

И.Г. ГАМАН



Ф.Г. ЯКОБИ

**ФИЛОСОФИЯ
ЧУВСТВА И ВЕРЫ**



И.Г. Гаман

Ф.Г. Якоби

**ФИЛОСОФИЯ
ЧУВСТВА И ВЕРЫ**



Санкт-Петербург

2006

Г 18 **И.Г. Гаман, Ф.Г. Якоби. Философия чувства и веры / Сост. вступ. ст., пер. с нем., прилож., коммент., примеч.: С.В. Волжин. – СПб.; 2006 – 487 с.**

Предлагаемый сборник знакомит читателей с избранными произведениями И. Г. Гамана и Ф. Г. Якоби, основателей философии чувства и веры – направления мысли, возникшего в Германии в конце XVIII века, в котором впервые в философии Нового времени обосновывается религиозный принцип познания. Текст переводов произведений И. Г. Гамана и Ф. Г. Якоби дополнен приложением, поясняющим духовные истоки философии чувства и веры, знакомящим читателей с ранее не издававшимися в России теологическими и философскими сочинениями Г. Э. Лессинга, а также представляющим исследования развития решения проблемы познания и религии в классических системах немецкого идеализма. Произведения И. Г. Гамана, Ф. Г. Якоби и Г. Э. Лессинга, представленные в настоящем сборнике, на русском языке публикуются впервые.

Книга издана при поддержке газеты **ST/A/R** (Австрия)

ISBN 5-86763-174-5

Проблема религии и ее разрешение в исторических формах философии Нового времени

Подобно тому, как лютеровская Реформация вернула *веру* к первым векам Христианского учения, так и принцип непосредственного знания вернул *Христианское познание* к его *первым элементам*.
Г.В.Ф. Гегель¹

Философская проблема религии, определенная в самом общем виде, состоит в обосновании возможности религии в духе, т.е. в обосновании того, каким образом возможна потребность человека в единой с Богом жизни, и в чем состоит удовлетворение этой потребности. Основной задачей философии является осуществление истинного познания; эта задача разрешима, однако, лишь в том случае, если Истина выступает не только предметом и *содержанием* знания, но также и *формой* знания. Религиозное сознание постигает Бога как содержание Истины и абсолютной реальности; если целью религии является единство Бога и сознания, то эта цель тождественна цели философии, а проблема религии входит в основную задачу познания.

Поскольку проблема религии составляет элемент основной задачи познания в философии, то *научное* исследование решений проблемы религии в исторических формах философии совпадает по своему предмету с философским исследованием самой *истории философии*, которое невозможно без научного понятия *развития и истории*. В философии Нового времени научное обоснование понятия развития и истории впервые дал *Лейбниц*; затем *Кант* углубил это обоснование своим исследованием деятельности образования и развития человеческого познания, которое завершил *Фихте*, установив единый метод познания развития форм самосознания; наконец, метод развития и его содержание раскрывается как основное содержание познания во всех формах естественного и духовного Универсума сначала *Шеллингом*, а, затем, *Гегель* обосновывает познание развития мира исходя из метода логического саморазвития Абсолютного (Идеи истины и познания). Познание развития мира состоит в раскрытии содержания развития в формах природы и духа,

¹ Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Введение. М., 1975. С. 241.

оно состоит, стало быть, также и в раскрытии этого содержания в исторических формах философии или *истории философии* (поскольку философия является определенной формой деятельности духа). Разумная необходимость *исторического развития* человечества, как предмет и тема философского познания, была наиболее глубоко обоснована Гегелем, поэтому в его учении мы находим наиболее разработанное исследование исторических форм философии. Опираясь на понятие развития этой философии, исследование проблемы религии в истории философии может иметь только одну задачу: установить, в какой мере содержание принципов систем (образующее определенность исторического развития философии) делает разрешимой *проблему религии*.

Первоначальное историческое развитие философского мышления «проявляется лишь в сфере религии, проявляется несвободно, в виде отдельных высказываний (философом); затем наступает вторая стадия, в которой оно усиливается, чувствует себя опирающимся на свои собственные силы, смотрит на себя как на враждебную по отношению к другой сфере (религии) форму, проявляет это отношение и не познает себя в этой форме; в третьей стадии оно кончает тем, что познает себя в этом другом».¹ Так, историческое начало античной философии заключено еще в мифологические формы греческой народной религии; на этом этапе своего развития, понятие философии, несмотря на то, что оно изначально имело своим содержанием субстанцию как принцип мира, выражено в формах *представления*. Развитие античной философии, выдвигающейся из стихии народной религии, являет картину свободного приближения мысли к субстанциальному содержанию: вначале религия не ограничивает мышление, которое свободно занято исследованием своего предмета. Начиная с *Анаксагора*, утверждается впервые различие веры и мышления: *войс*, разум, утверждается как принцип мира в противоположность существованию; утверждается *дуализм духа и материи*. В лице *Сократа* греческая народная религия открыто признала противоположность содержания Абсолютного *веры и мышления*, наступил разрыв между ними, и с этого момента совершается независимое от формы религии развитие античного понятия философии. Принцип свободной субъективности, утвержденный Сократом, выступил руководящим мотивом расцвета аттического искусства и философии. В позднейшую эпоху, – главным образом в учениях александрийцев, – философия вновь обращается к формам истины народной религии, открывает присущие мышлению элементы в их содержании, и постигает свое понятие в моменте тождества с понятием религии, обретая, тем самым, «возможность снова выражать понятие самой же свободной мысли в той манере, в какой их выражает народная религия».²

¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. СПб., 1994. С. 129.

² Там же. С. 130. Подобно тому, как греческая народная религия выступила той стихией, из которой впоследствии вышла греческая философия, так и христианская религия оказалась той сфе-

«Греческая философия с самого своего возникновения постоянно имела в виду мировой принцип; свою мысль о нем она развила и приспособила в до-сократовскую эпоху – к объяснению вещей, в классический период – к объяснению познания вещей, в эпоху, непосредственно следующую за Аристотелем, – к осуществлению человеческого идеала, в последний период – к тому, чтобы понять освобождение человека от мира. Если мы пожелаем обозначить мировой принцип словом «логос» - так как под логосом и нужно понимать мировой принцип, хотя это обозначение не было постоянным, - то мы можем сказать, что греческая философия была почти всецело занята вопросом о том, что такое логос». «Принцип мира следует мыслить как миропорядок, который тождествен вечному мировому процессу, но этот миропорядок немыслим без единой мировой цели, отражающейся в мировом процессе и являющейся неподвижным бытием в непрерывном становлении; однако эту вечную мировую цель нельзя не представлять вместе с тем и образующей мировой силой и созидающей возможностью, которая формирует мир и является в тоже время семенем, из которого развивается мир. Мы узнаем в первой форме *гераклитовское* объяснение мирового начала, во второй – *платоновское* и в третьей – по примеру Аристотеля – *стоическое*. В первом толковании логос является в качестве миропорядка и мирового процесса как природы или космоса; во втором – логос есть первичный образ идеального мира, мир идей, идея добра, и в третьем он является полнотой мирообразующих сил, *λογος σπερματικός*. «Мысль древности исходила из космологических проблем, шла через антропологические (сократовские) проблемы к теологическим и пришла наконец к великому религиозному мировому вопросу, лежащему в основании неоплатонизма».

В учениях греческой философии о логосе как о принципе мира, понятие логоса, развитое в философии Платона, имеет определяющее значение для религиозного сознания поздней античности. В учении Платона об истинном умопостигаемом мире содержится также и представление о человеческом первообразе, который составляет основание человеческого бытия, и который является целью нашего существования. Конечный человек относится к этому умопостигаемому первообразу как неистинное бытие к бытию истинному, как падшая душа относится к душе совершенной; причиной падения челове-

рой, в которой совершается первоначальное развитие понятия философии в христианском мире, которое, затем, отделяется от форм религиозного представления и вступает в независимое от этих форм развитие. «В позднейшей стадии философия воздает должное содержанию религии с помощью спекулятивного понятия, т.е. оправдывает ее перед судом самой мысли; чтобы достигнуть этой стадии, понятие должно было постигнуть себя конкретно, продвинувшись до конкретной духовности. Такова должна быть точка зрения нашего времени». (Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. I. СПб., 1994. С. 131).

¹Лютер М. 95 тезисов // Приложение. Фишер К. Введение в новую философию. I. Ход развития греческой философии. С. 389–390, 439.

ской души являются страсти, поэтому возвышение конечной человеческой природы до ее первообраза состоит единственно в очищении души от естественных влечений и страстей. Поскольку первообраз составляет цель конечного бытия, то достижение ее через очищение от страстей, означало бы достижение человеком цели его земного существования; поскольку же сам конечный человеческий образ относится к образам природы как высший к низшим, то достижение человеком своего истинного первообраза приводило бы к осуществлению цели всего мироздания. Очищение души, освобождение ее от содержания естественных влечений и страстей есть проблема *личного* освобождения: человечество способно было бы признать свой первообраз в том человеке, который действительно и на деле преодолел бы в себе все мирское совершенным образом. «С точки зрения идеи логоса, как она понималась греческой философией, такого человека нельзя найти, потому что идея не содержит в себе указания на определенный индивидуум, на существующего человека, идея не дает веры, которую она наполняет собой, никакого направления, ведущего к личности».¹ В идее логоса платоновской философии первообраз обладает исключительно субстанциальным характером содержания; между первообразом как умопостигаемой сущностью и его *явлением* лежит непреодолимая пропасть, которую не в состоянии заполнить все новые и новые разряды богов, поэтому, вера, основывающаяся на этом представлении о человеческом первообразе, остается без всякой надежды и будущего относительно реализации человеческой природы сообразно ее истинному первообразу, т.е. *искупления* человечества, и осуществления конечной цели мира. С другой стороны, иудейская религия заключает в себе *надежду* на пришествие Исккупителя, заключает в себе чаяние Мессии, который, однако, согласно представлению этой веры, призван Богом к избавлению не всего человечества, а только израильского народа. «Мессианская идея привносит личную направленность, недостающую идее логоса. Поэтому потребность искупления должна примкнуть к этому направлению, чтобы при помощи мессианской веры достигнуть своей цели, через которую утверждается вера в воплощение логоса, в вочеловечивание Бога как в историческое событие».²

Ни безнадежность веры, опирающаяся на греческую идею логоса, ни чаяние, надежда, заключенная в представлении о Мессии иудейской религии, оставаясь лишь субъективными настроениями души, сами по себе не способны удовлетворить потребности человека в искуплении. Истинная личность, Исккупитель мира (а отнюдь не иудейский Мессия и не безличный первообраз) должен был *явиться* в мире, дабы вера в искупление смогла обрести свой *объект*. Греческому понятию об истинном первообразе недостает для этого личного характера, индивидуальности первообраза; иудейскому же идеалу

¹ Там же. С. 391.

² Там же. С. 392.

Мессии недостает, напротив, момента всеобщности, субстанциальности. Всеобщая личность, в которой осуществляется Божественное назначение человека, или, что то же – осуществляется идея Богочеловечества – и есть подлинное содержание мироискупительного принципа. Следовательно, понятие о Боге есть понятие об *индивидуализированной субстанции*, в которой субстанциальность Бога заключает в себе самой Личность как подлинное ее средоточие и источник самораскрытия, вечного самооткровения Бога. Понятие мироискупительного принципа обнаруживает личное начало в Боге, которое раскрывается как цель Божественного самооткровения, и потому является *путем* человека к достижению и осуществлению этой цели; этим понятием преодолевается абсолютный дуализм Бога и мира, составлявший существо религиозной проблемы последних веков Древнего мира. Цель мира признана теперь *осуществленной от века*; следовательно, противоположность заключается теперь не в дуализме Бога и мира, а во *внутренней* осуществленности цели мира и ее *обнаружением* и проявлением в наличном мире, значит, в ее обнаружении прежде всего в *духовном мире* человека. Преодоление этой противоположности составляет теперь мотив новой религии; поскольку же, как об этом говорилось выше, философское мышление движется первоначально исключительно лишь в элементе религиозного представления, то, в стихии новой христианской религии, после того, как она выступила в своей самостоятельности как всемирно-историческая сила, «разрешив спор между иудейской верой в Мессию и верой в мирового Спасителя, между сектой и мировой религией, между партикулярным и универсальным христианством, между иудео-христианским и языческо-христианским направлениями»¹, мышление выступает сначала в форме патристской теологии, а затем – в формах средневековой схоластики.

Явление Исккупителя в мире знаменует собою начало духовного обновления человечества. Сначала должна была явиться личность, в которой идея Божественного первообраза человека нашла бы свое воплощение; такое явление свершилось в личности Иисуса Христа, в Его жизни и Откровении миру, засвидетельствованных Его учениками и современниками как исторический факт. Затем человечество должно было признать в этой личности свой собственный первообраз, и, таким образом, утвердить веру в Иисуса как в искупителя мира. Решение этой второй задачи проходит в истории ряд последовательных ступеней. Во-первых, требовалось утвердить универсальное христианство в его независимости от иудейской и языческой веры. Эта цель могла быть достигнута лишь путем отказа христианской веры от апокалиптических представлений о скором наступлении конца света, и о связанном с ним представлении иудейской веры о сошествии Мессии: лишь отказ от этих пред-

¹ Лютер М. 95 тезисов // Приложение. Фишер К. Введение в новую философию. Христианство и христианская церковь. С. 394.

ставлений давал то основание, на котором могла возникнуть потребность в устройстве такого типа человеческого общежития и таких порядков жизни, при которых вера в искупление могла бы искать своего удовлетворения в настоящем, а не в потустороннем. Такое новое устройство жизни и такие новые порядки общежития немыслимы без единства всех верующих в Иисуса Христа. «Но единение верующих во Христа может быть только единением во Христе. Вместе с тем, единение это, для своего осуществления на земле требует видимой формы».¹ Такой формой является Церковь, в ней первоначально и утверждается устойчивость царства христианской веры, возникающего среди упадка и разрушения древнего мира. Однако, вера должна была достичь прочности и устойчивости не только в качестве внешней формы, - в качестве канона и регулятора человеческого общежития, - она прежде всего должна была обрести *внутреннюю* прочность, стать единством веры, а оно требует также и единства религиозного сознания. «Разрешение этой задачи достигается регулятивной точкой зрения. Критерий церковного единства веры определен учением Христа и апостолов. Истинно то, чему они учили, и то, что в качестве их учения продолжалось и передавалось в строгой последовательности преемниками апостолов, с которыми Церковь считает себя, и только себя, находящейся в исторически живой связи и зависимости. Истинно поэтому то, что согласуется с *апостольской традицией*. Как апостольское преемство создает единство церковной веры, так и апостольская традиция создает норму и канон для религиозного учения Церкви». «То, во что должно верить, есть Христос, искупитель человечества. В Него же нужно уверовать как в то лицо, в котором исполнилось мироискупление. Вера в этот факт создает прочную предпосылку, на которую опирается Церковь; этот факт дает надежное направление вере, регулирующее религиозные представления и вносящее в них определенный порядок. То, что противоположно этому направлению, ложно; то, что соответствует ему, истинно. Так различаются между собой в христианских понятиях ортодоксия и гетеродоксия».²

Поскольку в личности Христа совершается акт искупления мира, то вера в Него подразумевает веру в искупительный принцип, который вечен, как вечен сам Бог. С другой стороны, вера в личность Христа подразумевает под этой личностью не только вечный искупительный принцип, но Иисуса Христа как определенное историческое лицо. Оба момента веры должны быть объединены в церковном учении так, чтобы представление о Божественной, и представление о человеческой природе Христа согласовывались между собой. Так как искупительный акт Христа должен примирять человечество с Богом, то, следует понять, в каком отношении к природе Бога находится природа искупительного принципа, а, с другой стороны – в каком отношении к

¹ Там же. С. 395.

² Там же. С. 398.

ним обоим стоит природа конечного духа. Отсюда возникает задача: понять сущность Бога, личность Христа и природу человека таким образом, чтобы представления о них не находились в противоречии друг к другу, а составляли бы единое основание веры в факт искупления. Уяснение сущности Бога образует *теологическую* проблему; уяснение личности Христа – *христологическую*; уяснение сущности человека в отношении к сущности Бога и личности Христа – *антропологическую*. «Церковное решение первого вопроса дает Анастасий, епископ Александрийский, в споре с пресвитером Арием; второй вопрос разрешает Кирилл, патриарх Александрийский, в споре с Несторием, патриархом Константинопольским; третий разрешается Августином, епископом из Гиппо, в споре с монахом Пелагием. Решение первого вопроса требует различения Божественных ликов и отождествления их сущности: установления отношений в Божестве или *понятия троичности*. Решение второго вопроса требует различения и объединения двоякого естества в Христе, т.е. установления понятия *Богочеловечества*. Решение третьего вопроса состоит в учении о Божией благодати и о *греховной человеческой природе*, которой определяется понятие *человеческой свободы*. Тут впервые церковная религиозная система находит свое полное выражение, принципиально противопоставляя себя языческому миру. Это противопоставление христианства и язычества проводит Августин, характеризуя оба эти миропорядка как непримиримые в самом основании: язычество – как царство этого мира, «*civitas terrena*»; христианство – как царство Бога, «*civitas dei*».¹

Учение Августина о греховности человеческой природы выдвигает на первый план понятие вины, которым определяется понятие человеческой свободы: вина, исключаящая свободу, исключает саму себя, поэтому, грехопадение человечества есть акт свободы, и вместе с тем, потеря ее. Греховность человеческой природы есть состояние несвободы, поэтому в человеке есть потребность в искуплении и освобождении; но, так как человек сам вверх себя в состояние несвободы, и его первоначальный акт свободы не может даровать ему искупление, то, лишь Божественная милость, посредствуемая через Христа, способна одна переродить его первичный акт и освободить его. Человеческая природа греховна, однако, она должна мыслиться как предрасположенная к искуплению; так как человек не может ни даровать себе искупление, ни заслужить его деяниями, следующими влечениям этой природы, то искупление следует понимать как акт благодати, который, поскольку он не обусловлен заслугами человека, должен представляться ему как безосновательный и произвольный акт со стороны Бога. Бог независимо от деяний человека ниспосылает ему благодать, т.е. избирает его к искуплению. «Избирать значит предпочитать: одни избранны Богом к блаженству, другие обречены на осуждение. Но теперь по Божественному определению, раскрывше-

¹ Там же. С. 399–400.

муся в факте искупления, человек может приобщиться к Божественной благодати только через Христа, общение с Христом возможно только через Церковь, следовательно, Церковь есть царство милости Божией, Божественное учреждение благодати на земле, обуславливающее человеческое искупление и являющееся средством для него».¹

Если Бог есть воля, то мир есть Творение Божественной воли, которое, вне этой воли, суть ничто; поскольку мир, таким образом, в себе ничтожен, то сохранение мира есть непрерывный творческий акт Божественной воли, и, следовательно, все происходящее в мире предопределено волей Бога. Утрата человеком свободы имеет следствие – греховность человеческой природы, которую человек не в состоянии самостоятельно изменить, и которая передается от поколения к поколению, составляя понятие наследственного греха. Однако, «два главных понятия августиновской системы, по-видимому, находятся в противоречии между собой: понятие Бога требует безусловности воли, а безусловная воля – понятия предопределенности, исключающей человеческую свободу; но без свободы нет греха, без греха нет потребности искупления, а без этой последней нет искупления. Это противоречие Августин хочет разрешить тем, что он не отрицает человеческой свободы как таковой. Бог дал человеку свободу, тот ее потерял, совершив грех, через это грех стал наследственным грехом».²

Если Церковь – единственное из земных учреждений, в лоне которой человек только и может воспринять ниспосылаемую ему Богом благодать, то и сама Церковь, в качестве царства, в котором властвует Божья благодать, не обусловлена деяниями и заслугами единичного человека, и, следовательно, объявляемое Церковью человеку отпущение его грехов не зависит от заслуг человека: отсюда идет сознание безусловного господства Церкви над миром, обосновываемое учением Августина о наследственном грехе. Суть этого учения резче всего проявилась в споре Августина и Пелагия, отрицавшего греховность не крещенных детей: если признается, что рожденные дети безгрешны, то этим отрицается понятие наследственного греха, а, стало быть, отрицается и необходимость крещения и отпущения грехов; тогда Церковь не может заключать в себе никакого преимущества перед отдельными людьми, и, значит, она не есть царство благодати. Вера в Церковь как в царство благодати, требует признания греховности естественного человека и его воли, и наоборот – отрицание наследственного греха уничтожает авторитет Церкви.

Однако, форма, в которой может проявлять себя признание авторитета Церкви, способна, - как это показала история, - приводить веру снова к принципу учения Пелагия. Если признание авторитета Церкви выражается в безусловном повиновении и исполнении всех ее требований, то оно может вы-

¹ Там же. С. 401.

² Там же. С. 402.

ражать себя лишь *внешним* способом, через посредство внешних дел; так как вера в Церковь требует такого повиновения, то внешнее действие человека становится одним из *условий* искупления. «Таким образом, как следствие веры в Церковь, обоснованной Августином, явилось *ханжество*, которое, в противоположность Августину, должно опираться на пелагианское учение о свободе. Когда размен религии на церковные деяния достиг крайних пределов, тогда августиновская основная мысль о греховности человеческой природы и о Божественной благодати всплывает вновь, но уже в качестве реформаторской силы; в лице *Лютера, Цвингли и Кальвина* она разбивает внутри западного Христианства авторитет римско-католической системы; в лице *яansenизма* она борется внутри католического мира с системой иезуитов».¹

Если факт искупления составляет *постулат* церковной веры, значение которого должна была освободить от всех чужеродных примесей теология Отцов Церкви, то «*положения веры*, напротив, являются предметом обучения, они должны быть доказаны, приведены в связь друг с другом и систематизированы». Таким образом, ближайшей задачей Церкви становилось создание системы положений веры, которая обладала бы понятной для естественного рассудка связью внутри себя, и которой, поэтому, можно было бы обучать и обучаться. Это направление христианского учения разрабатывает схоластика, которая заступает на место теологии Отцов Церкви. «Учение Церкви определяет то, *во что* нужно верить; схоластика должна выяснить, *почему* предмет веры истинен. Нужно, чтобы религиозное учение стало ясным для естественного рассудка; человеческое познание должно прийти в согласие с религией: это согласие составляет ясно выраженную задачу и программу схоластики. В этом заключается отличие схоластики от теологического развития, которое ей предшествует, и от философского развития, которое следует за нею».²

Вместе с выступлением задачи схоластики, Церковь обнаруживает в себе задачу познания предмета веры, - ведь уже теология, выкованная в спорах Отцов Церкви, сама в себе утвердила внутренний союз веры и мышления. В схоластике ясно различаются два периода – период папского мирового господства и церковной централизации, и период начинающегося разложения этого господства и децентрализации; первый период охватывает XII и XIII, второй – XIV и XV века. «Естественно ожидать, что и на развитии схоластики, зависящей от светского положения самой Церкви, отразится и различие обеих эпох: что в ее первом периоде будет преобладать идея церковной централизации, мысль о всемогущей универсальной Церкви, связующей единичные силы, а во втором периоде будет преобладать в качестве основного на-

¹ Там же. С. 403–404.

² Лютер М. 95 тезисов // Приложение. Фишер К. Введение в Новую философию. Ход развития средневековой философии. С. 389–390, 439. С. 406.

правления церковная децентрализация, идея независимой, отделенной от мира и государства Церкви».¹

Реализм – первое основное направление схоластики. Оно основывается на онтологическом доказательстве бытия Бога *Ансельма Кентерберийского*, которое исходит из самого ядра учения Августина. Наследственный грех и искупление – суть два главных определения, характеризующих собою противоположные направления естественной и Божественной воли, - воли грехопадения и воли искупления, - в учении Августина: первое выступает в Адаме, в лице которого совершилось падение человечества, второе выступает во Христе. Ансельм основывает необходимость фактов падения и искупления на *доказательстве бытия Бога*, и выводит понятие наследственного греха в качестве *следствия* факта падения человека, а понятие *наследственной справедливости* – в качестве следствия факта искупления: грех существует в природе, справедливость – в Церкви, поскольку она есть царство благодати. Если человечество понимается не как род или идея в платоновском смысле, не как целое, которое предшествует своим частям, т. е. единичным индивидуумам, то факты падения и искупления не имеют *универсального* значения; и наоборот – если универсальные определения (такие как человеческий род, Церковь) не имеют значения *реального*, то религиозная вера оказывается неустойчивой в самом своем основании.

Доказать реальное значение универсальных определений, или *универсалий*, означало для реализма обосновать реальность Церкви как *рода*, в котором осуществляет себя наследственная справедливость. «Подобно тому, как платоновское государство состоит в справедливости, существует независимо от единичных субъектов, христианская Церковь состоит в религиозной идее, в наследственной справедливости, заключающейся только в ней и продолжающей действовать благодаря ей, - потому сравнение платоновского государства и христианской Церкви и правильно, и метко».² По этой причине господствующее направление схоластики XII века называется «платоновским» реализмом.

Поскольку схоластика с самого своего начала признала естественный рассудок (хотя бы в качестве только орудия веры), то, после того, как Церковь с его помощью обосновала необходимость подчинения ее господству и включения в нее государства, единственной сферой, которая непосредственно не входила в схоластическое обоснование господства Церкви над миром, оставалась *природа*. Церковь должна была рано или поздно признать задачу включения понятия природы в свою систему задачей необходимой, отсюда «схоластика имела потребность в теологическом *понятии природы*».

¹ Там же. С. 411.

² Там же. С. 416.

