятия по статистическим данным. Например, мы будем судить об успешных результатах какого-нибудь гигиенического или санитарного мероприятия по тому, повело ли оно к значительному уменьшению смертности.

Так же обстоит дело с закономерностями демографии, т.е. того отдела статистики, который изучает состав населения по возрасту, полу, занятиям и пр. и который занимается изучением движения этого населения, определяемого статистикой рождений, смертей, переселений и пр. Так, например, процент заключаемых браков среди одного и того же населения остается приблизительно один и тот же из года в год. Но все же он в среднем колеблется, давая иногда меньшие, иногда большие отклонения. И вот при посредстве многократных наблюдений, показавших, что эти колебания соответствуют колебаниям цен на хлеб, и был установлен пресловутый «естественный закон», что число браков находится в обратном отношении к ценам на хлеб, т.е. что число ежегодно заключаемых браков растет в случае падения цен на хлеб и наоборот. Этот пример особенно ясно показывает нам, что в этих законах мы имеем дело не с элементарными свойствами самих вещей, а скорее с такими регулярностями, которые дают нам возможность считаться с числовыми отношениями как с результатами известных постоянных условий. Кроме того, этот пример особенно поучителен для нас в данный момент, когда мы стараемся разобраться в вопросах о свободе. Для этого мы должны только выяснить, как могла образоваться эта зависимость процента заключаемых браков от цен на хлеб. Цены на хлеб можно вообще рассматривать как характерный признак того, в какой степени дорога или дешева жизнь. И если таким образом оказалось, что браки заключаются реже, если жизнь вздорожала, и что, наоборот, они совершаются чаще, лишь только жизнь в общем становится дешевле, то объяснить этот факт можно просто тем, что сознательные соображения о хозяйственных требованиях, сопряженных с заключением брака, являются одной их тех причин, которые оказывают положительное или отрицательное влияние на заклю-

чение браков. Значит, эта зависимость процента заключаемых браков от цен на хлеб, которая, как это может показаться с первого взгляда, носит характер естественного закона, эта самая зависимость яснее всего показывает, что разумное обдумывание играет в общем большую роль при женитьбах и что как раз браки, число которых кажется регулируемым естественным законом, является делом свободно выбирающей воли. Итак, тут бросается в глаза тот факт, что *свобода выбора отдельных людей* принадлежит *к тем самым меняющимся условиям*, которые играют решающую роль в отдельных явлениях. В массе, конечно, и это меняющееся условие уравнивается всеми остальными по своему действию, и на общие числовые отношения оказывают крупнейшее влияние только постоянные условия, которые лежат в основе меняющихся условий. Следовательно, демографические закономерности не ставят знак вопроса над свободой выбора человека, скорее можно сказать, что эта свобода выбора содействует образованию этих демографических закономерностей, число которых является результатом, а не определяющими моментом. Роковые признаки исчезают, лишь только мы пристальнее присматриваемся к ним.

Все это станет для нас еще более ясным, если мы обратим внимание на то, что вычисления на основании вероятности, а также и демография в состоянии получить свои общие цифры только благодаря тому, что они при своих вычислениях совершенно оставляют в стороне специфические условия отдельного явления. Если наше исследование при вынимании шаров из урны интересуется одним лишь вопросом о том, взять ли белый шар или черный, то при этом мы совершенно пренебрегаем тем фактом, какой из этих многих белых или черных шаров вынут в каждом отдельном случае: ведь нас интересует в данный момент только цвет шара. Еще резче бросается в глаза этот факт, если мы присмотримся к моральной статистике, которая в конце концов совершенно уравнивает явления, обладающие различной психологической сущностью и различной нравственной ценностью. На каких только основаниях не женится человек! Одни это делают по любви, другие из хозяйственных соображений, третьи сообразуются с торговыми интересами, четвертые, наконец, следуют традиции и женятся потому, что «так принято». Но в общем, если вы женитесь, то вы прекрасно знаете, почему вы это сделали, и причины двух браков могут быть так же различны, как огонь и вода. Статистика же просто записывает: брак N 1, брак N 2 и т.д. То же самое имеет место при самоубийстве. Самоубийство совершается по самым разным мотивам. Для одного мотивом является оскорбленное чувство чести, для другого — любовь без взаимности,

для третьего — нужда, для четвертого — долги, для пятого — боязнь наказания и т.д. А полиция и статистика заносят все это в одну рубрику, только под различными номерами. Даже одно и то же преступление может иметь у различных людей совершенно различную причину: в одном случае причиной является страсть, в другом случае — злоба, в третьем случае — что-нибудь иное, но все эти случаи попадают в одну рубрику вследствие того, что исход у них один и тот же. Таким образом, явления, которые отличаются друг от друга с психологической, нравственной, а часто даже и с юридической точки зрения, должны рассматриваться как совершенно одинаковые явления из-за того, что они обладают одним и тем же *общественным признаком*. А между тем, как раз эти различия, которые оставляются без всякого внимания, заключают в себе те составные части отдельного явления, в которых личность проявила свою свободу выбора и действования. Таким образом, статистика по самому своему методу *исключает* из области своего исследования регистрацию свободы выбора и деятельности личности, и поэтому неудивительно, что она приходит к таким результатам, благодаря которым может показаться, будто свободы нет. И только те люди, которые не умеют или не хотят разобраться в этой сущности статистики, могут прийти к тому ложному выводу, что результаты ее несовместимы с утверждением о свободе выбора. Мы видели, что при известных условиях наличие свободы выбора должно быть предположено для объяснения статистических данных. И, таким образом, мы раз навсегда можем установить, что закономерности моральной статистики никоим образом не могут поколебать утверждение о существовании *свободы выбора* и о праве сделать человека ответственным за свои поступки, совершенные им при наличии этой свободы.

Совсем иначе обстоит дело со свободой *воления*, поскольку мы называем свободой воления его беспричинность. Тут статистика имеет полное право вмешательства. Она требует, чтобы мы признали наличие постоянных условий там, где она в состоянии установить постоянство отношений. Но так как эти закономерности касаются не отдельных личностей и их индивидуальных решений, а целых общественных групп, то выводы, к которым она приходит в своих исследованиях, направлены только на то, чтобы научить нас понимать общие состояния волевой жизни в общественном организме, внутри которого развивается отдельная личность с ее деятельностью, основанной на свободном выборе. Поэтому статистика, действительно, не может смотреть на свои числа как на выражение закономерной необходимости отдельных явлений, но она может их рассматривать как характерные призна-

ки того или иного состояния людских масс и его изменений. Когда мы видим, что число преступлений против собственности, совершаемых ежегодно в Европе, достигает своего максимума в ноябре, но нас это не должно удивлять, так как в ноябре благодаря климатическим условиям этого месяца и связанным с ними социальным изменениям для многих людей создается особенно бедственное положение, которое является для них в крайности мотивом для совершения подобных преступлений. Если вообще среди одного народа, например, можно зарегистрировать большее число преступлений против собственности, а среди другого — больше преступлений против жизни и чести, то отсюда мы придем к тому выводу, что в первом случае население находится в более бедственном положении, а во втором более одичало в нравственном отношении. И если эти отношения изменились, то мы делаем вывод, что изменились внешние жизненные условия или нравственные привычки. Всегда рост преступлений против собственности дает нам возможность говорить о росте нужды населения, а рост преступлений против жизни — о росте его нравственной одичалости.

Таким образом, подобно тому как для нас отдельные действия личности являются результатом ее положения и ее характера (сущности), точно так же мы рассматриваем частое или редкое появление определенных общественных явлений как следствие общих жизненных условий народа, с одной стороны, и общих направлений воли — с другой. Вопрос о том, который из этих обоих факторов играет бóльшую роль, должен быть решен для каждого отдельного случая особо. Для нас же важен тот факт, что в этом отношении волевая жизнь отдельного человека обнаруживает полнейшую аналогию с волевой жизнью общества. Данное положение вещей и уже существующее воление в обоих случаях являются теми предпосылками, из взаимодействия которых создается наше решение, обусловливающее наше действие. Для отдельной личности в расчет принимаются те особые условия, в которых она живет, и тот характер, который в ней выработался. В целом же обществе решающую роль играет общее материальное состояние и особенности характера населения. Таким образом, цифры моральной статистики подтверждают, частью благодаря своей постоянности, а частью благодаря своим колебаниям, те предположения о жизни общественной воли, которые мы уже заранее были склонны сделать, основываясь на изучении жизни воли отдельного человека. Эти цифры показывают нам, что деятельность общественной воли и результаты ее находятся в зависимости от

известных причин и что опытные данные социологии (науки об обществе) не дают нам никакого повода и никакого права допустить, что в обществе присутствует воление, не обусловленное никакими причинами.

Но вышесказанное особенно уясняет нам, в какой сильной степени преходящие мотивы, играющие такую важную роль в тот момент, когда человек должен принять определенное решение, — в какой сильной степени эти мотивы являются результатом общего состояния общества. Они представляют из себя те раздражения и возбуждения, без которых у человека не появлялись бы его страсти и желания, и поэтому-то они являются теми могучими демонами (если так можно выразиться), с которыми человек должен бороться, чтобы проявить при выборе того или другого решения в противовес им весь свой характер. Он никогда не находится в безусловном подчинении им, но они дают ему чувствовать свою стихийную мощь, навязывая ему определенные страсти и желания. Для того чтобы понять человека и составить себе правильное суждение о нем, надо прежде всего понять эти мотивы и их значение в волевой жизни человека.

«Wer nie sein Brot mit Thränen ass,
Wer nie die kummervollen Nächte
Auf seinem Bette weinend sass,
Der kennt euch nicht, ihr, himmlischen Mächte!

Ihr führt in's Leben uns hinein,
Ihr lässt den Armen schuldig werden;
Dann überlässt ihr ihn der Pein:
Denn alle Schuld rächt sich auf Erden!»[*].

Такими словами поэт очертил, как эти великие силы общественной жизни толкают человека на преступление. Но поэт говорит, что они являются только поводом, виновата же сама личность. Они являются только соучастниками человека, когда он принима-

---

[*] Кто с хлебом слез своих не ел.
Кто в жизни целыми ночами
На ложе, плача, не сидел,
Тот незнаком с небесными властями.

Они нас в бытие манят —
Заводят слабость в преступленья,
И после муками казнят:
Нет на земле проступка без отмщенья!
Перевод Ф. Тютчева

ет решение. Так мы уясняем себе тот факт, что подобно тому, как человек в своих существенных чертах остается в общем всегда верен самому себе, точно так одни и те же внешние поводы толкают в равные промежутки времени приблизительно одно и то же число людей на преступные решения при наличии свободы выбора. Общие жизненные условия, действительно, являются одной из причин того или иного человеческого действия. Но они являются только одной из причин, так как они не ограничивают деятельность человеческого характера, который является тоже важным виновником тех или других решений.

Но общественный организм, к которому относятся закономерности демографии, является в то же время и той средой, из которой человек, в конце концов, получает свои постоянные мотивы, играющие при выборе решающую роль в борьбе с преходящими мотивами. Все те направления чувства и воли, которые действуют в человеке в тот момент, когда он должен выбрать определенное решение, все они в конечном счете являются продуктом духовной жизни общества. В этой духовной общественной атмосфере человек вырастает точно так же, как он развивается в физической среде. При этом не надо себе представлять, что у человека существует какая-нибудь мистическая связь с каким-то призрачным общим духом. Общественная психология проявляется не в ком ином, как в отдельных людях. Эти проявления находятся в зависимости от общности и взаимоотношений людей. Все мы живем в узком семейном кругу, все мы живем среди определенного народа, все мы находимся в связи с человечеством вообще. Поэтому мы вечно окружены целыми системами мотивов, которые мы переживаем сообща и которые передаются из поколения в поколение. Из этих-то общих мотивов создаются для нас вначале (а для некоторых навсегда) те правила, на основании которых мы можем судить о том, позволено или не позволено то или иное наше действие, правилен ли или неправилен тот или иной поступок. Семья, род, народ и вообще все те меньшие или бо́льшие группы, в которые мы входим составной частью, воспитывают нас отчасти намеренно, а отчасти не намеренно. И хотя все эти моменты могут сплестись самым различным образом в каждом человеке и в своей совокупности создать совершенно индивидуальный характер, — тем не менее каждый отдельный момент есть продукт нашей общественной жизни.

Все вышесказанное противоречит мнению, что существует не обусловленное никакими причинами отдельное воление человека. В то же время накопилось все больше данных, говорящих за то, что причины волевой жизни человека надо, по крайней мере

отчасти, искать в окружающей его обстановке. И это заставляет нас перейти от рассмотрения волевой жизни отдельной личности к исследованию общих принципов общественной жизни. Тут, в этой общественной жизни, мы можем, оставаясь на реальной почве опыта, искать корни наших постоянных мотивов, здесь уже наличествует большая часть тех условий, из которых вырастают наши преходящие мотивы. Хотя эти мотивы, многообразно переплетаясь друг с другом, в конце концов как бы врастают в человека и образуют вместе с ним одно целое, — все же причины отдельного, определенного по своему содержанию воления по большей части становятся понятными для нас только благодаря изучению общественной жизни. Закономерности моральной статистики только подтверждают то наше предположение, которое мы должны были сделать, основываясь на общих рассуждениях о психологии общества. Это не может вызвать в нас никакого сомнения в существовании свободы выбора, т.е. в наличии ничем не сдерживаемой причинной зависимости нашего выбора от воления, и устраняет только представление о существовании отдельного беспричинного воления. В самом деле, нам стало ясно, что подобно тому как человек составляет часть общественного организма, так и воление его находится в причинной зависимости от всей совокупности общественной жизни, и что мы не имеем никакого права, оставаясь на почве эмпирической (опытной) науки, сделать для происхождения воления исключение из общих законов мировой жизни.

Лекция 10
Свобода воления (продолжение)

Как мы видели, нельзя себе представить понятие о беспричинности отдельного воления. К тому же мы смогли уяснить, что это понятие не необходимо для обоснования ответственности человека за его поступки. Но хотя мы проследили происхождение всех отдельных моментов волевой жизни человека, происхождение всех постоянных и преходящих мотивов в общем ходе мировых событий и в условиях общественной жизни, — тем не менее нам никогда не удастся дать полное объяснение личности на основании этих условий общественной жизни. Таким образом, становится понятным, почему метафизическое понятие свободы приобретает больше устойчивости, когда вместо того, чтобы отстаивать беспричинность отдельного воления, мы стараемся доказать, что *постоянная*

сущность личности с ее волениями представляет собой нечто первоначальное и реальное, проявляющееся во всех формах деятельности личности, в ее преходящих и постоянных волениях. Согласно этому понятию, человеческая личность должна рассматриваться как одна из основных составных частей действительности, как одна из тех субстанций, которая определяется сама собой и обусловливает весь безначальный и бесконечный ход мировых явлений. Сообразно с теми метафизическими представлениями, которые связаны с таким пониманием вещей, мы рассматриваем все явления как цепь причинных зависимостей. Каждое отдельное явление составляет одно из звеньев этой цепи и является причиной следующего явления. Но эта причинная связь основывается на природе бытия. Сами субстанции не находятся уже ни в какой зависимости от чего-либо иного. Им приписывается просто реальность в том смысле, в каком Кант выразил это следующими словами: «Est: hoc vero de eo et dixisse et concepisse sufficit» (Она существует: вполне достаточно сказать о ней это).

Такую беспричинную реальность субстанции схоластики обозначали словом *aceitas*, или асеитет (новолатинское слово). Те вещи, которые обладают этим свойством, не представляют собою что-то необходимое, так как они не имеют причин, и если мы,разбираясь в различных жизненных явлениях, противопоставляем необходимое случайному, то в данном случае мы должны сказать, что то бытие, та субстанция, которая обладает свойством, получившим название «асеитас», представляет собою что-то *случайное*. Одни только явления происходят с определенной необходимостью, они зависят от бытия. Бытие же случайно, так как его ничто не определяет. Многим мыслителям средних веков и Нового времени казалось, что эти выражения неудачны, так как со времен Аристотеля понятие о случайности заключает в себе одновременно понятие о меньшей ценности вещи. Случайными охотно называли такие вещи, которые не представляют собою что-то необходимое потому, что их можно было мысленно представить себе и не в том виде, в каком они существовали, а в каком-либо другом виде. Таким образом, мыслители пришли к странному изменению выражения, называя случайным именно каузально необходимое, т.е. такое явление, которое находилось от другого в причинной зависимости. И это они объясняли тем, что такое обусловленное известными причинами явление можно себе мысленно представить в ином виде, так как оно существует не само по себе и имело бы совершенно иной вид, если бы оно было обусловлено какими-нибудь другими причинами. В конце концов со-

здалось даже понятие о «случайной необходимости», которым пользовались для определения всего того, что находится в зависимости от каких-нибудь причин, и этому понятию противопоставлялось понятие об «абсолютной необходимости» для определения бытия, которое не находится ни от чего в причинной зависимости и которое нельзя себе мысленно представить иначе, чем оно есть.

Мы привели все эти рассуждения потому, что они прежде занимали особенно почетное место в спорах о метафизическом понятии свободы. Мы должны попытаться по возможности устранить все эти определения, не раз вводившие людей в заблуждение, и очистить от шелухи внутреннее ядро проблемы, поскольку это касается нашего вопроса.

Для нас вопрос состоит в том, может ли быть приписан асеитет, т.е. беспричинная реальность, личности в тех ее чертах, в каких она проявляется своим волением. Такому представлению о личности не противоречат все наши выводы, по которым каждое отдельное воление является необходимым результатом, вытекающим из взаимоотношения личности и внешней среды. К тому же при этом представлении на каждом отдельном преходящем или постоянном проявлении воли лежала бы печать индивидуальной своеобразности, наложенная на него человеческой личностью. От всех отдельных волений мы бы отличали тогда человеческую волю в метафизическом смысле, как то, что определяет эти воления. Из всего этого ясно, что данное понятие свободы является последним этапным пунктом, дальше которого не следует идти человеку в его стремлении отыскать причины человеческого воления. Тут воление обусловливается сущностью личности и этим самым удовлетворяется наша потребность в том, чтобы человек был ответствен за свои поступки. Поэтому-то самые выдающиеся мыслители использовали всю силу своего мышления, чтобы исследовать этот вопрос, и он представляется самым трудным во всем нашем исследовании.

Для того чтобы разобраться во всех этих трудностях, нам удобнее всего начать с исследования наших представлений о самоопределении человека. Понятие о *самоопределении* имеет вполне определенный и ясный смысл, и Платон изложил его в очень простых выражениях в своем учении о возможности для человека сохранить власть над самим собой. Когда мы говорим о сохранении власти над самим собой, тогда, как учит Платон, мы предполагаем, что наше «я» разделилось: с одной стороны, имеется то, что господствует, а с другой — то, над чем господствуют. При этом господствующее начало по своей сущности является более цен-

ным элементом. В этом отношении это начало является истинным «я» по отношению ко всем остальным низшим и подчиненным частям нашей личности. Как видите, дело тут опять сводится к вопросу об отношении характера к отдельным его проявлениям, к вопросу о взаимоотношениях постоянных и преходящих мотивов. Таким образом, пока мы остаемся на почве опыта, слова Платона определяют только то, что мы уже установили как основание для свободы выбора и действования. И если Платон, с другой стороны, говоря о большей ценности нашего господствующего «я», имеет в виду нравственно-разумное воление, то этим он не дает ничего иного, как то понятие нравственной свободы, о котором речь уже шла выше.

Но это отношение выражается в метафизике в том понятии самоопределения, которое вытекает из мысли об асеитете субстанции. То, что не определяется ничем и ничем не обусловлено, — представлялось как нечто само себя определяющее, причем исследователи или не хотели, или не могли отделить определяющий момент от момента определяемого. Это представление находится в полной зависимости от схоластического понятия об асеитете. Свою самую известную форму оно получило в учении Спинозы о субстанции как о «причине самой себя» (causa sui). В самой резкой форме это выражено у Фихте в его понятии о Я, как о деятельности, производящей самое себя. Это понятие самопричинности является, таким образом, результатом применения понятий о причинных взаимоотношениях вещей к беспричинному. А именно: так как это беспричинное не обусловлено никакими внешними для него причинами, то его называют «само себя обусловливающее».

Действительно, если в мире вообще существует что-нибудь, что представляет собой особую действительность и может носить характер беспричинного самозарождения, то это может быть только наше Я. Уже говоря о *самосознании* этого Я, мы имеем дело с чудом в мире душевных явлений, с непонятной первоначальной действительностью, которая лежит в основе нашего опыта. Здесь представление о себе самом является чем-то непостижимым теоретически, так как при этом как бы предполагается разграничение представляющего и представляемого, и в то же время это разграничение не имеет места вследствие тождественности обоих моментов. Поэтому-то мы не можем объяснить наше самосознание из чего-нибудь другого, мы не можем разложить его на составные части, изобразить эти составные части в их постепенном росте и отсюда вывести сущность самосознания. В самом деле, нет такой отдельной составной части, которая бы *постоянно* при-

надлежала ему и составляла бы тот основной элемент представления, который воспринимает и сортирует все остальные упрочившиеся в нас представления. Этой роли не исполняет в самосознании человека даже представление о собственном теле. С другой же стороны, для объяснения этого индивидуального самосознания недостаточно наше понятие о так называемой тождественности субъекта и объекта, т.е. тождественности мыслящего лица и мыслимого им предмета. Ведь этот признак тождественности содержится в одинаковой степени в каждом самосознании и не дает нам никакой точки опоры для обоснования того, что представление дифференцируется в каждом отдельном сознании. Таким образом, самосознание, уже с чисто теоретической точки зрения, не может быть объяснено по своему содержанию из чего-то иного и не может рассматриваться как нечто существующее, которое восприняло из своих переживаний каждую отдельную составную часть, отождествив ее с самим собой. Наше Я представляет собою нечто совершенно особое и новое по отношению ко всем отдельным деятельностям сознания и носит характер асеитета.

То же самое мы можем сказать о нашем Я *как об индивидуальности, обладающей волением*. И тут все то, что мы непосредственно переживаем, создает в нас чувство того, что это Я определяет само себя, причем мы не можем указать на такое содержание этого Я, которое составляло бы постоянный и характерный признак его, в противоположность его постоянным и преходящим волениям. Мы уже выше рассмотрели это положение вещей, но оно не дает никому права смотреть на асеитет личности как на простую иллюзию. Даже если не принимать во внимание наши потребности в чувстве ответственности, даже если оставаться на почве чистой теории, то и тогда сохраняется необходимость искать последнюю причину того способа, каким каждый отдельный человек реагирует на окружающую его среду в рамках определенного бытия, проявляя в этом реагировании свою особую природу. Та общественная душевная действительность, на существование которой указало нам наше исследование общественной и душевной жизни, не может рассматриваться как простое основное, вечно тождественное бытие, проявлением которого являлись бы отдельные личности с их волями. В самом деле, общественная жизнь течет в совершенно неопределенных границах и имеет слишком неопределенные точки опоры для того, чтобы мы могли ее отнести к родовому понятию бытия, субстанции. Скорее можно сказать, что ее сущность заключается в том разнообразии взаимоотношений, в котором находятся друг к другу отдельные люди с их представлениями и чувствами. Она есть *результат*, кото-

рый в конечном счете вытекает из лежащего в ее основе бытия, а таким бытием являются личности. Хотя все отдельные проявления действительности этих личностей в значительной степени обусловлены явлениями общественной жизни, тем не менее их нельзя полностью объяснить на основании этой общественной жизни. Поэтому-то, придерживаясь требования, что все должно иметь свое причинное основание, мы должны предположить наличность первичного самоопределения у человека, которое, в свою очередь, заключает в себе основу волевых действий, вытекающих из взаимоотношений людей.

Таковы мотивы, свидетельствующие, что человеческая личность в своей сущности является основным элементом. Но доказать эту мысль очень трудно. Трудности заключаются, с одной стороны, в том, что нельзя себе представить мысленно то содержание, которое определяло бы основную самоопределяющуюся сущность личности, а с другой стороны, в том, что утверждение об асеитете человека находится в противоречии с метафизическим убеждением о субстанциальном единстве мира.

Что касается первой трудности, то мы должны прочно установить тот факт, которого мы уже неоднократно касались выше. Чтобы представить себе личность как основную субстанцию, мы должны ограничиться одной формой, не стараясь придать этой основе личности особое содержание. Личность как основная субстанция не имеет признаков, и поэтому она не обладает индивидуальностью. Даже и в том случае, если мы на манер старой метафизики Декарта захотим снабдить эту субстанцию таким родовым признаком, как сознание, — даже и в этом случае мы ничего не получим, так как этот признак совершенно не может выразить сущность индивидуальности или отдельной души. А между тем, если мы ставим требование, чтобы было дано определение субстанциальной сущности человека в отличие от всех его особых свойств и деятельности, то это требование может иметь смысл только в том случае, если мы выясним сущность индивидуальности или отдельной души. Это требование неисполнимо. В самом деле, все те содержания нашего представления, на которые мы хотели бы смотреть как на постоянные и особенные признаки этой субстанции, в конечном счете носили бы чисто опытный характер и по существу предмета должны были бы быть направлены на отдельные вещи. Точно так же и все те направления воли, которые мы хотели бы приписать основной сущности личности в качестве ее постоянных признаков, — все они могут быть определены только при посредстве тех особых вещей, на которые они направлены; а эти вещи представляют собой нечто, данное только в опыте. Та-

ким образом, те отдельные явления, которые возникают в качестве определенных представлений, должны отпасть от основной сущности человека. Они могут иметь значение лишь постольку, поскольку они показывают, каким образом эта сущность проявляется или действует. Сама же сущность остается формальным единством, содержание которого мы не в состоянии определить, точно так же, как мы не могли определить, что такое вещь «сама по себе» («вещь в себе») и что такое воля «сама по себе» («воля в себе»). Поэтому наше метафизическое Я, которое должно быть носителем свободы в метафизическом смысле слова, всегда рассматривалось как непознаваемая вещь «сама по себе» («вещь в себе»). Со времен Канта это наше метафизическое Я, не постижимое опытом, называется интеллигибельной сущностью. Поэтому, точно так же, как естественнонаучная теория приходит в конце концов к гипотезе об атомах как о находящихся в пространстве субстанциях, которые являются основными элементами физической действительности, но которые пришлось объявить равными друг другу и не отличимыми друг от друга, — точно так же метафизика, создавая понятие о душе, приходит к представлению о непознаваемых и не обладающих никакими признаками «вещей самих по себе» («вещей в себе»), которые она определяет как душевные основные элементы, не обладающие такими особенностями, которые мы могли бы познать. Особыми признаками они обладают тогда, когда они вступают в область чувственной жизни, и поэтому они утрачивают эти признаки, лишь только выходят за ее пределы.

Особенно поучительно здесь вспомнить Платона и его попытку воспринять в своей метафизике религиозное представление культа Диониса о душах, странствующих по Вселенной. В представлениях культа Диониса эти души являются существами, переживающими разнообразную смену явлений физического мира. Человеческая душа, согласно этим представлениям, существовала еще до своей земной жизни и будет существовать после нее. Платон с присущей ему блестящей поэтической фантазией представил в своих великих мифах это учение и ввел в него целый ряд нравственных моментов, имеющих отношение к вопросу о свободе и ответственности. Особенно характерным является тот способ, каким эти мысли переплетаются друг с другом в его мифе. По истечении каждого мирового века души пьют из Леты, реки забвения; тогда с них стираются все следы и воспоминания о прежней жизни; они как бы обезличиваются, и для того, чтобы из такого безличного состояния снова превратиться в личности, им приходится выбирать меж-

ду неизвестными жребиями, и в зависимости от этого выбора определяется все направление их жизни во весь следующий мировой век. Таким образом, решение принимается тут не на основании личного характера этих душ, так как этот характер определяется только их выбором. Эмпирический характер, который впоследствии складывается у этих душ во время их странствования, не представляет собой естественной необходимости, вытекающей из какого-то интеллигибельного характера. Нет, этот интеллигибельный характер не отличается никакими особенностями и превращается в эмпирический характер только благодаря решению, принятому без всяких мотивов. Мы имеем дело, таким образом, с самоопределением, не основанном на мотивах: это самоопределение, играющее решающую роль при образовании человеческого характера, представляет собою не что иное, как то не обусловленное никакими причинами явление, с которым мы уже выше познакомились, когда говорили об учении Эпикура и которое представляет собою его понятие о свободе. Следовательно, здесь отдельное, не основанное на мотивах действие поставлено на место самоопределения.

Итак, из всего вышесказанного мы видим, что представление об интеллигибельном человеке не может быть основано на опытном познании и не может быть представлено в фантазии, покоящейся на данных опыта. Но если даже мы успокоимся на этом, если мы даже будем отстаивать ту мысль, что интеллигибельная личность, несмотря на то что мы ее не можем познать, должна быть признана «вещью в себе» и первопричиной всех ее отдельных действий, — то все же это учение не мирится с монистическим миросозерцанием, т.е. с таким миросозерцанием, по которому Вселенная представляет собою нечто единое с единым основанием. Представление о личности как о чем-то основном, не обусловленном никакими причинами, не мирится с мыслью о единстве Вселенной. Ни одна монистическая метафизика, старающаяся найти для всей действительности одно всеобъемлющее жизненное основание, не может признать того, что каждый отдельный человек представляет собою первичное, беспричинное существо. Поэтому учение об интеллигибельной свободе личности находится в неизгладимом противоречии с мыслью о божественности, если так можно выразиться, мироздания. И таким образом, *метафизическая* проблема свободы превращается в теологическую, *богословскую*, проблему.

В истории это превращение впервые имело место у стоиков. Все их учение показывает то сплошное противоречие, которое существует между требованиями их этики и предпосылками их

метафизики. Для них нравственным идеалом мудреца было его довольство самим собой (Selbstgenügsamkeit). И поэтому они должны были в теории признать, что личность в метафизическом отношении представляет собою первичный элемент, для того чтобы она была ответственной за пренебрежение этим идеалом. Но, с другой стороны, они примыкали к учению Гераклита и Демокрита и, следовательно, должны были оттенять единство и непрерывную взаимную связь всех мировых явлений, которая для них представляла и роковую естественную необходимость, и целесообразное провидение божественного основного духа. Поэтому уже им приходилось вести ожесточенную полемику со своими противниками — академиками[16] и эпикурейцами и отвечать на те возражения, которые естественно должны были возникнуть вследствие противоречия между их теориями. Тогда уже были высказаны и развиты все те существенные мысли, которые впоследствии снова обсуждались в спорах о метафизически-богословской проблеме свободы.

Замечателен при этом тот факт, что мыслители, несмотря на то, что они чувствовали потребность отстаивать в интересах проблемы ответственности мысль об асеитете личности, несмотря на это, очень редко останавливались на представлении о множественности духовных субстанций. Не является ли это одним из самых сильных доказательств в пользу права на существование монистического миросозерцания? Только некоторые направления волюнтаристской метафизики новейшего времени высказались в пользу признания того, что существует много духовных субстанций. Все же остальные миросозерцания всегда высказывались за то, что и личность есть что-то созданное, что-то откуда-то происшедшее. Само собою разумеется, что ученые богословы в своей сверхъестественной метафизике придерживались этого воззрения, но не только они: и натуралистический монизм смотрит на человека как на продукт, и даже идеалистический пантеизм, как это, например, имеет место в учении Гегеля, рассматривают человеческую личность как этап в развитии духа. Даже и там, где личности придавалось особое метафизическое значение как основному элементу — даже и там оставалась в силе мысль о всеохватывающей субстанциальности единого мирового существа или Божества. Вопросы, возбужденные Декартом, благодаря тому что он отличал бесконечную субстанцию от конечных субстанций, — эти вопросы стоят еще и теперь перед нами и не разрешены новейшей философией.

Можно действительно сказать, что представление об интеллигибельной свободе в том смысле, что личность представляет

беспричинную субстанцию, может быть так же мало соединимо с религиозным сознанием, как со всякой монистической метафизикой. В самом деле, если богословы говорят, что Бог создал человека «свободным» и что он, создав его, дал ему свободу определять самого себя, то этим они нисколько не разрешают противоречие между двумя вышеуказанными мотивами. Как мило ни звучат эти слова, все же они оказываются недостаточными при ближайшем рассмотрении вопроса. Ведь если люди созданы свободными и определяют себя различным образом и если они в этом проявляют свою свободу, то спрашивается, откуда происходят эти различия между ними? Тут могут быть два ответа. Либо эти различия происходят оттого, что люди по своей сущности различны и они проявляют в своих действиях это различие своей сущности, — тогда, значит, каждый человек создан Богом с совершенно особой сущностью, тогда, значит, Бог является виновником их интеллигибельного характера, виновником их решений и их действий, вытекающих из этих решений. Либо Бог их создал действительно безличными и безразличными, — тогда их поступки со всеми своими различиями представляют, точно так же, как в платоновском мифе, беспричинное явление, liberum arbitrium indifferentiae, значит, их действия случайны, т.е. добрые поступки их не могут быть им вменены в заслугу, а дурные не могут быть вменены в вину. И тут (точно так же, как и прежде, с эмпирической точки зрения) liberum arbitrium indifferentiae устраняет ответственность, между тем как его хотят использовать для спасения этой ответственности.

Вопрос становится еще более запутанным и трудным, если мы, согласно обычному представлению, допустим, что человек в своем первоначальном и интеллигибельном самоопределении принимает общее решение в пользу или против Божества, созданием которого является сам этот человек. После вышесказанного нам кажется излишним подробно останавливаться на этом представлении, и я хочу лишь указать на следующее обстоятельство. А именно: это интеллигибельное решение за или против Божества мы не в состоянии представить себе как нечто индивидуальное, могущее служить достаточной характеристикой отдельных людей; оно может означать только в самых общих чертах решение человека делать добро или зло. Но ведь это нам нисколько не помогает. В самом деле, нам из этого никоим образом не становится яснее, отчего зло и добро выступают в тех индивидуальных формах, в каких мы их встречаем в эмпирической действительности. Скорее всего такой взгляд на самоопределение человека напомнит нам ту детскую психологию стоиков, по которой все люди распадаются на два

класса: на класс очень добрых и на класс очень злых людей. Ни первых, ни вторых мы в жизни никогда не встречали, это только две крайности, существующие скорее в наших головах, чем в действительности. С нравственной точки зрения, действительный человек обнаруживает всегда смесь различных качеств; его недостатки — это теневые стороны его добродетели. И между обоими полюсами открывается широкий простор для образования постепенных переходов и для создания бесконечно разнообразных человеческих характеров. Тут нельзя свести всех людей к простой формуле — «добро или зло».

Из всего этого уясняется, что эти труднейшие метафизико-богословские проблемы только запутывают и затемняют наши представления об основной беспричинности личности и что меньше всего можно рассчитывать на возможность решения этих проблем при посредстве метафизического понятия свободы как беспричинного воления. Факт существования зла в мире остается для нас, в противовес мысли о единой разумной мировой причине, особенно в противовес мысли о божественном мироздании, непроницаемой тайной, неразрешимой загадкой. Вы не устраните этой загадки словом «свобода», так как сама свобода представляет собою проблему, не совместимую с идеей о единой разумной мировой причине, особенно с мыслью о мировом единстве. В этом смысле мы во всех наших исследованиях этого вопроса должны согласиться со словами Мальбранша: «Свобода — это великая тайна» («La liberté, c'est un mystère»).

Несовместимость метафизической свободы с представлением о божественном мировом порядке можно понять и тогда, если вместо того, чтобы исходить из всемогущества Бога, мы будем исходить из его всеведения, и уже в древности вопрос разбирался с этой стороны. Знать можно только то, что представляет собою нечто определенное; следовательно, будущее можно знать только тогда, когда оно определяется прошедшим и настоящим, т.е. когда оно является необходимым следствием прошедшего и настоящего. Мы заранее можем знать о том, какие решения будет принимать тот или иной человек и какие действия он будет совершать, конечно, только в тех границах, в которых нам удалось познакомиться с его характером. Даже и свои собственные будущие проявления воли мы можем предсказать лишь постольку, поскольку мы знаем самих себя. Но мы все убеждены в том, что если мы не в состоянии многого предсказать и предвидеть, то виновата в этом не неопределенность и не возможная случайность наших будущих волений, а только недостаточность нашего знания. Если же мы утвержда-

ем, что Бог точно знает заранее весь ход нашей будущей жизни, то это значит, что и личность никогда себя не определяет, и отдельное воление не возникает беспричинно, так как и самоопределение личности, и беспричинное возникновение воления не могут быть предвидены и не могут быть поставлены в разряд факторов, определяющих будущий ход мировых явлений. Таким образом, метафизическая свобода несовместима с представлением о всеведении Бога.

Итак, представление о свободе воления в смысле асеитета и беспричинности личности тем менее совмещается с религиозным мышлением, чем более это мышление оттеняет всемогущество и единство Бога и причинную зависимость от него всех явлений мира. Мы можем узнать это уже по одному тому, что люди представляют себе Бога как существо, руководящее их сердцами, и что в своих молитвах они просят Его, чтобы он вел их в определенном направлении. Вспомните слова молитвы: «И не введи нас во искушение!» Совершенно нельзя себе представить, как эти представления могут быть совместимы с представлением о метафизической свободе и ответственности. Поэтому нам понятен тот факт, что величайшие религиозные мыслители отрицали свободу. Если Бог является единственным творящим существом, то он творит повсюду, и его творчество проявляется во всех вещах и явлениях. И, следовательно, все особые субстанции, не исключая и человека, находятся в причинной зависимости от Него. К такому выводу пришел величайший отец церкви Августин. И такие представители новой философии, как Мальбранш[17], ссылаясь на него, указывали на то, что специфической чертой христианской философии является представление о Боге как единственной причине всего, и допущение метафизической свободы для конечных субстанций является характерным признаком языческого мышления.

После Августина в специфически-богословской форме высказал ту же мысль крупнейший мыслитель-реформатор Кальвин в своем учении о предопределении. Он выставил то положение, что Бог заранее определяет характер каждого человека и что поэтому предопределены все его решения и действия, которые вытекают из этого характера при вступлении человека в определенный Богом и живущий по Божьим законам мир. Хотя это учение является последовательным и неопровержимым выводом из понятий о всемогуществе и всеведении Бога, тем не менее люди всегда относились к нему, как к жестокому и мрачному воззрению на жизнь. Богословское учение о предопределении носит характер чего-то мучительного в более значительной степени, чем те натуралистические миросозерцания, по которым судьба и меха-

низм природы являются однородной причиной, определяющей все явления и производящей все конечные вещи и по которым в результате этого возникает отрицание метафизического понятия о свободе. Против этого богословского учения о предопределении человеческое чувство восставало всегда, как против самого жестокого учения о роке. Причиной такого сопротивления является, по всей вероятности, следующее соображение: если Бог во всем своем всемогуществе определил все заранее, предназначил одному человеку блаженство, а другому вечное проклятие и если он предвидит этот последний результат жизни, как нечто неизбежное и неизменяемое, то зачем, спрашивается, людям страдать, зачем тогда лучшим сторонам человека бороться с его худшими сторонами? Ведь конец этой борьбы предопределен!

В этом именно и проявляется тот факт, что вся наша проблема переплетена с целым рядом неразрешимых трудностей. Чувство свободы, которое мы переживаем, когда принимаем то или иное решение, относится к нашему эмпирическому (опытному) существованию. Считаясь с данным положением вещей и сознавая ограниченность нашего знания будущих явлений, мы пытаемся проявить свою личность при этом выборе путем нашего решения и нашего действия. Это чувство свободы имеет смысл в окружающем нас реальном мире, в котором для нас открыто поле деятельности и в котором мы по сущности своего знания в состоянии предвидеть будущее лишь в ограниченной степени. Лишь только мы делаем попытку перенести это положение вещей, на верном понимании которого покоится психофизическое и психологическое понятие свободы, в мир метафизический (сверхопытный), — мы запутываемся в неразрешимом противоречии понятий и попадаем в безграничную область метафизических фантазий. Поэтому если мы стараемся решить эти вопросы с теоретической стороны, то должны скромно помнить следующее: доказать можно лишь, что эти вопросы подводят нас к последней границе человеческого понимания и что за этой границей все для нас окутано непроницаемой тайной.

Эту мысль нам хочется сделать понятной посредством следующего рассуждения. При помощи теоретического познания мы никогда не придем к решению вопроса, как глубоко в метафизической сущности вещей лежат корни человеческой личности. Ни одна философия, ни одно учение не разрешило этого вопроса. Чувство ответственности заставляет нас представлять себе, что эти корни лежат очень глубоко. Мы хотим быть ответственны за самих себя и за наши отдельные поступки. Но если наше чувство свободы обнаруживает эту тенденцию, то мы по-

падаем в неизбежное противоречие как с требованиями теоретического мышления, так и с тем религиозным основным чувством «зависимости», которое присуще каждому верующему человеку и согласно которому вся действительность определяется и обусловливается одной жизненной причиной.

Метафизическое понятие свободы возвышает нашу личность и превращает ее в бесконечную основную субстанцию. Благодаря этому понятию человеческой личности приписываются первопричинность и самоопределенность; а между тем, и люди, обладающие религиозным чувством, и люди, стремящиеся к теоретическому монизму, могут приписать эти признаки только однородной, бесконечной, мировой причине. Требование метафизической свободы не дает нам той меры, при помощи которой мы могли бы определить размеры асеитета личности в каждом отдельном человеке. Постараемся провести ту мысль, что каждая человеческая личность обладает этим асеитетом и что каждая человеческая личность есть основное, непонятное и необъяснимое бытие. Это бытие непонятно и необъяснимо потому, что оно не произошло ни от чего, не возникло и не погибнет. Тогда каждый человек потребует для себя такого асеитета, такой метафизической свободы воли и будет считать себя безгранично ответственным за всю свою волевую жизнь. Особенно охотно мы признаем асеитет за великими историческими личностями. Мы неохотно рассматриваем их как продукты общего развития, так как мы не в состоянии достаточно полно объяснить причины их появления. Мы скорее склонны предположить, что такие герои представляют что-то оригинальное, своеобразное и что эту свою оригинальность, это свое своеобразие они передают миру. Нам кажется, что в их лице мы имеем дело с такими явлениями, которые не представляют собою простой необходимости, вытекающей из предшествовавших событий, и что они оказывают сильнейшее влияние на весь опытный мир. В этой, так сказать, аристократической форме мысль о метафизической свободе могла бы понравиться многим. Но в каком положении очутились бы мы, если бы решились провести ее вполне демократически?.. Считать ли, что каждая особь вида Homo sapiens* представляет собой такое основное существо, и если этого не считать, то где же провести границу? Существовали такие мыслители, которым не нравилась мысль о демократическом распространении веры в бессмертие на всех людей. Дело в том, что при этом могла бы сохраниться не одна такая душа, сохранять которую не имеет никакого смысла. Поэтому лучше допу-

* Человек разумный (лат.).

стить, что только некоторые особенно ценные души бессмертны. Может быть, господа, мы аналогично этому признаем метафизическую свободу тоже лишь за немногими людьми, хотя бы за теми же, за какими эти самые философы признавали бессмертие. Таким образом, все относящееся к ним не может иметь никакого применения для так называемого «стада истории».

Вот вам лучший пример того, к каким бессмысленным выводам неизбежно должно вести понятие об интеллигибельной свободе, если его разбирать с метафизической точки зрения. Отсюда ясно, что тот мотив чувства ответственности, который казалось, требует образования этого понятия, не может быть удержан в форме метафизического учения. И теперь мы должны перейти к той высшей форме, которую проблема свободы приняла в истории философии, а именно, к учению Канта об интеллигибельном характере.