Если понятие природы должно оказаться включенным в систему вероучения Церкви, то природа должна быть мыслимой таким образом, что Бог есть ее основание и цель, а, поскольку Церковь есть царство Божьей благодати, и, следовательно, оно есть осуществление Божественной цели в мире, то природу следует рассматривать как подчиненную царству благодати систему ступеней естественных форм. В античной философии понятие природы, как имеющей свое основание и цель в Боге, содержится в учении Аристотеля, поэтому понятно значение философии Аристотеля для задачи реализма. «Но Западу аристотелевская философия почти неизвестна. Для решения этой проблемы логические трактаты не имеют никакого значения; и без того огромная разница между западным и греческим образованием увеличивается еще пропастью, отделяющей обе Церкви. Длинными окольными путями удастся при посредстве арабских философов X, XI и XII столетий ввести аристотелевскую философию в школы западного христианства».¹

Для схоластики, стремящейся сделать ясным для естественного рассудка вероучение Церкви, учение Аристотеля явилось той опорой, без которой она не считала бы себя в силах справиться со своей новой задачей – связать в единое целое царство природы и царство благодати. XIII век, занятый разрешением этой проблемы есть, поэтому, век «аристотелевского» реализма. Наиболее последовательное, с точки зрения реализма, решение дал *Фома Аквинат*. Однако это же решение задачи схоластики, данное Фомой, вызывает к жизни и противоположное направление схоластической мысли. Истинное выражение церковного сознания в системе Аквината состоит в стремлении упразднить всякое понятие единичной воли, являющейся основанием *произвола*. С этой точки зрения, природа, оказываясь Творением Божественной воли, должна представляться едва ли не наилучшим образом устроенным миром, даже более совершенным, чем сама Церковь: поскольку Бог, создавая мир, не мог руководствоваться злым намерением, но только добрым, то, значит, действие Бога, т.е. Его создание мира, должно быть *необходимым* действием, определенным идеей блага. Природа есть продукт такого необходимого действия Бога, следовательно, в ней идея блага реализована наиболее совершенным образом: в самой природе неоткуда взяться единичности воли и произволу, т. е. воли «отпадения», которая составляет источник зла в мире. Акт творения и акт искупления суть *необходимые* действия Бога, определенные идеей добра; Творение есть царство природы, искупление есть царство благодати. Поскольку своим падением человечество утратило свою свободу, то деятельность несвободной воли в мире не включает в себе божественной необходимости (т.е. идеи блага), она, стало быть, с себе *случайна*, а потому зла.

Однако, если Божественная деятельность необходима, то, следовательно, Бог определен этой деятельностью (т.е. Он не мог не создавать мир), зависим

¹ Там же. С. 419.

от нее и от ее продуктов; Он, стало быть, не может существовать без них, а, значит, независимое ни от чего бытие Бога невозможно. Если все в мире определено Божественной необходимостью как идеей добра, то в мире не может иметь место зло и потребность искупления в человеке. Таким образом, факт случайности и зла в мире, из которых только и может быть объяснена человеческая потребность в благодати (и, стало быть, в самой Церкви, как в царстве благодати), опровергает саму возможность системы церковного вероучения как системы *детерминизма*, какой она выступила у Фомы Аквината.

Иоанн Дунс Скот выдвигает эти аргументы, и из них обосновывает необходимость *индетерминизма*: детерминизм, вместе с уничтожением понятия произвола, уничтожает и понятие воли, «устраняется различие между естественными и волевыми причинами; тогда нет вообще никакой воли – ни Божественной, ни человеческой»¹; поэтому следует признать не только человеческий произвол, которым обосновывается факт падения человечества, но и Божественный произвол, обосновывающий факты Творения и искупления. Так как понятие произвола связано с самоопределением, источником которого является *личная воля*, то, вместе с признанием произвола (как Божественного, так и человеческого), в схоластику входит понятие единичности, *индивидуальности*. Однако, индивидуальность неопределима с точки зрения детерминизма и его естественного рассудка, поэтому, если признается произвол и его источник – индивидуальность и воля, и, «если *реальность* сводится к индивидуальности и находит в ней свое завершение, то тем самым упраздняется само понятие реальности».² Этим выводом индетерминизм указывает путь, на который становится дальнейшая ступень противоположности реализму, – *номинализм*, обоснованный *У. Оккамом*; номинализм утверждает *разрыв* религиозного знания, основывающегося на естественном рассудке, и веры. Основное возражение номинализма против детерминизма и реализма состоит в следующем: «если бы универсалии (идеи) были реальны, то они должны были бы предшествовать Богу в творении – детерминировать (обусловливать) волю Бога и связывать Его; в таком случае не было бы ни Божественной свободы, ни творчества из ничего! Благодаря этому выясняется коренное противоречие между верой и схоластическим реализмом. Если бы универсалии (роды), которые общи всем вещам, были сами вещами, то одна вещь должна была бы присутствовать во многих вещах одновременно, что невозможно».³ Поскольку представление не есть вещь, а, вещи суть индивидуальные существования, и, поскольку сотворение Богом мира есть свободный акт Его воли, который не может быть ничем обусловлен, а, искупление есть свободный акт Божественной благодати, который, в свою очередь, также

¹ Там же. С. 422

² Там же. С. 423

³ Там же. С. 424.

не может быть чем-либо обусловлен (детерминирован), то ни познание действительного мира, состоящего из единичных вещей, ни познание Бога и Его воли в актах творения и благодати невозможно.

Невозможность схоластического познания приводит к необходимости утверждения *слепой* веры в авторитет Церкви. Из результата, к которому приходит номинализм, следует, что в пределах человеческого познания реально лишь то познание, которое основано на чувственном восприятии и созерцании, т.е. *чувственное* познание мира. Если схоластическое естественно-рассудочное познание включает в себе неразрешимые для него противоречия, то вера и знание должны быть разделены; это значит, что номинализм, требующий такого разделения, способствует утверждению в средневековом духе потребности в *реформе* самих основ церковного учения веры. Поскольку же номинализм отрицает возможность познания истины средствами естественного рассудка, то его аргументы против детерминизма являются источником *скептического* направления в познании, и, так как номинализм способен признавать лишь чувственное и созерцательное познание, то скептицизм оказывается элементом, неотъемлемо присущим чувственному познанию во всем его дальнейшем историческом развитии.

Если целью схоластического реализма было обоснование господства Церкви над миром, то выводы номинализма требовали отрешения Церкви от мира, обосновывали необходимость независимости государства от Церкви и способствовали утверждению индивидуального начала в мире. Это начало делается исходным принципом эпохи *Ренессанса*. Номинализм есть проявление и выражение кризиса естественно-рассудочного познания схоластики, но не разрешение его.

Несмотря на выводы номинализма, утверждающего невозможность познания истинной сущности вещей, познание первого периода Ренессанса в целом сохраняет еще теологический характер, поэтому, хотя оно видит свою задачу в уяснении системы мира, и потому стремится к разрешению *космологической* проблемы, выдвинутой на первый план последней эпохой схоластики, то идет оно к своему решению через решение этой проблемы в том учении античной философии, которое представляется наиболее родственным духу теологии. «Пример древних должен быть более всего понятен вновь возникающей из христианства философии с той стороны, которая наиболее сродни духу, воспитанному теологически и сжившегося с религиозными воззрениями. Это воззрение греческой философии, в котором поздняя древность и начинающееся христианство приходят в соприкосновение друг с другом, есть религиозный платонизм».¹

¹ Лютер М. 95 тезисов // Приложение. Фишер К. Введение в Новую философию. Эпоха возрождения. С. 439.

Учения неоплатоников родственны церковному теологическому духу в *религиозном побуждении*, в стремлении к искуплению и в желании обосновать его необходимость для естественного рассудка; свою противоположность теологии неоплатоновская философия обнаруживает в *стремлении отождествить* Бога и природу так, что последняя представляется как естественное истечение из Божественной первоосновы убывающих в своем совершенстве форм жизни, и где, достигая крайней точки удаленности от своего первоисточника, *сама* природа ищет возврата к нему. «Для согласования христианства с неоплатонизмом нужно, чтобы теологический дух проникся представлением об эманации, т.е. принял бы космологические формы, и чтобы Божественная тайна мироискупления понималась так, что она открывается (не только в Церкви, но) также и в мировой и естественной жизни, и притом в истинном и неподдельном происхождении из глубины самой Божественной сущности».¹ Номинализм утверждает непознаваемость индивидуального начала вещей; это означает, что истина природы составляет для естественного рассудка *тайну*, загадку; поэтому, природа не может быть предметом методического познания, но является той таинственной стихией, для уразумения сущности которой нужно найти *ключ, слово*, снимающее покров с нее. В вере в разрешимость загадки природы состоит основной характер *теософии* и двух ее основных направлений – *магии и мистики*. «И та, и другая суть формы теософии, ищущей пути к Богу через мистерию вещей; магия направляется через внешний мир, мистика – через внутренний; одна – через тайну природы, другая – через тайну человека».² Магия, стремится проникнуть в существо телесного мира и не довольствуется одним только созерцанием естественного процесса, а желает раскрыть силы природы и уяснить себе секрет этих сил. Мистика есть сосредоточенное самоуглубление духа, ищущее путь к Богу через очищение и уяснение индивидуального средоточия Я, через очищение *сердца* человека. «Эта основная черта присуща христианству и образуется в многообразных формах, меняющихся в соответствии с самосознанием разных эпох, постоянную тему христианской мистики, неиссякаемый источник, из которого вновь и вновь пробивается поток живой религии всякий раз, как христианству начинает угрожать опасность благодаря его институционализации застыть в догматических формах и, заблудившись в лабиринтах мирских интересов и теологических школьных систем, стать чуждым своему искупительному призванию».³ Поэтому уже с XII века наряду с развитием схоластики совершается становление мистики, борющейся против поглощения религии естественно-рассудочной теологией; в эпоху распространения номиналистической теории, провозглашающей разрыв мышления и веры, по-

¹ Там же. С. 441.

² Там же. С. 444.

³ Там же. С. 445.

знания и религии, мистика освобождается от церковного вероучения и становится самостоятельной силой, а стоящая во главе ее интереса задача *практического* осуществления религии в духе заставляет со временем обратиться к ее формам и саму теологию. Таким образом, в форме *магии* совершает свое становление естественно-научное познание, образуя тем самым первичную форму *натурфилософии*. В форме *мистики* движется первичная разработка *метафизики души*.

С другой стороны, для того, чтобы решить космологическую проблему, мысль Ренессанса должна была стремиться найти ту основу, опираясь на которую она только и смогла бы дать такое обоснование системы мира, которое стало бы противовесом теологическому решению. Поскольку теологическое обоснование мира представлено в своей наиболее последовательной форме в учении Фомы Аквината, а последнее опирается на учение о природе Аристотеля, то ближайшей задачей для мысли Ренессанса становится познать аристотелевское учение в его чистоте, без примесей, привнесенных в него неоплатоновскими, арабскими и схоластическими толкователями. Так возник «аристотелевский» Ренессанс, наиболее значительную роль в котором сыграл *Пьетро Помпонаци*. «Аристотелевское учение было системой развития, которая, основываясь на имманентности цели, единстве формы и материи, естественной энтелехии и ряда ее ступеней, в конечных выводах все-таки приходила к дуализму формы и материи, Бога и мира, духа и тела».¹ В учении Аристотеля единство понятия *имманентности* целей и понятия всеединства Бога (т.е. Его *трансцендентность*) заключают в себе момент глубочайшего противоречия, доступного лишь спекулятивной мысли для проникновения в его истинную суть; естественный же рассудок выделяет и выдвигает на первый план то из этих понятий, которое более всего способствует разрешению его частной задачи. На первом понятии основывается *натуралистическое* понимание философии Аристотеля, на втором – *теологическое*; последнее было усвоено сначала неоплатоновскими философами, а от них его восприняла арабская философия, которая, в свою очередь, подготовила его приятие схоластикой. Помпонаци нашел в учении Аристотеля тот определяющий пункт, в котором решается (в зависимости от того, из какого понятия исходит сам Аристотель при рассмотрении этого пункта), какое из двух основных направлений, – натуралистическое или теологическое, – следует признавать главенствующим в его философии. Этим пунктом является вопрос о *бессмертии души*. «Аристотель учил, что душа составляет индивидуальную жизненную цель органического тела, что дух, или разум, неуничтожим и бессмертен; он делал различие между душой и духом (разумом), между пассивным и активным разумом и утверждал бессмертие последнего. Здесь же возникал вопрос: не является ли бессмертный дух человека также личным и индивидуальным,

¹ Там же. С. 432–433.

не существует ли личного бессмертия? Только решением этого вопроса можно было угодить вере и Церкви. Если, по Аристотелю, на этот вопрос должно ответить отрицательно, то пропадает само собой условие, при котором только и может иметь место для людей потустороннее воздаяние, потусторонний мир, действующая за пределами этой жизни власть Церкви, т.е. та сила, на которой целиком зиждется главенство Церкви. В этом случае между аристотелевским учением и учением Церкви существует величайшее противоречие, и тогда рушится догматическое здание схоластики. Если провозгласить дух, или деятельный (постигаемый в познании) разум, бестелесным и индивидуальным, то этим при помощи аристотелевской психологии будет доказано личное бессмертие человека, *ad maiorem Dei gloriam*, как того хотел Фома Аквинат. Если деятельный ум отождествить с общим человеческим духом, то нужно будет заодно с Аверроэсом признать бессмертие вообще, но отрицать личное бессмертие. Наоборот, если деятельный разум есть, согласно натуралистическому пониманию, продукт развития, продукт всегда индивидуальный и обусловленный органически, то не может быть речи ни о каком человеческом бессмертии – ни о вневличностном, ни об индивидуальном». ¹ Именно этот последний довод и приводит Помпонаци, и, таким образом, для решения космологической проблемы отыскивается в учении Аристотеля та основа, на которую становится в дальнейшем познание эпохи Ренессанса: из учения Аристотеля на первый план выдвигается *натуралистический принцип*, и это обстоятельство обусловило возникновение и развитие *итальянского натурализма*, центральное место в котором занимает учение *Джордано Бруно*. «Главный его мотив, главная развиваемая им тема – это обожествление природы и вселенной, Божественное единство, это пантеизм в противоположность всем церковным представлениям». «Дуализму Бога и мира, формы и материи он противопоставляет полное единство противоположностей (*coincidentia oppositorum*), которое впервые еще у порога Ренессанса высказал и сделал принципом своего учения глубокомысленный Николай Кузанский». ² В учении Бруно, как и в системах всего итальянского натурализма, философское, по существу своему, содержание развито еще в формах *представления*, содержание Идеи еще не выступило здесь в форме чистой мысли: познание уже оторвалось от содержания церковной веры, однако, этот отрыв еще не знаменует собою начала самостоятельного развития философии в свойственном ей элементе и форме.

Индивидуальное начало природы и духа есть основа и главный предмет интереса познающей мысли Ренессанса; вместе с тем, определенность формы, в которой разрабатывается этот принцип, оказывается также и препятствием для утверждения какой-либо одной системы и признания ее главенствующей.

¹ Там же. С. 434.

² Там же. С. 452.

«Господство какой-либо одной системы познания противоречит в корне источнику и смыслу Возрождения. Поэтому-то вполне естественно, что культура Ренессанса, не будучи в состоянии создать истинно новую систему, впадает под конец в скепсис, открыто признающий эту неспособность и относящий веру в познание истины к числу человеческих самообманов».¹ Скептицизм, выступивший в своем начальном темпераментном порыве, дает мысли направление, сходное с направлением древней софистики, - эта мысль последнего периода Ренессанса превращает смысл знания в формальное жонглерство, видит свою силу в способности равным образом обосновывать правоту веры перед знанием и наоборот (*Л. Ванини*).

Если скептицизм показывает, что предшествующие опыты и формы познания истины заключают в себе элемент, в силу которого все они могут быть опровергнуты, то результатом скептицизма является крепнущее убеждение в том, что само *сомнение* должно быть изначально положено в основу всякого познания, стремящегося быть объективным; объект, с которого такое познание должно начинать, следует видеть в собственном познающем духе, а, так как этот дух индивидуален, то, стало быть, индивидуальный дух и есть подлинный предмет познания. «Поэтому правильное, испытанное на опыте, чуждое всякому интеллектуальному властолюбию и бахвальству самопознание и составит задачу и цель, на которые указывает общее настроение умов эпохи. Чем правильнее и трезвее рассматриваешь самого себя, тем лучше познаешь других и приобретаешь точку зрения спокойного и антропологического воззрения на вещи».² Эта позиция познания была высказана *Мишелем де Монтенем*; она заключает в себе также и веру в природу, но удерживает сомнение относительно познаваемости ее.

Таким образом, основные направления познания, к которым приходит в результате своего развития эпоха Ренессанса, следующие: это *теософия*, и *натурализм*, охлажденный в конце эпохи Возрождения скепсисом, а, стало быть, требующий от своего познания серьезнейшей строгости в отношении *метода (формы)*. Итальянский натурализм в конце своего развития сосредотачивается на антропологической проблеме, проблеме самопознания; теософия также сосредотачивается на этой проблеме и стремится ее разрешить средствами мистики. Решение космологической проблемы эпоха ищет теперь в решении проблемы антропологической. Однако, задача самопознания неразрешима без уяснения отношения познания и веры в познающем духе, стало быть, она неразрешима без уяснения истинного существа познания и истинного существа веры в духе.

Номинализм требовал разделения веры и знания. Следствием такого разделения оказывалось утверждение *слепой* веры в Церковь как в царство бла-

¹ Там же. С. 458.

² Там же. С. 458.

годати. Мысль о господстве Церкви в мире требовала от верующих безусловного повиновения, которое, в своем внешнем проявлении выступает в виде богоугодных дел, предписываемых Церковью. Если повиновение основано на *слепой* вере в авторитет Церкви, то отпадает нужда во внутренней обоснованности оправдательных поступков человека, искупление в этом случае оказывается поставленным в зависимость *лишь от внешних дел*. Отсюда – увеличение числа и усложнение оправдательных мер, учреждаемых Церковью; здесь же и источник возможных злоупотреблений Церковью своей властью над миром.

Религиозная потребность христианина – есть именно потребность *в искуплении*; содержание искупления есть подлинное содержание веры. Поэтому вера, которую номинализм требует отделить от схоластического естественно-рассудочного знания, вовсе не пуста и не бессодержательна; если естественный рассудок схоластики вынужден признать свою несостоятельность в проникновении и в постижении всякой индивидуальной сущности, также и сущности Божественной творческой и искупительной воли, то, этим он еще отнюдь не способен угасить *практическую* потребность души человека в искуплении, потребность человеческой *воли* обрести блаженство. Согласно учению Августина, которым обосновывается предмет христианской веры в его независимости от объектов веры древнего мира, искупление человека состоит в снятии его наследственного греха, т.е. в перерождении акта его естественной воли в акт воли Божественной, которым осуществляется Божественная благодать через посредство Христа и основанной Им на земле Церкви. Акт падения человечества есть акт *свободы* человеческой воли и утрата этой свободы; акты творения и искупления есть акты *свободы* Божественной воли. Противоречие предопределения и свободы не было вполне последовательно разрешено августиновским учением; оно разрешалось Августином путем шаткого компромисса, который нарушался, когда каждое из этих понятий оказывалось развито во всей строгости и последовательности. Центр тяжести всего августиновского учения лежит в понятии наследственного греха, которое немислимо без *свободы* изначального акта человеческой воли – акта грехопадения; понятие же искупления требует свободы Божественной воли, ее безусловности. Детерминизм и индетерминизм в одинаковой мере не были способны объяснить *факты грехопадения и искупления*, поскольку исходили из противоположности определений *свободы и необходимости*. Лишь из более глубокого понятия единства этих определений, из понятия о Боге как *Духе* и человеке как *Духе*, центральная мысль августинизма – учение о наследственном грехе – обретает реформационную силу.

Если, как учил Августин, благодать, ниспосылаемая человеку, есть деяние абсолютно свободной Божественной воли, то, стало быть, последняя в этом действии остается совершенно независимой ни от чего внешнего ей, не-

зависимой, поэтому, и от установлений и предписаний Церкви, которые сами по себе не обладают никакой искупительной силой. Церковный *идеал святости* состоит в безусловном повиновении, которым обосновывается иерархическая связь всех членов Церкви от высшего до низшего, стало быть, и главу Церкви – самого Христа – следовало, очевидно, понимать как требующего такого повиновения. Христос же учил смирению и Любви; однако, победа Христа над волей грехопадения, *Его смирение*, благодаря которому в Нем осуществилась мироискупительная воля Бога, не было и не могло быть актом естественной воли; смирение состоит во внутреннем испытании духа, а отнюдь не в независимом от него и безразличном исполнении *обязанности*. Безусловное повиновение, выражающееся в богоугодных делах, предполагает значимость личных заслуг человека перед Церковью, которая не ставит свое господство в зависимость от внутреннего испытания и настроения отдельных лиц; это повиновение предполагает, поэтому, что средством искупления могут быть действия естественной воли. Этим допущением религия оказывается в корне извращена: религия требует внутреннего испытания, Церковь – нет.

Поскольку мироискупление совершилось в лице Христа, то, следовательно, лишь Он один может быть посредником между Богом и человеком в деле искупления. Поэтому, подлинное избавление от наследственного греха состоит не в исполнении дел и обязанностей, предписанных Церковью, а *лишь в вере* во Христа, во внутреннем испытании духа; это избавление состоит в жертве эгоизмом сердца человека и осуществляется вполне не в силу хотения естественной воли, а как действие самого Христа в человеке; верой каждый человек вводится в непосредственное единство и общение с Богом и, благодаря ей, в человеке осуществляется воля искупления. Вера во Христа есть вера в осуществившееся мироискупление, стало быть, она предполагает не внешнее отношение Бога и Его воли к духу, а есть сознание осуществления этой воли в самом человеке как *жизнь в Боге*. Поэтому, подлинное служение человека Богу, истинный культ состоит не в безразличии к своему внутреннему миру, а в прояснении своей сущности, в самопознании и в познании мира, основанном на возрождении и просветлении сердца каждого человека верою, на сообщении и единстве этого света, составляющего подлинный Дух, Святой Дух общины; это свет, который включает в себе и освещает не иерархию внешнего повиновения, а иерархию Духа. Здесь пролегает водораздел между идеалом *церковного христианства* и идеалом христианской *религии*.

Единственным истинным подателем благодати является вечный Христос, поэтому лишь вера в Него является единственным условием искупления. Так как между человеком и Богом стоит вина грехопадения, то вера во Христа предполагает искреннее и глубокое раскаяние не в отдельных греховных поступках, а во всем содержании следствия изначального акта его воли, - греха - предполагает, следовательно, *жертву* этим содержанием, образуя-

щим основу всех побуждений и действий естественного человека. Эта несвобода, составляющая сущность конечного духа, обнаруживается последним как сплошная зависимость воли от силы греха, которую воля не может ни победить сама собою, ни познать ее исток; отсюда исходит *самопредание* воли *воле Христовой*, образуя условие и исходный пункт веры. Предметом веры является Христос; поскольку же во Христе сила свободы грехопадения уничтожилась, и через это в мир вошло содержание абсолютной свободы Божественной воли искупления, то содержанием веры является высшее и абсолютное содержание свободы; так как религиозный дух рассматривает эту свободу как единственное истинное содержание своей сущности, то вера есть самосознание и, стало быть, заключает в себе *познание* абсолютной свободы. Следовательно, воля Бога познаваема, она не есть безосновный произвол. Поскольку искупление составляет подлинное содержание религиозной веры, то, потребность постижения этого содержания обращается против церковного идеала святости, основу которого составляют наивные и в своем корне неверные представления об искупительной силе заслуг. В обосновании оправдания лишь верою, т.е. в подлинном возрождении содержания веры и познания, состоит дух *религиозной Реформации*, возглавленной немецким народом.

«Вера не есть деяние, могущее быть совершенным и заслуженным по произволу человека, а есть акт Божественной благодати, нисходящий на человека и не зависящий от догм Церкви, которые являются человеческим делом. Таким образом, Реформация возвращается к источникам христианской веры и христианской религии для того, чтобы вновь восстановить само христианство из этих его первоначальных истоков; Реформация, в противоположность догматическим положениям Церкви, опирается на Священное Писание как на свидетельство о Божественном откровении, на учение апостолов, в особенности ап. Павла, впервые разбившее ярмо закона и законнических деяний и возвестившее о спасении через веру, на учение Отцов Церкви, в особенности на учение Августина, осветившее человеческую греховность в полном ее объеме – как деяние и потерю свободы – и поместившее в центре христианского вероучения именно ту неотъемлемую, присущую человеческой природе вину, которую Церковь сделала предметом торговли».¹ Таким образом, обоснование Реформацией существа религиозной веры, является, вместе с тем, внутренним обоснованием тех потребностей познания, которые обнаружили себя и были сформулированы в виде космологических систем в ходе развития эпохи Возрождения. Если благодаря выводам номинализма вера оказывалась противницей познания, то благодаря религиозной Реформации познание находит в вере свою союзницу, и даже более того – именно из потребности веры в Богопознании мышление получает импульс к своему

¹ Лютер М. 95 тезисов // Приложение. Фишер К. Введение в Новую философию. Век Реформации. С. 479

дальнейшему развитию. «Подобно тому, как Реформация стремится восстановить христианство из его первоисточников – Бога, человека и Библии, стремится и философия обновить познание, выводя его из его первоначальных условий, естественных источников человеческого разума, независимо от всех преданий, от прошлого, от всех тех обстоятельств, которые не заключаются в нем самом, т.е. в человеческой познавательной способности. В таком самообновлении и состоит в данном случае дело Реформации».¹

Первым плодом освобожденного Реформацией христианского познания стала *протестантская мистика*, вершиной которой явилось учение *Якоба Беме*.² Учение Беме стоит у порога Новой философии, является ее возвышением, а, согласно основной идее, развитой в нем, Беме является основоположником и родоначальником той философии, которая в Новом времени выступила в учении Лейбница, а затем получила свое дальнейшее развитие в системах Шеллинга, Гегеля и Баадера. Основной темой этого учения стало познание в формах религиозного представления содержания Божественной Троицы, как оно раскрывается познающему религиозному сердцу в своем вечном бытии, и каким оно обнаруживает себя в конечном мире. Беме понял содержание Троицы как содержание развития Бога в самом себе: первоначально Бог есть замкнутая в себе самой субстанциальность, которая открывается себе и проясняется для себя самой; в этом вечном откровении своей природы Бог раскрывает себя как деятельное начало, т.е. как личность и волю, в которой становится ясной цель Божественного саморазвития и откровения. В начале Бог есть скрытое в себе самом существо, в конце – Он есть открытая себе самой и всему личность и воля. Эта воля первоначально есть не проясненная в себе самой страсть, воля Бога к Творению, разделяющая находящиеся в субстанциальном единстве силы и качества природы Бога, и полагающая начало процессу Его самооткровения; затем эта первоосновная воля Откровения выступает для себя самой и есть самосознание, т.е. принцип самополагания и свободы, в котором Беме видит начало зла и источник отпадения мира от Бога; эта последняя побеждается более высокой искупительной волей Христа, возвращающей Богу Его Творение, благодаря чему проясненная в себе

¹ Там же, С. 493.

² «Реформация 16-го столетия пробуждает в Германии протестантски настроенную мистику, которая выступает против зарождающейся лютеранской схоластики, против веры в букву внешнего Богослужения, в телесное присутствие Христа в Таинстве Причастия, вновь выдвигает старую извечную тему о духовном возрождении, об аде, который состоит в себялюбии, о рае, который заключается в самоотречении, о Христе, которого мы должны оживить и испытать в себе, для того, чтобы быть блаженными в Нем. Это и есть религиозное, проникнутое протестантизмом самопознание, в лице Каспара Швенкфельда (1490–1561), Себастьяна Франка (1500–1545), Валентина Вейгеля (1533–1588) и Якоба Беме (1585–1624), противодействующее внешнему лютеранству, которое постепенно укрепляется в конце столетия и замыкается в религиозных тисках «формул конкордии», где, наконец, и глохнет». Лютер М. 95 тезисов // Приложение. Фишер К. Введение в Новую философию. Век Реформации. С. 446.

самой воля есть Свет, проникающий собою все Божественное существо и мир. В этом вечном прояснении Божественной личности к Свету, в котором и состоит сущность Бога как Духа, заключается вся диалектика негативности в существовании Бога и Его Творении. Беме стремится уяснить и выразить источник зла в мире, характер его происхождения и преодоления. В постановке этой задачи, и, главным образом в характере ее разрешения обнаруживается *теософский* дух учения Беме: оно стремится постичь тайну происхождения материи или природы из самого Бога, постичь тайну возникновения в природе злой воли, и причину власти ее в материальном и духовном мире. Раскрытие последней тайны зависит от постижения содержания искупительной воли Бога в мире, явленной в подвиге Христа – раскрытие тайны мироздания обусловлено раскрытием тайны человеческой души, а последняя раскрывается лишь посредством возрождения воли человека в воле Божественного «внутреннего человека» и постижения (т.е. воспроизведения) в индивидуальном духе человека содержания свободы искупительного акта Бога. «Религиозное самопознание – это взгляд в самую внутреннюю и сокровенную глубину нашего существа: в возрождении Беме видит проявление «внутреннего человека» и смерть «мерзкого», одержимого сомнением, в рождении естественной (самостной) воли – рождение вещей вообще, открывающихся по собственной воле от Бога; поэтому существует первоначальное состояние вещей, или природа в Боге, которая так же относится к Божественной жизни и откровению, как в человеке естественная воля относится к возродившейся».¹ Благодаря признаваемой учением Беме проблеме единства субстанциального и индивидуального начала в Боге, и, главным образом, благодаря характеру разрешения этой проблемы, *Лейбниц* видел в нем предтечу своей системы Предустановленной Гармонии, указывал на это родство, и, по существу, открыл это учение для своей эпохи; впоследствии интерес к сочинениям Беме переживает новое возрождение благодаря тому значению, которое признавалось за ним учениями *Шеллинга* и *Гегеля*.

Самостоятельное развитие мышления в формах философии Нового времени исходит из стремления человеческого разума познать своими силами истинную природу вещей; так как это мышление основывается на *вере* в возможность и способность такого проникновения разума в суть вещей, и, тем самым, делает эту веру предпосылкой познания, то философия Нового времени имеет *догматический* характер. Поскольку это мышление не ставит задачи исследовать истинность самих условий познания в субъективном духе, но, признает, что познание должно опираться на собственные, присущие са-

¹ Там же. С. 446–447.

тому человеческому духу способности познания, то с самого начала развития философии Нового времени. мышление должно было избирательно определять основание истинного познания в духе, и признавать таким основанием какую-либо *одну* из познавательных способностей духа.

Выводы номинализма выдвинули на первый план чувственное познание, которое видело свою задачу в истинном познании мира, и которое разрешало эту задачу в эпоху Ренессанса в формах теософии. Системы итальянского натурализма стремились разрешить космологическую проблему исходя из очевидных для естественного разума истин; первое направление подготовило выступление и развитие *эмпиризма*, признающего основанием истинного познания в человеческом духе способность *чувственного восприятия*, исходя из которой мышление обосновывает *опыт*; второе направление подготовило появление и развитие *рационализма*, который утверждает в качестве истинного основания познания в духе *рассудок*, – утверждаясь в этой способности, мышление обосновывает необходимость дедуктивного познания или *рациональной метафизики*. «Поэтому вместе с началом новой философии уже возникает спор между противоположными направлениями познания, который не парализуется общностью задачи и предпосылок, а скорее вызывается ею».¹ С началом новой философии потребность познания, и ее осуществление в формах мышления, носит *систематический* характер. Развитие же философии совершается путем последовательной *критики* систем познания и их принципов в обоих направлениях философии – как в эмпиризме, так и в рационализме.²

¹ Там же, С. 494.

² «Исследовать систему по существу значит сравнить ее решение с ее задачей, ее результаты с ее принципами, ее выводы с ее основаниями и посмотреть, достигнуто ли то, к достижению чего она стремилась. Положим, что учение какого-либо философа законченно и не имеет недостатков, – тогда ничего не остается, как признать и распространять его, как и делают приверженцы, считающие сочинение учителя совершенным. Познание недостатков – дело подробной и развивающейся критики, которая сначала не оспаривает ни правильности выводов, ни правильности принципов, а только исследует, *все ли* выводы, которые могли быть сделаны из принципов, сделаны в действительности. Если они не сделаны, то систему надлежит еще пополнить и закончить: в этом состоит *усовершенствование* ее, составляющее подлинное и первое дело школы.

Второе исследование проникает глубже: оно касается правильности выводов, согласованности следствий с основаниями, применения принципов, значение которых неоспоримо, – короче, оно касается *правильности* решения. Если в этом пункте найдутся недостатки, то необходимо изменить систему в отношении выводов и исправить ее таким образом, чтобы последние не находились в противоречии, а вполне согласовались с принципами. В этом заключается *развитие* учения: такова работа прогрессирующей школы.

Вместе с полнотой и правильностью системы в только что объясненном смысле достигается то, что может быть достигнуто в пределах данных, еще твердых принципов. Если, несмотря на это, задача не разрешена, то причина этого заключается в принципах и несоответствии между данной задачей и данными принципами, в недостаточной формулировке последних. Ясно, что познанные в системе и признанные проблемы не могут быть разрешены при наличии ее основоположений. К такому убеждению ведет третье, проникающее в суть дела исследование; оно не касается уже пол-

Эмпирическая философия первоначально обосновывается англичанином Фрэнсисом Бэконом (1561–1626) и разрабатывается им в период с 1605 до 1623 года; она получает свое дальнейшее развитие в Англии в сочинениях Томаса Гоббса (1588–1679) и Джона Локка (1632–1704), который полагает начало сенсуализма (1690); в дальнейшем развитие эмпирической философии разветвляется на англо-французское просвещение, дошедшее до материализма (1690–1770), и на последовательную разработку сенсуалистического учения (1710–1740), которое развивается Беркли (1685–1753), и, наконец, достигает своего завершения в учении Юма (1711–1776).

Рационализм обосновывает Рене Декарт (1596–1650); он дал Новой философии направление, в котором разрабатывается принцип метафизического познания. Главные моменты этого учения развивались во Франции, Нидерландах и Германии. Частичную реформу принципа метафизики осуществил Спиноза (1632–1677); совершенное преобразование основ рационалистической системы произвел Лейбниц (1646–1616); наконец, Кантом преобразуется сама задача философии Нового времени и утверждается новая основа познания.

Поскольку целью познания в Новой философии признается ясное и отчетливое познание вещей, а, к этой цели ведут, по-видимому, два пути – опыт и дедукция, то основная проблема, разрешаемая философским мышлением этой эпохи состоит, во-первых, в обосновании принципа познания, и, во-

ноты и правильности выводов, а касается только полноты и правильности принципов; оно, собственно, и производит ту критическую проверку, из которой становится ясным, верен счет или нет. Ошибки в выводах имеют второстепенное значение; ошибки в основаниях, напротив, первостепенное. Если счет неверен, то в системе открываются первостепенные недостатки; тогда нужно изменить принципы, исправить и привести в соответствие с поставленной задачей: в этом состоит *преобразование* системы, которое выходит за границы школы в узком смысле.

Но и в преобразовании различаются свои ступени, на важнейшие из которых мы сейчас укажем. На первой ступени, составляющей начало, руководящие принципы преобразовываются *по частям*, чтобы они соответствовали своей задаче. Этим достигаются пределы развития школы, и еще вопрос, достигла ли прогресса школа или нет. Но если, несмотря на эти изменения в основаниях системы, задача все-таки не разрешается, то нужно подняться на вторую ступень и заняться *полным* преобразованием принципов; в этом случае уже нет сомнения, что старая школа совершенно оставлена. Если преследуемая цель на новом пути все еще не достигнута, то, очевидно, что недостаток, т.е. как бы ошибки вычисления, следует искать не только в формулировке принципов, но и в самой задаче, в постановке последней – так сказать, в данных вычисления. Тогда должно сделать задачу разрешимой через изменение основного вопроса, через исправление всей проблемы: такое преобразование *есть переворот* или *эпоха*.

Таким образом, дельная и правильно развивающаяся критика великой и составившей эпоху системы состоит в тех выводах, которые вытекают из системы, рассматривают ее направление, развивают, совершенствуют и, наконец, преобразовывают ее. В то время как задача в ее дальнейшей формулировке еще остается неизменной, принципы сначала по частям, затем полностью подвергаются преобразованию; наконец изменяется и сама задача, ниспровергается господство всей прежней философии и создается новая эпоха. С такой критикой по существу дела, идущей вперед от вопроса к вопросу, как мы видим, совпадает *ход исторического развития* самой философии». – (Фишер К. История Новой философии. Т. 1. СПб., 1994. С. 458–459.)

вторых, в обосновании метода познания; поэтому, от разрешения этой ключевой проблемы только и зависит решение всех остальных выступающих перед познающим мышлением проблем. Таким образом, в Новой философии решения *проблемы религии*, даваемые в системах эмпиризма и рационализма, следуют из решения в них проблемы познания.

Номиналистическая теория познания подготовила эмпиризм; она опровергла естественно-рассудочное познание схоластикой Бога и мира, но она *не опровергла природы метода* этого познания, и, так как этот метод заимствовался схоластическим рационализмом из философии Аристотеля, то метод познания посредством умозаключения (силлогистических форм) в том виде, в каком он *применялся* схоластикой, становится основным объектом критики со стороны основателя эмпиризма Ф. Бэкона. Опровержением этого метода познания обосновывается необходимость утверждения нового. В одном из главных своих сочинений – «Новом Органоне» – Бэкон, исследуя природу метода познания посредством умозаключения, обращает внимание на то, что «пользующиеся им начинают с предпосылок, принятых наперед понятий и схоластической абстракции, а затем рассуждают дальше, не обращая внимания на то, что происходит в действительности».¹ Дело в том, что «аристотелевское умозаключение не является познанием посредством самого себя, согласно своему содержанию, – ведь оно нуждается в чем-то чуждом, положенном в основание всеобщего, – и именно поэтому движение мысли является по своей форме отчасти чем-то случайным. Содержание не находится в единстве с формой, и форма здесь поэтому случайна в себе самой, так как, рассматриваемая самостоятельно, она представляет собою поступательное движение в чужом содержании».² Вот на эту случайность методического движения формы познания, проистекающую из случайности *содержания*, прежде всего и указал Бэкон; так как источником этого содержания познания в человеческом духе является способность чувственного восприятия, то, Бэкон требует, чтобы в основание познания было «положено содержание опыта, и что следует умозаключать индуктивно, ибо он в качестве основы требует наблюдений над природой и экспериментов и показывает те предметы, исследование которых более всего важно для интересов человеческого опыта и т.д. Отсюда получилось у него *умозаключение посредством индукции*».³

Так как наблюдение, согласно Бэкону, является условием достоверности для познающего мышления, то и все части познания должны вытекать из самонаблюдения познающей природы человека. Результатом такого самонаблюдения становится установление различных способностей духа, основываясь на которых и разрабатываются отдельные науки. Отсюда возникает по-

¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3. СПб., 1994. С. 288.

² Там же. С. 288.

³ Там же. С. 289.

требность в *систематическом обзоре наук*, который осуществляется Бэконом, и который изложен в его сочинении «*De augmentis scientiarum*». «Бэкон, таким образом, делит науки на науки *памяти*, науки *фантазии*, и науки *разума*, отличая предметы памяти фантазии и разума. В удел памяти он дал *историю*, в удел фантазии – *поэзию и вообще искусство*, и, наконец, в удел разума – *философию*».¹

Философия в понимании Бэкона есть познание природы, следовательно, познание и раскрытие необходимости явлений естественного мира. Содержание же религии, согласно Бэкону, составляет Божественное Откровение. В природе господствует познаваемая опытным рассудком необходимость; Божественное Откровение состоит из произвольных глаголов Бога. Произвольное необъяснимо и непознаваемо, поэтому, на этом основании Бэкон требует отделения веры от знания и уничтожения господства веры над знанием. Если содержание религии необъяснимо, то опытный рассудок может относиться к нему двояко: либо отрицать его, и тогда эмпиризм прямо и недвусмысленно ведет к атеизму, либо признавать веру и ее содержание наряду со знанием, т.е. утверждать веротерпимость. Сам Бэкон предпочел последнее, и настаивал на ограничении сферы познания природой и историей, не вторгаясь в область религии. Высказывая свою позицию, Бэкон желал прекратить споры о познаваемости истины религии, а потому, приведенные им аргументы стали основой деизма, который впоследствии стал одним из главных источников идей положительного направления англо-французского Просвещения. Однако, признавать что-либо (даже наряду со знанием) эмпирик может лишь согласно доводам опыта или познания; поэтому, то, что лежит вне сферы этих доводов следует лишь отрицать: в признании веры наряду со знанием состояла непоследовательность деизма Бэкона, из которой следовала необходимость утверждения *атеизма* (открыто провозглашенная в дальнейшем французскими просветителями 18-го века). Эмпирическая теория познания Бэкона не может объяснить *религии*, как не могла она объяснить и *художественную деятельность* духа, деятельность творческой фантазии, *искусства*.

«Новый Органон» Бэкона есть *методологическое* исследование, оно состоит в изложении учения *о методе*; но нечто иное представляет собою *методическое* мышление как таковое, состоящее в *использовании и применении метода*. Бэкон обосновал необходимость индуктивного метода познания, но дал, при этом, лишь самое общее, схематическое его применение в классификации наук; однако дать схему не значит еще дать *познание*. Тем самым, эмпиризм, укрепленный учением о методе, вызывает к жизни встречное направление познания – рационализм, которым утверждается, что «вещи должны быть познаны такими, каковы они суть, независимо от того, как мы их воспринимаем и какими они являются нашему чувству; истинная природа вещей

¹ Там же. С. 286–287.

не может быть поэтому воспринята чувственно, а может быть познана лишь посредством мышления».¹ Р. Декарт, основатель рационализма, разрешает проблему познания путем самого методического познания: «Бэкон хотел быть только Меркурием у пути, остающимся на постаменте и указывающим другим направление; Декарт показывает нам, как он сам находит дорогу и следует по ней».²

Если задачей мышления является свободное от заблуждений познание, то, согласно Декарту, познающий должен начать с наиболее доступных и простых объектов и представлений о них, так как «чем проще предмет, тем легче его продумать вполне, до конца. Одно-единственное ясное понятие ценней и плодотворнее для познания чем множество туманных и неясных»³. Если наше сознание способно достичь ясного и истинного понятия относительно одного предмета, то эта ясность может быть распространена и на все прочие предметы познания. Поэтому истинный метод познания обладает *синтетической* природой, он обретает истинные понятия путем прогрессивного сложения; достоверность познания в этом случае основывается на первом истинном понятии, из которого яснейшим образом вытекают все остальные, «поэтому синтез состоит в логическом *выведении* всякой истины из предшествующей, и всех истин из первой. Эта первая истина является принципом всего познания, каждое выведенное познание – принципом последующего».⁴ Таким образом, для того, чтобы метод истинного познания, или истинная *дедукция*, смогла дать достоверное познание, необходимо найти принцип, источник истины, и отсюда последовательно вывести все содержание познания.

Метод истинной дедукции Декарт отличает как от индуктивного метода эмпиризма, так и от обычной силлогистики, «при помощи которой приводится в порядок и излагается в форме умозаключений то, что уже известно, но не открывается неизвестное; она (силлогистика) не создает познания, но предполагает его, она относится не к философии, а к риторике. О бесплодности этого рода дедукции или обыкновенного силлогизма Декарт думает совершенно так же, как Бэкон».⁵ Поскольку содержание чувственного восприятия само по себе не включает никакого критерия достоверности и истинности, но определенность последней привносится в этот материал всецело из *рассудка*, то Декарт отвергает и эмпирический метод познания, подробно обнажая зыбкость его основания в своих знаменитых «*Meditationes de Prima Philosophia*»: если требуется установить ясное начало познания, а опыт начинает с факта

¹ Лютер М. 95 тезисов // Приложение. Фишер К. Введение в Новую философию. СПб., 2002. С. 494.

² Фишер К. История Новой философии. Т. I. СПб., 1906, С. 282.

³ Там же. С. 288.

⁴ Там же. С. 289.

⁵ Там же. С. 290.

чувственного восприятия, т.е. со *смутных* понятий, то и познание, следующее из этого начала, в своем исходном пункте не может вполне оградить себя от заблуждения; поэтому, очевидно, что искомая цель – достоверное познание – недостижима этим путем.

«Но, как же начинается дедукция?... Каждый член ряда обоснован предыдущим, следовательно, он опосредствован всеми предшествующими членами, и в тем большей степени, чем далее он отстоит от первого члена, независимого уже ни от какого предыдущего. Поэтому, началом дедукции является не умозаключение, а непосредственная достоверность, вполне ясное при свете разума созерцание или интуиция, как говорит Декарт». «Методическое решение задачи требует систематической *энумерации* или *индукции* всех ее условий, которые должны быть сведены к *интуитивному* познанию, исходя из которого, систематически оперирует *дедукция*. В этом состоит вся картезианская методология».¹

Если дедукция начинается с интуиции, то, спрашивается, каков объект последней? Таким объектом может быть лишь условие всякой дедукции, само уже более ниоткуда не выводимое, а его понятием может быть, поэтому, лишь непосредственная самодостоверность Я. «Если истинное познание состоит в ясности и отчетливости представлений, которые сами возможны только при помощи мышления, то, является вопрос, как через мышление возникает познание *вещей*? Моя уверенность простирается лишь настолько, насколько простирается моя мыслящая самодеятельность; где прекращается она, там начинается неуверенность. Если мы представим себе внутренний и внешний мир как две полусферы мира, то одна из них лежит в освещенной области, другая – в теневой. Если свет в нас не освещает темного мира вне нас, то мы остаемся относительно бытия его в состоянии неуверенности и сомнения. – Вот пункт, заключающий в себе проблему познания: каким образом из нашей самодостоверности вытекает достоверность того, что существуют вещи вне нас? Обобщая вопрос, мы должны спросить, есть ли вообще такое существо вне нас, бытие которого явствовало бы нам с такой же ясностью и отчетливостью, как собственное мыслящее существо? Есть ли в нас такое представление, из которого явствовало бы бытие такого существа?»² Содержание чувственного восприятия конечных вещей мира в нашем Я имеет форму смутного, неясного представления, которая, будучи сопоставленной с формой отчетливого понятия самодостоверности Я, может иметь значение либо ничтожной, либо низжестоящей формы; то, что мы представляем в вещах отчетливо, может проистекать только из нашей мыслящей природы. Отсюда следует, что Я и его отчетливое понятие самодостоверности заключают в себе больше реальности, чем представление Я о вещи; однако, отсюда еще не сле-

¹ Там же. С. 292–293.

² Там же. С. 309.

дует, что причина и оригинал представления Я о вещи должен находиться вне Я. Из всех представлений, которыми может обладать сознание об объектах, существует лишь одно представление, из объяснения которого может быть выведена реальность предметов вне нас и возможность их познания – это *идея Бога*. «Теперь вопрос гласит: как возможно при помощи идеи Бога познание вещей? На этот пункт направлено дальнейшее исследование, и можно сказать уверенно, что без него не могут быть поняты ни глубина, ни смысл учения Декарта».¹

Согласно Декарту, нахождение первого истинного понятия, из которого возникает достоверное познание, достигается путем радикального сомнения, оставляющего достоверным только *одно*: что мы сомневаемся, мыслим. Так как познание должно быть отчетливо, то первое его положение есть положение причины, ибо невозможно, чтобы Я мыслило, но не существовало: «это было бы деятельностью без субъекта, изменением без субстанции, действием без причины».² Если Бог – совершеннейшее существо, а Я – существо несовершенное и полное недостатков (что подтверждает, например, возможность Я впасть в заблуждения), то невозможно, чтобы Я было причиной идеи Бога, которой обладает Я. «Из принципа причинности следует, что представление, заключающее в себе больше реальности, чем мы сами, не может быть нашим действием». Но, из факта самодостоверности и существования Я, а также из того, что Я представляет себе Бога, еще не следует, что Бог существует, т.е. не следует Его бытие. Требуется доказать, что Я, и идея Бога в Я, не могли бы существовать без бытия совершеннейшего существа, т.е. Бога. «Это доказательство включает от природы человека, поскольку она несовершенна и представляет совершенство, к существу и бытию Бога: в нем соединяются два предшествующие доказательства, онтологическое и эмпирическое. Это доказательство мы называем *антропологическим* и прибавляем, что без него не может быть ни понято в духе нашего философа, ни по достоинству оценено онтологическое или метафизическое доказательство: *оно собственно и есть картезианское доказательство бытия Бога*».³

Если идея Бога в Я должна доказать *бытие* Бога, то она должна быть чем-то большим, чем только представление, которое создано самим Я, оно, поэтому, должно быть не созданием Я, а самим Богом, т.е. *Его действием* в Я. Поэтому, Декарт сначала доказывает *необходимость* идеи Бога в Я, и *невозможность* того, чтобы эту идею могло создать само Я, т.е. доказывается, что идея Бога, не будучи порождением Я, может быть лишь изначально присущей Я идеей. *врожденной* идеей Бога – это доказательство есть исходный пункт онтологического доказательства бытия Бога. « Не из простой идеи Бога выво-

¹ Там же. С. 313.

² Там же. С. 313.

³ Там же. С. 317.

дится Его существование, а из *врожденной* идеи, которая в качестве проявления или действия Бога есть выражение Божественного бытия в нас. Из этой врожденной нам идеи Бога вывести Его существование значит то же, что из бытия Бога в нас познать бытие Бога».¹

Представление Я о Боге *необходимо* лишь в том случае, если оно непосредственно заключено в понятии самодостоверности мыслящего бытия Я – эта связь самодостоверности Я и Богодостоверности в Я, и подлежит доказательству. «Потребность в истине требует самоанализа, приводящего к выводу, что мы действительно обманываемся в столь многих случаях, а потому возможно, что и постоянно, что мы не имеем основания считать какое-либо из наших воззрений за истинное, а, напротив, находимся в состоянии сплошной неуверенности и совершенно лишены истины. На этом самопознании основывается то широкое сомнение, которое допускает возможность обмана во всех без исключения случаях и познает ясно то, что нам недостает истины. Картезианское сомнение есть не что иное, как достоверность *этого недостатка, этого нашего сплошного интеллектуального несовершенства*. В одном и том же акте сомнение открывает нам и нашу мыслящую природу, и нашу несовершенную интеллигенцию».² Если, таким образом, доказывается *необходимость* представления Бога в Я так, что идея Бога вытекает из несовершенства интеллектуальной природы человека, то, это означает, что идея Бога в Я есть *осознанное совершенство*, идея, но еще не сам Бог, т.е. доказана необходимость этого представления, но не доказано еще *существование* Бога. Согласно положению причины, Я есть источник всех его представлений; но, спрашивается – что позволяет Я обнаруживать его собственную интеллектуальную ограниченность, его несовершенство? – Если бы идея Бога в Я была лишь голым представлением о совершенном существе (даже и необходимым представлением), а не действием Бога в Я, единственным источником которого являлось бы самостоятельное существование Бога, то, что свидетельствовало бы Я об истинности его первоначального акта мышления? «Одно дело быть несовершенным, другое – познать, что человек таков, В первом случае несовершенство есть состояние, в котором я нахожусь, во втором - предмет, который я себе выясняю. Это познание по меньшей мере не несовершенно, а также совершенно, как истинно. Что я нахожусь в состоянии самообмана, это несомненное доказательство моих недостатков; что я прорываюсь за пределы этого состояния и опознаю свой самообман, это неопровержимое доказательство находящегося во мне совершенства, без которого я пребывал бы во мраке обмана и никогда не дошел бы до идеи моего несовершенства».³ Следовательно, имеет место обратное отношение: из идеи совершенного вытекает

¹ Там же. С. 320.

² Там же. С. 322.

³ Там же. С. 323–324.

идея несовершенного, первая изначальное второй, стало быть, изначальное нашего собственного мыслящего бытия. «В нашей Богодостоверности коренится наша самодостоверность. Идея Бога не есть только идея в числе других, - она единственна в своем роде, ибо от нее исходит весь свет, она не только так же ясна и очевидна, как представление о нашем собственном существе, а гораздо яснее, ибо только она и освещает это представление».¹ Если же доказана изначальность идеи Бога в Я и ее независимость от мышления и бытия последнего, если доказана ее причинность по отношению к самопознанию Я, то, вместе с тем доказана и *реальность* Бога.

Этим последним шагом в доказательстве бытия Бога, Декарт устраняет последнее препятствие на пути самопознания Я, которое способно вызывать неуверенность и заставлять сомневаться в возможности истинного познания вещей – «теперь сомнение разрешено: познание вещей возможно, мои представления не обманчивые образы, вещи таковы, какими я их себе представляю, когда созерцаю их в этом истинном свете, т.е. когда познаю их ясно и отчетливо». Декартово доказательство бытия Бога есть ключевой пункт в его решении проблемы истинного познания, на котором зиждется вся дальнейшая часть его системы. Отсюда же, по-видимому, вытекает и решение *проблемы религии* в его учении: из факта несовершенства интеллектуальной природы человека следует потребность человеческой ограниченной воли в примирении с бесконечной творческой и искупительной волей Бога. Этот факт наличен в нашем сознании лишь благодаря *изначальности* идеи Бога как Его *действия* в нас, Его присутствия в нашем существе.