Лекция 11
Свобода воления (окончание)

Учение об интеллигибельном характере, при посредстве которого Кант попытался решить вопрос о свободе, считается одним из наиболее выдающихся результатов философского мышления великого философа XVIII в. В этом учении переплетаются основные мысли его теоретической и практической философии. И поэтому-то тут сталкиваются все трудности и противоречия его многостороннего ума.

В основе его учения лежит учение о *трансцендентальном идеализме*, и кантовское учение о свободе находится в такой тесной связи с ним, что они оба взаимно друг друга обусловливают и что, по мнению самого Канта, они либо могут быть оба приняты, либо оба отвергнуты. Великим результатом «Критики чистого разума» является учение о том, что научное познание человека, будучи, правда, ограничено миром внешних, опытных явлений, тем не менее создает целый ряд общих законов, касающихся всей совокупности воспринятых нами предметов, из закономерности нашего разума. В основе этих законов не лежат и не могут лежать наши восприятия. Эти законы скорее представляют то основание, по которому мы придаем нашим представлениям значение предметов в противовес самому содержанию восприятий. Теми формами, которые составляют основные законы опытного мира, являются наши созерцания времени и пространства и категории, эти

чисто родовые понятия рассудка. Самой важной категорией уже у Канта является причинность. Впоследствии Шопенгауэр свел все категории к категории причинности и доказывал, что наш опытный мир обусловливается пространством, временем и причинностью. Трансцендентальный идеализм заключается в том принципиальном утверждении, что наше общее познание опытного мира, которым мы обладаем при посредстве форм пространства, времени и категорий, что все это познание обосновывается на том только факте, что весь опытный мир является исключительно миром явлений, миром наших представлений и управляется теми самыми законами, которыми определяются наши представления. Но этот мир явлений указывает на существование мира «вещей в себе», недоступного, по учению Канта, нашему теоретическому познанию ни по своему содержанию, ни по своей форме. Кант самым энергичным образом отвергает все надежды прежних философов понять эти «вещи в себе» чисто рассудочным путем, независимо от чувственных моментов опытного познания. Он оттеняет ту мысль, что каждой эмпирической вещи и каждому эмпирическому явлению, которые мы себе представляем по законам нашего опытного знания в пространстве, времени и категориях, соответствует что-то, не поддающееся нашему познанию в мире «вещей в себе». Для этих лежащих в основе эмпирических явлений вещей, не поддающихся нашему познанию, Кант сохранил из прежней философии название *интеллигибельных*, и, таким образом, по его учению получилось, что каждой эмпирической вещи нашего представления соответствует интеллигибельная вещь, являющаяся абсолютной, но не познаваемой действительностью.

В этом смысле в «Критике чистого разума» эмпирический характер человека, который мы в своем опытном знании можем представлять себе и познавать, противопоставляется его интеллигибельному характеру, который мы можем и должны представлять себе как нечто, не зависящее от пространства, времени и категорий, как нечто, следовательно, не поддающееся познанию, т.е. как «вещь в себе».

Поскольку мы изучали человека опытным путем, постольку этот человек является для нас одним из звеньев чувственного мира явлений и находится в зависимости не только от известных пространственных и временных определений, но и от известных причин. Согласно этому, все отдельные решения и действия человека, а также и обусловливающие их мотивы находятся в причинной зависимости от всей совокупности мировых явлений, и, таким образом, эмпирический характер человека точно так же определен общими мировыми связями, как и всякий предмет нашего эмпири-

ческого знания. Следовательно, с точки зрения научного познания, Кант вполне признает детерминизм. Но для него весь эмпирический характер, являющийся предметом нашего основанного на опыте знания, имеет лишь такое значение, какое имеет всякое явление, т.е. этот эмпирический характер является простым представлением, обусловленным вышеуказанными законами представлений, и поэтому он не может играть решающей роли при оценке того, что соответствует как нашим отдельным действиям, так и всей совокупности их в мире «вещей в себе». Вот почему *можно* мысленно представить себе (как учит Кант), что человек, как интеллигибельный характер, свободен и от условий времени и пространства, и от причинных зависимостей, между тем как эмпирический характер его мыслим только в этих условиях. Можно себе представить, что то самое явление, которое для нашего опытного знания понятно только на основании причинной зависимости, — что это самое явление по своей интеллигибельной реальности не находится ни в какой причинной зависимости и определяет себя само. А такое беспричинное самоопределение мы, по Канту, называем интеллигибельной свободой. С этой точки зрения, свобода и причинная зависимость не являются уже друг друга исключающими противоречиями. Они совместимы в том смысле, что явление, интеллигибельная сущность которого свободна, т.е. определяет себя без всякой причинной зависимости, — что это явление в нашем эмпирическом знании определено известными причинами и пространственными и временными границами.

Если Кант, таким образом, сначала строит свое учение о свободе на соотношениях между «вещью в себе» и явлением, то потом у него на место простого соотношения между «вещью в себе» и явлением выступает иное отношение, выражающее метафизическую форму отношения причинности и не заменяющее то самое отношение между бытием и явлением, о котором мы говорили выше. Дело в том, что когда мы говорим, что»вещь в себе» «соответствует» явлению этой вещи, то мы при этом должны думать, что явление определяется «вещью в себе», хотя мы и не в состоянии выразить того, каким образом оно ею определяется. Мы говорим: «Явление происходит таким-то и таким-то образом потому, что сущность его такова-то». И мы в то же время не можем себе представить явления иначе, чем зависимым от «вещи в себе». Так, Шопенгауэр, который, как это часто бывает у учеников, выразил эти отношения в более резкой, в более осязаемой форме, приходит в своей философии, в конце концов, к тому выводу, что воля, являющаяся «вещью в себе», есть причина явлений: явление имеет такой-то и такой-то вид потому, что этого хо-

чет воля. Совершенно то же самое происходит и с Кантом. И у него «вещь в себе» не только соответствует явлению, но и есть его основа и причина. Итак, простое отношение между «вещью в себе» и явлением (а допущение такого отношения должно быть скорее отнесено к области теории познания) превращается у него в метафизическое отношение между интеллигибельной причиной и ее эмпирическим действием. Вот это-то отношение Кант и вводит в свое учение как новое понятие свободы. Каждое явление находится в причинной зависимости от другого явления. Это другое явление находится в причинной зависимости от третьего, третье — от четвертого и так далее, до бесконечности. В результате этого получается, что *в пределах мира явлений* не может быть места свободе, не может быть никакого беспричинного бытия или явления. Но между явлением и интеллигибельной сущностью этого явления можно себе мысленно представить отношение, по которому эта сущность служит причиной, определяющей данное явление, причем эта причина не зависит уже от других причин, так как эмпирический закон причинности имеет значение лишь для явлений. Следовательно, между тем как явления находятся в зависимости от других явлений и т.д., здесь отношение между вещью «в себе» и между обусловливаемым ею явлением представляет собой отношение необусловленной причинности, и это понятие Кант определяет выражением «трансцендентальная свобода». Тем самым дана возможность представлять себе, что эмпирический характер человека, а также его отдельные решения и действия, представляя собой явления, обусловлены известными эмпирическими причинами, лежащими в чувственном мире, но что *в то же время* эмпирический характер находится в причинной зависимости от «вещи в себе» (т.е. от интеллигибельного характера), которая уже беспричинна. Эта двойная причинная зависимость не может, согласно учению Канта, быть подвергнута теоретическому исследованию, так как теоретическое исследование по своим принципиальным основаниям может касаться только одной из этих двух форм причинности, а именно, только эмпирической причинности; интеллигибельная же причинность лежит вне его пределов. Но существование двух причинностей не заключает в себе для Канта, различающего «вещь в себе» и явления, никаких противоречий; и поэтому можно себе представить возможность интеллигибельной свободы также с теоретической точки зрения.

Таким образом, теория интеллигибельного характера носит в теоретической философии Канта вначале чисто проблематический характер. Положительный смысл она приобретает у него лишь в практической философии на основании сознания ответственно-

сти. Не раз Кант говорит, что двойная причинность эмпирического и интеллигибельного характера выражается у каждого отдельного человека в его совести: каждый отдельный человек непосредственно переживает это. Совесть говорит нам всегда, что каждая деятельность нашей воли, каждое отдельное решение, каждый наш поступок в эмпирическом мире является необходимым следствием предшествовавших ему причин; она говорит, что мы действовали так-то и так-то потому, что мы таковы. Но хотя мы и должны сознаться, что в общей связи жизненных условий должны были стать таковыми, но все же мы чувствуем себя ответственными за наши действия, как будто бы мы могли быть иными, как будто бы мы могли быть тем, чем мы должны были бы быть. Это возможно лишь благодаря тому, что наш эмпирический характер, являясь необходимым следствием условий чувственного мира, в то же время представляет собою внешнее явление лежащего в основе его интеллигибельного характера («вещи в себе») и мог бы быть совершенно иным, если бы наш интеллигибельный характер, определяющий себя без всякой причинной зависимости, был иным. Совесть человека означает, что этот человек, как интеллигибельный характер, считает себя ответственным за эмпирический характер, с которым он выступает в чувственном мире и который находится в причинной зависимости от окружающей внешней среды.

Теперь нам уясняется, что если это учение мы воспримем с чисто метафизической стороны (как это сделал, например, Шопенгауэр), если мы будем рассматривать противоположность и отношение между «вещью в себе» и явлением в смысле теории о двух мирах и перенесем центр тяжести на интеллигибельный характер человека, — что тогда мы непременно запутаемся во всех тех трудностях, в которых запутываются и все остальные наши учения о метафизическом асеитете личности. Этот факт ставит кантовскую философию в тем более сомнительное положение, что Кант, как это всякий знает, построил свою этическую метафизику как раз на понятии о свободе, как предпосылке, необходимой для нравственного воления и жизни. Правда, его этическая метафизика не претендует на освящение авторитетом науки, но она очень энергично претендует на то, чтобы быть обоснованной разумным убеждением. Поэтому в «Критике практического разума» кантовское учение о свободе вступает в новую фазу своего развития. В этом случае при исследовании этой новой фазы мы не должны упускать из виду того принципа, который установлен Кантом в его «Критике чистого разума» и который гласит, что если представления о сверхчувственном мире и не могут быть исследованы нашей наукой, то все же они должны по крайней мере удовлет-

ворять требованиям *логики*, не должны находиться между собой в противоречии и должны быть, следовательно, мыслимы. По основному требованию Канта, наша разумная вера может иметь только такое содержание, которое как бы допускается нашим теоретическим мышлением. И хотя наше теоретическое мышление не может подтверждать истинность содержания нашей веры, наша вера должна быть такова, чтобы теоретическое мышление ее не отрицало, так что подтверждение ее выпадает на долю нашего нравственного убеждения.

В «Критике практического разума» Кант сначала развивает совершенно новое понятие свободы, которое только впоследствии связывается с космологическим понятием. Кант показывает, что нравственная жизнь возможна только при той предпосылке, что наша воля решается на какой-нибудь поступок без всякой зависимости от эмпирических мотивов, на основании закона, поставленного человеком самому себе. Эта «автономия», представляющая собой способность человека определять себя без какого-либо эмпирического мотива, является, таким образом, чем-то совершенно отличным от того состояния, когда человеческая воля определяется какими-нибудь мотивами. Если Кант обозначает ее словом «свобода», то этим он хочет сказать, что ее место не рядом с эмпирически необходимым волением, выбором и действием. Поэтому Кант из этого положительного понятия о свободе, когда «воля сама себя определяет путем закона», приходит к тому выводу, что это понятие обладает сверхчувственной реальностью. Но всякому бросается в глаза, что тут Кант представляет себе совершенно иное отношение, чем то, которое он изобразил в «Критике чистого разума» между интеллигибельным и эмпирическим характером человека. Там он говорил об этом отношении, как о «возможном» отношении, так он говорил о двойной причинной зависимости эмпирического характера человека. Здесь же он говорит, что существуют определенные отдельные действия (именно нравственно хорошие), которые совершаются человеком в его эмпирической волевой жизни *без* всяких *эмпирических причин.* Сверхчувственной причиной их является нравственный закон. Этим самым уничтожено единство эмпирического мира, в котором все должно совершаться по известным эмпирическим причинам. В самом деле, теперь, по Канту, выходит, что существуют такие явления, которые эмпирически обусловлены не какими-либо другими явлениями, а лишь интеллигибельной причиной. Таким образом, нравственный поступок разрывает всю цепь естественных причин и выделяется всем своим сверхчувственным характером в окружающем его чувственном мире. В этом смысле мы име-

ем тут дело с таким видом трансцендентальной свободы, который допускает возможность того, чтобы среди целого ряда явлений имели место отдельные события, не обусловленные никакими другими предшествующими им явлениями. Поэтому если такие особые явления (т.е. нравственные поступки) не имеют своей причины в эмпирическом характере человека, а обусловлены его интеллигибельным характером, то положение вещей уже меняется. Мы не можем уже теперь сказать, что весь эмпирический характер есть внешнее явление интеллигибельного характера; мы должны теперь скорее говорить, что отдельные поступки эмпирического характера должны рассматриваться как результаты непосредственного влияния интеллигибельного характера.

Но тем самым мы совершенно расшатываем наше представление об интеллигибельном характере как о личности, принадлежащей к сверхчувственному миру. Понятие о свободе как об автономии является понятием о нравственном идеале и нравственной норме (законе). В нем заключаются те признаки, которые мы встречали уже выше при исследовании нравственной свободы. Это идеальное понятие дает нам путеводную нить для объяснения сущности *отдельной* интеллигибельной личности. Поэтому при том обороте, который Кант дал понятию о свободе и который мы только что разобрали, — при этом обороте метафизическое представление об интеллигибельном характере становится совершенно безразличным, и мы не в состоянии проводить эту мысль в каждом отдельном случае. В самом деле, если сверхчувственная сущность человека определяет и обусловливает только его добрые поступки, то тогда все не поддающиеся нашему познанию интеллигибельные характеры подходят под одно понятие нормы, в котором нет места никаким различиям, так как таких различий не допускает по своей сущности нравственный закон, определяющий нравственно добрые поступки. И поэтому это понятие менее всего в состоянии объяснить нам все те различия, которые выступают в эмпирических характерах. Таким образом, мы (точно так же, как и выше) видим, что нельзя познать и нельзя себе мысленно представить содержание сверхчувственного, так как все те признаки, которыми мы ограничиваем различные вещи, принадлежат к эмпирическому миру. Поэтому если Кант старается найти общее содержание сверхчувственных существ в нравственном законе, одинаково значимом для всех, то этим он лишает себя возможности представить мысленно, что интеллигибельные характеры отличаются друг от друга по своим нравственным качествам. То понятие свободы, которое вводит этика и содер-

жанием которого является нравственная норма, не может быть отождествлено с метафизическим понятием о свободе, которое в противовес всему естественному механизму, действующему по известным законам, представляет человека как существо, само себя определяющее.

Точно так же Кант не может совместить интеллигибельную свободу личности с представлениями о всеобъемлющем божестве, являющемся первопричиной всей мировой жизни. Это понятие о Боге должно остаться, конечно, в силе и для интеллигибельного мира, и если Кант называет причинную зависимость чувственного мира от сверхчувственного безвременной в противоположность той причинной зависимости, в которой находятся друг от друга явления эмпирического мира и которая всегда происходит во времени, то даже и тогда все же остается причинная зависимость интеллигибельных характеров от божества, являющегося их первопричиной и их творцом. Если даже говорить о Боге как о безвременной причине всего, то и тогда должна существовать определенная зависимость интеллигибельных характеров от него. Причиной мы всегда будем называть то, что вызывает определенные действия, и для нас совершенно безразлично, действовала ли эта причина во времени или вне его.

К тому же дело значительно усложняется, если мы станем говорить, что интеллигибельный характер не находится ни в какой зависимости от времени. В самом деле, раз он представляет собой нечто безвременное, то тем самым он является чем-то вечным и не меняющимся. И если эмпирический характер со всеми своими изменениями, противоположностями и противоречиями, которые он обнаруживает как явление эмпирического мира, находится в зависимости от интеллигибельного характера, не подвергающегося никаким изменениям, то в этом интеллигибельном характере должны быть одновременно представлены все противоречащие друг другу и несовместимые признаки эмпирического характера. Кроме того, у него не может быть ни истории, ни развития: история, развитие, жизнь, борьба, страсти, удачи и неудачи, — одним словом, все то, что составляет ценное содержание нашей нравственной действительности, могло бы быть отнесено только к эмпирическому характеру.

Если вы захотите проследить за тем, как все возникающие в метафизическом учении об интеллигибельном характере трудности могут превратиться в явные противоречия, то достаточно присмотреться к тому, как Шопенгауэр попытался провести до конца приведенную нами мысль. Для него интеллигибель-

ные характеры являются как бы отдельными частями первоначальной воли; они представляют собой проявления этой воли и лежат в основе всего мира явлений. В то же время он учит, что пространство и время составляют априорные формы каждого явления и что при их посредстве каждое явление становится чем-то обособленным, индивидуальным. Интеллигибельные же характеры обособлены вне времени и пространства. Но тогда, спрашивается, в чем же заключаются особенности этих характеров, следствием которых являются все эмпирические волевые действия человека? Вопрос становится еще более роковым для него оттого, что та единая воля, от которой, так сказать, отходят все отдельные интеллигибельные характеры, — что эта единая воля вечно одна и та же. И чем сильнее Шопенгауэр, исходя из такого понимания положения вещей, оттеняет ту мысль, что «сущность человека неизменна», тем беспомощнее он становится перед фактом полнейшего изменения воли. Возможность такого изменения он должен допустить, так как иначе он бы попал в противоречие со своим нравственным принципом. И для него «возрождение», «перерождение» человека является великой тайной, которую он не в состоянии объяснить, оставаясь на почве своего учения об интеллигибельном характере. И в этом отношении Кант был его настоящим предшественником.

Из всего этого следует, что и учение Канта об интеллигибельном характере не выдерживает строгой критики, лишь только оно переходит в область метафизики. Правда, Кант вводит это учение только в этическую метафизику. Но для нас совершенно безразлично, ищем ли мы основы метафизических понятий в данных теоретической науки или в практических требованиях религиозно-нравственного убеждения. В последнем случае мы также должны требовать, чтобы понятия, по крайней мере, были свободны от противоречий, если их нельзя обосновать теоретически. Поэтому учение Канта может оказать нам содействие, если мы освободим его от той метафизической оболочки, которой оно окутано отчасти уже самим Кантом. Причиной этого является, главным образом, тот факт, что у Канта отношение между «вещью в себе» и явлением обнаруживает вполне понятную склонность превратиться в метафизическое отношение между сверхчувственным и чувственным миром. Таким образом, Кант хочет соединить две реальности, отличающиеся друг от друга как по своему характеру, так и по ценности. Точно так же нельзя поставить рядом эмпирическую временную причинность и интеллигибельную безвременную причинность.

Можно только или отказаться от одной из них, или отграничить одну от другой, как две формы представления, совершенно различные по своим основаниям и по своим направлениям.

Какую из этих двух возможностей выбрать? Вот в чем вопрос, и критическая философия по своей сущности не может нам оставить ни минуты сомнения относительно решения этого вопроса. Пока мы будем считать, что «вещь в себе» и явление представляют две различные реальности, два различных мира: сверхчувственный и чувственный; пока мы будем себе представлять, что низший, чувственный мир представляет замкнутую цепь причинных зависимостей и в то же время находится в причинной зависимости другого рода от высшего мира, до тех пор мы будем блуждать по лабиринту философских понятий и никогда не найдем верного выхода из него. Дать нам в руки Ариаднину нить[18], которая выведет нас из этого лабиринта, может только исследование того, на каком основании противоречащие друг другу представления о данных предметах могут существовать рядом и находиться в известных отношениях между собой.

Касалось ли дело вопроса о действовании, о выборе или вопроса о волении, всегда наши исследования были направлены на явления волевой жизни человека, которые даны нам как факт. Трудности, которые все время возникали перед нами, вытекали из вопроса о тех причинных связях, о тех причинных зависимостях, которые при этом дают себя чувствовать. Поэтому каждое понятие о свободе находится в каком-нибудь отношении к понятию о причинности. В самом деле, там, где дело идет о научном анализе какого-нибудь явления, — там, само собою разумеется, на первый план выступает исследование причинных связей. Без такого исследования у нас вообще не может быть теоретического рассмотрения жизненных явлений. Но вся эта научная работа находится в зависимости от тех целей, которые она преследует, и тех форм, которыми она должна пользоваться для этих целей.

Мы никогда не можем надеяться на то, что нам удастся схватить и запомнить всю действительность в том виде, в каком она нам дана в явлениях природы. Наше сознание не может воспринять всего бесконечного разнообразия природы во всей ее полноте, не может сохранить все это в своей памяти, не может сложить все это в единую картину. Поэтому наш ум всегда производит известный выбор из этого «необъятного разнообразия», и те представления, которые таким образом возникают у нас, не могут претендовать на то, чтобы быть верными и полными образами всей целостности данного мира. Они верны лишь постольку, поскольку они достаточно полно выбирают то, что соответствует отпределя-

ющей их цели. Уже в том случае, когда мы, например, *созерцаем* какой-нибудь воспринятый нами предмет, когда мы этот предмет разлагаем мысленно на его составные части для того, чтобы потом снова их объединить в одно *понятие* о предмете, — уже тогда мы опускаем целый ряд моментов, имевшихся в нашем созерцании, и при этом руководствуемся более или менее сознательно тем соображением, что таким путем мы сумеем составить себе ограниченное и поэтому ясно очерченное представление о предмете. Тем же путем идет всякое научное мышление, переходя от отдельных понятий к более общим и сравнивая группы фактов между собой по их общим чертам. Каждый результат этой работы приобретает бóльшую определенность и ясность благодаря тому, что мы отказываемся от рассмотрения целого ряда признаков, присущих исследуемому нами материалу. Те общие понятия, которые мы, таким образом, в конце концов получаем, конечно, основаны на данных нашего восприятия, но из всех этих данных берется только то, что соответствует цели данного отдельного научного исследования.