Однако, «из этого же самого принципа, в котором лежит центр тяжести всей системы, разрешается его двойной дуализм. Он прходит через сомнение к самодостоверности и через нее к познанию Бога и тел. Из нашей самодостоверности непосредственно следует самостоятельность и субстанциальность духа, его отличие по существу от Бога и тел, следовательно, противоположность как между конечной и бесконечной, так и между мыслящей и протяженной сущностью».²

Согласно Декарту, дух есть самосознание, т.е. самоотличение и самоопределение, следовательно, дух есть личность и *воля*. Свое бытие дух может утверждать лишь благодаря его самодостоверности, которая в нем налична лишь в силу врожденной идеи Бога. Если самопознание духа состоит в его деятельном самоотличении от всех объектов, которое действительно в исходящем из идеи Бога свете, то, дух может утверждать себя лишь в качестве независимой от Бога и вещей сущности; если Бог есть нематериальная причина вещей, то материя не может следовать из сущности Бога; тогда между Богом и миром устанавливается непроходимая пропасть и становится необъяснимой

¹ Там же. С. 324.

² Там же. С. 434.

возможность идеи Бога в нас как Его *непосредственного* действия, а также связь духа с материей, а потому делается невозможным и картезианское объяснение возможности истинного сомнения в нас. Если необъяснимо самопознание и самодостоверность, то оказывается необъяснимым и истинное познание вещей: без врожденной идеи совершенного, мы не можем испытывать потребности в самосовершенствовании, не можем сознавать своих заблуждений и желать истины; тогда в нас не может иметь места чувство *вины*, и не может быть потребности и стремления исправиться, т.е. не могут быть объяснены ни стремление человека к нравственному совершенству, ни *факт религии* в человеческом духе.

Таким образом, учение Декарта, будучи рассмотренным с позиции проблемы религии, обнаруживает, что, если само решение проблемы познания должно следовать из понятия субстанциальности духа, то, это понятие, будучи продуманным до конца, приводит к необъяснимости источника достоверности познания в духе, тогда и возможность религии в духе, которая обосновывается автономией воли, свободой духа, оказывается необъяснимой; однако же и понятие духа как сотворенной субстанции сводит на нет самодетельность и свободу духа, без которых не может быть его самодостоверности, а, стало быть, не может быть ни истинного познания, ни религии. Декартово учение утверждает субстанциальность Бога через отличие от мира, и субстанциальность мира через отличие от Бога: согласно первому оно имеет *теологический*, согласно второму – *натуралистический* характер. В своем решении проблем, выступающих перед познающим мышлением, оно колеблется в выборе между этими двумя направлениями. «Если бы данная система считала только природу вещей действительной, то она была бы исключительно натуралистической; она была бы материалистической, если бы утверждала субстанциальность только *телесной* природы. Однако она ограничивает натурализм тем значением, которое уделяет понятию Бога, так как она ставит вещи в зависимость от Божественной воли; но она ограничивает и материализм тем значением, которое уделяет понятию духа, противопоставляя его материи и объясняя его независимо от нее». «В природе вещей остается еще нечто, принадлежащее им одним и составляющее их неприкосновенную основную сущность. Бог движет тела, которые сами по себе лишь подвижны, ибо они только протяженны. Но протяженность, или материя, по собственному объяснению Декарта, не может проистекать из Бога; таким образом, это противоречит ясному и отчетливому мышлению, а, следовательно, и существованию Бога, если Декарт трактует материю как нечто сотворенное. Против исключительного значения Божественной субстанции поднимаются поэтому в природе две силы, притягивающие на самостоятельную реальность: со стороны тел – протяжение, со стороны духа – воля».¹

¹ Там же. С. 434, 466.

Бэкон создал и обосновал учение о *методе*, который следует из принципов эмпирического познания, но он не дал *методического познания* или системы, в которой последовательно осуществлял бы себя метод. С другой стороны, обоснованное Декартом рационалистическое учение, в своих последних выводах вынуждено колебаться между натуралистическим и теологическим направлениями, и потому оно не может утверждаться в качестве целостной системы познания. Поэтому, со стороны эмпиризма возникает импульс и потребность *методического* познания, а со стороны рационализма – потребность в *целостной* системе. Эти потребности соединяются в единый мотив, выступающий сначала в качестве силы *развития* эмпиризма. Задачей философии Нового времени является познание природы вещей; такая задача стоит и перед эмпиризмом, однако, в том его виде, в каком он выступил у Бэкона, задача эта осталась нерешенной. Бэкон, в своем «Новом Органоне», обосновал принципы познания природы; в этом сочинении он, вместе с опровержением познания посредством формального умозаключения, доказывает также и невозможность рассмотрения природы с точки зрения *имманентных* причин, поэтому он отвергает телеологическое исследование природы, но утверждает возможность и необходимость познания природы согласно *материальным* и *действующим* (формальным) причинам. «"Философия природы, - говорит он, - распадается на две части; первая состоит в рассмотрении причин, вторая - в порождении действий"; подлежащие же рассмотрению причины он делит на конечные причины и формальные или, иначе, на материальные и действующие. Первые являются предметом метафизики, а вторые – физики. Последнюю он рассматривает как ветвь философии, стоящую по достоинству ниже первой. Двигать вперед исследование первых он ставит задачей своего "Органона"». ¹ «Хотя в природе – говорит он – ничто не обладает истинным существованием, кроме как индивидуальных тел, которые действуют чисто индивидуально согласно определенному закону, все же в науке этот самый закон и исследование, открытие и истолкование его должны рассматриваться как основа знания, а равно и деятельности. Именно параграфы этого закона мы понимаем под названием *форм*. Исследование вечных и неизменных форм образует предмет *метафизики*. Кто познает формы, тот уловляет единство природы в предметах, кажущихся на первый взгляд самыми разнородными». ² Вместе с тем, Бэкон отмечает, что исследование конечных причин или имманентных целей имеет интерес исключительно лишь в области *морали*. ³ В обосновании эмпирического познания духа согласно понятию имманентных целей, и созданию на основе этого обоснования целостной системы познания

¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3. СПб., 1994. С. 291.

² Bacon. Novum Organon, L. II. Aphor. 2, p. 225-236; Aphor. L. I; Aphor. 51, p. 286, L. II, p. 9; Aphor. 3, p. 326.

³ См. Bacon. De augmentis scientiarum, III, p. 46.

духа, как раз и состояло ближайшее *развитие* первоначального эмпиризма, обоснованного Бэконом. Создание такой системы составило задачу англичанина Томаса Гоббса. В основу этого учения легло содержащееся в философии Бэкона, но методически не развернутое в систему, *понятие деятельности духа* согласно целям, т.е. внутренним причинам.

Так как опытное познание исходит из факта множества человеческих индивидуумов, и, следовательно, исходит из факта *единичной воли*, то задачей исследования Гоббса является обнаружение того, как эта единичная воля доходит до того, чтобы полагать понятие своей цели или *всеобщей* цели (т.е. то, что составляет всеобщую цель деятельности индивидуумов). Исходным пунктом рассмотрения здесь является содержание естественной единичной воли; конечным – то, что составляет содержание воли в ее правовом состоянии. «Гоббс исходит из той мысли, что это естественное состояние носит такой характер, что все люди влекутся к господству друг над другом. «Все люди в естественном состоянии стремятся обижать друг друга», применять насилие по отношению к другим людям, – следовательно, каждый должен опасаться другого. Гоббс, таким образом, принимает существование этого состояния в подлинном смысле этого слова и не болтает о том, что в естественном состоянии люди добры; оно, наоборот, представляется ему состоянием звериным, состоянием еще неукрошенного своеволия».¹ Всеобщей же имманентной целью множества индивидуальных волей, согласно Гоббсу, является понятие *государства*. Содержание всеобщей воли составляет *правовое состояние* индивидуальной воли, оно заключается в том, «что естественная особенная воля подчиняется всеобщей воле; эта последняя, однако, является не волей всех отдельных людей, а волей правителя, который, таким образом, не ответствен перед отдельным человеком, а, наоборот, направляет свою волю против этой частной воли, и этому правителю все должны покоряться».² Такое повиновение может иметь свою основу в воле единичного человека либо в силу Божественного авторитета правителя, воля которого именно поэтому стоит выше всяких других законов, либо в силу внутреннего определения воли человека, в силу его понимания *целесообразности* такого повиновения. Номиналистическая теория познания подготовила условия, вследствие которых Божественный авторитет Церкви в мире, обуславливавший ее господство над государством, становился шатким, следствием чего явилось требование независимости государств от церковной власти. Религиозная Реформация ниспровергла слепую веру в авторитет Церкви. Поэтому эмпирическое учение, трактующее природу духа, должно было искать основы повиновения единичной воли не во внешнем авторитете, а в самоопределении человека. Такой основой в учении Гоббса стало понятие *здорового человеческого смысла*.

¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3. СПб., 1994. С. 393.

² Там же. С. 394.

ла. Поэтому деятельность повиновения, благодаря которой достигается сохранение общества, поддерживается в нем мир и благополучие, основывается на понятии внутренней целесообразности, ограничивающей своеволие каждого так, что в этом ограничении заключается момент *равенства* всех членов общества. «Их *равенство* проистекает, таким образом, не из величайшей силы, не основано, как это учили в новейшее время, на *свободе духа*, на одинаковом *достоинстве* и *самодетельности*, а на одинаковой слабости людей; каждый человек слаб по сравнению с другим».¹ Человек равен другому человеку в своем ничтожестве перед мощью государства.

Правовое состояние в смысле Гоббса выступает в результате отрицания естественной свободы воли человека, его произвола. В правителе его естественная воля должна подвергнуться тому же отрицанию со стороны всеобщей правовой воли, как и естественная воля его подданных: таким было бы идеальное правовое состояние. Но в действительном мире последнее неосуществимо, во-первых, потому, что содержание всеобщей имманентной цели индивидуумов образуется путем абстрактного отрицания особенности содержания частных волей, поэтому, в результате оно способно заключать в себе набор лишь самых общих постулатов, не затрагивающих определения частных случаев; во-вторых, потому, что столь общо и абстрактно определенная всеобщая цель не может заключать в себе указания на *личный* характер правителя, и, тем самым, оставляет в неприкосновенности его субъективные склонности, которыми определяются его решения в частных случаях – а отсюда следует возможность злоупотреблений и деспотизма правителя.

Но, в каком отношении находятся понятия государства и религии в учении Гоббса? Основой государства служит необходимость правовой воли, которая постигается естественным разумом, поэтому государство есть область действия разума. Напротив, в основе религии лежит Божественное Откровение, и, так как, согласно Гоббсу, свобода Божественной воли не может определяться необходимостью, а действует как безосновный произвол, то, Откровения, как действия этой воли, непознаваемы. Основа государства познаваема; основа религии – нет; поэтому религия должна быть отделена от государства и, как государство не должно пытаться рассматривать основы религии с позиции разума, так и религия, в свою очередь, не должна требовать своего превосходства, ибо последнее государство может признать лишь согласно доводам разума, а не в силу веры в божественный авторитет Откровения.

Воля естественного человека, находящегося на пути к правовому состоянию, представляет собою поле постоянного противоречия и борьбы содержания свободы естественной и правовой воли, следовательно, человек обладает в себе сознанием акта естественной воли и неудовлетворительности его содержания. Всеобщая же правовая воля есть воля правителя, в которой

¹ Там же. С. 393.

выражаются интересы государства; содержание этой воли не находится в прямой зависимости от содержания Божественной воли Откровения; понятие государства не состоит в зависимости от понятия религии, поэтому моральное стремление человека к правовому состоянию не тождественно и не подчинено религиозному его стремлению. Последнее составляет предмет развития *индивидуальной* воли, составляет частный интерес и потребность индивидуума, и потому эта потребность воли не может ни стоять наравне с моральной потребностью человека в правовом содержании его воли, ни стоять выше нее. Религия составляет предмет *индивидуальной* воли; если ограничение области правомочия веры должно осуществляться именно разумом, то для такого ограничения разум может пользоваться лишь разумными основаниями, которые, однако, не могут иметь силы и быть действенными в области религии. Если же в воле правителя, в которой должно выражать себя содержание всеобщей правовой воли, не может быть совершенно исключен момент индивидуальности и личности, который может служить источником и основанием как фанатизма, так и деспотизма, то, сохраняется возможность как насилия разума и свободы совести в государстве со стороны слепого религиозного фанатизма, так и стремление государства взирать на истину религии с позиции естественного разума, извращая или же отрицая ее. Обе возможности в равной мере ведут к разрушению как государства, так и религии.

Если Откровение, как действие Божественной воли, непознаваемо, то, учение Гоббса не может считать объяснимой и возможность веры в Откровение, т.е. возможность религии в человеческом духе.

В системе рационализма, обоснованной и развитой Декартом, утверждаемая противоположность субстанциальности Бога и мира, духа и тела, приводит к непознаваемости их *связи*: «если дух и тело по природе противоположны друг другу, то естественное соединение их, имеющее место в человеке, не может быть постигнуто – значит, будет логично считать его непостижимым. Фактически оно имеет место. Так как оно невозможно в качестве следствия естественных причин, то является деянием Бога и может быть произведено только Божественной причинностью».¹ К такому выводу приходит *окказионализм* в лице *Гейлинкса* и *Мальбранша*, который вскрывает неразрешимость проблемы рационального познания на основе дуализма. «Пока противоположность обоих субстанций имеет принципиальное значение, антропологические вопросы неразрешимы, и заслуга, равно как и прогресс *окказионалистов*, состоит в разъяснении именно этого положения антропологической проблемы».²

¹ Фишер К. История Новой философии. Т. I. СПб., 1906. С. 450.

² Там же. С. 451.

Однако, поскольку изначальной задачей рационализма все же является методическое и отчетливое познание вещей, то требовалось прежде всего устранить источник дуализма в рациональном решении.

В учении Декарта Бог есть не только субстанция, т.е. *причина* сущего и его познания, но и *воля*, творящая мир. Без идеи Бога в нас, без Его действия, проявления и бытия в нас, дух не мог бы просветляться и обладать самодостоверностью; без действия Божественной воли первоначальное состояние движения и покоя в телах не могло бы иметь места. Если бы могущество Бога было безосновным произволом, то Его воля была бы непознаваема. Однако, в учении Декарта Бог есть причина (реальное основание) самодостоверности духа, его ясного и отчетливого познания; Он есть источник естественного света в нас, *никогда нас не обманывающий*. Следовательно, Божественная воля тождественна Божественному свету, а, так как естественный свет нашего познания исходит из Бога, то Божественная воля для нас познаваема. Последнее может иметь место лишь в том случае, если естественный принцип вещей и их познания совершенно тождествен Божественному, если понятие Бога тождественно понятию природы. У Декарта теологическое понятие Бога в своем кульминационном пункте обнаруживает *натуралистический* характер: Бог перестает быть сверхъестественным существом, действие Его воли вполне тождественно действию естественной причинности в вещах.

Если Бог есть деятельность чистой причинности, то в конечном духе откуда взяться конечной воле и ее *свободе*, противостоящей субстанциальной мощи причинности Бога. Если Божественная причинность есть источник материи и телесной природы, то материя лишь *протяженна* в том смысле, что она есть *действие* всеобщей причины или субстанции (Бога); поэтому в природе нет целевых причин, а, значит, телеологическое рассмотрение природы должно быть признано невозможным. *Спинозой* выдвигается из картезианского учения на первый план *принцип чистого натурализма*, чем совершается *частичное* преобразование основоположений системы рационализма, а, следовательно – преобразование и самой системы.

Основная мысль Спинозы состоит в том, что истинна лишь *одна* субстанция, тогда как мышление и протяжение суть не более чем особенное этой субстанции, т.е. ее *атрибуты*, они превращены в моменты единой абсолютной сущности. Смысл абстрактной формы тождества этих моментов состоит, поэтому, в том, что Абсолютное понимается как единство противоположностей, ибо основное стремление этой формы состоит не в индифферентном отношении к противоположности, а к ее опосредствованию и разрешению. «Спинозовское чистое мышление, следовательно, уже больше не является наивным всеобщим Платона, а есть единство, которое вместе с тем знакомо с абсолютной противоположностью между понятием и бытием», поэтому «бытие здесь берется более определенно как протяжение, ибо в своей абстрактно-

сти оно было бы вообще лишь тем же возвращением в себя, тем же простым равенством с собою, каким является мышление».¹

Первое определение Бога у Спинозы есть определение Его как причины самого себя (*causa sui*) – это определение, согласно Гегелю, есть «основание всего спекулятивного в мышлении», ибо, в то время как рефлексия всегда отделяет причину от действия, здесь причина в своем действии направлена лишь на саму себя. Бог, следовательно, как причина самого себя, по своему содержанию есть *свободная необходимость*.² Свобода Бога есть вечное могущество; ее необходимое следствие – вечное бытие. Так как свобода Бога не может быть ограничена чем-либо извне, то она – бесконечна, а Бог есть бесконечное существо из которого необходимо следует бесконечное бытие. Однако, это следование не есть особый акт или следование во времени: учение Спинозы не есть учение об эманации, ибо, подобно тому, как математические истины не следуют во времени одна из другой, но суть вечны и выступают одновременно, так и необходимые следствия бесконечного существуют лишь как вечное. Конечное не обладает и не может обладать в Боге никакой самостоятельной реальностью, поэтому *не существует никакого перехода от бесконечного к конечному внутри самого Бога*.

Бог, как причина самого себя, есть не только реальность бесконечного бытия, но и реальность бесконечного понятия о себе самом – т.е. *субстанция*. Мышление и протяженность суть конечные определенности этой единой реальности: «каждый из двух способов рассмотрения, протяжение и мышление, хотя и содержит в себе все содержание субстанции, однако имеет в себе это содержание лишь в *одной* форме, которую привносит рассудок, и именно по-

¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. СПб., 1994.

² «Бог есть *необходимая* причина всех вещей. Но вместе с тем Он должен быть их *свободной* причиной. Но определение необходимости отлично от определения свободы. Таким образом, понятие Бога, на первый взгляд, наталкивается на антиномию, так как о Нем утверждается противоположное. В действительности это противоречие – лишь кажущееся. Есть необходимость, которая равносильна принуждению или насилию: я действую вынужденно и в этом смысле необходимо, когда я завишу от воздействия чужой мне причины; мы назовем эту необходимость внешней или обусловленной; таково понятие, которое Спиноза противопоставляет понятию свободы; необходимость в смысле принуждения или насилия есть крайняя противоположность свободы и, как таковая, безусловно исключена из существа и деятельности Бога. Наоборот, так как вне существа Бога нет нечего, что могло принуждать Его, то Бог должен быть объяснен через противоположное понятие: Он должен быть свободен. Есть (в воображении людей) свобода, которая равносильна произволу, так называемая свобода воли, в силу которой можно одинаково хорошо и делать что-либо и не делать: такая свобода есть крайняя противоположность всякого рода необходимости. Если бы Божественная деятельность была свободна в этом смысле, то ничто не было бы необходимым и познаваемым; но если необходимость мыслится так, что она исключает всякое принуждение, а свобода – всякий произвол, то оба понятия становятся равнозначными. Это равенство свободы и необходимости ясно следует из понятия Бога: являясь причиной самого себя, Он вместе с тем есть следствие самого себя, Он есть то и другое в одном существе. Что постигается как следствие, то необходимо. Бог, как причина самого себя, свободен; как следствие самого себя, Он необходим».

(Фишер К. История Новой философии. СПб., 1906. Т. 2, С. 360–361.)

этому обе стороны *в себе* тождественны, бесконечны». ¹ Если Бог есть всеобщая действующая причина, вне которой ничего нет, то конечные определенности в Боге могут отличаться от Него не по существу, а лишь по своим пределам: мышление и протяжение суть ограниченные причины, как таковые они суть *атрибуты* субстанции. Это же рефлексивное отношение дает и *модусы* субстанции: «под модусом я разумею – говорит Спиноза – состояния субстанции или, иными словами, то, что существует в другом, через которое оно и постигается». ² Модус субстанции и есть конечное как таковое, находящееся во взаимосвязи с другим конечным, и образующее мир, т.е. конечную природу как действие причинности. Как мышление и протяженность суть атрибуты каждой сущности, так сами сущности есть действия, образованные этими первичными причинами. Поэтому пропасть между Богом и миром уничтожена: в мире нет ничего действительно противостоящего Богу, ибо вещи суть бессильные существа, всецело принадлежащие Богу и отличающиеся от Него лишь степенью действия Его необходимости. Этим достигается рациональное решение проблемы познания: «математический метод может постигать связь вещей лишь как цепь следствий, которые не произвольно созданы, а лежат в необходимости вещи или содержатся в первоначальном существе, как система всех математических истин – в аксиоме... Как математическая аксиома есть основание, из которого следуют все теоремы, и притом их внутреннее основание, ибо она заключает в себе их все, так Бог есть имманентная причина всех вещей. С другой стороны, как каждая отдельная теорема следует из аксиомы не непосредственно, а зависит от других теорем, которые образуют посредствующую связь между нею и аксиомой, так и отдельная вещь следует из другой и существует лишь в связи и в силу связи с остальными вещами. Наконец, как в математическом методе вечна лишь система истин, тогда как отдельные фигуры, в которых они проявляются, проходят, как мимолетные образы, так и в природе вещей вечна лишь связь, тогда как отдельные явления безусловно изменчивы и преходящи». ³

Философия Спинозы есть последовательная и завершенная система натурализма⁴; в ней принцип тождества механизма рефлексии и механизма

¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3. СПб., 1994. С. 349.

² Спиноза Б. Этика. СПб., 2001. С. 48.

³ Фишер К. История Новой философии. СПб., 1906. Т. 2. С. 371.

⁴ «Натурализм именно есть всякая философия, которая объясняет и выводит не дух из природы, а природу из духа, всякая философия, принципом которой является не основание познания, а основание вещей, не разум, а субстанция, от которой зависит все остальное, та субстанция, благодаря которой все вещи существуют, есть могущество. Но что такое познаваемое могущество, как не природа? Если признать существо вещей совершенно независимым от нашего познания и вместе с тем совершенно познаваемым, то ясно, что это существо может быть объяснено лишь понятием природы. Оно совершенно независимо от нас, мы совершенно зависимы от него – т.е. оно есть наш объект. Это существо, которое одновременно властвует над нами и есть наш объект, может

взаимодействия протяженных тел, принцип детерминизма природы и воли обрел наиболее законченное и ясное выражение. Вместе с тем, величие этой философии состоит в том, что она не только стремится дать всеобъемлющее отчетливое познание вещей, а показывает, что она действительно дает такое познание, что она есть система сплошной и непрерывной связи понятий, которая следует из причинной связи вещей, т.е. из вечного мирового порядка. Отрицание возможности исчерпывающего и истинного познания, а также мнение, будто философия может утверждать себя иначе, чем такое познание – совершенно противоположны задаче философии Спинозы. Задача Спинозы – дать завершенную систему разумного познания. Осознание этой задачи есть бесспорная заслуга Спинозы, а характер ее решения выявляет ограниченность способов определения мирового порядка как Всеединства во всех исторически предшествующих философских учениях, а, потому, вызывает к жизни стремление преодолеть эту ограниченность. После утвержденной Спинозой *направленности* философского познания, ни один философствующий ум не вправе признавать *какую-либо* форму дуализма или же хотеть неполного и ограниченного познания; с этих пор задачей рационального познания может быть только *система единства*, спекулятивный монизм.¹

Если субстанция Спинозы есть единственная реальность, то единичные вещи в своем наличном бытии не могут обладать устойчивостью своего *индивидуального* существования: подобно тому, как в самой субстанции нет стремления или изменения, так и в существовании, как необходимом действии всеобщей причины нет изменения, а потому невозможно познание взаимосвязи особенного природы и духа как целесообразного развития – вместе с уничтожением теологического понятия продолжающегося творения, спинозизм делает невозможным и понятие *развития мира*. Субстанция или приро-

быть только природой. Природа была тайным значением картезианского Бога». Фишер К. История новой философии. СПб., 1906. Т. 2. С. 560.

¹ «Учение Спинозы есть система чистой причинности. В этом учении все есть природа, и природа здесь во всех ее данных сплошь казуальна в смысле действующей причины: Бог есть действующая причина, атрибуты суть действующие первичные силы, вещи суть действия, их совокупность есть необходимое и вечное действие, их отдельные явления суть случайные и преходящие действия; совокупность всех способностей есть производящая природа, природа как причина; совокупность всех вещей есть произведенная природа, природа как действие. Причина, почему Спиноза отрицал свободу, лежала не в том, что он приравнивал Бога вечному мировому порядку, а в том, что мировой порядок он приравнивал природе. ... Причина, почему Спиноза отрицает цели, лежит не в том, что он приравнивает Бога мировому порядку, и не в том, что он приравнивает мировой порядок природе, а в том, что природу он приравнивает действующей причинности. ... Лишь здесь определяется и завершается характер спинозизма, лишь в понятии чистой причинности Спиноза становится самим собою, лишь в этом понятии образуется та затвердевшая система, которая является единственной в своем роде и стоит среди других систем со своим абсолютным и включающим своеобразием. Лишь один раз на свете была создана система чистой причинности с такою ясностью и развита с такой математической твердостью». Фишер К. История Новой философии. Т.2. СПб., 1906. С. 563.

да, понимаемая как действующая причина, не есть индивидуальность и воля, поэтому в конечном духе необъяснима возможность конечной *воли* или произвола; если необъяснима самостоятельность конечной воли или ее *свобода*, то оказывается необъяснимым и факт зла в мире, а, стало быть, необъясним и факт *религии* в человеческом духе: без свободы в мире нет зла, без зла нет потребности избавиться от него, нет потребности ни в моральном совершенствовании, ни в религии. Если Бог не есть личность, то Он не есть самоопределение и самосознание, следовательно, Его сущность не состоит в *самопознании*; без понятия Божественного самопознания необъяснимо ни *самопознание Я*, ни *Богопознание* в мире, а, стало быть, и сама субъективная возможность спинозизма.

Поэтому, выводы, следующие из системы Спинозы, приводят к справедливому требованию познания: понять, каким образом становятся возможными в сознании всеобщие представления, как они возникают в нем.

Сопоставление основоположений спинозизма с его выводами показывает, что задача осуществления методического познания природы вещей средствами рационализма не получает своего разрешения. Но и в сфере эмпиризма решения, данные Бэконом и Гоббсом, еще не вполне исчерпывали задачу познания. Началом эмпирического познания является достоверность факта чувственного восприятия; обоснование и обнаружение необходимости содержания фактов чувственного сознания дает систему *опыта*. Если чувственность является той способностью, в которой эмпиризм находит начало своего познания (чувственную достоверность), то ведь само опытное обоснование имеет своим исходным пунктом не только чувственность, но и рефлексию, *рассудок*. Обоснование необходимости содержания восприятия совершается посредством *понятий*; если эмпиризм хочет разрешить свою задачу, т.е. быть достоверным познанием вещей, то познание должно опираться на исследование, способное ясным образом обнаружить, *как возникают в самом рассудке его понятия* – такое исследование, поэтому, должно быть положено в основу и предшествовать всякой *системе опыта*. Это исследование составило задачу *Джона Локка*. В самой постановке этой задачи, а также в методическом ее осуществлении состояло, поэтому, *углубление и развитие проблемы познания* в эмпиризме.

Главного рационалистического оппонента Локк видит в Декарте; основное понятие картезианской системы, против которого он выступает – понятие врожденных идей. Декарт утверждал врожденную нам идею Бога, на которой основывается отчетливое познание вещей, как идею, которая обладает *непосредственной самоочевидностью* для сознания человека, и потому не является созданием этого сознания. Локк, делая исходным пунктом своего исследования опровержение картезианского понятия врожденных идей, стремится показать, что ни одно понятие в сознании не обладает характером непосред-

ственной самоочевидности, что в сознании вообще нет ни одного понятия, которое было бы непосредственным, т.е. не возникшим и не выведенным из других понятий. Основываясь на этом опровержении врожденных идей, как на предпосылке, Локк делает тот вывод, что, если врожденных идей не существует, то источниками образования представлений в сознании служат, с одной стороны, внешние и внутренние восприятия, дающие *материал* внешнему и внутреннему опыту сознания, а, с другой – рассудок, как источник *формы* познания, и способность разложения и соединения его элементов. Согласно Локку, непосредственность формы чувственного восприятия и созерцания, в которой выступает в сознании чувственный материал, дает *простые* представления (которые Локк называет *идеями*); благодаря абстрагирующей и синтезирующей деятельности рассудка над материалом этих простых представлений в сознании возникают *сложные* представления (идеи). Так, начиная с самых простейших и наиболее очевидных чувственному восприятию фактов, и, восходя от них к сложным представлениям и их упорядочиванию между собой, формируется все опытное познание. Поскольку же многообразное содержание восприятия по сути своей неисчерпаемо, то и опытное познание есть всегда прогрессирующее познание, порождающее все новые и новые простые представления и включающее их содержание в содержание представлений сложных. Обладая выдвинутым Локком методом выведения сложных идей из простых, опытное познание, несмотря на свое непрестанное пополнение все новым и новым особенным содержанием восприятия, легко систематизируемо, легко обозримо, и потому, на основе правил выведения сложных идей из простых, делается возможным установление четкой классификации как отдельных частей наук, так и самих отдельных наук в системе опытного познания.

Согласно этому принципу систематизации представлений, *идея Бога* является *сложной* идеей. Согласно Локку, такие «общие идеи не входят в дух ни посредством ощущения, ни посредством рефлексии, а суть создания или изобретения интеллекта. Интеллект создает их посредством представлений, полученных им посредством рефлексии и ощущений». «Работа интеллекта состоит в том, что он из нескольких простых так называемых идей порождает множество новых идей путем самостоятельной обработки этих полученных им идей путем сравнения, различения и сопоставления и, наконец, путем выделения или абстракции, благодаря чему возникают *общие понятия*, как например *пространство, время, существование, единство и различие, способность, причина и действие, свобода, необходимость*. «Интеллект совершенно пассивен в отношении своих простых идей и получает их от существования и воздействия вещей, как их представляет ему ощущение, сам же не строит ни одной идеи». Но «часто интеллект проявляет активную способность, делая вышеуказанные различные сочетания, ибо, так как он уже рань-

ше был снабжен простыми идеями, он может складывать их в различные соединения»¹.

Так как, согласно Локку, *реальным* значением обладает лишь фактический материал восприятия, то, познание Бога, поскольку оно касается лишь правильности субъективной деятельности *формы*, имеет *формальное* значение: по Локку, познать *реальность* Бога невозможно, возможно лишь формальное познание абстрактной субстанции, бытия вообще как «субстрата акциденций», составляющего субъективное содержание представления о высшем существе.

Поскольку в человеческом сознании, как утверждает Локк, нет, и не может быть врожденной идеи Бога, то, тем самым полагается, что *естественный разум* не может быть *источником религии* в человеческом духе, что, следовательно, источником религии может быть лишь Откровение, исходящее от самого Бога и сообщаемое людям через историческое предание. Таким образом, в позиции Локка относительно источника религии в духе, уже был выражен аргумент против спора, возникшего в эпоху Просвещения – спора об источнике естественной и откровенной (позитивной) религии, а также о возможности согласования их.

Если, согласно Локку, реальной сущности Бога мы не знаем, а Богопознание лишь формально, то, на основе этого решения проблемы познания не может быть дано объяснение *практической* потребности человека в религии, подобно тому, как не давала его номиналистическая теория познания, опровергавшая понятие реальности Бога в схоластическом детерминизме, но не объяснявшая, да, и не способная объяснить потребности искупления исходя из самого человеческого духа. Если понятие или идея Бога суть продукт человеческого интеллекта, то *вера* в Бога как в абсолютную реальность, могла бы опираться лишь на способность восприятия человеческим духом *непосредственного* Откровения Бога человеку. Однако, эмпирическое понятие способности восприятия, достоверность фактов которой составляет принцип опытного познания, в корне противоречит понятию способности непосредственного восприятия духом *сверхчувственного* содержания, сверхчувственной реальности, поэтому *факт религии* как веры в сверхчувственную реальность не может быть объяснен с точки зрения этой философии.

Согласно Локку, опытное познание черпает свой материал из чувственного восприятия, и, поскольку сознание само по себе пусто, есть некая *tabula rasa*, то всеобщие определения, которые мы раскрываем в познании предметов посредством рефлексии, проникают в наше сознание вместе с содержанием восприятия; а, так как источником материала восприятия являются внешние сознанию вещи, то и всеобщее этих вещей должно заключаться в них са-

¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3. СПб., 1994. С. 383 – 384.

мих, каковы они суть независимо от духа и сознания. Так, Локк, признавал, например, протяженность и движение в качестве основных свойств вещей, каковы они суть в себе. «Однако Беркли очень хорошо подмечает непоследовательность, заключающуюся в том, что большое и малое, быстрота и медленность признаются чем-то относительным; следовательно, если протяженность и движение существуют, как утверждает Локк, в себе, то они не могут быть ни большими, ни малыми, ни быстрыми, ни медленными, т.е. вовсе не могут существовать, ибо эти определения содержатся в *понятии* указанных свойств». ¹ Исходя из этого рассуждения, Беркли отвергает утверждение Локка о том, будто всеобщее как таковое присуще вещам, каковы они суть в себе, т.е. вне сознания. Но, если всеобщее способно выступать лишь в качестве субъективного определения сознания, то *реальное* бытие вещи может составлять содержание *лишь исключительно восприятия*; о том же, обладает или не обладает вещь, какова она суть в себе, определенностью всеобщего, утверждать невозможно. «Бытие всего того, - говорит Беркли, - что мы называем вещью, состоит только в том, что оно *воспринимается*». Представление же может быть соотнесено лишь с представлением, идея - лишь с идеей.

Таким образом, Локк углубил проблему познания в эмпиризме и дал свое решение этой проблемы; дальнейший шаг в *развитии* этого решения состоял в обосновании необходимости разграничения понятия вещи как объекта познания и представляющего сознания, и, исходя из этого обоснования - в решении проблемы эмпирического познания. Такой последовательный шаг в развитии локковской философии сделан в учении *Джорджа Беркли*.

Беркли утверждает непостижимость отношения некоего бытия к духу, однако эта непостижимость не делает еще это внешнее духу бытие чем-то абсолютно ничтожным и тем, что не обладает в самом себе некоторой разумностью. Внешние сознанию объекты непостижимы, согласно Беркли потому, что неясно, каким образом в самих этих объектах способны соединяться протяжение (материя) и дух (сознание). Согласно Беркли, единство духа и материи возможно лишь в качестве явления или представления сознания. Первоначальная форма, в которой в сознании выступает содержание явлений, есть форма чувственного восприятия; само содержание восприятия включает в себе необходимость, которая и раскрывается опытным познанием; источником этой необходимости служит, согласно Беркли, Бог. Опытное познание, основывающееся на многообразии содержания восприятия, состоит в изложении и обосновании всех условий, при которых имеет место то или иное явление. Поскольку же всякий единичный факт чувственного сознания обусловлен до бесконечности, то его опытное объяснение, движущееся от одной конечной причины к другой, требует понятия последней или абсолютной причины. Сферой конечных причин является *природа*; абсолютной причиной

¹ Там же. С. 430.

является, согласно Беркли, *Бог*. С этой точки зрения эмпиризм Беркли должен утверждать познаваемость субъективного представления о Боге как основании необходимости естественных явлений.

Беркли отвергает врожденные идеи, стало быть, источником естественно-го познания в духе он признает лишь *восприятия*, а источником религии он признает Божественное *Откровение*. Бог как субъективное представление, т.е. как основание причинности явлений, *познаваем*; но как *реальный* источник Откровения, т.е. как безусловленная никакой внешней причинностью *свобода и воля*, Он *непознаваем*. Тем самым Беркли утверждает *деизм*, обоснованный Бэконом в самом начале развития эмпиризма: из непознаваемости Бога как источника Откровения следует *невозможность объяснения религии* в человеческом духе, но требуется ее признание *наряду* с опытным знанием.

Дальнейшая разработка решения проблемы познания, выдвинутого Беркли, совершается в учении Юма. «Беркли оставляет нетронутыми все понятия; у Юма же противоположность между чувственным и всеобщим стала чище и высказана резче, так как он определяет чувственное как совершенно не имеющее в себе всеобщности. Беркли не делает этого различия, не рассматривает вопроса, имеется ли или не имеется необходимая связь в трактующих им ощущениях. До Юма опыт рассматривался как смесь этих двух элементов. Теперь Юм говорит: все наши представления суть частью впечатления, т.е. чувственные ощущения, частью понятия или идеи; последние имеют то же самое содержание, что ощущения, только это содержание менее интенсивно и живо. Все предметы разума суть, следовательно, или соотношения понятий, как например математические положения, или опытные факты. Так как Юм делает содержанием последние, то он, естественно, отвергает врожденные идеи». Если Беркли утверждает, что вся реальность опыта заключена в чувственном восприятии, и, вопреки Локку, говорит, что невозможно утверждать реальность объектов вне сознания, что, следовательно, источником материала опытного познания являются не внешние сознанию вещи, а лишь наше чувственное восприятие, так что внеположность объектов опыта не выходит за пределы духа, то Юм, в свою очередь, указывает идеализму Беркли на то обстоятельство, что, хотя само восприятие и включает в себе все *содержание* опыта, однако само восприятие как таковое непосредственно не содержит в себе определений всеобщности, необходимости, не содержит в себе понятия причинной связи, без которого опыт не может быть познанием.

«Непосредственно мы воспринимаем только содержание, состоящее из состояний или вещей, существующих рядом друг с другом или друг с другом, но не то, что мы называем причиной и действием; стало быть, во временной последовательности нет отношения причины и действия и, следовательно, нет также необходимости». «Необходимость, следовательно, не засвидетельствова-

на опытом, а мы привносим ее в опыт; она случайно выдумана нами, лишь субъективна. Этот род всеобщности, который мы соединяем с необходимостью, Юм затем и называет привычкой. Так как мы часто видели следствие, то мы привыкли рассматривать эту связь как необходимую».¹ Лишь из этого свойства субъективности, из этой привычки, согласно Юму, можно объяснить наше познание необходимой связи в природе, а также утверждение необходимости и всеобщности морального основания в духе и необходимости бытия Бога в теологии. Если вся реальность опыта заключена в материале чувственного восприятия, а рассудок порождает не реальную, а лишь субъективную и формальную причинность, которую он вносит в материал восприятия; если, как утверждает Юм, сама деятельность рассудка, являющаяся основой причинности в познании, коренится лишь в привычке сознания поступать так, а не иначе, и, если последнее основание этой привычки рассудка усматривается лишь в *инстинкте формы*, присущего духу; если, наконец, причинная связь в познании всегда не реальна, а инстинктивное порождение рассудком причинности не может иметь своего обоснования, - то должно возникнуть справедливое *сомнение* как в реальности, так и в самой внутренней достоверности всего *познания* в целом и во всех его частях. «Состояние человеческого познания, которое вызывает удивление у Юма, он определяет ближе так, что в нем имеется противоборство между *разумом* и *инстинктом*; но этот инстинкт, обнимающий собою многие способности, склонности и т.д., многообразно обманывает и разум это обнаруживает. Но, с другой стороны, разум пуст, не имеет собственного содержания и своеобразных принципов, и когда дело идет о каком-нибудь содержании, ему приходится держаться указанных склонностей. Таким образом, разум не имеет в себе критерия, на основании которого он разрешил бы в ту или другую сторону спор между различными влечениями, равно как между собою и влечениями».²

Если исследование образования *формы* эмпирического познания приводит к выводу о сомнительной достоверности ее основания, т.е. источника *необходимости* в ней и, стало быть, необходимости в пределах самого познания, то, в эмпиризме утверждается *скептическая* точка зрения, которую и обосновывает Юм. Исходя из оснований, выдвинутых Юмом, скептицизм вынужден отрицать возможность истинного познания сущности вещей; поэтому проблема познания, выдвинутая и преобразованная в ходе всего исторического развития эмпиризма, признается скептицизмом проблемой неразрешимой, а, следовательно, должны быть признаны неразрешимыми в познании и все остальные проблемы, решение которых должно следовать из решения этой главной проблемы: т.е. с точки зрения скептицизма следует признать неразрешимой также и *проблему религии*.

¹ Там же. С. 434.

² Там же. С. 436–437.

Отчасти из решения проблемы познания, выдвинутой и обоснованной в эмпиризме Локком, а отчасти из развития этого решения в учениях Беркли и Юма, выросло англо-французское Просвещение, в котором главная заслуга в постановке проблемы свободы в познании принадлежит французской философии.¹

¹ Скептицизм, поначалу дремавший в лоне эмпиризма, наконец воспрял и овладел им в учении Юма; он стал главной движущей силой в развитии англо-французского Просвещения. Позитивное учение Церкви о вере и основанное на нем позитивное право, исходили из догматической предпосылки тождества сущности рассудка и сущности Бога – на ней основывалась теология, оправдывавшая формы средневековой Церкви и государства. Учение Юма утверждает непознаваемость реальности; тем самым утверждается коренное различие мышления и бытия, сознания и объективности. Сущность реальности и сущность сознания, сущность природы и Бога с одной стороны, и сущность мышления с другой стороны, следовательно, далеко не тождественны, но коренным образом противоположны: достоверность и реальность истинного содержания в определениях сознания сомнительны и, следовательно, из каждого такого определения может быть выведено противоположное ему. Конфликт позитивной веры и права со свободным познанием, конфликт позитивного вероучения Церкви и государства с потребностью духа в твердом и достоверном знании истины, стал неизбежным. Скептическое или *негативное* направление французской философии поставило своей задачей со всею ясностью обнаружить противоречивость естественно-рассудочных определений позитивной веры и позитивного права. «Теперь, – говорит Гегель, – лицемерие, ханжество, тирания, видящая, что у нее отняли награбленное ею, слабоумие могут сказать, что французские философы нападали на религию, государство и нравы. Но какая это была религия! Не известная Лютером, а презреннейшее суевение, поповщина, глупость, низкий образ мысли и главным образом растраниживание богатства и утопание в изобилии земных благ при господствующей нищете. Какое это было государство! Бесконтрольнейшее господство министров и их девок, жен, камердинеров, так что огромная армия маленьких тиранов и праздношатающихся рассматривала как свое божественное право грабеж доходов государства и пользование потом народа... Что же касается практической государственной жизни, то эти философы вовсе и не думали о революции, а желали и требовали лишь улучшений, но главным образом лишь субъективно, – желали и требовали, чтобы правительство уничтожило злоупотребления, назначило министрами честных людей. ...Французская революция была вынуждена неподвижным упорством предрассудков и главным образом высокомерием, полной безмозглостью, корыстолюбием. Философы, о которых мы теперь говорим, могли иметь только общую идею о том, как это должно было бы быть, а не указать способ осуществления». (Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн.3. СПб., 1994. С 447–448.)

С другой стороны, потребность духа в познании достоверной истины ради своего осуществления должна иметь в субъекте прочное основание. Скептицизм Юма видит последней основой деятельности рассудка его инстинкт. Этот инстинкт формы иррационален, поэтому относительно него невозможно вполне ни утверждать, ни опровергать его значение как естественного источника познания истины человеческим духом. Становясь на эту шаткую основу, возникают основные *положительные* направления просвещающей мысли: одно из них разрабатывает *систему природы*, другое – *систему морали*; первое направление разрабатывает французский *материализм*, второе – сначала философы шотландской школы, а, затем, французская философия, где представление о праве, как естественном свойстве духа, приобретает вид законченного морального учения у Руссо.

Согласно выводам, следующим из учения Юма, Бог и природа суть реальности, противоположные сущности сознания – поэтому, отсюда возникает представление о реальности как о *вещи в себе*, вещи, внешней сознанию в таком смысле, которого еще не знали рационалистические учения Декарта и Спинозы. Познание этой реальности, в понятии о которой уравнивается значение Бога и природы, разворачивается в систему природы и морали. Объективным источником этого познания является вещь в себе, субъективным – разум и его естественное основание, разумный инстинкт ис-

Частичное преобразование принципа и системы рационального познания, осуществленное Спинозой, не дало должного решения задачи этого познания. Поэтому требовалась более глубокая реформа принципа и системы рационализма, которая смогла бы дать требуемое задачей познания решение. Осуществление такой реформы и составило главную цель *Лейбница*.

Главным рационалистическим оппонентом Лейбница является Спиноза, а, основной пункт полемики в учении последнего – совершенно натурализованный принцип познания; главный оппонент Лейбница со стороны эмпиризма – Локк, а, основной пункт полемики с его позицией – основания, по которым Локк отрицает врожденные идеи. Опровергая Спинозу, Лейбниц преобразует принцип рационального познания, благодаря новому значению которого он отстаивает и понятие врожденной человеку идеи истины, возрождая его в новом смысле.

Согласно учению Спинозы, единичные вещи суть модусы Единого, Субстанции, не обладающие никакой самостоятельной реальностью. Субстанция Спинозы не есть индивидуальная сущность; так как познание предполагает самосознание, а, последнее возможно, если мыслящее есть индивидуальность, то, с точки зрения учения Спинозы, сама возможность отчетливого познания, имеющего своим первопринципом субстанцию, становится необъяснимой: если субстанция не может знать себя отчетливо, то, возможность отчетливого познания конечными духами себя, мира и Бога, становится необъяснимой. Именно на возвышенном в противовес Спинозе понятии *индивидуальности* и основывается вся реформа рационального познания, предпринятая Лейбницем. Целью этой реформы, по мысли самого Лейбница, должно было стать достижение единого и неделимого познания, согласующего в себе принципы рационализма и опыта; лишь такое целостное познание могло бы претендовать на звание единственно *истинного* знания. Суть реформы заключалась в

тины. Познание действующих причин в природе дает систему природы; познание целей, которые дает себе разум, разворачивается в систему естественного права.

Таким образом, скептическое или негативное направление французской философии показало противоречивость позитивных определений сознания и дало *негативную диалектику* представления главным образом в сфере католического вероучения и права. Положительное направление этой философии, со своей стороны указало на то, что потребность познания истины нуждается в своем осуществлении, и что, следовательно, эта потребность не может довольствоваться только скептической позицией. В признании права этой потребности на свое осуществление, проступает и ближайшая задача: требуется выяснить, каким образом субъективная основа познания, полагая противоречие определений сознания, может, вместе с тем, выступать основанием их единства. Ни материалистическая система природы, ни система естественного права Руссо не дают должного решения этой задачи, так как они могут быть опровергнуты по скептическим основаниям. Системой естественного права выдвигается на первый план *проблема свободы*, так как она исходит из предпосылки естественного основания свободы духа, и стремится развить это основание в систему свободы. Однако сам ее принцип не может быть последовательно обоснован, поэтому учение Руссо является не решением проблемы свободы, а лишь стремлением к должному решению.

том, что субстанция была понята Лейбницем как понятие *развития природы и духа*.

Согласно его учению, принципом всего сущего является индивидуальная сущность или монада; согласно этому определению принципа, Бог есть высшая монада, монада монад (*monas monadum*). Эта сущность или Бог столь же единственна, сколь и всеобща, ее содержание столь же субстанциально, сколь и индивидуально. Поскольку Бог есть субстанция, то Он есть всеобщая *причина* сущего, следовательно – Он есть основание причинной связи всех явлений мира и представления этой связи; поскольку Он есть индивидуальная сущность, то Он есть *самоопределение*, следовательно, *самосознание, самопознание и воля*, творящая мир, а также воля в сотворенном к достижению и осуществлению всеобщей цели мироздания, связанная в сотворенном с представлением этой цели. Бог как причина сущего – есть основание сплошной, неразрывной связи всех вещей; Бог как индивидуальность – есть основание развития мира, заключающее в себе цель этого развития; этой целью является сам Бог т.е. его самоопределение как высшей монады. Бог так относится к Вселенной, как дух относится к телу, как представляющее к представлению. Бог мыслит мир, представляет его себе, а, следовательно, *творит* его, ибо мышление и бытие выступают в Божественной воле в единстве своих определений. И первичными сотворенными Богом элементами мира являются *монады*, или, как Лейбниц называет их, – *субстанциальные формы*. Монада – это микрокосм, в котором единичное мышления и протяжения положено в форме абсолютного тождества; монада суть Универсум в миниатюре и, одновременно, – «зеркало Универсума». Поэтому, согласно учению Лейбница, даже самая незначительная и малая частица Вселенной всегда оказывается связанной с Богом именно в силу определенности природы единичного, в силу монадности, ибо монада есть единство материального и идеального, души и тела. Как определение протяжения она есть *сила*; как определение духа – она есть *самодетельная воля, индивидуум*, и, как таковая, она есть *представление* о себе самой как о сущности, отличной от всех прочих, а, следовательно, представляющей себе также и все другие монады, т.е. мир. Монады ограничены не внешне, а, поскольку каждая монада суть конечный индивидуум, то она включает предел в самой себе, через который она соотносится с другими монадами; поэтому монады суть ограниченные сущности по своей собственной природе. Как ограниченные *силы*, монады есть, вместе с тем, стремления, естественные энтелехии, составляющие основу развития физического мира; как ограниченные *воли*, они есть стремления к своему самосохранению, воли к жизни и осуществлению цели жизни; как ограниченные представления, они есть стремления к всеобщей основе их представления, к его понятию, каковым обладает о себе и Вселенной сам Бог, поэтому монады есть в себе основания Просвещения мира, а, значит, основания развития сознания и самосоз-

нения. Таким образом, каждая монада заключает в себе мотив *развития мира*. Это развитие объемлет собою как материальную сферу, так и духовную: монады, в качестве активных и, вместе с тем, пассивных сил, формируют пространство и организуют материю, так что материальное образует в мире непрерывный восходящий ряд совершенствования агрегатов плоти, живых машин, начиная с простейших формаций неорганической природы, и достигая высшей ступени развития в жизни организмов; в качестве представляющих индивидуумов, монады и в духовной сфере образуют непрерывный восходящий ряд формаций, начиная с темного, смутного представления о себе и мире, двигаясь к ясному и, достигая, наконец, ступени отчетливого представления. «Темному соответствует слепая образующая сила, ясному – способная к восприятию впечатлений, или ощущающая, отчетливому – способная к познанию, или мыслящая. Эта последняя составляет сущность духа, который представляет и стремится сознательно, т.е. познает и хочет или обладает способностью ума и воли и развивает их».¹

Нет такой монады, которая не обладала бы никакой силой, как нет монады совсем не стремящейся и не представляющей. Поэтому материя пребывает в постоянном целенаправленном движении, а дух пребывает в постоянном и непрерывном Просвещении. Поскольку каждая монада представляет не только саму себя, но и весь мир, а, следовательно, и Бога, то в единичном самосознании Бог совершает непрерывное Откровение своей сущности всей Вселенной. Разница представлений о содержании этого Откровения в монадах состоит лишь в том, насколько смутным, ясным или отчетливым представлением монада обладает.

Строго и последовательно развиваемое учение о монадах знает *один* принцип: монады, и, как необходимое следствие этого понятия – порядок монад или мировую Гармонию. «Лейбницево понятие о Боге не идентично с понятием мировой гармонии. Основные принципы этой философии не допускают такой идентичности, ибо Бог есть существо, мировая гармония же, напротив, отношение. Но правильно понятая мировая гармония и учение о монадах нисколько не исключают лейбницево понятия о Боге, а скорее требуют его и делают необходимым. ... Мировая гармония есть непрерывный восходящий порядок энтелхий или монад, прогрессирующий с бесконечно малыми разностями от низших сил к высшим. Очевидно, что этот восходящий порядок стремится к *высшей силе*, которая уже не сможет быть превзойдена еще более высшей. Эта высшая сила должна существовать, иначе восходящий порядок не имел бы предела, развитие в мире не имело бы цели, а где цели согласуются, там должна быть и последняя цель. Так как каждая монада стремится к монаде более высокого порядка, то должна существовать высшая мо-

¹ Фишер К. История Новой философии. Т.3. СПб., 1905. С. 613.