К таким результатам нашего выбирающего мышления относятся в значительной степени наши представления об общих законах явлений, которые мы выводим из данных фактов при помощи понятия о причинности. Эти законы представляют собой понятия о хронологической последовательности явлений, которые подтверждаются, шаг за шагом, в фактах нашего восприятия ввиду того, что явления чередуются с известной правильностью. Когда мы хотим подвергнуть научному исследованию отдельный предмет, мы прежде всего обращаем наше внимание на то, в какой мере он со своими признаками и со своими изменениями подчиняется тем общим определениям, тем общим законам, которые наше мышление извлекло из общей связи действительности. Таким образом, мы подвергаем отдельные явления научному исследованию постольку, поскольку они подчиняются этим общим определениям, и в то же время мы в этих явлениях хотим и можем познавать только эту подчиненность. Но это «познание», следовательно, не касается действительности во всем ее целом, оно затрагивает в ней только то, что мы выбираем из нее для обоснования связи между предметами. Эта общая связь, которую мы стараемся найти во всей совокупности данного явления, представляет собою новый образ, созданный нашим теоретическим разумом.

Если мы ту картину, которую наука создает на основании всей совокупности своих предметов, назовем «явлением», то против этого нельзя ничего возразить. Но тогда мы под «явле-

нием» не подразумеваем уже той чувственной действительности, которую можно было бы противопоставить сверхчувственному, интеллигибельному миру. Тогда явление есть представление, извлеченное из действительности и переработанное нами с определенной целью. Значение такого представления заключается в том, что оно соответствует той цели, для которой мы выбираем отдельные моменты явления.

Итак, наш метод рассматривать вещи в их причинной зависимости является одной из тех форм, в пределах которых наука выбирает и перерабатывает факты, и поэтому наука приступает к исследованию не только поступков и решений человека, но и его воления с той предпосылкой, что все это подчиняется известным причинам и определяется известными закономерностями. Но поэтому такой метод исследования предполагает, что его предмет может быть введен как одно из звеньев в общую цепь причинных явлений.

Эта точка зрения имеет полное право на существование, но она не исключает и возможности других методов исследования, не имеющих ничего общего с предпосылками, целями, формами и результатами этого теоретического исследования и не интересующихся совершенно вопросом о включении фактов в одну цепь причинных зависимостей. Таким образом, вопрос можно формулировать так: существуют ли рядом с указанным только что научным методом и другие методы исследования, которые касаются тех же предметов, что и научные исследования (в данном случае вопрос о волевой жизни человека) и имеют право на основании своей точки зрения совершенно отвлечься от причинных связей предметов.

Действительно, у нас есть и другие методы исследования явлений. Мы можем обсуждать и оценивать данное явление с точки зрения определенной нормы. При таком обсуждении мы тоже производим выбор отдельных моментов. Из всего разнообразия мы выбираем только то, что имеет отношение к норме, и такое суждение имеет для нас значение лишь постольку, поскольку мы признаем ту норму, с точки зрения которой мы рассматриваем явление. Мы тогда рассматриваем предметы, не принимая во внимание их причинной зависимости, и в этом смысле можно сказать, что мы обращаемся с ними так, *как будто бы* они не были подчинены никаким законам причинности, *как будто бы* они были *беспричинны.* Но этим мы нисколько не хотим отрицать того факта, что предметы находятся в причинной зависимости, что они могут рассматриваться как результаты естественной необходимости. Мы говорим только, что с дан-

ной точки зрения мы можем совершенно отвлечься от причинной зависимости точно так же, как наука, изучая их в причинной связи, не принимает во внимание той ценности, которою предметы обладают с этой нашей точки зрения. В этом смысле мы могли бы назвать характер и способ того, как предметы нашего опыта предстают, с этой точки зрения, *другой формой «явления»*, и при этом мы не претендуем на то, что действительность будет изображена в ее целостности. Мы только постараемся по возможности полнее изобразить ее постольку, поскольку она имеет отношение к данной норме.

Что при такой точке зрения мы обязаны и имеем право отвлечься от причинной зависимости, может быть, лучше всего уяснится, если мы возьмем пример из области логики. Высказанная кем-нибудь мысль может быть различного происхождения. Человек мог ее создать из собственного опыта, он мог извлечь ее из своей фантазии, может быть, он ее повторяет с чужого голоса. Психолог, который хочет разобраться в том, каким образом эта мысль возникла, должен будет исследовать все эти различные возможности. Но если вас интересует только вопрос о том, верна ли эта мысль, то ведь вам совершенно безразлично, каким путем она возникла: вы должны будете исследовать логическую ценность ее по реальным и формальным основаниям. Таким образом, можно сказать, что вы рассматриваете мысль независимо от ее причинности. Вы этим не отрицаете того, что она является необходимым следствием известных причин; но при логическом исследовании вам нет никакого дела до ее возникновения и ее особых причин.

Подобным же образом Шиллер на основании данных Кантом понятий определяет наше эстетическое понимание вещей как такое понимание, которое совсем не интересуется вопросом об их происхождении и занимается лишь анализом их форм. И поэтому Шиллер и мог сказать: «Красота — это свобода в явлении». Этими словами он хотел указать на то, что эстетическое суждение не отрицает причинной зависимости явлений, но рассматривает их, не сообразуясь с причинностью. В этом смысле, значит, свобода не равносильна беспричинности, а означает тот факт, что предметы рассматриваются и обсуждаются вне всякой *связи с их причинной зависимостью*.

В том же самом смысле надо понимать выражение «*свобода*» и тогда, когда мы его применяем к воле. Мы не отрицаем, мы не уничтожаем причинной зависимости нашей волевой жизни: для научного объяснения жизни воли закон причинности остается в полной силе. Мы отвлекаемся от него тогда, когда

рассматриваем его с другой точки зрения. При таком применении этого понятия мы можем назвать свободным как отдельное воление, так и всего человека со всем его волением. Только в этом смысле можно согласиться с Кантом в том, что свобода (беспричинность) есть результат действия нравственного закона.

В самом деле, все мы при своих нравственных суждениях действуем по этому принципу свободы, т.е. не принимаем во внимание причинную зависимость явлений. В этих суждениях мы интересуемся исключительно вопросом о том, подходит или не подходит данное явление под норму или под идеал нравственного сознания, и, обсуждая нравственную ценность того или иного характера, мы уже больше не касаемся вопроса о том, каким образом этот характер создался. Конечно, для того, чтобы верно понять образ мыслей и характер человека, мы должны разобраться в причинах, вызвавших его. При этом те поступки и решения, которые человек принимает при свободном выборе, дают нам в руки тот материал, на основании которого мы судим об отдельном волении человека, об его образе мыслей и характере. Но лишь только мы узнали его образ мыслей и характер, мы переходим к их обсуждению, не разбираясь в их причинах. Мы обсуждаем их, не принимая во внимание их причинной зависимости от других явлений. Каждое отдельное воление человека, которое оказало влияние на его решение или действия, рассматривается при этом исключительно с точки зрения, совместимо ли оно с нравственным законом. И если оно не совместимо с ним, мы называем его дурным волением, хотя при этом мы можем прекрасно понимать, что оно возникло в человеке под дурным влиянием окружающей его среды. Вопрос о происхождении не принимается во внимание при нравственной оценке. Поэтому хороший образ мыслей человека остается для нас хорошим, даже если нам ясно, что этот образ мыслей образовался у него благодаря счастливому предрасположению и хорошему развитию. То же самое относится к характерам и личностям. К благородному человеку мы относимся с почтением за его благородство, не разбираясь в том, каким путем у него возникло это благородство. Негодяй же останется для нас негодяем, даже если мы поймем, как он дошел до такого состояния.

Все эти суждения вытекают из нормы нравственного сознания с такой же необходимостью, с какой каждый данный предмет рассматривается как необходимое следствие известных причин с точки зрения науки. Оба эти метода исследования относятся к одному и тому же предмету, но лежат в совершенно

различных областях деятельности нашего разума. Каждый обладает в своей области такими правами, которых другой не может нарушить, и поэтому оба они нисколько не противоречат друг другу. Наше нравственное суждение не принимает во внимание вопроса о причинах воления, несмотря на то, что воление является предметом нашего нравственного суждения, и в этом смысле оно рассматривает воление как нечто свободное.

Это простое положение вещей находит так мало понимания, может быть, потому, что когда мы судим о чем-нибудь с точки зрения так называемой «свободы», то, как мы это указывали выше, предполагаем, что мы познали сущность того воления, о котором мы хотим судить. Нам приходится всегда заранее убеждаться, что действие, о котором мы должны составить суждение, свободно в психофизическом смысле, т.е. что воля определяла его без всяких препятствий; точно так же нам приходится убеждаться в том, что принятое при выборе решение свободно в психологическом смысле, т.е. что его обусловливал характер человека в данном положении, действовавший без всяких помех. Все это приходится нам познать прежде, чем судить о настроении и характере человека и прежде, чем дать ему нравственную оценку. Но самую нравственную оценку мы производим, не задаваясь вопросом о том, от каких эмпирических причин зависит данный характер, который для нас является причиной действий и решений человека. Таким образом, при нравственном суждении мы задаем себе вопрос, в самом ли деле характер или образ мыслей человека является причиной последующих действий; и этот факт особенно затемняет то положение, что нравственная оценка совсем не зависит от вопроса о том, обусловлен ли предмет этой оценки (а именно характер) теми или другими причинами. Дело обстоит так: мы познаем предмет нашей нравственной оценки только путем выводов, делаемых на основании закона причинностей, и этот познанный предмет мы подвергаем оценке, не задаваясь вопросом о *его* причинах.

Если мы придерживаемся учения об интеллигибельном и эмпирическом характере только в том смысле, что при этом речь идет о двух различных, не зависимых друг от друга и не противоречащих друг другу методах наблюдения и исследования воли человека, то мы должны выяснить одно крупное недоразумение, которое очень легко может вкрасться в голову читателя и которое представило бы весь смысл нашего понимания вещей в совершенно превратном виде. Обыкновенно люди пред-

ставляют себе, что то понимание явлений природы, которое дается эмпирическими науками, связывающими все явления мира в одну общую цепь причинных зависимостей, — что это понимание дает нам полное и тождественное познание действительности. Представляя себе дело таким образом, они должны думать, что если мы подходим к этой действительности с другим методом наблюдения, отвлекающимся от основного закона причинности, то мы не принимаем во внимание объективное состояние действительности и действуем, в конечном счете, только вследствие известных потребностей и в известных интересах. Поэтому можно было бы оценивать результат нашего исследования так, как если бы, по нашему мнению, воление человека в действительности было обусловлено известными причинами и, для того чтобы сохранить возможность ответственности за те или иные действия, мы рассматриваем воление в нравственно-правовой и религиозной жизни как нечто не зависимое от каких-либо причин. Таким образом все это наше отвлечение является простой «фикцией», которая очень нужна нам, людям, но которая не соответствует действительности. Хотя люди часто становились на такую точку зрения, она не имеет ничего общего с нашей точкой зрения. Приведенное нами выше мнение было бы вполне верно, если бы понятия о причинности, установленные теоретической наукой, представляли полную и тождественную картину явлений. Но ведь мы как раз думаем, что критика чистого разума опровергла это мнение. Мы вместе с Кантом смотрим на природу как на явления, т.е. как на такую систему, которая определяется целями нашего познания и которая является, следовательно, только *одним из методов представления*. Но в то же время мы считаем тот метод наблюдения, который рассматривает познанные явления с точки зрения нормы и не принимает во внимание теоретические требования, как такой же необходимый способ наблюдения. Ни одна из *обеих форм «явления»* (мы пользуемся в данном случае тем самым выражением, которое употребляли выше) не дает оснований утверждать, что она изображает действительность в ее целостности, и поэтому ни одну из них нет оснований называть фикцией.

В этом смысле мы можем присвоить себе учение Канта, сняв с него всю метафизическую оболочку, и поэтому его *трансцендентальный идеализм* представляет собой единственную возможность дать понятию свободы прочное обоснование и ясную форму. Лишь только мы покидаем эту почву, мы тотчас же попадаем в дебри метафизического умозрения, в которых мы ни-

когда не найдем верного пути для решения вопроса о последних основах Вселенной и о месте, занимаемом нами в ней.

Лекция 12
Ответственность

Рассмотрение трех теоретических вопросов, которые мы наметили уже в самом начале нашего анализа проблемы, показало нам, как в чувство свободы все более вплетается сознание ответственности, и мы уже в самом начале указывали на это усложнение вопроса, как на самую большую его трудность. Но благодаря специальному исследованию всех тех форм, в которых проявляется усложнение этого вопроса, мы можем надеяться, что теперь у нас достаточно материала для того, чтобы принципиально уяснить сущность и границы ответственности. Когда мы устанавливали психофизическое и психологическое понятия о свободе, то мы установили также, что в общем человека надо рассматривать как виновника его поступков и решений и что его можно сделать действительно ответственным за них. В обоих случаях мы в общих чертах установили границы свободы, сколь ни неопределенны и непостоянны они в отдельных случаях, и отсюда ясно вытекало, что эти границы свободы должны также создать и границы практической ответственности.

Иную форму принял вопрос о свободе воления, и в зависимости от той точки зрения, которую мы заняли по отношению к нему, мы должны будем теперь окончательно выяснить проблему ответственности. Если в своем третьем значении свобода равносильна беспричинности, то, как мы видели, эмпирическое познание не может признать беспричинности воления; метафизическая попытка придумать таковую завела нас в дебри умозрения, из которых мы не могли выбраться, так что мы поняли, что поставленный таким образом вопрос для человека остается неразрешимым. Итак, мы не могли теоретически определить, на чем основан характер и его воление и на ком лежит ответственность за него. Но зато мы могли обосновать «беспричинность» воления только как известный принцип разумного суждения, стоящий рядом с тем принципом, по которому наука исследует все с точки зрения

причинности. Вопрос теперь в том, достаточны ли добытые нами результаты, чтобы обосновать ответственность, являющуюся одной из самых существенных частей нашей правовой и нравственной жизни.

Чтобы выяснить, что мы подразумеваем под словом ответственность, мы начнем с самых простых фактов. Простейшую форму ответственности составляет *возмездие*, которое прежде всего является чисто рефлекторным выражением чувства. Обрадованный чем-нибудь человек обнимает окружающих людей, одаривает их подарками и старается чем-нибудь и их обрадовать. Если человек огорчен и рассержен чем-нибудь, то гнев его разражается над окружающей его обстановкой. Он ломает предметы и старается огорчить подвернувшихся ему под руку людей. Древний деспот награждал вестника, приносившего добрую весть; того же, кто приходил с дурной вестью, он нередко осуждал на смертную казнь. В детском возрасте мы бьем тот стул, о который ушиблись, и даже в зрелом возрасте переносим наши чувства на окружающую нас среду. Эти рефлексы переходят в чувство мести или благодарности потому, что мы представляем себе более глубоко причинную зависимость предметов, и тогда переносим эти чувства на те объекты, которые сами чувствуют. Правда, долго мы действуем еще по простой ассоциации. Мы вознаграждаем то место и те безжизненные предметы, которые были немыми свидетелями нашей радости или горя, своей любовью или ненавистью. Только постепенно мы ограничиваем свои чувства и переносим ответственность на тех людей, которые для нас являются *виновниками* наших чувств. И мы чувствуем тогда потребность возбудить в людях те же чувства. Возмездие (все равно, месть ли это или благодарность) представляет собою целесообразное действие, совершая которое мы предполагаем, что знаем, кто виновник наших чувств, и не задаем себе вопроса о том, что является причиной вредного или полезного для нас действия этого человека. Только тогда, когда наше чувство облагораживается, мы, в своем желании отплатить человеку за его поступки, стараемся прежде всего понять, какой образ мыслей, какой характер обусловливает данный поступок; но и тут предметом нашего возмездия является человек с его волением, причем мы совсем не задумываемся о тех причинах, которые создали данного человека и его характер.

Есть еще другой повод, по которому мы делаем человека в известном отношении ответственным. Таким поводом является то положение, которое вытекает из общественного

разделения труда. Во всей массе общественной деятельности на долю отдельного человека выпадает определенная работа, и его ответственность заключается в том, что за исполнение своих обязанностей он может ждать награды, а за небрежное отношение к ним его ждет наказание. Тут также ответственность падает на человека как на личность. Он испытывает последствия своей волевой деятельности, получая за нее определенную выгоду или вред. И тут никто никогда не задает себе в принципе вопроса, в силу чего воля человека была направлена на исполнение или неисполнение его задачи. Ему просто *ставят на вид* следствия того и другого. Здесь, как и в первом случае, мы для того, чтобы сделать человека ответственным, стараемся разобраться в причинах его действий до того момента, пока мы не наталкиваемся на *личность с ее волением* как на причину действий, заслуживающих возмездия. И ответственность заключается тут в том, что мы приписываем провинившейся личности такие чувства, которые соответствуют действию, оказанному поступками этого человека на лиц, делающих его ответственным. В данном случае дело обстоит так, что предчувствие награды и боязнь перед наказанием побуждают человека исполнить его работу.

Эти обе простые формы ответственности объединяются в одну форму *правовой* (юридической) ответственности. Тут значение ответственности заключается в том, что в определенных законах изложены приказания и запрещения, составляющие минимальную долю того, что государство требует от своих членов. Государство требует от отдельного гражданина, чтобы он повиновался его нормам, законам, и тот факт, что оно накладывает на него ответственность за них, является средством, имеющим целью воспрепятствовать человеку в нарушении этих законов, возбуждая в нем определенные чувства. И юридическая ответственность падает на человека как на личность постольку, поскольку право видит в свободно проявленном волении этого человека причину нарушения нормы и поскольку оно в состоянии вызвать в нем определенные чувства. Таким образом, право тоже смотрит на человеческую личность как на последнее звено той причинной цепи, результатом которой является действие человека.

С ростом цивилизации то же самое обнаруживается и при *нравственном суждении*. Нравственная ответственность представляет высшую ступень ответственности. При нравственном суждении мы одобряем или не одобряем поступки человека,

поскольку они вытекают из его настроения, из его характера; и тут мы вознаграждаем, если так можно выразиться, носителя тех или иных поступков, хотя данное вознаграждение не носит материальной формы. Здесь мы имеем дело с самым благородным видом возмездия. Одобряя поступок личности, мы в то же время начинаем относиться к ней с симпатией; наше неодобрение вызывает в нас чувство антипатии. В общественной жизни такие суждения при известных обстоятельствах могут принести человеку ощутимую пользу или вред, если они проявляются вовне. Если мы выражаем свое благоговейное удивление человеку, если мы относимся к нему с уважением, то он ощущает это как реальное благо; а неодобрение и презрение могут принести реальный вред. Мы сознаем это так сильно, что всегда внутренне спрашиваем себя, имеем ли мы право так или иначе судить о человеке. И здесь мы не ограничиваемся простым суждением, но имеем дело с актом возмездия, хотя в данном случае возмездие не носит определенной реальной формы. Особенно ясно это выступает в самой высшей форме ответственности, а именно, в ответственности перед собственной *совестью*, когда мы судим о самих себе как о личностях с определенным волением, когда мы сознаем, что мы сами виновники своих решений и поступков и когда при этом благодаря нашему суждению часто испытываем очень сильные чувства. Мы с полным правом говорим о внутренней награде и о внутреннем наказании. Кто не знает тех мучений совести, которые мы сами причиняем себе; кто не знает того возвышенного чувства удовлетворения, которое мы испытываем, когда считаем свои поступки правильными? Ведь в этой чисто внутренней форме (и как раз в ней) ответственность равносильна возмездию: мы причиняем себе радость или горе в зависимости от того, считаем ли мы свое воление причиной добра или зла. Но и тут вместе с признаком возмездия соединяется предупреждение на будущие времена. В самом деле, довольство человека самим собой нравственно допустимо только в том случае, когда оно является стимулом (побуждением) для дальнейшего развития наших добрых, нравственных мотивов. В противном случае оно может превратиться в самый худший вид тщеславия. С другой стороны, раскаяние не стоит ни гроша, если оно не ведет к изменению характера человека, к искоренению дурных привычек воления и, следовательно, к усилению нравственных мотивов.

Таким образом, в этой самой благородной и высшей форме ответственности, как видно, переплетаются оба призна-

ка: и возмездие, когда нас возбуждает известное чувство, и предупреждение на будущие случаи, когда мы осуждаем те или иные мотивы. Из вышесказанного следует, что для всех этих видов ответственности требуется только наличие свободы действия и выбора. Как бы то ни было, наличие свободы необходимо для ответственности, так как только в том случае, если личность признана свободно совершившей те поступки, за которые мы хотим сделать ее ответственной, — только в этом случае мы можем с достаточным основанием причинить этой личности горе или радость за ее поступки. В противном случае возмездие не достигает своей цели и теряет весь свой смысл.

Итак, чтобы понять, что такое фактически представляет собой ответственность, для нас достаточна предпосылка о психофизической и психологической свободе. Оба эти понятия вполне совместимы с представлением об эмпирической причинной зависимости явлений, они в конце концов мыслимы только в пределах этой эмпирической зависимости. К этому присоединяется тот факт, что попытка воздействовать на то лицо, которому мы хотим дать ту или иную оценку, может рассчитывать на успех только тогда, когда мы вправе ожидать, что это произведет на него известное впечатление, когда мы можем предвидеть, какие чувства будут вызваны нами в нем в качестве воздействия и какое влияние мы окажем на роль тех или иных мотивов в его волевой жизни в будущем. Сделать человека ответственным за что-нибудь имеет смысл только в тех случаях, когда вы можете быть убеждены в том, что вы окажете воздействие на него, на его чувства, на его волю. Это относится к области воспитания детей так же, как и к области права; и действительно, как тут, так и там, мы подходим к человеку с этим предположением. Если воля будет действовать без всяких причин, если мы будем иметь дело с чем-то вроде liberum arbitrium indifferentiae, то тогда нам не останется ничего больше, как развести руками, так как мы имели бы дело с чем-то, в полном смысле слова не поддающимся разумению, и тут виновата была бы не ограниченность нашего знания, а тот факт, что вообще нельзя знать случайного и неопределенного. Таким образом, и воспитание, и право предполагают наличие детерминизма; т.е. эмпирической закономерности и причинной обусловленности нашей волевой жизни как в психофизическом, так и в психологическом направлениях. Мы обращаемся с личностью как с причиной и действуем в определенном целесообразном направлении. Следовательно, мы знаем или, по крайней мере,

можем предположить, что средства, которыми мы на нее действуем, в самом деле действительны. Итак, тот факт, что мы налагаем на личность определенную ответственность, обусловлен тем, что мы знаем эмпирические причины ее действий и последствия нашего возмездия.