нада, завершающая восходящий порядок вещей и осуществляющая мировую Гармонию. Эта высшая монада есть абсолютная, или Бог».¹

Бог есть монада, отличная от всех монад, поэтому понятие Бога в учении Лейбница суть понятие ограничивающее и отличающее существо Бога от мира. Бог есть завершающая восходящий порядок монад монада, и, вместе с тем, отличающаяся от него, т.е. Бог должен мыслиться как *сверхмировое* существо. Поскольку существо Бога не может не обладать духовной природой, то, единственный пункт отличия Его существа от мира должен состоять в *нематериальности* Бога. Если совокупность материального мира есть *природа*, то Бог есть существо *сверхъестественное*. Если Бог есть высшая монада, завершающая естественный порядок вещей и, тем самым, служащая основой *рационального* познания мира, то понятие Бога как сверхмирового и сверхъестественного существа есть понятие *супернатуралистическое*. Как согласуется в учении Лейбница рационализм и супернатурализм? - «Понятие о Боге имеет естественную основу, ибо оно явствует из естественного познания вещей, которые могут быть мыслимы лишь как монады, необходимо указывающие на высшее существо, так как они образуют непрерывный восходящий порядок. Стало быть, основу лейбницевоу теологии составляют естественные понятия, и построенный на них теизм по принципу своему рационален. Но, так как высшее существо завершает восходящий порядок вещей, то оно превосходит все ограниченное и телесное, мир и природу. Поэтому лейбницева теология выходит из круга естественных понятий, и этот рационально обоснованный теизм становится в своем кульминационном пункте супернатуралистическим. Этот теизм рационален, так как мы постигаем нашим разумом, что Бог есть, так как эта более или менее смутно или отчетливо познанная истина разума составляет основу религии или веры в единого Бога. Этот теизм супернатуралистичен, так как его Бог есть существо сверхъестественное и сверхмировое. Наконец, этот супернатурализм разумен по той причине, что естественные понятия приводят нас к убеждению, что Бог, как высшее из всех существ, необходимо должен быть сверхъестественным и сверхмировым. Здесь сверхъестественность Бога считается не непостижимой и превращающей в ничто все понятия разума мистерией, а только непостигнутой, считается превосходной степенью, превышающей понятия нашего разума, но не противоречащей им».²

Согласно лейбницевскому понятию Бога, Божественный разум так относится к человеческому, как Бог относится к природе: это отношение суть превосходство, но не противоречие; Божественное существо сверхъестественно, но не противоестественно. Божественный разум, будучи разумом абсолютным, заключает в себе абсолютно истинные определения, имеющие безуслов-

¹ Там же. С. 548.

² Там же. С. 551.

ное значение; разум же ограниченный заключает в себе относительно истинные определения, которые значимы лишь при наличии соответствующих условий. Первые неизменны, вторые – могут изменяться, если изменяются их условия; первые суть безусловно необходимые или рациональные понятия, опирающиеся на закон тождества $A=A$, вторые – условно необходимые или эмпирические понятия, опирающиеся на закон достаточного основания, их значимость лишь относительна, так как никогда невозможно вполне исчерпать все условия и причины эмпирических явлений.¹

¹ - «Когда закон тождества, как это случается обыкновенно, выражается формулой $A=A$, то он является пустым повторением, и становится совершенно непонятным, как мог Лейбниц придавать такой ничего не говорящей тавтологии значение главнейшего закона мышления, и как могли последующие философы, как например, Вольф, Реймарус и другие, положить его в основу онтологии и логики. Только из *правильно* понятого закона явствует его плодотворное значение. Последний говорит, что каждая вещь, будучи равна себе самой, равна также *всем* присущим ей признакам, что, следовательно, сами собою очевидны и истинны те суждения, предикаты коих содержатся в понятии субъекта. Когда вещь определяют ее свойствами, понятие его признаками, то такие предикаты не заключают в себе праздного повторения субъекта, а действительно объясняют его. Если, поэтому, закон тождества говорит, что каждая вещь равна самой себе, то, дальнейшая задача заключается в том, чтобы приравнять ее к ее признакам. Все суждения, приводящие к этому равенству, совершаются по закону тождества. Так как их предикаты содержатся в сущности субъекта и составляют с ним одно, то эти суждения называются *тождественными*. Так как их предикаты черпаются из понятия субъекта, и вследствие этого последний расчленяется и разлагается на свои признаки, то тождественные суждения называются *аналитическими*. Все тождественные или аналитические суждения основываются на законе тождества. Мы называем их рациональными истинами, потому что они так же ясны, как формула $A=A$ Во избежание всяких недоразумений следует строго различать метод науки от характера ее суждений. Математические суждения Лейбниц считает аналитическими, метод же математики синтетическим, потому что она переходит от общих положений к частным, от простых к сложным. Наоборот, эмпирические суждения считаются синтетическими, так как они объясняют явления природы по закону причинности, т.е. связывают их с другими явлениями природы, метод же опыта будет аналитическим или индуктивным, потому что он переходит от частного к общему, разлагая факты на его условия.

Мы считаем своей обязанностью по отношению к Лейбницу защитить его главнейший закон мышления от нападок и недоразумений, ставших обычными со времен Гегеля и обоснованной им логики. Говорят, что закон противоречия допускает лишь единственное суждение $A=A$, а так как это суждение является очевидно пустым и ничего не говорящим, то с этим законом не тронешься с места. Это неверно. По закону тождества можно судить $A=a, b, c, d, e, \dots$, т.е. A равно ряду всех своих признаков. Каждый член этого ряда есть предикат A , а следовательно эта формула заключает в себе целый ряд различных суждений, и все они исходят из закона тождества. Мы не можем также согласиться с тем, что логический закон тождества несовместим с процессом развития вещей, так как Лейбниц установил оба принципа и, значит, должен был придавать закону тождества такой смысл, который не противоречил бы понятию развития. Каждая вещь развивает то, что в ней есть. В этой истине Лейбниц был убежден настолько, что она составляет центр его философии. Но каждая вещь в то же время развивает только то, что в ней есть, она развивает только самое себя; в этом отношении всякий процесс развития согласуется с аналитическим суждением, выражаемым формулой $A=A$. Следовательно, противоречие, возможность которого Лейбниц отрицает своим законом мышления, есть не естественное, встречающееся в каждом развитии, каждом движении, каждом становлении, а противоестественное, которого нет нигде. Вещь может быть и стать лишь тем, к чему ее предназначила природа; она никогда не может быть или стать чем-либо таким, что противоречит ее сущности, ее изначальной силе и природному назначению. Это противоречие, против ко-

Необходимость рациональных определений истины есть метафизическая или математическая необходимость; необходимость эмпирических понятий есть необходимость физическая. То, что противоречит первой – противно разуму, и потому оно невозможно и непостижимо; так как сверхъестественный разум Бога не противоречит метафизической необходимости, то он не может быть признан противным разуму, непостижимым, а лишь тем, чего не постигает естественный, ограниченный разум.

Понятие или идея Бога, как всеобщей причины сущего, есть изначально присущее человеческому духу понятие, врожденная идея; дух, в силу своей монадности, стремится к высшему, т.е. к высшей монаде или Богу, а, значит, он должен представлять себе это высшее. Это истинное понятие Бога, улавливаемое первоначально духом в форме смутного чувства, есть *вера*. Поскольку дух заключает в себе стремление и побуждение к развитию, то и вера, – эта первичная форма Богосознания, – состоит в развитии чувства в сознание, и из неясного сознания в ясное и отчетливое. Поэтому, согласно Лейбницу, понятие Бога в человеке имеет столько же ступеней или форм его развития, сколько их имеет сам дух: вместе с развитием души, развивается и наше понятие о Боге. Если понятие о Боге врождено человеку, то, источником

торого исключительно и направлен лейбницеvский закон тождества. Возвращаясь к сказанному ранее, он отрицает не метаморфозу а метемпсихозу вещей, по которой один индивидуум может переходить в природу другого.

Если речь идет не о понятиях логики и математики, а о действительных вещах и фактах, то для познания их недостаточно одного логического закона тождества. Явления природы требуют не только истолкования, они должны быть также и обоснованы и выведены из других явлений природы. Объяснить факт природы значит изложить условия, при которых он имеет место. А так как всякое явление природы обусловлено до бесконечности, то его окончательное объяснение требует последнего достаточного основания. Физическое обоснование вещей идет от причины к причине и, следовательно, стремится к конечной причине. Если первый логический закон говорит обо всех возможных вещах, что каждая из них должна быть тождественна себе самой или равна своим признакам, то второй говорит обо всех действительных вещах, что каждая из них должна иметь свое основание и именно свое последнее основание: это закон достаточного основания. ... В идее причинности вообще заключается идея абсолютной причинности. Область относительных причин есть *природа*, абсолютная причина есть *Бог*. И лейбницевская философия доходит таким путем до идеи Бога: она основывает теологию на отчетливом познании природы, т.е. доказывает бытие Бога физическими основаниями. ... Аксиома причинности недаром называется у Лейбница *достаточным* основанием. Последнее есть конечная причина вещей и, как таковая, причина целедейственная; закон достаточного основания заключает в себе оба принципа. принцип причинности и принцип телеологии. ... На законе причинности основываются все эмпирические истины. Материал всех наших опытов составляют факты природы и действительности. Но для того, чтобы из этого материала вышел действительный опыт и наука, факты должны быть обсуждены и связаны; они связываются при посредстве понятия причинности, следовательно, это понятие не создается опытом, а скорее само создает опыт. Понятие причинности есть принцип, предшествующий всякому опыту и изначально присущий нашему духу. ... Если мы обозначим сумму фактов словом *природа*, а сумму эмпирических истин словом *естествознание*, то, по Лейбницу, последнее может иметь место только при посредстве врожденной духу аксиомы причинности» (Фишер К. История Новой философии. Т.3. СПб., 1905. С. 515–518.).

Богосознания и религии является естественный разум человека; вместе с развитием естественного разума и прояснением всех его естественных понятий, проясняется также и это врожденное духу понятие о Боге и развивается религия. Так как понятие этой религии зиждется на врожденной идее или задатке, который присущ человеческой душе, то она называется *естественной религией*; поскольку же эти врожденные нам задатки или идеи суть начала и самого человеческого разума, то религия, имеющая в них свое основание, называется также *религией разума*. Отсюда ясно, что решение проблемы религии в учении Лейбница есть решение *психологическое*: возможность человеческой потребности в примирении с Богом коренится во врожденной человеческой душе идее Бога; исходной точкой развития религии является смутное чувство, а целью этого развития является отчетливое Богосознание или *Богопознание*.

Опираясь на положение о том, что сверхъестественный разум Бога не противоречит, а лишь превосходит естественный разум, Лейбниц стремится согласовать принцип естественной религии с принципом религии, данной через Откровение (позитивной религии) в гармоническом духе своей философии. Источником позитивной религии признаются непосредственные Откровения Бога духу человека, которые, стало быть, предполагают источником таких сообщений (Откровений) *волю* Бога: если Откровение дано, и дано оно Богом, то в истинности содержания такого сообщения поручается сам Бог, поэтому истины Откровения суть абсолютные истины Божественного разума, открывающиеся духу. Источники естественной и позитивной религии, по-видимому, различны – существование первого как врожденной идеи доказывается самим разумом человека, за истинность второго поручается историческое предание. Естественная и позитивная религии «расходятся в своих исходных точках, но это, конечно, не может препятствовать им сходиться в общей цели. Различие, имеющее место в этих первых условиях, далеко еще не обуславливает противоположности в результатах. Ведь одни и те же религиозные истины могут быть внедрены в нас от природы, и открыты нам Богом. Если же допустить, что вся природа есть Откровение Божье, то естественные истины являются вместе с тем и Откровениями, и тогда выходит, что естественная религия нашей души тоже Божественного происхождения».¹

Если объяснение основания естественной религии есть *психология*, а объяснение основания откровенной (позитивной) религии есть *теология*, то, возникает вопрос: как, исходя из основоположения учения Лейбница, возможно согласование психологии и теологии? – Если основанием естественной религии является врожденное духу понятие Бога, которое, вместе с развитием души восходит от формы смутного чувства до отчетливого Богосознания, то, очевидно, что достигая этой высшей ступени в душе, понятие Бога разворачивается в научно разработанное *Богопознание*. Богопознание же есть не что

¹ Фишер К. История Новой философии. Т.3. СПб., 1905. С. 545.

иное, как теология, поэтому, согласно Лейбницу, между формой психологии и формой теологии как формами Богопознания нет принципиальной разницы: естественное предчувствие Бога есть лишь начальная, не проясненная в себе самой теология.

Развитие веры в разумное Богопознание возможно лишь тогда, когда человеческий разум *способен* постичь содержание веры, и, тем самым, прийти в согласие с нею. Однако, христианская религия, данная человечеству через Откровение, несомненно, включает в своих догматах такие особенные моменты содержания Откровения, которые не могут быть объяснены исходя из понятия естественной связи явлений, т.е. не могут быть подведены под закон достаточного основания, на котором, по мысли Лейбница, основывается действительный опыт. Содержащееся в христианских догматах непостижимое может оказываться предметом веры и находиться в согласии с принципом учения Лейбница лишь в том случае, если это непостижимое не противно разуму, если оно, следовательно, не неразумно вообще, а сверхразумно. Так как по основаниям естественного познания мы приходим к выводу, что существует нечто высшее чем мы сами, и, стало быть, существует высший чем наш разум, то мы верим в то, что сообщается Им в Его Откровении как в нечто такое, что постижимо, но не постигнуто *нашим* разумом, в противном случае оно не имело бы смысла и не могло бы стать предметом веры. Согласно Лейбницу, сверхразумное может быть предметом веры, противное разуму – нет. «Этими соображениями руководствуется вся эпоха немецкого Просвещения в своей критике религии данной через Откровение. Откровение имеет место в пределах Божественного разума, согласующегося с человеческим или превосходящего его, но не в коем случае не противоречащего ему. Естественная религия существует лишь в пределах естественного разума. Следовательно, отношение между Откровением и религией разума определяется в том смысле, что в позитивной религии заключаются естественные и кроме того еще и другие объекты веры, превышающие человеческий разум. Прогресс, делаемый эпохой Просвещения в начертанных Лейбницем границах, состоит в том, что она все более и более сокращает эту привилегию позитивной религии и начинает прилагать к откровению мерку разума. На то, что у Лейбница считается или могло бы считаться сверхразумным, позже начинают смотреть как на противное разуму. Именно особенные истины христианской религии, вочеловечивание, Троица, чудеса, и т.п., которые Лейбниц ставил выше разума, начинают позже считать противным разуму и потому лишенным достоверности».¹

Ближайшим шагом в *развитии* решения проблемы рационального познания, данного учением Лейбница, стало создание системы рационального познания, целью которой являлось примирение ключевых положений великих

¹ Там же. С. 555.

метафизических систем Нового времени. Согласно этому взгляду, главная мысль, проходящая красной нитью через все учение Декарта, состоит в противоположности тела и духа, мира и Бога; единая причинная связь, проникающая собою все сущее, составляет основную мысль учения Спинозы; восходящий ряд сил и представляющих энтелехий – основную мысль Лейбница. Эти три основных положения должны быть согласованы между собою таким образом, чтобы для естественного разума они не представлялись бы противоречивыми, и чтобы они также не противоречили естественному опыту. Задачу создания такой *электической* системы рационального познания выполнил *Христиан Вольф*.

Если познание должно основываться и следовать из рациональных (аналитических) основоположений, то, содержание Откровения, составляющее истину позитивной религии, должно представляться разуму чем-то внешним по отношению к содержанию истин рационального познания; поэтому содержание позитивной веры сначала *допускается* таким разумом в качестве стоящего наряду и независимо от содержания знания. Такова была позиция, которой придерживались заурядные последователи Вольфа. Однако, существо рационализма состоит именно в том, чтобы достичь *полного* и всеобъемлющего знания сущего. Уже Спиноза в своем учении утверждал, что есть много непознанного, но *нет ничего непознаваемого*. «Рациональное познание требует познаваемости всех вещей, всеобъемлющей и однородной связи всего понимаемого, ясности и отчетливости всякого истинного познания. Оно не терпит ничего непознаваемого в природе вещей, ничего неясного в понятиях о вещах, никакого пробела в связи понятий».¹ Поэтому, позиция, которую заняли заурядные вольфианцы, допуская наряду со знанием нечто такое, что не постигнуто потому, что оно превышает естественный разум и его понятия, находится в вопиющем противоречии с самой целью рационального знания – быть полным и исчерпывающим все объекты знанием. *Реймарус* указал на эту непоследовательность представителей рационального знания, и, вместо признания содержания позитивной веры, он потребовал его *отрицания* - сверхразумное содержание Откровения не только *не постигнуто* разумом, а и никогда *не может* быть им постигнуто, так как это следует из *необходимой* ограниченности самого естественного разума.

Но оставался еще не вполне выясненным вопрос: вполне ли доказано, что истины позитивной веры не могут быть раскрыты как *рациональные* понятия? Этот вопрос выдвинул *Лессинг*. До Лессинга рассудочное немецкое Просвещение, основывавшееся главным образом на принципах системы Вольфа, могло, самое большее, постигнуть лишь противоположность между рациональным знанием вообще и позитивной религией вообще. Рациональное познание основывается на аналитических понятиях, осуществление же его

¹ Там же. Т. 2. С. 558.

совершается синтетическим (математическим) методом. Если допустить, что основы позитивной религии не могут быть рациональными понятиями, то это означало бы, что понятие позитивной религии было бы лишено в себе *понятия развития* (а ведь именно с законом аналитических понятий – законом тождества - и связывал Лейбниц понятие *развития* в своем учении), и, следовательно, было бы необъяснимо развитие понятия и содержания Откровения в человеческом сознании и истории. До утверждения последнего как раз и доходило рассудочное немецкое Просвещение: «оно потеряло из виду понятие развития мира, эту основную мысль, этот светоч лейбницевой философии, а в лице Мендельсона оно пришло даже к полному отрицанию его».

Источником содержания откровенной (позитивной) религии является сам Бог, поэтому позитивные религии основаны на актах Божественной *воли*. Если позитивная религия должна быть согласована с разумом, заключающим в себе рациональные понятия, то, подобно тому, как основой рационального знания является высшее понятие разума или основоположение, служащее началом познания, так и Божественные Откровения, составляющие основу и суть всех позитивных религий, должны иметь высшее и последнее Откровение, в котором Божественная воля раскрылась бы полностью. Понятие этого высшего Откровения и должно быть, поэтому, раскрыто как понятие рациональное.

Если христианская религия есть высшая позитивная, и, стало быть, Откровение во Христе, в Его жизни, учении и подвиге составляет высшее Откровение Бога, то высшее понятие естественной религии или религии разума заключается, очевидно, в религии и *вере самого Христа как личности*. Если в личности Христа, в Его понятии о Боге *как человека*, нет противоречия между этим разумным понятием и понятием Божественной воли, открытой Ему, то, стало быть, понятие разума и понятие Откровения, понятие отчетливого (рационального) познания и понятие Божественного разума находятся в Нем в согласии между собою. В этом случае содержание Божественной воли, открытой Богом Христу как личности, может составлять лишь содержание самого Божественного разума, поэтому «Лессинг, как и Лейбниц, убежден, что Христос впервые проповедовал словом и делом чистую практическую религию разума, что он был первым практическим проповедником бессмертия».¹ Задача разрешается, следовательно, в том случае, если понятия религии Христа окажутся рациональными или аналитическими понятиями разума, и если эти понятия согласуются с основными понятиями исторически данной позитивной религии, т.е. религии христианской. Если достигается последнее, то и в истории религий может быть открыт и констатирован разум, а потому - открыто согласие понятия естественных и позитивных религий.

¹ Там же. Т. 3. С. 681.

Христос же верил бессмертие и в Божественное назначение человека. Из основного понятия лейбницевской философии – понятия *монады* как вечной сущности и необходимости ее развития, Лессинг выводит рациональное существо понятия бессмертия души. Из понятия *Бога* этой философии, как высшей монады, составляющей цель развития мира, и из понятия предустановленной Богом в мире Гармонии как необходимого восходящего порядка существ, имеющего свое завершение в Боге, Лессинг выводит рациональное значение представления о Божественном назначении человека. Основными понятиями христианской религии являются понятие *Троицы*, основывающееся на вере в Богочеловечество, и *представление о вечной жизни* или о бессмертии души. Так как последнее представление вполне согласуется с понятием Христа о бессмертии, и, стало быть, согласуется с рациональными понятиями, то, лишь понятие Троицы должно быть раскрыто в согласии с последними. Понятие Троицы Лессинг выводит из понятия лейбницевской философии о Боге как о существе, разум которого включает в себе понятия, значение которых абсолютно и безусловно, т.е. рациональные понятия. Если Бог есть совершенное существо, то предметом Его мышления может быть лишь Его совершенство; мышление же Бога суть одновременно и Его творчество, поэтому, представление Богом своего совершенства в его целостности есть само совершенное или тождественное Ему лицо, Сын Божий; представление же Богом своего совершенства в его различности есть ряд Его совершенств, составляющий восходящий порядок или мир. Этот порядок есть Гармония, тождественная Гармонии, существующей между Отцом и Сыном; последняя же и есть третье лицо в Боге – Дух. Это согласие основных понятий позитивного христианства с понятиями разума Лессинг называет *христианством разума*.

Если понятия разума согласуются с понятием позитивной христианской религии, то, стало быть, разум и есть не что иное, как источник позитивного христианства; в таком случае, *христианство разума* должно быть *целью истории*. Если разум включает в себе понятия позитивного Откровения, и, следовательно, человеческий разум способен своими силами дойти до их раскрытия в себе, то, единственный смысл Божественного Откровения человеческому духу в истории может состоять лишь в *воспитательном назидании человечества со стороны Бога*, дабы с помощью этого назидания направлять разум человека к конечной цели истории и удерживать его от движения в ложном направлении. Таким образом, благодаря понятию Божественного откровения как воспитания человечества, Лессинг выдвинул мысль, совершенно согласующуюся с духом лейбницевской Теодицеи – это оправдание Откровения на основе *исторического развития*.

Если основное понятие философии Лейбница – монада, то, согласно этому понятию человеческий дух необходимо мыслить как единую в себе сущ-

ность, в которой также и ее идеальность, т.е. сфера представления, имеет единую и неделимую основу. Тогда возникает справедливый вопрос: почему философское познание Нового времени основывается на *двух* особенных способностях духа, – на чувственности и рассудке, – и пытается обосновать *единое* познание и саму его возможность, исходя *либо* из одной, *либо* из другой способности? Ведь ясно, что всякое познание, движущееся в своем обосновании из особенного источника, а не из единого основания познания в духе, всегда окажется ограниченным познанием, и всякое согласование особенных видов познания – эмпирического и рационального – не имеет предпосылки для своего действительного осуществления.

Чувственность дает материал опытного знания, но сам опыт возникает благодаря деятельности *формы*, т.е. рассудка, сомнительную достоверность и истинность определений которого обнаружил скептицизм Юма, выявив вместе с тем и сомнительную реальность познания, основывающегося на законе достаточного основания. Юм утверждает последним источником необходимости формы познания *инстинкт* рассудка, т.е. иррациональное начало.

С другой стороны, развитие системы рационального познания в великих метафизических учениях Нового времени приходит в форме последнего такого учения, а именно, – в философии Лейбница, – к следующему результату. Задачей познания во всякой системе рационализма является отчетливое или рациональное познание природы вещей. Согласно учению Лейбница, такое отчетливое познание доступно лишь совершенным познающим силам; такой совершенной познающей силой способен, однако, обладать лишь один Бог, и никакая другая сущность во Вселенной. Человек, поскольку он в своей сущности является ограниченной монадой, отнюдь не занимает высшее место в восходящем порядке вещей, поэтому и самое отчетливое познание, которым он может обладать, является лишь *отчасти*, а отнюдь не вполне, ясным и отчетливым. Это означает, что единственное целостное познание (а лишь такое познание, согласно мысли самого Лейбница, только и может считаться единственно истинным познанием), которое может оказаться доступным человеку, обретаемо лишь в *темных*, не озаренных светом сознания глубинах духа.

Так, скептическое учение со своей стороны указывает на источник *формы* познания, который лежит в бессознательной области духа; монадология же в своих последних выводах также указывает на эту область духа, видя в ней, однако, не только исток формы, но также и исток *содержания* истинного познания.

Таким познанием может быть только *вера*; в субъекте она опирается на способность духа воспринимать истину, на способность, которая лежит глубже сознания и потому сама является предпосылкой его развития; объектом веры может быть лишь то, что непосредственно *открывает* себя духу. Поскольку вера не может быть опосредствованием и отчетливым познанием в

том смысле, в каком рассматривают познание рационализм и эмпиризм, то она основывается в человеке на непосредственно присущей его индивидуальному духу способности и силе восприятия открывающейся ему истины, на личном таланте и гении человека. Поскольку сила этого восприятия лежит глубже области сознания и отчетливого мышления, и, стало быть, лежит глубже всякого рационального или эмпирического познания, то проникновение в эту таинственную силу духа и открытие ее мистерии составляет задачу не рационального или опытного познания, а *мистики*. Такое мистическое исследование индивидуальной силы человеческого духа мы находим в сочинениях *Гамана*.

Скептическое учение Юма также признает веру в качестве единственного познания, область которого остается недоступной возражениям скептицизма. Однако, согласно этому учению, вера состоит лишь в *чувственном* восприятии, и ни в чем более; согласно же мистической позиции Гамана, вера открывается не только чувственная, но и сверхчувственная реальность, т.е. Бог. Бог открывается человеку в природе и *через* природу; Он открывается ему также и *через* дух, но в последнем случае, Бог открывается также и *самому* духу. Это Откровение, поэтому, является источником познания верой не только всей реальности, но и источником человеческого самосознания и самопознания. Всякий внешний, чувственный опыт основывается, поэтому, на внутреннем *религиозном* опыте Откровения; последний относится к первому также, как Откровение Бога в природе относится к Откровению Бога в самом духе.

Это религиозное значение веры, в котором ее понимает Гаман, обнажает также и отличие мистического понятия способности к истине в человеке от скептического и *формального* понятия инстинкта рассудка, на котором основывалось построение материалистической системы природы и естественного права в англо-французском Просвещении.

Юм вскрыл сомнительность достоверности в человеческом духе закона *причинности*, на котором основываются эмпирические понятия и познание явлений; это сомнение опровергало понятие врожденных идей как естественного основания познания, и, тем самым, возбуждало подозрение в основательности и истинности закона *аналитических* понятий (закона тождества) и основывающегося на нем *метода* познания. Математический метод рационального познания есть синтетический метод; познание, осуществляемое этим методом, движется, следовательно, от одного обоснованного положения к другому, образуя непрерывный ряд понятий. Каждый предшествующий член этого ряда является основанием последующего, следовательно, *обуславливает* его; таким образом, методическое познание движется от одного конечного условия к другому, и все эти конечные условия обусловлены высшим

и первым условием всего этого ряда, т.е. *принципом*. Если начало этого ряда обязательно должно быть ничем более уже *не обусловленным* основанием, то, необходимо утверждать, что, либо переход от этого начала к ближайшему последующему члену ряда невозможен, либо, если такой переход все же должен быть осуществлен (а без этого невозможно было бы достичь собственно *познания*), то, первопринцип неизбежно должен заключать в себе *момент обусловленности* и, следовательно, конечности. Если каждый член ряда понятий методического познания есть одновременно и условие, и обусловленное, то и первопринцип, поскольку он *должен* быть членом (хотя бы и первым) этого ряда, также должен быть одновременно и условием, и обусловленным, а стало быть, предполагать более высокое основание, чем он сам. Если метафизическое знание требует безусловности своего принципа, то, фактически, по *методическим* основаниям, принцип *не может* быть вовсе не обусловленным, ибо *должен* быть членом ряда понятий, из которого образуется познание. Эту методическую *особенность* рационального познания вскрыл Якоби, который потребовал признать наличие обусловленности принципа этого знания. Отсюда следовал его вывод: если принцип рационального знания есть обусловленное условие, то, этому методическому познанию может быть доступно лишь конечное содержание, а вовсе не содержание бесконечной абсолютной истины.

Если достоверность основания формы опыта сомнительна, а методическое рациональное познание на деле способно постигать *только конечное* содержание, то, сфере догматического познания вообще противопоставляется *факт религии* в человеческом духе, факт религиозной *веры*, и, основанию отчетливого познания в субъекте как основанию *опосредствования*, противопоставляется способность *непосредственного* восприятия и знания Абсолютного. Якоби понимает веру в том же значении, что и Гаман, он лишь ближе определяет способность восприятия Откровения в субъекте, называя ее *внутренним, духовным чувством* человека. Истинное познание, согласно позиции Гамана и Якоби, сосредотачивается в форме чувства, и, как таковое, оно и есть вера; содержание этого познания не может быть раскрыто в формах ясного и отчетливого мышления, поскольку последнее способно усматривать в конечном лишь конечную обусловленность, а отнюдь не бесконечное и истинное его существо. Поскольку всякое познание есть опосредствование, то Абсолютное догматического знания может выступить в его понятиях лишь как опосредствованное или обусловленное, т.е. не как Абсолютное, а как неабсолютное; однако метафизическое познание *требует* абсолютности содержания принципа или начала своего познания, следовательно, требует его безусловности, непосредственности. Таким началом познания, поэтому, может быть лишь *непосредственное* начало; если это начало должно быть абсолютным, то им может быть лишь само Абсолютное в форме непосредст-

венности. Якоби указывает на такую форму в субъективном духе – это внутреннее, духовное и религиозное чувство человека. Подобно тому, как Лютер противопоставил Церкви религию, и опроверг представление о том, будто посредничество Церкви между человеком и Богом, выражающееся в предпринимаемых Церковью мерах, само по себе обладает искупительной силой, так, Якоби противопоставил всякому демонстративному познанию чувство истины, веру, и опроверг представление о том, будто истинное познание может основываться на какой-либо конечной способности, посредствующей нам объективное. Опираясь на чувственность, рассудок или силу воображения, мы можем обладать лишь субъективной достоверностью того, что в нас есть те или иные явления или представления, но отнюдь не достоверностью *реальности* бытия. «Из наших впечатлений, представлений, понятий мы никогда не можем вывести бытие вещей, ни получить в нем уверенности. Невозможно из понятия Бога вывести бытие Бога. Вера в то, что это возможно, есть самообман онтологического познания, догматической метафизики, всего рационализма. Спиноза выдал тайну этого доказательства, и, тем самым, всякого рационального познания, когда он отождествил онтологически доказанное бытие Бога с природой, с механизмом природы, с причинной связью вещей».¹ Не из понятия Бога следует Его бытие; лишь из того, что Бог есть, становится возможным для нас мыслить Его бытие и бытие чего-либо.

Если религиозный опыт человека лежит в основе его сознательного опыта и познания, то «сама собою является задача основать само познание на религии как на изначальном факте человеческой природы»². Таким образом, в позиции непосредственного знания, составляющей сущность *мистической* точки зрения Гамана и точки зрения *реализма* Якоби, впервые в истории развития познания Нового времени как само решение, так и разрешимость *проблемы познания* ставится в зависимость и вытекает из *факта религии* в человеческом духе.

Сергей Волжин.

Гатчина – Пудость, июль 2005 г.

¹ Ф. Шеллинг. Ранние сочинения // Приложение Фишер К. От Канта к Фихте. СПб., 2000, С.369.

² Там же. С. 705.

Иоганн Георг Гаман

«Крохи» (1758)

«Метакритика пуризма чистого разума» (1784)

Крохи

«И когда насытились, то
сказал ученикам своим:
соберите оставшиеся куски,
чтобы ничего не пропало».

Евангелие от Иоанна,
6. 12.

16 мая 1758 г.

Лондон.

Разъяснение заглавия.

Великие сонмы народа пресытились пятью ячменными хлебами; эта скромная мера оказалась для такого множества людей в пустыне столь обильной, что, впоследствии, корзин, наполненных остатками хлеба, было больше, чем самих хлебов, дарованных людям. Такое же чудо Божьей благодати мы видим ныне во всем множестве наук и искусств. Каким обширным хранилищем предстает перед нами история человеческой премудрости! И на чем же покоятся все эти знания? - На пяти ячменных хлебах: на пяти чувствах, общих нам и животным. На этой опоре зиждется не только вся товарная лавка (Warenhaus) [естественного] разума, но и сама сокровищница (Schatzkammer) веры. Наш ум подобен тому слепому фиванскому прорицателю*, которому дочь его** описала полет птиц - по ее описанию он и прорицал. «Итак, - говорит апостол, - вера от слышания, а слышание от слова Божия». (К римлянам, гл.10. 17.) «Так пойдите и скажите Иоанну, что вы слышите и видите». (Евангелие от Матфея, гл. 11.4.).

Человек предается наслаждению бесконечно более того, чем это ему на самом деле необходимо, и при этом он производит бесконечно более опустошений, нежели обретает наслаждения. Какой же мотовкой должна оказаться природа по вине детей своих, сколько снисходительности должно обнаруживаться в том уравнивающем действии, с которым она приводит в соответствие чаши весов нашей численности и наших потребностей, и, тем не ме-

* Тирезий.¹

** Манто.

нее, всегда остается в накладе из-за неутолимости и буйства наших вожделе-ний! Разве природа – не дочь любвеобильного Отца и Друга человеческого?

Сколь умножает человек свой грех, когда он стенает о своей телесной темнице, о пределах, в коих заключены его чувства, о тусклости проникающего к нему Света, и, когда он, наряду с этим, ненасытностью телесной похоти, сектантством своих чувственных предрассудков и горделивым презрением к Свету непрестанно ввергает это же самое тело в преисподнюю! Духу, созданному для жизни небесной, чувственный мир еще может мниться пустыней, равно как и те хлебы, которые Бог подает нам в этом мире еще могут показаться ему неаппетитными и скудными, а рыбы слишком мелкими, – однако на них лежит именно та благодать, которую через них мы принимаем от всемогущего, чудотворного и таинственного Бога, коего мы, христиане, почитаем своим Богом оттого, что Он сам открылся нам в величайшем смирении и любви.

Разве это не сам наш дух, погрузившись в глубочайшую пучину ничтожества внезапно обнажает печать благородного своего происхождения, и возносится Творцом над своими чувственными восприятиями, оплодотворяя их и сооружая из них подмости, помогающие ему взобраться на Небо, то есть, – сотворяет себе кумиров, обжигая ради них глину и отыскивая разные диковины? Не чудо ли сотворяет наш собственный дух, когда он чувственное томление претворяет в такое богатство, изобилию которого нам приходится лишь изумляться?

Но, все-таки, в тех отклонениях питания душевных сил, которые случаются благодаря телу, наша душа винит лишь себя одну. За исключением той умеренности, которую прописывает нам нужда, хозяйская внимательность к крохам, падающим в пылу удовлетворения нашего аппетита на стол, и которые мы не удосуживаемся подчас собрать потому, что видим перед собою куски куда большие, не заслуживает никаких упреков. Вся наша земная жизнь питаема такими крохами. Наши мысли – суть не что иное, как фрагменты. Да и все знание наше суть творение, собранное из частей. С Божьей помощью я надеюсь сплести из настоящих листов ту самую корзину, которая позволила бы мне собрать воедино как разобщенные, так и перемешанные между собою плоды жизни моей и моих размышлений. Для того, чтобы придать определенную последовательность тем из них, в которых выражено одно и то же содержание, и, чтобы согласовать их с настоящим моментом времени, я стану их нумеровать.

§ 1

Не разумеет ли мы под понятием свободы то, что является всего-навсего проявлениями нашего самолюбия? Это самое самолюбие и есть сердцевина нашей воли, – из него исходят и к нему же стекаются, подобно венам и артериям, все наши склонности и страсти. Мы столь же мало способны мыслить, и не сознать, при этом, самих себя, сколь и хотеть чего-либо независимо от самосознания.

В глазах японца его идол находится в столь же тесной взаимосвязи с его собственными понятиями и склонностями, в какой оказывается борода в глазах русского, и *Charta Magna* в глазах англичанина. Поэтому идолопоклонник, раб и республиканец с одинаковым жаром отстаивают предмет своего самолюбия, одинаковым образом полагая в нем основание своей свободы, и с равной ревностью почитая его.

Почему торговля умножает свободолубие? Потому, что она столь же умножает собственность всего народа, сколь и собственность отдельного гражданина. Мы любим то, что нам принадлежит. И, в данном случае, свобода оказывается не чем иным, как корыстью, т.е. актом самолюбия применительно к нашей собственности.

Отсюда так много сходства между проявлениями самолюбия и проявлениями свободы. И в самом деле, первое выступает законодателем для второй, как об этом говорит Юнг:

man love thyself;
in this alone free agents are not free.

Подобно тому, как предметом наших способностей познания является самопознание, так предметом наших склонностей и страстей выступает самолюбие. В первом заключается наша мудрость, во второй – наша добродетель. До тех пор, покуда человек не сможет познать самого себя, – для него останется невозможным и любить самого себя. Только лишь истина, следовательно, и способна освободить нас: к этому и сводится все наставление Небесной Мудрости, каковая вошла в наш мир затем, чтобы научить нас истинному самопознанию и истинному самолюбию.

Отчего человек не может познать свою собственную сущность? Причиной этому, должно быть, кроется лишь в некоем особом состоянии (*in dem Zustande*), в котором ныне пребывают наши души. Природа разнообразными загадками и подобиями дает нам понять о присутствии Незримого, указывая нам примерами тех внешних взаимоотношений, в которых пребывает наше тело, возможность представить себе характер взаимоотношений нашего духа с иными духами. Подобно тому, как тело подчинено законам внешнего существования и зависит от воздуха, земного тяготения и всевозможных воздей-

вий прочих тел, так и нашу душу нам следует представлять себе точно таким же образом [т. е. находящейся во взаимоотношении с другими душами и духами]. Она подвержена непрерывному влиянию (Einfluss) со стороны более развитых и высоких духов и связана с ними; это обстоятельство, бесспорно, и приводит к тому, что собственная наша сущность нам кажется столь сомнительною, что мы не дерзаем признать ее познаваемой, различимой и даже хоть сколько-нибудь определимой.

Невозможность того, чтобы мы истинным образом познали самих себя, может корениться как в изначальном условии самой природы нашего существования, так и в особом предназначении и особом состоянии этой нашей природы. Так, например, движение часового механизма предполагает наличие соответствующего механического устройства, а также то, что часы должны быть предварительно заведены. И если природа нашего Я находится в определенной зависимости от воли высшего существа, то из этого само собой следует, что для уяснения нашей собственной природы нам следует опереться на понятие высшего существа, и, чем больше света прольется в нашем сознании в определении этого последнего, тем яснее станет нам наша собственная природа.

Наша жизнь - суть первейшее благо из всех благ, и, вместе с тем, она является также и источником нашего блаженства. Если мы займемся исследованием жизни, то ее организация и устройство обнаружат нам признаки блаженства. То и другое находится в такого рода взаимозависимости, что, несмотря на бесчисленные случайные обстоятельства, способные похитить у нас жизнь, мы, тем не менее, обладаем настолько внушительной властью над ними, какой не могут похвастаться никакие внешние нам вещи. Все полчище злосчастных обстоятельств, которые могут привести к разрыву связи между душою и телом, целиком находятся во власти Того, кому мы и обязаны нашей жизнью. Все средства [жизни] находятся в Его руках. Поэтому и относительно нашего блаженства у Него также должен существовать определенный замысел. Отсюда видно, сколь необходимым образом наше собственное Я имеет свое основание в самом его Создателе, а также то, что наше самопознание отнюдь не находится во власти самих нас; что, для того, чтобы добиться исчерпывающий полноты такого познания, нам необходимо проникнуть в самый исток Божества, ибо лишь в нем одном может обрести свое истинное определение наша сущность, и лишь в нем оказывается разрешимой загадка нашего существования.

Поэтому, если мы хотим понять наше собственное Я, нашу природу, ее предназначение и ограниченность, — то мы неизбежно должны обратиться к

источнику всего сущего, от которого мы непосредственно и зависим. Помимо знания того, что есть первопричина, нам следует знать также и все те посредствующие между нами и Создателем существа, с которыми мы находимся во взаимосвязи, и воздействие которых способно помочь просветить или же изменить нашу сущность. Все эти исследования в их совокупности дадут нам понятие о состоянии природы человека в этом мире. Ведь если я хочу дать определение тому, что Я есмь (Selbst), то вопрос будет заключаться не только в том, знаю ли я, что такое человек, но также и в том, какое положение он занимает в Целом. Свободен ты, или же ты - раб? Кто ты? - бессловесный, мудрец ли или же обреченный на одиночество, отрезанный ломоть? Каков род твой относительно существа высшего, дерзающего вознести свой авторитет над тобою, дерзающего угнетать, превосходить, и, воспользовавшись твоими неведением, слабостью и глупостью, стремящегося завладеть тобою?

С такой точки зрения мы способны увидеть, сколь многие факты составляют основу нашего самопознания, и, что оно до тех пор останется неосуществленным, останется ущербным и призрачным, покуда [все] эти факты не будут открыты нам и не будут уяснены нами самими. Отсюда мы, также, можем увидеть, что [естественный] разум не способен схватывать ничего иного, кроме аналогий (подобий), извлекая из них весьма сомнительную истину; что из наших наблюдений над устройством божественного Творения и за тем способом, каким все управляется в нем, мы можем прийти не более, чем к одним только предположениям касательно того нашего предназначения, которое предопределено в сокровенной воле Бога.

Жизнь наша коренится во взаимосвязи её внешней, зримой части с высшим существом, судить о Котором мы можем основываясь лишь на Его воздействиях и внешних проявлениях в нашей жизни. Сама же эта связь, в известной степени, отдана в наши собственные руки и предоставлена нашему произволу но, вместе с тем, она передана в ведение также и бесчисленному множеству прочих случайностей. - Как одно, так и другое подчинено непостижимым и сокровенным образом руководству и провидению Того, чья воля сообщает нам эту связь и сохраняет её в нас. Эти и подобные им понятия – суть указатели (Zeigefingern), на которые нам следует обращать свое внимание для того, чтобы сделать некоторые выводы относительно нас самих.

Ради облегчения нашего самопознания, в каждом ближнем нам предстает в зримом обличьи наше собственное Я. Подобно тому, как в воде появляется отражение моего собственного лица, – также и мое Я отражается в существе моего ближнего. А для того, чтобы это отраженное Я стало для меня

столь же близким, как и мое собственное Я, Провидение и постаралось соединить в человеческом обществе столь многие преимущества и достоинства.

Бог и мои ближние имеют, таким образом, прямое отношение к моим самопознанию и самолюбию. Что за удивительный закон, и сколь достоин восхищения Законодатель, которые повелевают нам от всего сердца любить Его и ближних наших как самих себя! В этом и заключается высшее и единственно истинное человеческое самолюбие, - в этом состоит наивысшая мудрость христианского самопознания, - ибо христианин любит не только Бога, как высшее, благодетельнейшее, единственное в доброте и совершенстве своем существо, но знает еще и то, что сам Бог стал ему и его соплеменникам ближним, дабы мы обладали всеми возможными поводами любить одинаковым образом и Бога, и своих ближних.

Таким образом, становится очевидно, что в нашей вере соединены чистое Небесное знание, т. е. [представление об] истинном *счастье* вместе с возвышенным [понятием] *свободы* человеческого существа. Учение о разуме, учение о духе и учение о нравственности - суть три дочери истинного естествознания (Naturlehre), не имеющие никакого иного источника, кроме Откровения.

§ 2

Как затрепетали бы мы от сознания величия нашей натуры, если бы как следует задумались о том, что законом, которым руководствуется наша воля, выдвигается требование, чтобы мы всегда избирали для себя не только лишь одно хорошее и благое, но лучшее! Строение и жизненный уклад всякого создания определены тем, к чему это создание бывает предназначено. Так неужели в этом нашем призвании не содержится предсказания о наивысшем блаженстве?

§ 3

Согласно римскому праву, солдатам не позволялось приобретать в собственность владения в той стране, с которой Рим вел войну (I, 9. Dig. de re militari, I, 13, eod.). В данном случае перед нами тот самый римский закон, который был проклят христианами, и который был призван сеять вражду на этой Земле, являясь её выразителем и оплотом. В историях, законах и обычаях всех народов мы всегда найдем то, что я называю *Sensum commune* религии. Все, живущее на Земле, проникнуто намеками, исподволь указывающими всем нам на то предназначение, которое мы имеем, а также на самого Бога Милости. В отношении той ограниченности божественного воздействия и

влияния, о которой мы судим принимая во внимание один лишь еврейский народ, в нашем сознании укоренился довольно большой предрассудок. – На примере одного-единственного народа Бог хотел всем нам разъяснить и показать в доступной для нашей чувственности форме всю сокровенную глубину, метод и законы своей Мудрости и своей Любви, предоставив самим нам приложить их в собственной нашей жизни ко всем прочим предметам, народам и разнообразным обстоятельствам. Апостол, обращаясь к тщеславным и самодовольным говорит ясно и определенно, что Бог мог бы дать и язычникам те же самые свидетельства о Себе и Своего Свидетеля, какие Он дал евреям. – В чем же заключались эти свидетельства? Он творил евреям добро, – Он дал им познать Себя как Любовь и как Бога Любви; Он ниспосылал им дождь небесный и плодородное время года, и тем наполнял сердца их довольством и радостью. (Деяния, 14. 17.). Здесь ясно видно, что дожди эти и плодородные времена заключали в себе не одно лишь проявление власти над погодой, а указывают нам именно на то воздействие Духа, которое пробуждает в нас добрые помыслы и побуждает к добрым намерениям и поступкам, – это то самое влияние духа, которое столь разнообразными путями пытаются приписать действию Бога применительно к одним лишь евреям, так что их женщины вообразили себе, будто им уж и за прялку нельзя взяться без знаков соизволения Бога.

Если мельчайшая травинка свидетельствует о Боге, то разве меньшим значением обладают самые ничтожные человеческие деяния? Разве Святое Писание не отыскало самый презренный из народов, погрязший в самых мелких, самых недостойных, и, пожалуй, самых греховных деяниях, чтобы явить ему Божьи Проведение и Мудрость, облаченными в столь низменные покровы? Поэтому природа и история являются двумя великими Комментариями (Commentarii) Слова Божия, а оно, со своей стороны, суть единственный ключ к их пониманию. О чем говорит нам разница между естественной религией, и религией Откровения? – Если только я правильно понимаю ее суть, то различия между ними не более, чем во взгляде, которым смотрит на картину человек не имеющий ни малейшего понятия о живописи, рисунке или истории, и взором, каким глядит на картину мастер-живописец; между естественным слухом и слухом музыкально образованного человека.

Разве нельзя сказать о Сократе в те моменты, когда он был одержим своим демоном, того же самого, о чем говорит Петр: что он не ведал сам, что говорил; или о Каифе, прорицавшем и возвещавшем божественные истины, тогда как ни он сам, ни его слушатели, не имели ни малейшего понятия о том, о чем его устами говорил Божий Дух? Об этом же свидетельствуют и поучительные рассказы о Сауле и Билеаме, – когда в самих идолах, и, даже более того, в самих орудиях ада, проявляет себя со всею очевидностью божествен-

ное Откровение, так что сами по себе [эти идолы и орудия ада] оказываются пригодными лишь на то, чтобы в качестве рабов и прислужников быть проводниками Его воли, – подобно тому, как это случилось с Навуходоносором.

Некий английский священник видел первейшее средство исцеления естествознания в том, чтобы сделать его насквозь проникнутым и исполненным животворной мыслью о Милости Божьей. Теперь же нам необходим еще один Дерхейм (Derham), который оказался бы способен раскрыть в царстве природы отнюдь не божество одного лишь, как я его называю, – голого и абстрактного разума, – но Бога Святого Писания, и обнажить перед нами [ту мысль], что все природные богатства суть не что иное, как аллегории, мифологические отображения Небесной системы, подобно тому, как все события мировой истории суть лишь тени чудес и деяний сокровенных. (Книга пророка Иеремии, г. 32. 20.).

§ 4

Существует ли вопрос, который занимал бы ученых мира более, чем вопрос о происхождении зла, или о том, почему его существование было допущено [Богом]? Но ведь Бог говорит сам: Я сотворю зло. – Если бы мы имели верное понятие о зле, или действительно старались найти его, то одни лишь внешние определения не вводили бы нас в заблуждение, и мы не находили бы в них ничего возмутительного. Добро и Зло – это, собственно говоря, суть всеобщие понятия, не выражающие собою ничего иного, кроме отношения нашего Я к другим предметам и, как я это называю, – возвратного отношения предметов к нашему Я. Это означает, что мы находимся во взаимосвязи с другими предметами; на этом самом пехит зиждется не только наша истинная сущность и подлинная наша природа, но и все те модификации и оттенки, на которые она оказывается способна.

Наша жизнь нуждается в питании ради её поддержания и сохранения. Характер пищи находится в зависимости от плодов земных, которые в своем образовании зависят, в определенном смысле, от нашего прилежания, а также от естественного течения природы. Поэтому лень является нравственным бедствием (Übel), а дороговизна продуктов – бедствием физическим. То и другое мы называем бедствиями оттого, что благодаря им разрывается та связь, в которой, отчасти, заключено как само наше наличное бытие, так и его сохранение.

Наше здоровье – суть благо, и оно состоит в гармоничном единстве нашей телесной организации с душою. Поэтому все то, что способно разрушить или испортить здоровье, также называется бедствием и напастью; и наоборот,

все то, что способно поддержать и восстановить его, оказывается для нас благом. Тем не менее, наше здоровье и наша жизнь способны утратить свое значение блага, если представление о них в нашем сознании пытается занять господствующее место в более возвышенной сфере, находящейся в значительно теснейшей взаимосвязи с истинной природой нашего духа.

В цепи созданий великого Прасущества, по Слову которого все они возникли, и благодаря которому они обладают устойчивостью существования, человек является звеном весьма отдаленным [от самого Прасущества]. И, хотя по отношению ко всей целостности этой взаимосвязи, человек и может казаться весьма незначительным и немощным существом, то, все-таки, его положение в Целом зависит именно от Бога, держащего в деснице своей всю эту цепь, и оказывающего ему свое непосредственное покровительство в силу того закона, согласно которому все посредствующие между Богом и человеком существа имеют свое основание и определение в Боге.

Ничто так обильно не проливает свет на природу всего сущего, как истина, высказанная нашим Спасителем: никто не благ, кроме одного только Бога. Поэтому, вместо того, чтобы спрашивать, откуда взялось зло, нам, скорее, следует поставить обратный этому вопрос, и удивиться, что конечное как таковое вообще способно быть добрым и жить счастливо. - Вот уж в чем истине заключается тайна божественной мудрости и всемогущества! А это философствующее любопытство, интересующееся источником и происхождением зла, столь сильно недоумевающее и суемящееся, — его следует рассматривать едва ли не как самую смутную форму осознания истинного смысла божественности нашего образа и подобия, на которую только оказывается способным наш разум; это любопытство следует считать *йстерон протерон*,² взятом в его обратном значении, и в его преображении как раз и заключается истинное значение Каббалы, т.е. сокровенного знания.

Бог утвердил лишь один-единственный характер нашего взаимоотношения с Ним, сделав его законом нашего естества и дорогой к счастью. Всё, что человек делает вопреки такого рода взаимосвязи, приводит к разрыву тех всеобщих уз, той Гармонии и умиротворенности, благодаря которым ничто внешнее не обладает достаточной мощью, способной нанести вред человеку, и, благодаря которым сам человек оказывается в силах не только противостоять неистовому напору внешних напастей, но и сохранять господство над их совокупной мощью.