Как мы видим, нам не надо в интересах ответственности выходить за пределы эмпирических понятий о свободе выбора и действия до тех пор, пока мы ограничиваемся тем, что представляем себе ответственность в ее фактической сущности. Но читатель помнит, что именно имея в виду ответственность, люди страшно усложняли проблему, вводя третье понятие о свободе как о беспричинном волении. Причиной этого является тот факт, что у нас всегда возникает вопрос о том, имеем ли мы *право делать* человека *ответственным* за его поступки и можем ли мы разумно обосновать это право. Действительно, это право надо доказать. Ведь в самом деле, если мы делаем человека ответственным за что-нибудь, то это обыкновенно значит, что мы причиняем ему горе или радость. Вопрос о причинении радости не вызывает в людях никаких сомнений, и, таким образом, вся сущность проблемы лежит в следующем вопросе: какое право имеем мы причинить неприятность личности за то, что она своим волением вызвала в одном случае неприятное чувство или неодобрение? Что за смысл в том, что мы понятием об ответственности увеличиваем еще общую сумму горя, которого и так вполне достаточно на свете? Вопрос становится особенно трудным и запутанным, когда нас спрашивают о том, почему мы не хотим проследить дальше цепь причинных зависимостей, почему мы останавливаемся на личности как на последнем звене.

Обыкновенно на этот вопрос отвечают фразой, которой вообще принято широко пользоваться в исследованиях о свободе и которой мы должны непременно уделить известное внимание. Очень часто и очень охотно говорят, что мы делаем человека ответственным за его поступки постольку, поскольку мы вправе допустить, что он «мог бы действовать иначе». Эта формулировка крайне неудачна. К тому же благодаря ей и возникло злоупотребление понятием *случайного*, представлением, что «могло бы быть иначе». Утверждение, что человек мог бы действовать иначе, совершенно неправильно для каждого конкретного случая и для каждого отдельного человека. Ведь мы знаем, что данный человек должен был действовать в данном случае именно так, а не иначе, так как он был таков. И ведь мы делаем его ответственным за это, и только за это. Значит, в

фразе, что человек мог бы действовать иначе, подлежащим является не этот отдельный человек, а человек вообще, определенное *видовое понятие человека*. Верность этой фразы заключается в том, что *другие* люди действовали бы иначе (так как они были бы сами иными) и что этот человек действовал бы иначе, *если бы он сам был иным*.

Отсюда возникает вопрос, мог ли вообще человек как личность с определенным волением быть иным, чем он есть, и может ли он быть ответственным за свой характер? Ответить на этот вопрос утвердительно можно только в том случае, если мы признаем за отдельной личностью самоопределение, интеллигибельную свободу, различные формы которой мы уже рассматривали. Если же ответить на вопрос отрицательно, исходя из того соображения, что каждый отдельный человек с его волением является необходимым результатом мировой жизни, то тогда многие находят неразумным и жестоким вменять ответственность человеку, представляющему собою преходящее явление мировой жизни, вместо того чтобы сделать ответственной эту самую мировую жизнь, являющуюся причиной возникновения этого человека и проявления его воли. А из этого следует, что так как бессмысленно делать ответственной «мировую жизнь», которой нельзя причинить ни горя, ни радости, то вообще ответственность должна быть уничтожена.

В настоящее время наше общество, как это можно заметить, склоняется более или менее определенно в пользу этого вывода. Тут мы имеем дело с влиянием натуралистических теорий, господствовавших во второй половине прошлого века и поставивших в основу нашего миросозерцания естественную закономерность. Кроме того, в пользу такого понимания действовали и успехи отдельных наук, каковы физиология и патология, указавших на связь, существующую между нашей душевной деятельностью и физическим состоянием. Большую роль в этом отношении сыграла и биология, указавшая человеку определенное место в общей цепи органической жизни и создавшая учение о наследственности. Наконец, нельзя не упомянуть тут о науке об обществе (социологии), поставившей отдельного человека в определенную зависимость от внутренней и внешней жизни общества.

После того как мы выше признали за теоретической наукой право вносить каждый предмет опыта в определенную цепь причинности и закономерности, — после этого нам незачем останавливаться на всех фактах и рассуждениях, старающих-

ся отрицать свободу личности и ее воление. Но выше мы также указывали на то, что существует понятие интеллигибельной свободы, остающейся в полной силе наряду с этими результатами теории. Мы, кроме того, старались доказать, что точка зрения теоретической науки охватывает только одну форму явления и что эта наука не имеет права считать свои данные вполне тождественными и полными картинами действительности. Если она делает это, то она тем самым попадает в такое же невозможное положение, как вся теоретическая метафизика. В данном же случае, когда речь идет о теориях, вводящих волевую жизнь человека в общий ряд причинных зависимостей, — в данном случае притязание науки на всеобщность может поставить ее в крайне комическое положение.

В самом деле, эта натуралистическая метафизика, которая указывает на причинную необходимость каждого отдельного явления, должна признать и *ответственность*, как нечто действительно существующее, и должна смотреть на нее, как на нечто вполне «необходимое». Ведь тот факт, что мы делаем человека за что-нибудь ответственным, представляет собою воление, чувствование и волевое действие, и поэтому является такой же естественной необходимостью, как то воление, против которого мы восстаем своим требованием ответственности. Поэтому люди напрасно думают, что им удастся уйти от ответственности, если они скажут, что они не сами создали себя таковыми, каковы они есть. Предположим, что человек нам скажет: «Чего же вы хотите от меня? Я стал таким, каков я есть, вследствие необходимости, стоящей выше меня и всех нас, и я должен был так действовать». Что бы мы ему ответили на это? Мы бы ему сказали: «Хорошо! Но эта же самая необходимость создала нас так, что мы не позволяем себе действовать таким образом и что мы прилагаем все свои усилия к тому, чтобы изменить тебя. Мы стараемся создать тебе новые мотивы, чтобы по возможности приспособить решения твоей воли к тем требованиям, без которых, по нашему мнению, мы все не можем жить».

Однако если таким образом противопоставлять детерминизм индетерминизму, то мы все же только производим анализ действительных явлений и тех психологических данных, которые имеют место в формах ответственности. Но этим не доказывается *право* причинять человеку страдания, и поэтому нам кажется, что тут надо остановиться на другой альтернативе, на утверждении интеллигибельной свободы.

По вопросу об этом праве теории философов права и тео-

ретиков уголовного права значительно расходятся между собой, и мы не можем в этом месте подробно остановиться на точках расхождения этих теорий. В конце концов, может быть, это нам даже и не нужно. Мне, во всяком случае, кажется, что следовало бы обратить внимание читателя на один пункт. Основным недостатком если не всех, то, во всяком случае, большей части этих теорий является, по моему мнению, тот факт, что они хотят подвести под один принцип, под одно понятие все те формы, в которых общественная власть действует как наказующая сила. Для них безразлично, идет ли речь о помойной яме, не соответствующей предписанию полиции, или об убийстве и измене отечеству. Мне кажется, что все эти теории совсем не исключают друг друга в такой степени, в какой это себе представляют их последователи. Но в конце концов, все эти теории должны были бы по своему существу быть сведены к одной основной мысли, которая одинаково подходила бы ко всем формам ответственности.

А именно, во всяких условиях личность рассматривается с той точки зрения, что она призвана осуществлять в своем образе мысли и в своих поступках какую-нибудь определенную норму. Такие нормы могут относиться и к чисто внешним поступкам, и к самым высшим ценностям нравственного сознания. И сообразно с этим, различны как источники норм, так и судебные инстанции, рассматривающие вопрос о том, насколько человек их исполняет. Тут действует как предписание полиции, так и законы государства, обычай общества и, наконец, высший голос совести. Но во всех этих формах ответственности мы, с одной стороны, основываемся на том, что человек нарушил своим действием или бездействием норму, а с другой стороны, мы стараемся воздействовать на человека так, чтобы восстановить господство нормы над его волением. В этом смысле мы ограничиваемся при ответственности простым констатированием того факта, что данное состояние воли человека противостоит *норме*. Здесь, значит, мы рассматриваем человека с точки зрения *«интеллигибельной свободы»*. И мы не задаем себе вопроса о том, как такое противозаконие могло возникнуть эмпирическим путем, но исходим скорее из той точки зрения, что это эмпирически необходимое действие противоречит норме и что так как это противозаконие нельзя так оставить, то надо в человеке возбудить те мотивы, которые обеспечили бы нормам господство над его волением. Вместо утверждения, что человек *мог бы быть* иным, выступает утверждение, что он *должен* быть иным. И таким путем «рассмотрение с точки зре-

ния беспричинности» превращается в обсуждение с точки зрения нормы. Подлежащим этого условного предложения и тогда, когда мы заменили слово «мог бы» словом «должен бы», является опять-таки не конкретный человек, но *понятие о нравственно нормальном человеке*. Следовательно, если мы в данном случае считаем человека свободным и обращаемся с ним как с таковым, то это мы делаем не вследствие метафизических рассуждений. Мы просто обсуждаем данное положение вещей и стараемся практически воздействовать на этого человека, чтобы превратить его противозаконную волю в волю, сообразующуюся с нормами.

Таким образом, *право делать человека ответственным* за его поступки основывается на ценности тех норм, которые должны быть осуществлены при посредстве ответственности и которые могут быть осуществлены только с ее помощью. Но отсюда следует, что размеры ответственности должны уменьшаться в зависимости от ценности, которой обладают отдельные нормы в общей совокупности разумной общественной жизни. Конечно, каждая норма должна в своей области иметь безусловное значение для каждого отдельного человека, и ответственность должна быть гарантией для исполнения ее. Но нормы обладают совершенно различным значением по своему содержанию, и поэтому их ценность совершенно различна. Для обоснования тех предписаний, которые касаются мелких явлений внешней общественной жизни, можно считать вполне достаточным принципом *общее благо*. Когда же речь идет о высших ценностях нравственной жизни, тогда этот принцип недостаточен, и в основу их надо класть высшие определения духовной действительности. *В правовой жизни* те цели, которые лежат в основе норм и ответственности, переплетаются друг с другом, благодаря чему и возможен тот факт, что юристы представляют себе различным образом правовое обоснование юридической ответственности. «Теория устрашения» («Abschreckungstheorie») смотрит на неприятность, причиненную действующей противно норме личности, как на средство для обеспечения общего блага от будущих противозаконных нарушений общественной жизни. «Теория исправления» («Besserungstheorie») считает самым важным моментом наказания его воспитательное значение, так как оно может изменить противозаконную волю человека. «Теория возмездия» («Vergeltungstheorie») находит, что благодаря наказанию мы только восстанавливаем нарушенный правовой порядок. Мне лично кажется, что все эти теории оттеняют лишь различные стороны той задачи, ко-

торую преследует как юридическая ответственность, так и ответственность нравственная. Этой задачей является осуществление нормы в волениях и поступках человека при посредстве возбуждения в нем соответствующих каждому отдельному случаю чувств.

Если мы будем иметь в виду все вышесказанное, то нам станет ясно, что ответственность может падать только на волящую и чувствующую личность. Искать причины вне отдельного человека мы можем только тогда, когда дальнейшей причиной является опять-таки чувствующая и волящая личность. В этом последнем случае ответственность, конечно, не снимается с того человека, который прежде всего признан виновником противозакония, но она ложится одновременно и на всех тех основных чувствующих и волящих личностей, которые являются в общем или в частности причиной этого поворота воли в первой личности. На этом основании ответственность за поступки отдельного человека падает при известных условиях на его семью, сословие, корпорацию, народ. Решать, насколько эта ответственность необходима в правовом и нравственном отношениях, приходится в каждом отдельном случае, причем всякий раз должно быть принято во внимание общее положение вещей.

Из всего вышесказанного также уясняется и то, что возлагать ответственность на человека можно и должно только постольку, поскольку он по своему характеру был виновником своего решения и своего действия. Ответственность человека уменьшается в том случае, если свобода выбора и действования была чем-нибудь ограничена. Поэтому не только нравственная справедливость, но и юридическое правосудие требует, чтобы мы принимали во внимание это условие, и мы должны всегда разбираться в том, насколько человек выбирал и действовал свободно, и, сообразно с этим, устанавливать меру его ответственности. Свобода выбора и действования, как мы видели, является предметом эмпирического познания, и как ни трудно при изменчивости границ этих свобод определять в каждом отдельном случае размеры их ограниченности, тем не менее надо непременно каждый раз устанавливать эти границы возможно точнее, основываясь на данных всех наук, имеющих отношение к определенному случаю.

Но в основе всех отдельных решений об ответственности человека всегда будет лежать один принцип. Личность ответственна постольку, поскольку она является беспрепятственной причиной своих действий. Но ее свобода выбора всегда относительна и всегда зависит от данного положения. Решение,

принимаемое при выборе, является результатом характера человека и окружающих его условий, которые отчасти проявляются с непобедимой силой в его преходящих мотивах. Разбираясь в вопросе об ответственности человека, мы смотрим на его характер как на *главную причину* его поступков, на остальные же условия — как на *побочные причины*, которые мы называем также поводами, и т.д. Но нельзя раз навсегда отделить главную причину от побочной. Граница, отделяющая их, зависит от того, как мы их понимаем. Если где-нибудь произошел взрыв, то «причиной» его мы считаем искру или сотрясение, и тогда взрывчатые вещества будут только «условиями» его. Но так же хорошо можно эти взрывчатые вещества рассматривать как причину, и тогда искра или сотрясение будут простыми «поводами». Считать ли, например, причиной войны какую-нибудь энергичную депешу, а неприязненные отношения народов только одной из ее предпосылок или, наоборот, эти неприязненные отношения являются «истинной причиной», а депеша — только «поводом».

Чем больше мы будем останавливаться на этих вопросах, тем яснее для нас станет, что, собственно говоря, *достаточной причиной* каждого явления можно считать только *общую массу всех* как постоянных, так и преходящих *моментов*. И дать общее *теоретическое* определение того, какие из этих причин составляют «главную причину», нельзя. Поэтому на практике мы пользуемся правом считать главной причиной воление личности и привлекать ее к ответственности. При этом не надо забывать, что *воздействовать в отдельном случае можно только на личность*. Однако при этом не следует упускать из виду и побочных причин, и наше право считать главной причиной личность остается в силе только в той мере, в какой мы каждый раз убеждаемся, что в общей массе причин на долю личности выпала такая значительная роль, что ее можно рассматривать как главную причину. Конечно, для установления меры ответственности нельзя дать простое, «точное» определение. Хотя можно все-таки установить отдельные практические основные положения. Но и эти положения должны носить крайне неопределенный характер вследствие бесконечного разнообразия действительной жизни. И, в конце концов, остается только полагаться в каждом отдельном случае на тактичное, разумное и справедливое решение о размерах ответственности человека.

Дальше этого мы не сможем пойти. Было бы лучше, если бы мы вообще обращали больше внимания на эти трудные воп-

росы, которые могут быть если не целиком, то хотя бы отчасти решены при посредстве эмпирической науки, — было бы значительно лучше, говорю я, если бы люди пустили в ход все свои знания и всю остроту ума для уяснения этих вопросов, вместо того чтобы безрезультатно мучиться над анализом общих метафизических, неразрешимых вопросов о понятиях «интеллигибельная свобода» и «асеитет» личности.

Для меня было бы большим удовлетворением сознавать, что я, разделив те вопросы, которые без всякой критики охватывают одним общим словом «свобода воли», тем самым внес свою лепту в выяснение проблемы. Если мне это удалось, то я доволен своей работой. Мне хотелось оказать содействие в том, чтобы из сферы данного вопроса были удалены те бесплодные споры, которые его усложняли во всей его серьезности и важности, не давая ничего для его разрешения. Мне хотелось определить общие границы той области, в пределах которой научная мысль могла бы привести нас к определенным и годным теоретическим и практическим результатам. Если я всего этого и не сделал, то во всяком случае одного, если я не ошибаюсь, мне удалось добиться: мне кажется, что мне удалось добиться того, что мы стали выше той страстности и неприязненности, которые люди обыкновенно обнаруживают при разборе этой проблемы. Пора бросить некрасивую привычку показывать пальцем друг на друга, говоря: «Такой-то отрицает свободу». Мы установили, что бессмысленно стремиться дать простой утвердительный или простой отрицательный ответ на вопрос о свободе воли. Мы видели, что это понятие разбивается на целый ряд отдельных понятий, которые никоим образом нельзя рассматривать с одной и той же точки зрения; мы видели, что каждый отдельный вопрос требует своего особого ответа в зависимости от своего содержания. Только детское невежество или грубая полемика может ответить всегда и повсюду простым «да» или «нет». Одной из благороднейших задач науки является разъяснение путаницы, вызванной неопределенными привычками обыденного представления и определения. Чем запутаннее стали проблемы благодаря этим привычкам, тем необходимее их отделять друг от друга и разбираться в каждой отдельно. Только таким образом мы и в вопросе о свободе воли перейдем от слова к делу и от пустых декламаций к дельным спорам. По отношению к этим проблемам наука должна особенно помнить предписание: Divide et impera! (Разделяй и властвуй! (лат.)).

Примечания

Перевод выполнен по изданию: Windelband W. Ueber die Willensfreiheit. 1904.

Публикуется по изданию: Виндельбанд В. О свободе воли. Пер. Г.Сонина. / Под ред. В.В.Битнера. СПб., 1904. 112 с. (с редакционными исправлениями).

[1] Отцы церкви — вероучители, деятели христианской церкви II-VIII вв., создавшие ее догматику и организацию.

[2] «Никомахова этика» — основной этический трактат Аристотеля, отражающий позднюю фазу развития его этического учения и обосновывающий принцип античного эвдемонизма.

[3] Местр Ксавье де (1763-1852) — франц.писатель и ученый, автор работ по физике и химии. Эмигрировал в Россию (1800), был директором Морского музея имп. Петра Великого в Петербурге.

[4] Буридан Жан (ок.1300-1358) — франц.философ-схоласт, представитель номинализма, способствовавший распространению учения Оккама и ряда естественнонаучных идей.

[5] Детерминизм — философское учение об объективной закономерности, взаимосвязи и взаимообусловленности вещей, процессов и явлений реального мира.

[6] Валленштейн (Вальдштейн) Альбрехт (1583-1634) — полководец, прославился в ряде сражений Тридцатилетней войны (1618-1648), убит в результате заговора. Главное действующее лицо одноименной исторической драмы Ф.Шиллера.

[7] Индетерминизм — философское учение и методологическая позиция, которая отрицает либо объективность причинной связи (онтологический индетерминизм), либо ее универсальный характер, либо познавательную ценность причинного объяснения в науке (методологический индетерминизм).

[8] Абулия (от греч. — нерешительность) — медиц.: патологическая слабость воли, безволие.

[9] Речь идет о последней, пятой, части главного труда Спинозы «Этика», названной «О могуществе разума или о человеческой свободе».

[10] Дервиш (перс.) — нищенствующий мусульманский монах, проповедующий отшельнический, аскетический образ жизни.

[11] Храмовники или тамплиеры — духовно-рыцарский орден, основанный в XII в. в Палестине; пользовался большим влиянием в XIII в.; упразднен в XIV в. папой и французским королем Филиппом IV Красивым.

[12] Эпикур (341-270 до н.э.) — древнегреческий философ-материалист, афинянин по происхождению, основатель философского направления — эпикуреизма; воспринял атомистическое учение Демокрита. Свое учение делил на три части — на теорию познания («канонику»), учение о природе («физику») и этику; в этике признавал единственным благом наслаждение, понимаемое как отсутствие страдания.

[13] Рюмелин Густав (1815-1889) — нем.писатель, преподавал философию и статистику, один из основоположников статистики как отрасли социальных наук.

[14] Кетле Ламбер Адольф Жак (1796-1874) — бельг.ученый, создатель научной статистики; установил, что некоторые массовые общественные явления подчиняются определенным математическим закономерностям.

[15] Эттинген Александр (1827-1905) — статистик, протестантский богослов.

[16] Академики — слушатели Академии Платона.

[17] Мальбранш Никола (1638-1715) — франц.философ, главный представитель окказионализма. Стремясь сочетать картезианство с августиновской традицией христианской философии, стоит на позиции идеалистического пантеизма. Главное произведение — «О разыскании истины».

[18] Ариадна — согласно древнегреческой мифологии, дочь критского царя Миноса, которая помогла афинскому герою Тесею выйти из лабиринта при помощи клубка ниток.

Т. Содейка

О Вильгельме Виндельбанде

●

Б. Яковенко

Вильгельм Виндельбанд

●

П.С. Гуревич

Космос культуры

●

Т. Содейка

О Вильгельме Виндельбанде

Вильгельм ВИНДЕЛЬБАНД (Windelband) (1848—1915) — немецкий философ, глава баденской школы неокантианства. Преподавал философию в Лейпцигском (1870—1876), Цюрихском (1876), Фрейбургском (1877—1882), Страсбургском (1882—1903), Гейдельбергском (1903—1915) университетах. Воспринял кантовский критицизм через призму философии И.Г. Фихте и Р.Г. Лотце, вместе с тем ассимилировав в своей концепции ряд идей объективного идеализма. Виндельбанд определял философию как «учение об общезначимых ценностях». Историю он рассматривал как процесс осознания и воплощения ценностей и поэтому считал, что для философии особое значение имеет вопрос о специфике метода исторических наук, являющихся, по Виндельбанду, «органоном философии». Критикуя предложенную Дильтеем классификацию наук, Виндельбанд различает науки не по предмету («науки о природе» и «науки о духе»), а по методу: «номотетические» науки рассматривают действительность с точки зрения всеобщего, выражаемого посредством естественнонаучных законов, «идиографические» науки — с точки зрения единичного в его исторической неповторимости. Согласно Виндельбанду, общие законы несоизмеримы с единичным конкретным существованием, в котором всегда присутствует нечто невыразимое в общих понятиях и осознаваемое человеком как «индивидуальная свобода», поэтому оба метода не могут быть сведены к единому основанию. В духе «философии ценностей» перетолковывает Виндельбанд и теоретико-познавательную проблематику. Предметом познания, согласно Виндельбанду, являются не действительность, а лишь определенные правила соединения между

собой представлений, которое люди должны произвести для того, чтобы мыслить правильно. При этом в качестве высшего критерия выносится истина как высшая ценность. Высшие ценности — истина, благо, красота и святость — являются надвременными, внеисторическими принципами, определяющими общий характер человеческой деятельности и отличающими эту деятельность от процессов, протекающих в природе. Ценности, по Виндельбанду, не «существуют» в виде самостоятельных предметов, а «значат» (gelten). Субъективно они осознаются как нормы безусловного долженствования, переживаемого с аподиктической очевидностью. Всякое частное знание должно быть включено в охватывающую систему, однако осознание ценности вытекает из уникальности и неповторимости единичного: ценность придает единичному факту «значение». Поступок, в котором осуществляется определенная ценность, представляет собой лишь один из множества возможных поступков, однако с точки зрения осознанного через ценность долженствования в этом поступке есть не сводимая к законам природы необходимость, в основе которой лежит «причинная необусловленность нашего существа», т.е. «индивидуальная свобода». Философия, по Виндельбанду, не может окончательно решить вопрос об отношении между законами природы и ценностями культуры, как не может найти и общий метод познания природы и истории. Невозможно понять мировой процесс, рассматривая лишь его закономерную форму, как невозможно при помощи одних только понятий вывести особенное и единичное из всеобщего, многообразие — из единства, конечность — из бесконечности, существование — из сущности. Поэтому, считает Виндельбанд, во всем историческом и индивидуальном кроется остаток «непознаваемого, неизреченного и неопределимого». Согласно Виндельбанду, неразрешимую в философии проблему разъединенности сущего и должного частично решает религия, для которой противоположности обретают единство в божестве. Однако Виндельбанд указывает, что и в религии остается принципиальная раздвоенность, поскольку она все же не может объяснить, почему наряду с ценностями существуют и неопределенные в ценностном отношении предметы. Дуализм ценности и реальности Виндельбанд истолковывает как необходимое условие человеческой деятельности, цель которой он видит в воплощении ценностей.

Примечание

Статья публикуется по изданию: Современная западная философия. Словарь. М., 1991. С. 59-60.

Б. Яковенко

Вильгельм Виндельбанд

Представители старого философского поколения, руководившие философской мыслью последние десятилетия минувшего столетия и философски воспитавшие народившийся XX век, мало-помалу начинают покидать нас. Паульсен, Керд, Либман, Дильтей, Фулье, Шуппе, Липпс один за другим сошли с земной арены. Теперь пришла очередь и Виндельбанда.

Вильгельм Виндельбанд[1] был последние два десятилетия одним из самых деятельных и живых центров философской работы. Можно даже сказать, что в широком смысле он является наиболее известным и характерным представителем современной философской жизни вообще. Его философская деятельность была чрезвычайно разнообразна, его мысль не уставала следить за нарождающимися новыми философскими веяниями, его известность собирала в его аудиторию слушателей и из далекой Сибири, и из не менее далекой Америки, его труды переводились на различные языки, его сочинения выходили во все новых и новых изданиях. И во всей этой многообразной деятельности просвечивала одна определенная мысль, одна определенная философская концепция, с годами, конечно, пополнявшаяся, уплотнявшаяся и корригировавшаяся, но по сущности своей остававшаяся все время одной и той же философией критического идеализма.

1

В лице Виндельбанда мы видим, прежде всего, самого выдающегося историка философии последнего пятидесятилетия. Его двухтомная «История новой философии»[2], охватывающая развитие философской мысли от Декарта до Гербарта, есть лучшая трактовка этого предмета, которое мы имеем. Ни одно из изложений этого периода, за исключением, пожалуй, несколько устаревшего труда Эрдмана[3], не соединяет в себе стольких качеств и достоинств: такой ясности мысли, не чуждающейся наиболее трудных сторон трактуемого предмета, та-

кой краткости изложения, не забывающей, однако, ничего важного и существенного в трактуемых учениях, редкой точности передачи, указывающей на глубокое знание источников, и подлинной образности и красоты языка, которыми блещут произведения Виндельбанда. При этом в обоих томах, можно смело сказать, нет ни одной трафаретной строки, ни одной просто позаимствованной из историко-философского обихода мысли, но каждая из трактуемых философских систем самостоятельно продумана от начала до конца и представлена в более или менее оригинальном освещении, проявляющемся то в истолковании основных идей, то в интерпретации второстепенных и частных деталей. К этому присоединяется еще то важное обстоятельство, что Виндельбанд трактует постепенное развитие философской мысли в Новое время в тесной связи с духовно-культурным развитием человечества вообще. Это дает, с одной стороны, гораздо более правильное и точное представление и об отдельно трактуемых системах, и о философии вообще, а с другой — позволяет судить о взаимоотношениях и взаимовлияниях между различными областями человеческой культуры. Философия перестает, таким образом, казаться заоблачной, безжизненной, сухой и, наоборот, предстает перед взором читателя во всей своей жизненности и тесной связи с наукой, искусством, религией, политикой и общественной жизнью.

Большинством этих достоинств отличается и книга Виндельбанда, посвященная изложению древней философии[4]. И здесь обнаруживается самостоятельность подхода, точность изучения, широта культурного охвата, ясность и образность языка. Тем не менее это произведение Виндельбанда никак не может быть поставлено в один ранг с предшествующим, и это объясняется особенными условиями обработки древней философии. А именно, она требует гораздо большей специализации, чем все другие периоды, и притом специализации филологической и исторической. В этом отношении пальму первенства, бесспорно, сохраняет за собою Целлер, замечательные труды которого и дают лучшее изложение истории древней философии[5].

Но помимо этих двух трудов, посвященных более или менее обстоятельному изложению отдельных периодов истории философии, Виндельбанд написал еще общий курс, охватывающий все ее эпохи и периоды и выпущенный им под заглавием «Учебник истории философии»[6]. Этот труд составляет наибольшую славу Виндельбанда и делает его поистине самым замечательным историком философии. Тут он резко изменяет свой обычный метод исторического изложения философии, руководствующийся, главным образом, хронологическим порядком и отводящий слишком

много места биографическому материалу, и ведет изложение в духе культурно-философской науки, видя в истории философии один целостный процесс, вдохновляемый определенными идеями и задачами. «История философии, — говорит он, — есть тот процесс, в ходе которого европейское человечество запечатлело в научных понятиях свое миросозерцание и жизнепонимание»[7]. И потому его учебник дает прежде всего и главным образом «историю проблем и понятий», т.е. поистине историю философии, а не историю философов. Притом, однако, Виндельбанд никогда не забывает за понятиями фактов, никогда не подавляет стройной конструкцией живую историческую действительность. В этом-то и сказывается незаурядность и исключительность этой замечательной книги, что общая схема изложения, взятая в ней за основание, есть в то же время и стержень самого конкретного историко-философского процесса. Таким образом, Виндельбанд избегает ошибки Гегеля, который так же схематически насильствен в своей истории философии, как и в своих систематических конструкциях всего сущего. Виндельбанд — первый историк философии, создавший живую историко-философскую схему. И потому он, собственно, первый историк философии вообще в прямом и точном смысле этого слова.

2

В лице Виндельбанда мы видим одного из вождей того философского движения, которое в начале 70-х годов минувшего столетия кликнуло властный клич: назад к Канту! Это движение сосредоточилось сначала на точном изучении кантовской буквы и восстановлении подлинного смысла его учения, позабытого за теми оригинальными преобразованиями, которые ему дали его великие ученики, и за наступившим вскоре после Гегеля философским безвременьем. Правда, в смысле филологического изучения Канта Виндельбанд сделал немного: его перу принадлежит лишь одно небольшое детальное исследование о кантовской философии, само по себе хотя и очень ценное, но никаких важных разоблачений в толкование Канта не вносящее[8]. Зато Виндельбандом дано в высшей степени ценное и своеобразное изложение учения Канта в его целом[9]. Он представляет систему Канта как идеалистический нормативизм, противопоставленный антропологизму, генетизму и психологизму, так старательно навязываемому ей многими интерпретаторами из противников учения Канта. Под мастерским пером Виндельбанда сразу падает вся эта путаница кантовской терминологии, еще связанной тесно с докантовскими ассоциациями, и новое, небывалое еще

ядро учения Канта становится самоочевидным и незабываемым. И самый строй кантовской системы Виндельбанд передает совсем по-своему. Не в «Критику чистого разума» и не в «Критику практического разума» стремится он переложить идейный центр всего построения, а в «Критику способности суждения», которая является как бы куполом всего здания, венчающим его и влагающим в него последний смысл.

Но восстановление и интерпретация кантовской буквы привели очень быстро руководителей неокантианского движения к созданию новых учений, держащихся, конечно, крепко за свой кантианский базис, но в то же время во многом дающих новое освещение и разрешение основным проблемам философии. Не избежал этой естественной эволюции и Виндельбанд: перенеся основные идеи своего истолкования Канта на систематическую почву, он сделался родоначальником того особого разветвления трансцендентального идеализма, которое именуется обычно нормативизмом или телеологическим критицизмом. В кратких чертах, философское credo этого течения можно формулировать следующим образом. Все отдельные науки занимаются рассмотрением того, что есть, бытия, данного, фактов. Философия своим исключиительным предметом имеет не то, что есть, а то, что должно быть, долженствующее быть, заданное, идеалы, ценности. Философия есть наука о должном или ценностях. Она спрашивает не о том, какие естественные законы руководят такими-то и такими-то явлениями. Она спрашивает о том, существует ли и как возможна наука, т.е. такое мышление, которое, обладая всеобщей и необходимой значимостью благодаря этому составляет истину, — существует ли и как возможна мораль, т.е. такое воление и действование, которое обладает всеобщим и всеобязательным значением добра, — существует ли и как возможно искусство, т.е. такое созерцание и чувствование, которое наделено обязательным и всеобщим значением красоты. Таким образом, в ней речь идет не о суждениях с фактическим содержанием, а об оценках, утверждающих должное, и притом об оценках абсолютных, непреложных и всепредполагаемых. Само собой разумеется, что утверждаемые в этих оценках ценности представляют собой нечто самодовлеющее, от утверждения и утверждающего не зависимое. Аксиомы логики или нравственные максимы, например, не зависят от человека или утверждения, их высказывающего. Их значимость заключается в них самих и не может быть оправдана более уже ничем другим. Даже наоборот, все остальное получает свое оправдание только через них, только в них черпая свою силу. Релятивизм, сводящий все на факты и явления, подверженные

постоянному изменению во времени, заключает бессознательное самоотрицание, так как, с одной стороны, тем самым он и свои собственные утверждения лишает какой-либо цены, а с другой, — подрывает значение своего закона всеобщей изменчивости, так как и этот закон может изменяться, т.е. всеобщая изменчивость может исчезать, давая место хотя бы частичной неизменности.

Совокупность абсолютных оценок или норм составляет нормальное или всеобщее сознание, которое является тем идеальным пределом, к которому должно стремиться и невольно стремится всякое эмпирически-индивидуальное сознание[10]. Не стремиться к нему человек не может, так как он составляет содержание его совести, будь то логическая, чисто нравственная или эстетическая — безразлично. В душе человеческой всегда живет в широком смысле нравственное стремление знать истину, совершать добро, созерцать красоту. Совершенным человеком был бы тот, чья деятельность всегда соответствовала бы нормам. Этот совершенный человек был бы вместе и абсолютно свободным человеком, так как все его жизнеповедение было бы определено должным, идеальным, общеобязательным, и ни одно из его действий не происходило бы в силу чисто механического принуждения. Совершенный человек жил бы одной только совестью, действовал бы в силу одного только долга и стоял бы всегда над грубой и безжизненной причинностью. Ибо свобода — это «господство совести», повиновение разуму в силу разумности его и значимости[11].

Таким образом, философия является в широком смысле этикой, наукой о совести, долге и свободе. Отправляясь от эмпирического сознания, она анализом добывает и устанавливает основные черты и формы абсолютных значимостей, т.е. нормального сознания. Но она является также и в узком смысле этикой, поскольку речь идет о практическом долженствовании, о нравственной совести. Основной формальный принцип нравственного поведения и морали гласит: выполняй свой долг. Содержанием же этой нравственной первоформы является смысл общественного существования, так как только в общественном организме, как целевой, телеологической системе, получают действительно общеобязательный смысл и каждый отдельный индивидуум, и каждое отдельное его дело. Перенесение смысла в самого индивидуума означало бы дробление этого смысла до бесконечности, т.е. уничтожение его. Всякое общество имеет своей нравственной задачей поднять в своих членах до ясного сознания свое духовное содержание и организовать, согласно этому своему содержанию, весь строй своей внешней жизни. Нравственным долгом каж-

дого общества является «сознание своей культурной системы»[12]. Устанавливая и утверждая таковую, отдельное общество осуществляет в своей исторической ограниченности абсолютно обязательные ценности, ценности добра и справедливости. Сообразно этому, материальный принцип этики гласит: «Делай свое дело так, чтобы в том обществе, к которому ты принадлежишь, его общее духовное содержание достигало до сознания и пользовалось господством»[13].

Но истиной, добром и красотой исчерпывается еще не все содержание абсолютно ценного, равно как сверх науки, морали, права и искусства есть еще одна мощная культурная деятельность человека — религия. Эта деятельность возникает на почве антиномии между должным и необходимым, между абсолютными ценностями всех трех порядков и эмпирической действительностью, и направляется на них все, как на царство святого. «Святое есть, стало быть, нормальное сознание истинного, доброго и прекрасного, пережитое как трансцендентная действительность», повелевающая человеком, ведущая его к преодолению упомянутой антиномии, гарантирующая ему ее грядущее преодоление[14]. «В этом смысле совесть предполагает метафизическую реальность нормального сознания: эта реальность, как только мы дадим себе отчет в значимости абсолютных ценностей, является самым достоверным из наших переживаний, и именно в этом смысле нормальное сознание составляет святое»[15]. «Стало быть, в самой смене моей жизни неизменное, вечное обнаруживается в форме ценностного сознания»[16]. Поскольку человек оказывается определенным в своей совести чем-то запредельным, трансцендентным, постольку он религиозен. Он живет в разуме, а разум — в нем. Религия есть трансцендентная жизнь; самым существенным в ней является жизневыхождение за пределы опыта, сознание своей принадлежности к миру духовных ценностей[17]. «Это возможно при помощи некоторого переформирования и содержательного преобразования эмпирических функций; и задачей религиозной философии является дать систематическое изложение того, какую интенсификацию преиспытывают имманентные функции душевной жизни, будучи ставимы в течение трансцендентной жизни религии в связь со сверхэмпирическим»[18].

3

Но систематизирующее дело Виндельбанда не ограничивается только таким общим наброском системы телеологического идеализма. Он является не только одним из главных руководителей этого философского течения, а также и

инициатором целого ряда отдельных его существенных учений. Так, еще в самом начале его философской деятельности им была в высшей степени обстоятельно разработана проблема достоверности познания, установлена необходимость резко различать достоверность субъективную и объективную, и сущность этой последней перенесена из мира явлений в сферу нормативного сознания. Ибо «логическая необходимость парить над репрезентативным процессом всех индивидуумов с априористической значимостью и в совершенной независимости от них и требует от них своего признания»[19]. Равным образом, им самим обстоятельно исследовано и показано все принципиальное различие между критическим и генетическим методами, а соответственно и нормами и естественными законами. «Психологические законы суть принципы объясняющей науки, из которых должно быть выведено происхождение отдельных фактов душевной жизни... Законы же, предназначенные нами в сфере нашей логической, этической и эстетической совести, не имеют ничего общего с теоретическим объяснением тех фактов, к которым они соотносятся. Они высказывают лишь то, какие свойства должны иметь эти факты для того, чтобы они могли быть с общезначимостью признаны как нечто истинное, доброе, прекрасное»[20], — вот та отчетливая формулировка, которой Виндельбанд в свое время очень помог уяснению и разрешению столь важной в современной философии проблемы психологизма.

Далее, следует отметить его попытку установить самостоятельность отрицательного суждения, как суждения именно, и наличие в процессе познания различных логических степеней достоверности. В связи с этим последним пунктом интересно его объяснение проблематического суждения или положения: «Оно содержит в себе полностью, — говорит он, — точно так же, как и вопрос, теоретический момент суждения, осуществленную связь представлений, но вместе с тем оно заключает в себе и прекращение оценки»[21]. И в учение о категориях Виндельбандом сделан немалый вклад, благодаря его оригинальному различению среди них двух порядков: категорий конститутивных и рефлективных. В первом случае категория имеет предметную значимость, во втором — только репрезентативную; в первом случае мыслимая в ней связь относится к «действительному» существу самих содержаний, во втором — эти содержания получают объединение лишь через посредство связующего их сознания для него»[22].

Прекрасным образчиком критического исследования является книжка Виндельбанда о свободе воли, в которой он тонко различает между свободой мотивов, свободой выбора и свободой нравственного сознания, только этому последнему присуждая под-

линную свободу, мотивы же и выбор признавая в конечном счете несвободными и оставляя их всецело в сфере психической необходимости. Лишь «поскольку человек в состоянии достигнуть этой высшей цели нравственности, лишь постольку совпадают между собою нравственная свобода и свобода выбора. Тогда то, в чем полагает отдельный человек при выборе свою сущность, покрывается всецело нормативным понятием человечества вообще, которого требует нравственное сознание»[23].

Далее, в высшей степени интересен общий очерк основоначал логики, данный совсем недавно Виндельбандом. Он делит сферу логики на четыре части: феноменологию знания, формальную или чистую логику, методологию и теорию познания. Эта последняя занята вопросом об отношении объективной картины мира, доставляемой научным познанием, к самой абсолютной действительности мира. Между прочим, Виндельбанд явственно признает проблему и иследование теории познания отнологическими и метафизическими[24] и именует теорию познания критической метафизикой[25]. Чрезвычайно сильна и ценна та часть этого очерка, в которой дана критика математической логики или логистики, поскольку эта последняя претендует на господство своей точки зрения в сфере логики. Эта претензия отвергнута у Виндельбанда импонирующим и фундаментальным образом: «Существуют, — говорит он, — логические принципы математики, но нет никаких математических принципов логики»[26].

Наконец, Виндельбанд является инициатором своеобразной методологии и классификации наук, соответствующей в точности его основному философскому credo. Виндельбанду принадлежит ясное и методологически обоснованное расчленение наук на естественные и исторические. «Опытные науки, — говорит он, — ищут в познании действительного либо общего в форме естественного закона, либо отдельного в виде исторически определенного образа; они рассматривают в одном случае всегда остающуюся себе равной форму, а в другом — однократное, в себе определенное содержание действительно происходящего. Одни из них суть науки закона, другие — науки события; первые учат о том, что всегда есть, вторые — о том, что было однажды. Научное мышление — если только позволительно пустить в оборот новые искусственные термины — в одном случае номотетично, а в другом — идиографично»[27].

Только такая классификация наук, базируемая на методе исследования, а не на предмете и содержании его, оказывается способной гарантировать истории самостоятельность отдельной науки. По предмету своему история ничем не отличается от любой

естественной науки: их общим предметом являются факты действительности. И если даже считать, что история сосредоточивается преимущественно на фактах духовной действительности, то и этим она не будет отделена от естественных наук, так как духовными фактами интересуется также и целый ряд их, как то: психология, социология, этнография и т.д. Классификация наук по предмету или содержанию неизбежно приводит к подчинению истории психологии, как общей базе всех духовных наук, к установлению так называемых исторических законов и т.д., т.е. к трактованию истории, как одной из естественных наук или же к лишению ее наличного в ней конкретного своеобразия. Таким образом, «различие между естественнонаучным исследованием и историей начинается только там, где речь идет о познавательном употреблении фактов»[28], о той цели, о том подходе, с которым познание обращается к их изучению. История по-своему научно преследует совсем иную цель, чем естественнонаучное мышление: она устремлена на изложение единичного, на созерцательность, она работает индивидуализирующим методом. И только в этом заключается ее действительная научная характеристика[29].

4

Но помимо всех этих теоретических заслуг, о которых может судить любой его читатель, у Виндельбанда есть еще одна практическая, о которой знают только те, кому приходилось работать в непосредственном контакте с ним. В лице Виндельбанда мы имели замечательного академического оратора и не менее замечательного академического педагога. Быть может, не будет преувеличением сказать, что он превосходил в этом отношении всех своих выдающихся современников-философов.

Кому пришлось присутствовать на его лекциях, в особенности на лекциях, посвященных истории философии, у того никогда из памяти не изгладится эта стильная, мерная речь, никогда не прибегающая к резким эффектам, никогда не пускающаяся в шутливые штучки. Виндельбанд говорил всегда философски-научно, именно настолько научно, насколько это нужно и подобает философии. Но вместе с тем он говорил всегда образно, красиво отчеканивая и закругляя периоды, допуская в нужных местах строгий пафос, а иногда и повышая его до потрясающей высоты. Это последнее впечатление особенно производило его изложение философии Фихте, с которым он более всего чувствовал себя духовно солидарным.

Зато на семинарских занятиях перед слушателями представал совершенно иного рода преподаватель. Виндельбанда было

тогда трудно узнать: из идеального академического оратора, устремленного всегда на главное и общее, он мгновенно превращался в тонкого и скрупулезного аналитика разбираемых философских сочинений. Тут-то обнаруживалось его замечательное знание текстов, поразительная ориентировка в эпохах и чисто научное беспристрастие, с отвращением относящееся к методу наложения на исторически данные философские системы какой-либо предопределенной схемы развития и истолкования. Можно смело сказать, что лучший историко-философский семинарий находился в последние годы в Гейдельберге. И, пожалуй, именно в постановке и ведении семинарской работы и семинарских дискуссий сказывался наибольший талант Виндельбанда.

Эти высокие практические качества в связи с оригинальным и чрезвычайно современным устремлением его самостоятельного философского мышления дали Виндельбанду возможность основать философскую школу, которая распространила, углубила и разработала основные положения намеченного им телеологического идеализма. И тут, прежде всего, выделяются философские труды Риккерта, давшего, с одной стороны, более целостное, продуманное и систематическое изложение гносеологии и отнологии этого течения, а с другой — фундаментальным исследованием закрепившего методологический дуализм, обосновывающий самостоятельность истории[30].

Аудитория и семинарии Виндельбанда были всегда битком набиты слушателями. Они стекались сюда, как уже упоминалось, со всех частей света и, разумеется, со всех сторон Германии. Ни одна философская кафедра в Германии не пользовалась таким успехом и вниманием, как гейдельбергская. И мы, русские, отдали Виндельбанду бесспорно свою дань, тоже устремляясь с особенной охотой и в исключительно большом числе в Гейдельбергский университет. Редко кто из русских, изучая философию и соприлежащие ей науки за границей, не побывал в аудитории Виндельбанда и не поработал под его руководством с особым интересом и рвением. И нигде за границей Виндельбанд не пользовался такими симпатиями, нигде столько не переводился и не трактовался, как именно в России.

Примечания

Статья впервые опубликована в журнале «Вопросы философии и психологии», 1916, кн. 132-133, печатается с небольшими редакционными исправлениями и сокращениями.

[1] Перу Виндельбанда принадлежат следующие произведения:

Die Lehre vom Zufall (1870); Ueber die Gewissheit der Erkenntnis (1873); Ueber den gegenwärtigen Stand der psychologischen Forschung (1876); Ueber die verschiedenen Phasen der kantischen Lehre vom Ding an sich (в

Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie Bd. 1, 2, 1877); Geschichte der neueren Philosophie, 2 Bde (1878-1880, 5. Aufl. 1911); Präludien (1884, 5. Aufl. in 2 Bde, 1915); Beiträge zur Lehre vom negativen Urtheil (в Strassburger Abhandlungen zur Philosophie, 1884); Geschichte der alten Philosophie (1888, 3. Aufl. 1912); Fichtes Idee des deutschen Staates (1890); Lehrbuch der Geschichte der Philosophie (1892, 6. Aufl. 1912); Geschichtswissenschaft und Naturwissenschaft (1894, 3. Aufl. 1904); Gedenkrede auf Kaiser Wilhelm I (1897); Vom System der Kategorien (Philosophische Abhandlungen, 1900); Platon (1900, 4. Aufl. 1919, в серии Fromman's Klassiker); Logik (в Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts I, 1904, 2. Aufl. 1907); Ueber die Willensfreiheit (1904, 2. Aufl. 1905); Nach hundert Jahren (в Zur Kants Gedächtnis, 1904); La science et l'histoire devant la logique contemporaine (в Comptes rendus du III-me Congrès de philosophie, 1904); Kant und seine Weltanschauung (1904); Geschichte der Philosophie (в Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts II, 1905, 2. Aufl. 1907); Schillers transcendentaler Idealismus (1905); Die Philosophie im deutschen Geistesleben des 19. Jahrhunderts (1909); Die Wille zur Wahrheit (1909); Die Erneuerung des Hegelianismus (в Sitzungsberichte der Heidelbergschen Akademie der Wissenschaften I, 1910); Kulturphilosophie und transcendentaler Idealismus (в Logos I, 2, 1910); Ueber den Sinn und Art des Phänomenalismus (в Sitzungsb. d. Heidelb. Akademie d. Wissenschaften III, 1912); Die Principien der Logik (в Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften Bd. I, 1912); Die Hypothese des Unbewussten (1914); Einleitung in die Philosophie (1914).

[2] Geschichte der Philosophie. 2 B-de. 1911 (есть русский перевод под ред. проф. А. Введенского в 2-х томах, СПб. 1902-1908).

[3] Ed. Erdmann, Grundriss der Geschichte der Philosophie. 2 Bde (4. Aufl. 1896).

[4] Geschichte der alten Philosophie (3. Aufl., 1912). Есть два русских перевода: под ред проф. А. Введенского и М.М. Рубинштейна.

[5] Очень хорош также труд Барнета: Early Greek Philosophy.

[6] Lehrbuch der Geschichte der Philosophie (6. Aufl. 1912). Есть устаревший русск. перевод Рудина.

[7] См. Lehrbuch (5. Aufl. 1912) S. 8.

[8] Ueber die verschiedenen Phasen Kantischer Lehre vom Ding an sich в Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie 1, 2, 1877.

[9] Во втором томе «Истории новой философии».

[10] См. Präludien (2. Aufl. 1903) S. 279. Все цитаты из «Прелюдий» сохранены здесь в переводе Б.Яковенко. — Ред.

[11] Ibid. S. 279-286.

[12] Ibid. S. 353.

[13] Ibid. S. 354.

[14] Ibid. S. 367.

[15] Ibid. S. 366.

[16] Ibid. S. 395.

[17] Ibid. S. 367.

[18] Ibid. S. 367-368.

[19] Ueber die Gewissheit der Erkenntnis (1873), S. 69.

[20] Präludien S. 257.

[21] Beiträge zur Lehre vom negativen Urtheil (в Strassburger Abhandlungen zur Philosophie. 1884) S. 189.

[22] Vom System der Kategorien (в Philosophische Abhandlungen, выпущенных в честь Зигварта, 1900) S. 48.

[23] Ueber die Willensfreiheit (1904) S. 101.

[24] Die Principien der Logik (в Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften Bd. 1, 1912) S. 49.

[25] Ibid. S. 50.

[26] Ibid. S. 33.

[27] Geschichtswissenschaft und Naturwissenschaft (3. Aufl. 1904) S. 12.

[28] Ibid. S. 16. См. также соответствующий отдел в Principien der Logik (есть русский перевод, 1913, изд. Современные Проблемы).

[29] Недавно выпущенное Виндельбандом «Einleitung in die Philosophie» (1914) не дает ничего нового по сравнению с прежними произведениями его. Но оно является более систематизированным очерком его взглядов и представляет собою едва ли не лучшее введение в философию вообще.

[30] К этой же школе в большей или меньшей мере принадлежат: Гуго Мюнстерберг, Генрих Майер, Теодор Липпс (последнего периода), Ионас Кон, Эмиль Ласк, Бродер Христиансен, Адольф Рава, Георг Мелис, Рихард Кронер, Арнольд Руге и целые вереницы еще не выступивших на академическое поприще учеников.

П.С. Гуревич

Космос культуры

Сборник работ известного немецкого философа, главы баденской школы неокантианства Вильгельма Виндельбанда (1848—1915) охватывает широкий круг культурфилософских тем: статус философии культуры, ценностная природа культуры, традиционализм и динамика культурного процесса, строение культуры и закономерности ее преображения. В некоторых произведениях («Философия культуры и трансцендентальный идеализм», «Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия») культурфилософская проблематика просматривается отчетливо. В других сочинениях, особенно посвященных истории философии («Платон»), классические вопросы культуры присутствуют в ином контексте, в инобытийной аранжировке, что предполагает определенную исследовательскую реконструкцию общей концепции Виндельбанда.

Многие труды Виндельбанда, в частности, «История древней философии», «История новой философии», «Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия», переводились на русский язык и были изданы в конце прошлого и начале нынешнего века. Избранные произведения по философии культуры Виндельбанда в виде самостоятельной книги издаются впервые. К тому же само творческое наследие этого мыслителя не стало предметом исследования для отечественных философов. Между тем Виндельбанд заслуживает внимания не только как историк философии, но и как философ культуры, феноменолог общественного сознания.

Огромный интерес к кантовской философии в 60-е годы прошлого столетия был вызван желанием неокантианцев создать всеобъемлющую и всепроникающую картину действительности. Основная тенденция этого направления состояла в сознательном отвлечении познания от целостного процесса жизни, выведении познания из субъекта, из самого мышления с его априорными законами. Именно сверхиндивидуальное сознание

обрело у них онтологический характер. Теория неокантианцев целиком строится на оторванности бытия от субъекта.

Определяя статус философии культуры как области философского знания, Виндельбанд прежде всего пытается отделить ее от многочисленных описательных конструкций культуры, от эмпирического анализа феноменов культуры. Философия как особый тип рефлексии не может заниматься культурными артефактами как таковыми. Она должна обрести собственную надмирную сферу. Это положение — вполне понятное отторжение от эмпирической традиции, от Монблана культурных артефактов, наконец, от попытки мыслить философию как некое возвышение над гуманитарной эмпирикой.

«Поистине трагично положение философа». Это слова Николая Александровича Бердяева. «Его почти никто не любит. На протяжении всей истории культуры обнаруживается вражда к философии, и притом с самых разнообразных сторон. Философия есть самая незащищенная сторона культуры»[1]. Последняя фраза просто великолепна по отточенности формулировки...

Религия обслуживает запросы духа. Человек обращает свой взор к Богу, когда испытывает жуткие муки одиночества, страх перед смертью, напряжение душевной жизни. Мистика чарует возможностью глубинного, обостренного богообщения. Она дарит надежду на чудо. Наука демонстрирует неоспоримые успехи познающего ума. Будучи опорой цивилизации, она не только разъясняет одухотворяющие истины, но и обустраивает людей, продлевает им жизнь.

Философия же, напротив, нередко отбирает у человека последнее утешение. Она выбивает индивида из жизненной колеи, безжалостно предлагая ему жестокие констатации. Ей по самому своему предназначению приходится разрушать обустроенность, сталкивать человека с трагизмом жизни. Высоковольтное освещение, само собой понятно, непосредственно от философии не исходит. Что касается таинств мироздания, их загадочной мистической природы, то философия в силу своей рассудочности и пытается осмыслить их до самого основания. Так рождается еще одна формула философии: «В сущности говоря, вся философия есть лишь человеческий рассудок на туманном языке...»[2]. Эта формула принадлежит Гёте. Зачем, однако, человеческий рассудок постоянно выражает себя на туманном языке? Разве ему недостает других форм самовыражения? Может быть, в результате философ обретает какие-то окончательные истины? скажем, постигает феномен культуры... Ничуть не бывало. Если бы любомудр добрался до неких пос-

ледних установлений, он бы бесповоротно исчерпал собственное ремесло. В том-то и парадокс, что философ размышляет над проблемами, которые не имеют предельного решения. С той же последовательностью, с какой червь прядет шелковую нить, мыслитель вытягивает из сознания все новые и новые парадоксы, заведомо зная, что они никогда не будут разгаданы. Странное, вообще говоря, занятие...

Опираясь на Канта, Виндельбанд толковал философию как всеобщую науку о ценностях. Так, наука обрела объект по существу вне- и сверхнаучный, а ценности, хотя и признавались объективными, но не существовали в действительности, а «значили». «Наука о ценностях, — писал по этому поводу Н.А. Бердяев, — есть в конце концов один из видов метафизики сущего, метафизики смысла мира, и всего менее научной. Научно ценность не только нельзя исследовать, но нельзя и уловить»[3].

Феномен культуры генетически связан с поиском смысла бытия, с постижением сакрального. С этой точки зрения можно определить культуру и без обнаружения прямой ее связи с культом. В близком или отдаленном приближении к религиозным основам культура, тем не менее, ценностна, т.е. имеет аксиологическую природу. Можно, судя по всему, конкретную культуру определить как комплекс определенных ценностей, образующих смысловое ядро феномена.

История для Виндельбанда — это скорее всего история духа. Он толкует ее как процесс постижения и реализации ценностей. Для раскрытия природы философии в целом Виндельбанд видел особый путь — осознание специфики того метода, которым пользуются исторические науки. Они-то как раз, по его словам, являются «органоном философии». Чтобы понять такое продвижение к определению статуса философии культуры, важно обратиться к проблеме классификации наук, как она занимала умы философов на стыке веков.

Представление о том, что культура уникальна, постижима только как неповторимый объект, проникла в философию культуры в конце прошлого столетия. Эта идея вела к разграничению наук, одни из которых имели дело с общим, другие — с самобытным объектом. Провести пограничную линию между этими двумя областями оказалось непросто. Дело в том, что науки о природе имеют определенный объект в чувственно воспринимаемом телесном мире. Что касается духовного мира, если исключить, разумеется, наши собственные душевные состояния, то он никогда не является перед нами в качестве самостоятельной, непосредственно очевидной реальности.

Конечно, здравый человеческий рассудок никогда не сомневается в существовании духовных состояний и процессов вне собственного сознания. Однако они везде связаны с материальным субстратом, а более точное исследование этой связи доказывает, что протекание духовных процессов в значительной степени обусловлено физическими причинами. Отсюда возникает сомнение в том, существует ли вообще самостоятельная духовная жизнь, имеющая суверенные законы?

Если духовные, собственно культурные феномены представляют собой побочные следствия физических процессов, то разделение на науки о природе и науки о духе само собой устраняется. Именно так рассматривал данную проблему толкователь культурфилософской концепции В. Вундта Эдмунд Кёниг. Это разделение, по его мнению, становится излишним и в том случае, если мы предположим вместе с О. Контом и его школой, что духовные феномены отличаются от физических лишь большей сложностью[4].

Однако ни материализму, ни контовскому позитивизму не удалось продвинуть решение исторических, лингвистических, экономических проблем. По мнению В. Вундта, разделение наук определяется не различием объектов, а несовпадением точек зрения, с которых рассматриваются факты. Если же науки о духе рождаются только там, где обнаруживается человеческая воля, то к ним может быть причислена только психология. В. Вундт полагает, что при рассмотрении феноменов духовной жизни возникает принцип субъективного суждения, оценки.

Стало быть, истолкование каких-либо культурных феноменов основано на том, чтобы воспроизвести внутри себя представления и намерения тех, кто их создал. Так, историк старается перенестись в духовное состояние исторических личностей, чтобы таким образом объяснить их поступки. Исследователь мифов и этнолог стараются составить себе представление о движущих мотивах людей прошлых эпох и таким образом уяснить происхождение идей и нравов.

Но здесь возникает опасность рассудочности. Историк часто видит результат сознательного намерения там, где в действительности имело место множество мотивов, рожденных гранями чувства. Стало быть, принцип субъективного суждения следовало бы дополнить еще одним — принципом зависимости от духовной среды. Так возникают два диаметрально противоположных способа понимания явлений. Они, согласно Вундту, борются между собой в каждой отдельной области наук о духе.

Среди принципиальных вопросов в области исследований наук о духе, которые занимали ученых в конце XIX в., был вопрос о

том, существуют ли в науках о языке, обществе и истории такие же законы, как в естествознании. На это давались противоположные ответы. Сторонники натуралистического подхода полагали, что такие закономерности должны существовать. Их противники, указывая на свободу человеческой воли, не подчиняющейся никакому правилу, равно как на единичный характер духовных процессов, никогда не повторяющихся в одной и той же форме, прямо отрицали возможность таких законов.

В начале XX в. видные неокантианцы В. Виндельбанд и Г. Риккерт также проводили различие между «науками о природе» и « науками о культуре». В качестве основы такого различения они видели понятие ценности. Этот термин стал впоследствии ключевым для философии культуры, теории культуры и культурологии. Неокантианство в целом пыталось освободить познание от всякого антропологизма, придать ему трансцендентный характер.

Философия осмысливалась, таким образом, как нормативное учение, а история — как процесс осмысления и олицетворения ценностей. Именно поэтому Виндельбанд стремился углубить проведенное еще В. Дильтеем разделение наук на «науки о природе» и «науки о духе». В основе классификации Дильтея лежало разграничение по предмету. Виндельбанду же казалось, что такое разграничение лучше провести по методу. Он разделял науки на номотетические, имеющие дело с законами, и идиографические, изучающие единичные, неповторимые явления.

Виндельбанд считал, что общие универсальные законы никак не совпадают с уникальным экземплярным существованием. Последнее всегда имеет некий неулавливаемый остаток. Его нельзя обозначить в обезличенных понятиях. Невыразимое в человеческом миропонимании воспринимается как «индивидуальная свобода». Стало быть, эти два метода не имеют единого базисного фундамента.

Собственно гносеологическая проблематика также получает у Виндельбанда своеобразную аранжировку, в основе которой лежит ценностная природа культуры. Истина оценивается как универсальная ценность. Однако объектом познания у него оказывается вовсе не действительность, не реальность как таковая. Чтобы рассуждать правильно, люди должны привести в соответствие те навыки мышления, которые соединяют различные представления о действительности.

Своеобразие культуры, по Виндельбанду, обнаруживается не только в комплексе конкретных ценностных ориентаций. Каждый человек не просто выбирает ценности. Он придает им различную значимость, т.е. выстраивает в определенной иерархической сис-

теме. При таком ходе мысли, естественно, возникает вопрос: существуют ли вечные ценности? Эта проблема занимает существенное место в культурфилософском наследии Виндельбанда.

Некоторые святыни сопровождают историю человеческого рода от самых истоков. Без них человечество не было бы тем, чем оно является. Эти ценности сохраняют в себе статус всечеловеческого. Святость жизни, достоинство, свобода, величие любви, лучезарность истины, немеркнущий свет красоты, неиссякаемый поток добра. Но откуда они берутся? По мнению Виндельбанда, они носят трансцендентный характер. Человеческое сознание нельзя понять из чисто природных предпосылок.

Человеческая активность отличается от того, что происходит в природе. Она направляется высшими ценностями. К ним Виндельбанд относит истину, благо, красоту и святость. Эти абсолютные ценности можно считать вневременными, внеисторическими принципами. Они обусловливают собственно человеческое измерение истории. Общечеловеческие ценности предполагают, прежде всего, осмысление единства человеческого рода. Нет таких святынь, которые почитались бы во все времена. Однако есть такие абсолютные ценности, которые значимы для всего человеческого рода, без них единство человечества не было бы столь тотальным.

Неверно было бы воспринимать ценности как реальные конкретные предметы. Понятие ценности возникает не при осмыслении объектов, а при истолковании их значения. Каждая культура, как полагает Виндельбанд, имеет набор ценностных ориентаций. Человек определенной культуры воспринимает эти святыни как нечто данное, как императив долженствования. Именно так они и входят в сознание конкретного человека, который оценивает их субъективно, интернализирует или отвергает.

Специфика каждого знания — это постижение всеохватности процессов. Пунктир ценности — иной. Она рождается только тогда, когда постигается невозобновляемость события, факта. Именно неповторимость придает разрозненным фактам значимость, уникальность. Эта идея Виндельбанда будет развита впоследствии М.М. Бахтиным в его работе «К философии поступка». Вслед за неокантианцами российский исследователь подчеркнет особость поступка, в котором реализуется не только свобода воли, но и ответственность. Причинная необусловленность нашего существования и есть возможность выбора, единичного, вариативного, свободного[5].

Так Виндельбанд снова возвращается к определению специфики философии. Способна ли она быть арбитром в осмыс-

лении контроверзы между законами природы и ценностями культуры? Неокантианец отказывает философии в такой роли. Философия не в состоянии отыскать универсальный способ познания природы и истории. Мировой процесс заключает в себе не только общезначимое. Но с помощью понятий невозможно обозначить во всеобщем особенное и единичное. Многообразие не выводится из единства, конечность из бесконечности, существование из сущности.

По мнению Виндельбанда, «во всем историческом и индивидуальном кроется остаток непознаваемого, неизреченного и неопределимого». «Согласно Виндельбанду, неразрешимую в философии проблему разъединенности сущего и должного частично решает религия, для которой противоположности обретают единство в Божестве. Однако Виндельбанд указывает, что и в религии остается принципиальная раздвоенность, поскольку она все же не может объяснить, почему наряду с ценностями существуют и неопределенные в ценностном отношении предметы. Дуализм ценности и реальности Виндельбанд истолковывает как необходимое условие человеческой деятельности, цель которой он видит в воплощении ценностей»[6].

Ценностное понимание религии развернуто Виндельбандом во фрагменте «Августин в средние века». Философ прослеживает многообразие многократно сплетающихся нитей той традиции, которая вносится античной наукой в средние века. По мнению философа, в пестрой смене дружественных и враждебных соприкосновений различные культурные компоненты, передаваясь от столетия к столетию, рождают все новые и новые культурные феномены.

Рассуждение о культуре может начинаться с описания культурных феноменов. Многообразие проявлений человеческого духа, жизненных и практических установок, прорывов в новое измерение исторического бытия рождает спектр индивидуальных форм культуры. Однако здесь сразу же обнаруживается парадокс. Культура, выступая как нечто относительно целостное, тем не менее демонстрирует веер разноликих феноменов. В пространстве культуры эти артефакты нередко противостоят друг другу.

Расчленяющий пафос науки не стыкуется с универсальностью мифа. Религия рождает иное миропонимание, нежели, скажем, феномен техники. Триединый образ индуизма (тримурти), символизирующий творение мира, его существование и гибель, не имеет ничего общего с христианским истолкованием Троицы. Символические формы человеческого бытия — язык, миф, искусство, религия и другие — обладают предельной специфичностью.

Философ культуры располагает огромным количеством фактов. Они описываются в русле культурной антропологии, социологии культуры, теологии культуры, этнологии, культурпсихологии, истории культуры. Однако добытая противоречивая эмпирия фактов далеко не всегда проясняет метафизические проблемы. Продвижение от одной культурной эпохи к другой существенно преображает панораму культуры.

Так рождается теоретическая потребность обнаружить некое единство культурного процесса, инварианты социодинамических моделей, архетипные ситуации, закономерности повторения и преображения постоянных компонентов культуры. С помощью философского умозрения осваивается разноликий человеческий опыт, возможности приобщения индивида к культурному космосу. Философия культуры пытается осмыслить самые неожиданные и вечно возобновляемые парадоксы человеческого бытия.

Культурфилософия — это понятие, которое в современной философии выражает осознание сущности и значения культуры. Термин был введен немецким романтиком Адамом Мюллером (1770—1829). Классическое понимание культуры базировалось на философии истории. Поскольку культура вообще существует лишь в истории или как история, то философия культуры часто отождествляется с философией истории. Если рассматривать культуру как развертывание человеческих сущностных сил (см. работу В. Виндельбанда «Свобода воли»), то где как не в социальной динамике следует искать результаты этой активности. Общественная, особенно интеллектуальная, духовная жизнь предлагает впечатляющие иллюстрации духовной практики. Вот почему культурфилософские работы И.-Г. Гердера или В. Виндельбанда выглядят скорее историософскими сочинениями, нежели феноменологией культурных процессов.

Философия культуры, если абстрактно продумывать ее предназначение, действительно выступает в разных смыслах. Это подчеркивает Виндельбанд в работе «Философия культуры и трансцендентальный идеализм». Можно, например, требовать от философии культуры выставления идеала будущей культуры. Тогда культурфилософы на основании конкретных фактов культурного процесса вынуждены будут создавать условный образ опоэтизированной, образцовой культуры. В этом случае культурфилософ призван обосновать общезначимую норму, которая позволила бы оценивать действительно существующие состояния культуры.

Ценности, которые конструируют культуру, рождаются из недр человеческого бытия. В этом смысле философ призван отыскивать ценности или демонстрировать способность их глу-

бинного понимания и сопереживания. Но можно представить и иную ситуацию. Ценности могут создаваться культурфилософами. Этот ход мысли ведет к образу идеальной или заданной культуры. Но можно, судя по всему, поставить перед философией культуры более локальные цели. В частности, можно вменить культурфилософу задачу вживания в исторически предначодимую, данную культуру.

Однако станет ли такой анализ философским? Это возможно только в том случае, если генетические исследования психологического анализа, социологического сравнения и исторического развития не будут иметь самодовлеющее значение. Они, по мысли Виндельбанда, «будут служить лишь материалом для обнаружения той основной структуры, которая присуща всякому культурному творчеству во временно́м, сверхэмпирическом существе разума».

Между этими двумя разновидностями философии культуры возможен ряд промежуточных состояний. Дело в том, что нельзя построить идеальную модель культуры, не обращаясь к эмпирическому культурному опыту. Рано или поздно все равно возникает вопрос о том, где реально может воплотиться искомый объект, как он может развиться из конкретного состояния культуры. С другой стороны, философское истолкование данной культуры неизбежно порождает прогностический аспект. Любой миг культуры, если он осмыслен исторически, сопряжен с размышлением о будущем его состоянии.

Эта проблема окажется более значимой, если соотнести ее с особенностями философско-исторического метода. Ведь представление о будущем того или иного культурного феномена зависит от того, как мыслит культурфилософ, на какую методологию опирается. Если культурфилософ толкует историческое развитие по образцу математического и абстрактного развития, то предвидение опирается на строгую закономерность.

Цель прогресса, как выражается Виндельбанд, принципиально дана уже в законе прогресса. Однако развитие можно представить совсем в других категориях. Его можно осмысливать как временно-фактический процесс становления, который невозможно определить в понятиях. В этом случае можно рассуждать, разумеется, о направленности культуры. Но нет оснований считать, что культура непременно проследует до определенной точки, предусмотренной проектом. Здесь уже вступает в силу не познание, а исследовательская убежденность или мировоззренческая позиция культурфилософа.

Представленные вниманию читателя лекции «Философия в

немецкой духовной жизни XIX столетия» имеют особое значение в творчестве Виндельбанда. Они посвящены не древней философии, не просветительству, а новейшим течениям немецкой мысли. Представление о том, что именно в прогрессе человечество находит собственное предназначение, раскрывает свой дух, выражено здесь наиболее обостренно и полно. Именно поэтому философ пытается выяснить, как связаны различные духовные феномены, типы и мотивы мировоззрения с общим историческим развитием немецкой нации в XIX столетии.

Однако Виндельбанд менее всего интересуется собственно социальной динамикой, цивилизационными факторами или реальными историческими событиями. Культура в его работе истолковывается как духовный феномен, лики и образы которого обусловлены прежде всего общезначимыми ценностями. В основе культуры как процесса, по словам Виндельбанда, лежит глубочайшая сущность, которая обусловливает обостренную интеллектуальную жизнь людей.

В соответствии с духом времени Виндельбанд, как уже отмечалось, отождествляет развертывание культуры с философией истории. В меньшей мере он видит в феномене культуры раскрытие философско-антропологических явлений. Это естественно для XIX столетия, которое представлено здесь уже на излете. Между тем современная философия культуры ищет свою опору не в истории как таковой, а в постижении человека, в антропологическом сознании.

Тем значительнее отдельные интуиции Виндельбанда, который в целом видел в истории лишь культуротворчество, а не развертывание человеческого достоинства. В частности, он подчеркивал ограниченность образа человека эпохи Просвещения с ее неисторическим характером мышления. Публикуемые работы Виндельбанда не только расширяют наши представления об истории философии, но и призваны помочь философскому постижению человека и культуры.

Примечания

[1] Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 230.

[2] Гёте И.В. Избранные философские произведения. М., 1964. С. 350.

[3] Бердяев Н.А. Смысл творчества//Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 276.

[4] Кёниг Э. В.Вундт, его философия и психология. СПб., 1902. С. 136.

[5] Подробнее об этом: Гуревич П.С. Проблема Другого в философской антропологии М.М. Бахтина//М.М. Бахтин как философ. М., 1992. С. 83--96.

[6] Содейка Т. О Вильгельме Виндельбанде. См. настоящий том. С. 662.

Указатель имен

Август Октавиан 297
Августин Блаженный
Аврелий 260, 292, 510, 584, 621
Аверроэс см. Ибн Рушд
Агафон 402, 504
Алкивиад 63, 283, 375, 377, 403
Анаксагор 375, 395, 422, 425, 434, 438, 445, 490, 499
Анаксимандр 505
Анаксимен 505
Анникерид 381, 501
Антисфен 292, 401, 442, 507
Аристипп 382, 442, 501, 503, 504
Аристокл
(наст. имя Платона) 374
Аристон
(отец Платона) 374
Аристотель 24, 30, 31, 67, 72, 81, 89, 94, 99, 101, 106, 118, 155, 211, 266, 284, 286, 290, 371, 387, 389-391, 395, 397, 398, 411, 414, 415, 419, 423, 428-430, 432, 436, 438, 440, 445, 448, 450, 459, 481, 491, 492, 502, 504, 507, 512, 563, 611, 653
Аристофан 60, 74, 75, 283, 402, 436, 452, 481, 506
Архит Тарентский 383, 388, 500, 501
Барнет Дж. 669
Баур Ф.К. 357
Бауэр Б. 322, 357, 359, 360
Бауэр Э. 322, 359
Бахтин М.М. 676
Бейль П. 102, 287
Бёме Я. 94, 286, 325
Бенеке Ф.Э. 210, 291
Бергманн Ю. 43
Бердяев Н.А. 672, 673, 683
Бёрк Э. 308, 357
Бёрне Л. 322, 359
Бисмарк О. 332, 346, 359
Бокль Г.Т. 352, 362
Бональд Л. де 312, 322, 357, 358
Брентано Ф. 43
Брион Ф. 290
Бруно Дж. 82, 83, 85, 86, 89, 92, 94, 99, 107
Бруссе Ф.Ж.В. 326, 360
Буридан Ж. 542, 653
Буфф Ш. 290
Бэкон Ф. 82, 83, 89, 99, 284, 286
Бюхнер Л.К.Ф.Х. 328, 361
Вагнер Р. 137, 289, 362
Вайблингер В.Ф. 128, 289
Валленштейн А. 653
Варнхаген Р.А.Ф. 326, 360
Вергилий 288
Виланд К.М. 305, 357
Вильгельм, ландграф
Гессен-Хомбургский 127
Виндельбанд В. 18, 281, 286, 356, 500, 653, 657-662, 664-668, 670, 671-673, 675-680

Вольтер (Аруэ М.Ф.) 18, 301, 309
Вольф Ф.А. 306, 357
Вольф Х. (Кр.) 27, 281, 301
Вундт В. 345, 346, 362, 674
Габсбурги 356, 357
Гайм Р. 135, 289
Гартман Э. фон 333, 334, 354, 361
Гегель Г.Ф.В. 9, 23, 92, 102, 120, 122-124, 130, 131, 133, 134, 142, 173, 281, 286, 287, 295, 298, 313, 314, 316-321, 323, 325-327, 330, 333, 334, 338, 339, 344, 350, 356, 357, 359-361, 391, 497, 618, 661
Гейне Г. 322, 359
Геккель Э. 335, 361
Гёльдерлин Ф. 120-136, 139, 288, 289, 306, 357
Гельмгольц Г.Л.Ф. 335, 336, 361
Гераклид Понтийский 388, 502
Гераклит Эфесский 375, 414, 425, 426, 490, 499, 505, 618
Гербарт И.Ф. 29, 40, 173, 281, 344, 429, 659
Гервинус Г.Г. 324, 360
Гердер И.Г. 124, 287, 311, 360, 678
Гёринг К. 172, 173, 210, 290
Герман К.Ф. 394, 502
Герсонид 81, 284
Гесиод 452, 485, 505
Гёте И.В. 21, 123-125, 129, 133, 134, 140-158, 262, 287, 289, 290, 298, 302, 304, 306, 308, 310, 311, 326, 330, 356, 360, 362, 519, 672, 680
Гоббс Т. 83, 93, 109, 285
Гомер 61, 100, 357, 375, 453, 485, 488
Гонтар, семья 124, 126
Гонтар С. («Диотима») 124, 127, 289
Гораций Флакк 178, 291
Горгий 503, 504
Готшед И.К. 301, 357
Грот Дж. 394, 502
Гумбольдт В. 297, 306, 314, 316, 356
Гуревич П.С. 680
Гуссерль Э. 19
Гуцков К. 322, 359
Гюйо Ж.М. 350, 362
Дарвин Ч.Р. 328, 335, 361, 363
Декарт Р. 23, 43, 82-90, 93, 99, 109, 260, 265, 285, 286-291, 391, 418, 450, 615, 618, 659
Демокрит 286, 395, 397, 408, 421, 442, 443, 445, 448, 449, 451, 478, 490, 499, 503, 504, 618, 653
Дестют
де Траси А.П.К. 360
Дильтей В. 657, 659, 675
Диоген Синопский 490, 507
Дион из Сиракуз 381-383, 500, 501
Дионисий Старший 381, 382, 500, 501
Дионисий Младший 382, 383, 500, 501
Дюринг Е. 350, 362
Евдокс 388, 448, 502, 504
Евклид из Мегары 378, 412, 500
Еврипид 60, 454, 481
Елизавета I Тюдор 297
Жан Поль (Рихтер И.П.Ф.) 100, 133, 155, 287, 289
Зенон из Китиона 507
Зенон Элейский 413, 426, 504

Зибек Г. 21
Зигварт Х. 43, 660
Зиммель Г. 355, 363
Ибн Рушд, Аверроэс 284
Ибн Сина, Авиценна 284
Ификрат 474, 506
Кабанис П.Ж.Ж. 326, 360
Калликл 400, 503
Каллипп 448, 502, 504
Кальб Ш. фон 124, 132, 289
Кальвин Ж. 359, 621
Кант И. 8-13, 15, 18, 19, 21, 23, 26, 28, 29, 36-41, 45, 51, 53, 84, 93, 97-100, 103-105, 107-109, 111-119, 123, 133, 154, 186, 200, 209, 210, 215-217, 227, 235, 238, 256, 257, 261, 264, 281-283, 287, 291, 292, 294, 298, 302, 303, 306, 308, 310, 313, 325, 329, 330, 336, 337, 340, 344, 362, 391, 511, 573, 594, 595, 616, 624-632, 636, 637, 639, 661, 662, 673
Каринский М.И. 19
Кёниг Э. 674, 680
Керд Э. 659
Кетле Л.А.Ж. 598, 654
Кефал из Сиракуз 503
Килон 501
Клеон 63, 283
Клеттенберг С. фон 106, 290
Клингер Ф. 287
Клопшток Ф.Г. 121, 122, 288, 298, 305, 357
Кодриды 374
Кон И. 670
Кондильяк Э.Б. 99, 286
Кондорсе М.Ж.А.Н. 8, 18
Конт О. 287, 312, 322, 327, 337, 352, 358, 391, 674
Коперник Н. 117
Крескас Хасдай 81, 284
Критон 399, 503
Кронер Р. 670
Ксантиппа 63
Ксенократ
из Халкедона 389, 491, 502
Ксенофан 485, 506
Ксенофонт 59, 282, 378, 393, 502
Ламетри Ж.О. де 326, 360
Лангбен Ю. 362
Ланге Ф.А. 337, 338, 362
Ласк Э. 670
Лассаль Ф. 323, 359
Лафатер И.К. 144, 290
Левкипп 503, 504
Лейбниц Г.В. 19, 91-93, 99, 107, 155, 157, 175, 281, 292, 293, 301, 334, 362, 497, 538, 572
Лессинг Г.Э. 84, 123, 285, 298, 362, 578, 579
Либман О. 336, 361, 362, 659
Липпс Т. 659, 670
Лисид 506
Лисий 402, 503
Локк Дж. 99, 109, 219, 286
Лотце Р.Г. 12, 19, 43, 142, 170, 212, 226, 228, 328, 340, 598, 657
Людовик XIV 297
Магенау Р. 122, 288
Майер Г. 670

Майер Р.Ю. 335, 361
Маймонид М. 81, 284, 285
Мальбранш Н. 620, 621, 654
Маттисон Ф. фон 127, 289
Медичи, род 297
Мейер Л. 83, 284
Мелис Г. 670
Менедем 389
Местр К. де 523, 653
Местр Ж.М. де 312, 358
Мильтиад 469, 505
Молешотт Я. 326, 360
Монтень М. 287
Моцарт В.А. 146
Мунк Э. 392, 502
Мюллер А. 312, 358, 678
Мюнстерберг Г. 346, 362, 670
Наполеон I 146
Нейффер Х.Л. 122, 288
Николаи К.Ф. 326, 360
Николай Кузанский 107, 288
Ницше Ф. 137, 354, 355, 362, 365
Новалис
(Гарденберг Ф. фон) 311, 312, 322, 357
Оккам У. 109, 288
Ольденбург Г. 83, 285
Парменид 395, 405, 414, 425, 427, 503, 504
Паульсен Ф. 659
Пелопид 474, 506
Перикл 59, 63, 282, 367, 469, 499
Периктиона
(мать Платона) 374
Пий II 288
Пиндар 125, 127, 129, 144, 289
Пиррон из Элиды 283
Пифагор 264, 286, 387, 424, 455, 463, 499, 501, 502
Платон 24, 29, 59, 68, 72-74, 89, 92, 94, 99, 118, 123, 158, 260, 269, 283, 284, 290, 329, 365, 366, 369, 371-403, 405-453, 455-464, 466-485, 487-498, 500-503, 505, 536, 593, 612, 613, 616
Плутарх 122
Поликрат 501
Протагор 368, 400, 401, 419, 420, 426, 427, 499
Рава А. 670
Рафаэль Санти 146
Риккерт Г. 291, 668, 675
Роде Э. 378, 500
Руге А. 322, 359, 360, 670
Руссо Ж.Ж. 8, 103, 122, 143, 152, 289, 301, 309
Рюмелин Г. 598, 653
Санчес Ф. 89, 109, 286
Сен-Симон К.А. 312, 352, 358
Синклер И. 126, 127, 289
Смит А. 358
Содейка Т. 680
Сократ 58, 59, 63-79, 96, 100, 101, 281, 282, 368-372, 376-380, 385, 392, 393, 395, 396, 399-404, 407, 410-416, 419, 422, 424, 426-428, 434, 442, 463, 467, 472, 490, 499, 500, 503-505, 511
Солон 374
Софокл 60, 127, 130, 283, 289

Спевсипп 389, 482, 502
Спенсер Г. 363
Спиноза Б. 80-96, 99, 123, 147-149, 255, 265, 284-286, 330, 391, 572, 574, 613, 653
Тассо Т. 289
Теофраст 507
Тисамен 504
Уланд Л. 316, 358
Фалес Милетский 30, 281, 505
Фараби, аль Фараби 284
Фейербах Л. 267, 321, 323, 327, 328, 350, 360
Фемистокл 469, 506
Феодор Киренский 379, 411, 500
Фехнер Г.Т. 341, 362
Филипп IV Красивый 653
Филипп Опунтский 389, 408, 502
Филолай из Кротона 381, 450, 500
Филон Александрийский 293, 455, 505
Фихте И.Г. 71, 84, 124, 142, 154, 155, 173, 226, 228, 283, 287, 292, 295, 297, 308, 310-312, 314-316, 325, 344, 391, 613, 657, 667
Фишер К. 336-338, 362
Фогт (Фохт) К. 326, 361
Фридрих Вильгельм IV 321, 323,326, 359
Фриз Я.Ф. 9, 19, 43, 210
Фуйе (Фулье) А.Ж.Э. 659
Христиансен Б. 670
Целлер Э. 336, 338, 361, 374, 435, 660
Шваб Г. 128, 289
Шекспир У. 146, 362
Шеллинг Ф.В.И. 120-123, 142, 173, 265, 281, 287, 295, 325, 326, 329, 333, 344, 391
Шиллер Ф. 34, 79, 103, 120, 122-125, 129, 133, 134, 141, 142, 146, 149, 150, 154, 217, 287-289, 306-309, 314, 330, 356, 357, 360, 363, 560, 577, 636, 653
Шлегель Ф. 142, 289, 290, 306, 310-312
Шлейермахер Ф. 145, 210, 220, 256, 261, 264, 280, 311, 313, 314, 392, 435
Шопенгауэр А. 24, 142, 173, 291, 328-331, 333, 336, 340, 344, 361, 362, 391, 625, 626, 628, 631, 632
Штейдлин Г.Ф. 122, 288
Штейн Ш. фон 149, 290
Штирнер М. 323, 359
Штраус Д.Ф. 208, 291, 321, 328, 360
Шуппе В. 659
Экхарт И. (Мейстер Экхарт) 94, 286
Эмпедокл 425, 449, 455, 504
Энгельс Ф. 323, 360
Энде Ф. ван ден 83, 284
Эпаминонд 474, 506
Эпикур 286, 507, 595, 617, 653
Эрдман И.Э. 338, 362, 659
Эттинген А. 598, 654
Эхтермейер Э.Т. 322, 359
Юм Д. 99, 107, 220, 287, 337, 391
Юстиниан I 383, 501, 507
Якоби Ф.Г. 102, 123, 220, 263, 287
Яковенко Б.В. 669

Содержание

Философия культуры и трансцендентальный идеализм. *Сверка-перевод М.И. Левиной* 7

Прелюдии. Философские статьи и речи.
Перевод М.И. Левиной. Примечания М.А. Ходанович. 20

Предисловие 20
Что такое философия?
(О понятии и истории философии) 22
О Сократе (Доклад) 58
Памяти Спинозы (Речь, произнесенная в 1877 г.
в Цюрихском университете в день 200-летней
годовщины со дня смерти Спинозы) 80
Иммануил Кант. К столетнему юбилею его философии.
(Публичная лекция, 1881). 97
Фридрих Гёльдерлин и его судьба.
(Доклад, прочитанный во Фрейбургском
академическом обществе 29 ноября 1878 г.) 120
О философии Гёте (Речь, произнесенная в 1899 г.
в Страсбурге в связи
с установлением памятника молодому Гёте) 140
О мышлении и размышлении
(Вступительная речь в Академии, 1877) 160
Нормы и законы природы 184
Критический или генетический метод? 209
О принципе морали 231
Святыня (Очерк по философии религии) 253
Sub specie aeternitatis (Медитация) 271

Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия.
Перевод М.И. Левиной. Примечания М.А.Ходанович. 294

Предисловие 294
I. Эстетическо-философская система образования 294
II. Романтизм и гегельянство 307
III. Иррационализм, материализм, пессимизм 320
IV. Позитивизм, историзм, психологизм 331
V. Новые проблемы ценности и возвращение
к идеализму 343

Платон. *Перевод М.И. Левиной. Примечания М.А. Ходанович* 364

Введение 364
I. Платон как человек 373
II. Платон как учитель 384
III. Платон как писатель 391
1. Юношеские произведения 399
2. Сочинения, направленные против софистики 400
3. Произведения периода расцвета 402
4. Главные произведения метафизического характера 406
5. «Законы» 408
IV. Платон как философ 409
1. Учение об идеях (Диалектика) 410
2. Мир как сущность и как становление (Метафизика) 424
3. Идеи как целевые причины (Этика и физика) 437
V. Платон как теолог 451
VI. Платон как социальный политик 468
VII. Платон как пророк 489
Заключение 497

О свободе воли. *Перевод Г. Сонина. Примечания М.А. Ходанович* 508

Предисловие 508
Лекция 1. Анализ проблемы 508
Лекция 2. Свобода действования 521
Лекция 3. Свобода выбора 529
Лекция 4. Свобода выбора 543
Лекция 5. Свобода выбора (окончание) 555
Лекция 6. Нравственная свобода 570
Лекция 7. Свобода воления 580
Лекция 8. Свобода воления (продолжение) 591
Лекция 9. Свобода воления (продолжение) 600
Лекция 10. Свобода воления (продолжение) 610
Лекция 11. Свобода воления (окончание) 624
Лекция 12. Ответственность 640

***Т. Содейка.* О Вильгельме Виндельбанде 657**

***Б. Яковенко.* Вильгельм Виндельбанд 659**

***П.С. Гуревич.* Космос культуры 671**

Указатель имен. *Составитель Е.Н. Балашова* **681**