Представим себе некоего могущественного властителя, который принес в жертву своеволию и злобе придворной челяди своего самого верного и лю-

бимого сподвижника, и уступил этой дворцовой черни с тем, чтобы впоследствии, с помощью Сына сподвижника, расквитаться с ними. И вот, отец ребенка удалился в изгнание, дабы избежать мести и произвола со стороны своих могущественных врагов. Его малолетний отпрыск остался в королевстве, и из-за этого ребенка челядь впала в неистовство, стремясь схватить его и подвергнуть истязаниям, ибо, видя в нем наследника отца, она вдвойне хотела выместить на нем всю свою злобу и жестокость. Правитель открыл ребенку тайну судьбы его отца, разъяснив ему причину злобы, могущества и коварства его врагов; кроме того, он посвятил мальчика в те тайные обстоятельства, в силу которых он, властелин, не мог сам открыто выступить в поддержку как его отца, так и его самого; но, вместе с тем, правитель уверил мальчика, что во время отсутствия отца ему нет нужды отчаиваться и унывать, поскольку им призван на подмогу один друг, неведомый дворцовой челяди, с тем чтобы он неотступно следил за каждым шагом его врагов. Более того, властитель сказал мальчику, что он желает заклеить его особым знаком, которому всякий должен будет оказывать почтение, и который никто не в силах будет ни стереть, ни похитить у него, за исключением самого ребенка, если он по своей воле своею собственною рукою вознамерится стереть этот знак, а также, если он ослушается и презреет все те советы, предостережения и вспомогательные средства, которые правитель намерен предоставить в его распоряжение. Также он пообещал мальчику, что его отец будет отсутствовать недолго, и что сам он, [властитель], намеревается инкогнито проводить его к прибежищу отца, а также, что по окончании некоторых важных дел, которые им предстоит совершить, они все вместе открыто вернутся в свое королевство к своим друзьям, помощникам и соратникам, и воздадут по заслугам всем своим врагам.

Теперь мы внимательно присмотримся к тому, как поступил ребенок, на пути которого стояли его враги, стремившиеся то посулами, то угрозами сломить его дух, иногда высмеивая напечатленный на его челе знак, а иногда уговаривая смыть его, как если бы это было некое уродливое пятно; иногда же, суля ему разнообразные удовольствия и золотые горы, старались склонить мальчика к тому, чтобы он сам по своей воле отрекся от этого знака. Его враги, конечно же, могли действовать так лишь до той поры, покада их происки сохранялись в тайне, а сами они оставались в тени. Они питали надежду нечаянно заполучить возможность для осуществления своей мести; и в тот самый миг, когда их терпение лопнуло и вся ярость их выплеснулась наружу, показав, тем самым, всю опасность положения ребенка, – в этот самый миг и явился неведомый друг и уберег мальчика от хищных когтей его преследователей. Хотя и недолгим было отсутствие отца, а все же для ребенка время это было преисполнено страха, тревоги и требовало от него неусыпной бдитель-

ности, ибо враги непрестанно совершали свои атаки и вылазки, во время которых всегда являлся все тот же никому неведомый избавитель, спасавший его от смерти, и в присутствии которого у малыша рассеивались все пугающие его воображение видения и образы опасности.

Для того, чтобы эта притча стала еще более правдоподобной, допустим, что сам ребенок не знает о том, что знак, который не может стереть ничья рука, кроме его собственной, напечатлен именно на его челе; допустим также, что он связан обязательством не касаться рукою лба и не понуждать себя к этому какой бы то ни было фантазией, и, что, хотя ему и не разъяснили сами причины, из-за которых он носит на челе этот знак, и отчего его враги питают почтение к этому знаку, однако обо всех последствиях, к которым может привести его непослушание, его, все же, предупредили.

И вот теперь это самое дитя, - доверяясь словам властителя и следуя его указаниям, - отправляется в путь к тому прибежищу, в котором ему суждено отыскать своего отца; он идет под защитой того самого неведомого друга, на которого он уже смело полагается во всевозможных превратностях. Вся *гордость*, вся *страсть* и вся *мощь* этого дитяти заключены лишь в его *надежде*, его *детской любви* и его *детской вере*.

И вот, если мы представим себе не только отдельного человека, а все человечество в целом, оказавшимся в том же самом положении, в каком оказался ребенок в этой притче, - когда жизнь каждого [человека], его безопасность и надежда на обретение вечного счастья оказываются поставленными в зависимость от такого рода условия, что именно в силу его соблюдения для человека оказывается возможным преодолеть любые трудности, а пренебрежение им не только лишает все человеческие помыслы о счастье какой-либо основательности, но, скорее, ввергает всякого в полное ничтожество, становясь причиной его смятения и страха, изматывающих его до того, что человеку уже становится немоготу, так что он ищет уже некоего мгновенного избавления, он ищет, как бы ему одним разом со всем этим покончить, - конечно, если он уже прежде этого не предался совсем отчаянию и не почел себя навеки погибшим, - если представить себе это, то вопрос о происхождении зла покажется нам поставленным исходя из совершенно чуждой нашему Я точки зрения.

§ 5

Чем более я размышляю о понятии свободы, тем явственнее становится для меня та согласованность, которую обнаруживают все наблюдения о ней. Я приведу два таких наблюдения. Признается, во-первых, что не существует никакой свободы вне законов; и во-вторых, свободными признаются такие государства, в которых как правитель, так и его подданные подчинены одним и тем же законам. Законы обладают [в нас] всей своей силой благодаря одному лишь [нашему] инстинкту самолюбия, который полагает действенность поощрительных мер, и мер наказания в качестве побудительных мотивов поступков. Закон никогда не может приводить в такое сильное смятение и быть настолько оскорбительным, как приговор судьи, всецело основанной на произволе. Закон вовсе не затрагивает моего самолюбия, простирая свою силу лишь над моим деянием как таковым, тем самым, ставя меня в один ряд со всеми, кто совершил нечто подобное. Второе же, т. е. произвольный и не основанный ни на каком законе приговор, произносится исходя из побуждений противоположных побуждению моего самолюбия, и, во всяком случае обрекает нас на рабство. Благодаря закону мне оказываются заранее известны все последствия, к которым могут привести мои деяния; в этом случае, следовательно, мое воображение не опускается до лстивых измышлений, и не рисует себе образов подобоства, в надежде умиловить приговор судьи или правителя. И в самом деле, судья свободной республики своим собственным примером указывает мне, что закон равным образом обязывает его вынести мне приговор, как и мне, в свою очередь, понести наказание. Вот в этом и заключается все преимущества политической свободы: всякий знает наперед, к каким последствиям приведут те или иные его поступки, и никто не может безнаказанно преступить пределов политической свободы потому, что лишь воля самого закона способна ограничивать меня, будучи столь же хорошо известной мне, сколь и нерушимой; более того, воля закона во всех случаях надежно оберегает мое собственное существование и является опорой моего самолюбия. Поэтому мы уповаем на закон; поэтому мы страшимся его. К сказанному можно еще добавить, что те законы, которые мы даем себе сами, не кажутся нам обременительными именно в силу всё той же основы нашего самолюбия, и величайшей привилегией свободных государств является то, что они выступают законодателями для самих же себя. Следовательно, законы не ограничивают свободы, ибо они предварительно знакомят меня с теми происшествиями и поступками, последствия которых могут иметь как поощрительное, так и ущемляющее действие на моё самолюбие, а мое понимание этого определяет, в свою очередь, и развитие моих собственных склонностей.

Также и на основоположение стоиков, которое гласит: «свободным является лишь добродетельнейший человек, а злодей - суть раб», - настоящее

разъяснение также способно пролить свет. – Ведь похоти и пороки препятствуют истинному познанию, а искаженные представления о них лишь запутывают наше самолюбие: нам кажется, будто мы действуем в интересах наилучшего в нас, в интересах наивысшего удовольствия и самой возвышенной чести, а избираем для достижения этого ложные средства, прямо противоречащие этим нашим устремлениям. И это называется самолюбием? А ведь там, где отсутствует истинное самолюбие, там не может быть и никакой свободы.

§ 6

Если как следует оценить всю мощь, все присутствие духа и скорость движений, на которые мы оказываемся способными в условиях неординарной опасности, то можно будет вполне понять недоумение христианина перед невозмутимостью человека, исповедующего естественную религию: ведь сам-то христианин ищет своего блаженства непрестанно сознавая всю меру опасности, угрожающую его душе, и страшась её.

§ 7

«Чрезмерная пища вредит моему желудку, заставляя его страдать; каждый мой орган наделен тем особым чувством, которое предостерегает его от всего, что может ему навредить», - так рассуждает естественная совесть.

§ 8

В чем же кроется причина того признания, которым у людей пользуются искусства прорицания и все их многочисленные разновидности, если их единственной основой является не что иное, как превратное понимание коренного инстинкта нашего духа, т.е. превратное понимание того, что представляет собой наш естественный разум? Мы все способны быть пророками. Все природные явления – суть видения, притчи и загадки, имеющие свое значение и свой сокровенный смысл. Книги Природы и Истории – суть не что иное, как шифрограммы, для уразумения таинственных обозначений которых нам необходим тот самый ключ, которой дается нам через Святое Писание, и который выступает вдохновляющим мотивом самого их создания.

§ 9

Плоть – суть покров души моей. Оно укрывает ее срам и наготу. Чревоугодник и честолобец приписывают свои порочные склонности влиянию крови и темпераменту. Плоть потребна душе ради её сохранения, подобно тому, как одежда защищает плоть нашу от внешних напастей и непогоды.

Именно тоска, свойственная природе нашего духа, и сохранила нас в то время, когда более возвышенные и, вместе с тем, более легковесные и уязвимые духи сгнули в беспомощности своей. Точно также, как незначительны те неудобства, которые доставляет нашему телу одежда, лишь немного утяжеляя его и незначительно сковывая движения его членов, так и само тело отнюдь не способно оказывать того определяющего влияния на нашу душу, в силу которого душа тяготела бы ко злу или же к добру. Сколь отвратительным существом был бы, пожалуй, человек, если бы плоть не удерживала его в своих границах!

§ 10

То общественное совершенство (*das allegemeine Beste*), которого достигает государство в целом, есть непрменный плод подвижничества всех его подданных. Бог благословляет каждый росток прилежания, дабы тем самым стало возможно общее богатство и процветание.

Метакритика пуризма чистого разума

«Один великий философ утверждал, что всеобщие и абстрактные представления суть не что иное, как особенные представления, однако такие, что, благодаря их привязке к некоему определенному слову, их смысл обретает бóльшую всеохватность и широту, и, вместе с тем, сохраняет в себе напоминание о единичном». – Это утверждение элейца, мистика и мечтателя - епископа клюнского Джорджа Беркли, Юм признает в качестве величайшего и ценнейшего из всех открытий, какие были сделаны в наше время в пределах научной Республики.

Прежде всего, мне кажется, что новейший скептицизм обязан прежнему идеализму чем-то бесконечно большим, нежели то, что оказывается по силам извлечь из него небрежному и поверхностному знакомству с его содержанием, и что без Беркли Юм едва ли смог бы стать тем великим философом, как ким его признает критическая философия, будучи преисполненной к нему такой же благодарностью, какую сам он питал к Беркли. Что же касается сути этого важного открытия, то для её понимания вовсе не требуется какого-то особого глубокомыслия, ибо она самым явным и очевидным образом обнаруживается уже в том словоупотреблении, при помощи которого выражается самое обыкновенное чувственное восприятие и созерцание.

К тем сокровенным тайнам, которыми до сих пор не озадачились - не говоря уж о том, чтобы они достигли своего раскрытия и объяснения - относится также и возможность человеческого познания предметов опыта до восприятия, и, даже без самого восприятия этих предметов. Именно на этой двоякой невозможности [такого познания], а также на могучем различии между аналитическими и синтетическими суждениями, как раз и зиждется учение о трансцендентальных элементах и учение о трансцендентальном методе; ибо, помимо того различия, которое содержит в себе сам разум как таковой, и которое может выступать для него в качестве объекта познания, или источника познания, или, даже способа познания, – существует более всеобщее, более острое и чистое различие, в силу которого именно разум как раз и оказывается тем самым основанием, которое лежит во всех объектах, источниках и способах познания, и которое само не является ни одним из этих трех, а потому не нуждается ни в эмпирическом или эстетическом, ни в [формально]-логическом или дискурсивном понятии, а сосредоточено исключительно в

одних лишь субъективных условиях [познания], в которых все — как нечто, так и ничто — могут мыслиться в качестве объекта, источника или способа познания, оказываясь либо присовокупленными к непосредственному созерцанию [предмета] в качестве бесконечного максимума или минимума, либо, с равным правом, оказываясь обособленными от него.

Первичное очищение философии как раз и заключалось в той, отчасти неверно понятой, а отчасти и неудавшейся попытке, которая ставила своей целью добиться независимости разума от всякого рода посредствующих звеньев: от всякого рода традиции и веры. Второе очищение действует еще трансцендентальнее, и стремится, в конечном счете, добиться независимости философии от опыта и его обыденной (alltäglichen) индукции. Ибо после того, как философия отчаялась достичь прогресса на пути, проложенном её более древней предшественницей, — когда естественный разум на протяжении более двух тысяч лет занимался отыскиванием неизвестно чего по ту сторону опыта, — она, с упрямством, равным этому отчаянию, принялась изрекать посулы своим нетерпеливым современникам, как если бы она была в состоянии дать им, — и, причем, в весьма в недалеком будущем, — тот всеобщий и неотъемлемо присущий католицизму и деспотизму непогрешимый кристалл Мудрости, перед святостью которого немедленно пришлось бы склониться религии, и перед величием которого тотчас же преклонило бы свои колена законодательство. Именно в условиях этого последнего устремления нашего критичного столетия, — когда двуликий эмпиризм, пораженный слепотой, день ото дня все с большей явственностью обнаруживает свою несостоятельность, — лишь в этих условиях и могла возникнуть потребность в такого рода исследовании [возможности познания эмпирических предметов до восприятия и без него].

Этот третий, высший и, вместе с тем, эмпирический пуризм затрагивает, таким образом, еще и язык — этот единственный, первый и последний органон и критерий разума, без посредства которого сам разум как таковой не способен обладать общесообщаемостью и собственным действительным опытом. Однако, перед лицом этого нового идола язык оказывается едва ли не в том же самом положении, в каком оказался прежний язык перед идеалом [естественного] разума. — Чем дальше уходишь в своем рассуждении, тем явственнее ощущаешь немоту абстрактной мысли, её неспособность к выражению, и, объятый этой немотою, в конце-концов и вовсе начинаешь задыхаться, не будучи в силах вымолвить ни единого слова! «Горе тиранам, когда Бог примется за них! Чего же они вопрошают о Нем? Мене, менетекел софистам! Их разменная монета будет с легкостью выявлена и банк их лопнет!»

Рецептивность языка и спонтанность [образования] понятий! — вот тот двоякий источник этой двусмысленности; из него чистый разум черпает все элементы своего правообладания, своей склонности к сомнению, своего крючкотворства, создавая равно произвольными анализом и синтезом трижды

устаревшей закваски все новые феномены и метеоры на переменчивом горизонте сознания, верша пред ним знамения и чудеса этим Творцом Всего и разрушителем Всего – этим жезлом Меркурия, исходящим из уст его, или исходящим из под его гусиного пера, зажатого между тремя силлогическими перстами его геркулесового кулака ...

Уже само название «метафизика» поражено тем наследственным недугом, той проказой двусмысленности, от которой отнюдь не удаётся избавиться, и уж тем более, не удаётся её разъяснить, если самым кропотливым образом прослеживать и выявлять её признаки вплоть до самого исходного места рождения метафизики – т.е. того случайного синтеза, который как раз и образует начало греческого пролога философии. Тем не менее, очевидно, что в трансцендентальной топике указанное эмпирическое различие обладает куда менее определяющим значением, нежели *hysteron proteron* в априорном и апостериорном [как таковых], – вследствие чего и оказывается, что родимое пятно, которым отмечено название «метафизика», простирается на всю систему понятий науки с её головы до пят, и терминология науки оказывается в таком же отношении ко всякому литературному языку, ко всякому просторечию или школьной терминологии, – в каком находится ртуть в отношении всех прочих металлов.

И, хотя из некоторых аналитических суждений и напрашивается вывод о гностической ненависти чистого разума к материи, или, даже о некоей мистической его любви к форме, то, все же, синтез предиката с субъектом – который и составляет подлинный объект чистого разума – никаким иным связующим понятием (*Mittelbegriff*) не располагает, кроме старого и безжизненного предрассудка математики, аподиктическая достоверность которого зиждется, главным образом, на кириологическом (*kyriologischen*) способе обозначения, при помощи которого выражается простейшее чувственное созерцание, и, [вследствие этого], на той легкости, с которой чистому разуму удастся обосновать и выразить как сам синтез [субъекта и предиката], так и саму его возможность в тех очевидных конструкциях, символических формулах и подобию, благодаря чувственному моменту которых совершенно исключается всякая возможность их неправильного истолкования. Однако, несмотря на то, что даже геометрия определяет и выражает идеальность её понятий о неделимых точках, о линиях и плоскостях в идеально разобобщенных между собою измерениях пространства с помощью эмпирических обозначений и фигур, – метафизика принимает искажать все словесные знаки и фигуры языка нашего эмпирического познания, превращая слова в иероглифы и типы идеальных отношений, и, перекраивая путем этого ученого бесчинства добропорядочность языка в столь бессмысленное, столь зыбкое, непостоянное, и неопределимое нечто = X , что в итоге остается только свист в ушах, магическая игра теней, и, самое большее, – как говорит мудрый Гельвеций – всего-

навсего талисман и венчик трансцендентального суеверия в *entia rationis*¹ с их пустыми внешними покровами и девизом. Следуя по этому пути, в конце-концов приходят к тому выводу, что коль уж математика смогла присвоить себе аристократический сан, ссылаясь на общепризнанную надежность своего необходимого метода, то и самому человеческому разуму следует во что бы то ни стало приблизиться к безошибочному и не вводящему ни в какой обман инстинкту насекомого.

Но ведь остался неразрешенным еще один важный вопрос: вопрос о самой возможности способности измышлять что-либо по ту или иную сторону опыта, измышлять прежде всякого опыта и без опыта, измышлять наряду с опытом или выдумывать что-либо сверх опыта; - если речь идет о такой способности мышления, то никакой дедукции и вовсе не нужно, чтобы доказать генеалогический приоритет языка над семью священными функциями логических положений (*Sätze*) и умозаключений (*Schlüsse*). Не только вообще вся способность мышления целиком зиждется на языке, - как об этом свидетельствуют сокрытые и неведомые широкой публике прорицания и вводящие в соблазн чудодейства досточтимого Самуэля Хайнеке (*Samuel Heineke*), - но сам язык как раз и оказывается тем средоточием недоразумения, в которое разум впадает относительно [понимания] себя самого, и которое возникает в нем отчасти благодаря частому сопоставлению наиболее абстрактных понятий с наименее абстрактными понятиями в идеальных положениях, а отчасти из-за той [самой] бесконечности, что присуща вообще человеческой речи преимущественно перед фигурами умозаключений и тому подобным.

Звуки и буквы, таким образом, суть чистые априорные формы, в которых не встречается ничего такого, что непосредственно принадлежало бы [чувственному] восприятию или же [абстрактному] понятию какого-либо предмета; они суть чистые эстетические элементы любого человеческого познания и всякого разума. Древнейшим языком была музыка, которая, наряду с чувственным ощущением ритма пульса и дыхания, являла собою живейшее воплощение прообраза всякой меры времени, и всякого его исчисления. Древнейшим шрифтом являлись живопись и рисунок, которые также довольно рано принялись экономить пространство, ограничивать и определять его при помощи изображений всевозможных фигур. Вот отчего понятия пространства и времени, - благодаря тому, что сами пространство и время неотвратно и устойчиво воздействуют на органы наших чувств, - оказались также и в сфере нашего разума понятиями столь же всеобщими и необходимыми, как свет и воздух оказываются всеобщими и необходимыми для нашего зрения, а звуки - для нашего слуха; вот почему пространство и время кажутся нам если и не *ideae innatae*², то уж, по крайней мере, *matrices*³ всякого нашего знания, основанного на [чувственном] восприятии.

Если у чувственности и рассудка, – у этих двух стволов, образующих наше знание, – должен быть один общий корень, так что благодаря первой предметы оказываются нам данными, а благодаря второму – они становятся мыслимыми, то будет непонятно, ради какой выгоды теперь утверждается столь насильственное, столь бесполезное и своекорыстное разъятие того, что сама природа соединила в одно целое? Разве расщепление их общего корня и дихотомия не приведут к тому, что оба эти ствола нашего знания в конце-концов засохнут и погибнут? Не будет ли лучше, если образом и подобием нашего познания мы признаем такое дерево, у которого будет единственный ствол, но два корня: один, обращенный вверх, к Небу, и другой, сокрытый внизу, в Земле? Первый будет отдан в ведение нашей чувственности, второй же, напротив, не будучи зримым, должен будет стать предметом рассудка, с приоритетом мыслимого и постериоритетом всего данного или воспринимаемого со всеми теми их произвольными перестановками, на которые столь охотно пускается чистый разум в своих теориях.

Но, быть может, все же существует химическое древо Дианы, способствующее не только лишь познанию чувственности и рассудка, но и кроме того, проясняющее и расширяющее границы той самой сопределной их области, которая была приведена в такой упадок и запустение крещенным *per anti-phrasin* чистым разумом, вместе с его метафизикой, предавшей индифферентности, – (той самой древней матерью хаоса и ночи, которая царит во всех науках о нравственности, во всех религиях и законодательствах!), – что, пожалуй, одной лишь близящейся заре преобразования и просвещения окажется по силам озарить и вернуть к жизни долину чистого языка Природы вещей.

Однако, не дожидаясь пришествия нового, нисходящего с высот своих Люцифера, и не доводя до полного оскудения плодоносное фиговое древо великой богини Дианы, презренная змея простонародной речи являет нам превосходнейший образчик гипостатического соединения чувственной и рассудочной природы, образчик взаимного обмена идиоматическими силами между различными местными наречиями, являет нам таинства синтеза корреспондирующих и противоположных образов *a priori* и *aposteriori*, наряду с претворением (*Transsubstantion*) субъективных условий и субсумпций в объективные предикаты и атрибуты, которое совершается с помощью определяющего слова (*Machtwort*) или слова-связки, которыми сокращаются длинные речи, и которые заполняют пустое пространство в периодической галиматье тезисов и антитезисов.

О! Если бы я только обладал тройной энергией красноречия Демосфена; если бы моя мимика уже теперь была бы подстать этой силе красноречия; если бы в голосе моем не осталось бы и капли тех панегирических, звенящих ноток, что столь свойственны языку ангелов, – тогда мне, конечно же, удалось бы открыть людям их очи на то, что, как мне кажется, вижу я сам: сонмы воспри-

ятий, совершающих восхождение к самой вершине твердыни чистого разума, и сонмы понятий, нисходящих в глубочайшую бездну проникновеннейшей чувственности; те и другие, движутся по лестнице, которая ни в каком сне не может привидеться ни одному спящему, кем бы он ни был; кроме того, показал бы я также и хороводы двух рассудочных полчищ [эмпиризма и рационализма] – этих манахаимов, явил бы всю сокрытую от глаз людских и приводящую в негодование хронику их кровосмешений и взаимных интриг, а также всю теогонию всевозможных титанических и героических форм, в которых выступили Муза и Суламифь в мифологии Света и Тьмы; я показал бы все это, вплоть до той самой игры формами, которой забавлялась сама с собою старуха Баубо, и которую святой Арнобий назвал *inaudita specie solaminis*⁴.

Слова, таким образом, заключают в себе эстетическую, и, одновременно, логическую способность. В качестве слышимых и зримых, слова, со всеми их элементами, принадлежат чувственности и чувственному восприятию; но, согласно тому духу, который определяет их смысл и назначение, они принадлежат сфере рассудка и мышления. Слова, следовательно, являются столь же чистыми, и, вместе с тем, эмпирическими восприятиями, сколь и чистыми, и, вместе с тем, эмпирическими понятиями: они являются эмпирическими, поскольку ими возбуждается слуховое или зрительное ощущение; они являются чистыми, поскольку, будучи некоторым определенным смыслом, они не имеют никакого отношения и вышеуказанным ощущениям, и не определяют ими. Слова, принятые в качестве некоторых неопределенных предметов эмпирического созерцания, – следуя основополагающему тексту учения о чистом разуме, – называются эстетическими явлениями. Поэтому, если верить вечной песенке о параллелизме антитезисов, слова оказываются не чем иным, как некоторыми неопределенными предметами эмпирических понятий критических явлений (*unbestimmte Gegenstände empirischer Begriffe kritische Erscheinungen*), т. е. они оказываются призраками, немymi словами или безмолвиями, и становятся для рассудка предметными лишь в силу того значения, в котором они бывают самим же рассудком и употребляемы. Но, да будет известно всем и каждому, что такого рода значение и смысл слова возникают из априорно произвольной и безразличной, но апостериорно необходимой и неотъемлемой связи видимого или слышимого обозначения слова с созерцанием самого предмета, выражаемого данным словом; и что лишь благодаря многократному повторению, – когда эта связка сообщается самому рассудку частично через обозначение, а частично через само созерцание предмета, и когда она усваивается им, – вот только тогда она и воплощается в самом рассудке в качестве понятия о предмете.

«Но, в таком случае, – обратится к нам с одной стороны идеализм, – неужели окажется возможным выявить понятие, выявить смысл как таковой, из одного лишь чувственного созерцания слова? Разве удастся из внешней мате-

рии слова «разум», из его пяти букв и двух слогов, или же из того порядка, которым эти буквы и слоги соединяются в одно слово, извлечь что-либо такое, что было бы присуще самому смыслу этого слова?» Весы критицизма, отвечая на такой вопрос, замрут в данном случае в утвердительном равновесии. Однако, при этом следует заметить, что в некоторых отдельных языках все же встречаются такие слова, из которых логографам, занимающихся шарадами и хитроумными ребусами, все-таки удастся состряпать нечто новое путем разложения и сочетания букв и слогов в ином порядке. Но в дальнейшем оказывается, что смысл этих новообразованных слов имеет столь же мало общего со смыслом исходного слова, сколь и с самими созерцаниями, выражением которых служило это исходное слово.

«Но, далее, разве возможно – обратиться к нам с другой стороны идеализм – исходя лишь из голой абстракции рассудка как такового прийти к эмпирическому созерцанию самого слова? Удастся ли нам, исходя из одного лишь отвлеченного от всякого чувственного созерцания смысла или нашего [абстрактного] понятия о том, что такое разум, отыскать в немецком или в каком-нибудь другом языке саму внешнюю материю этого понятия, т.е. слово «разум» как таковое, вместе с его пятью буквами и двумя слогами? Ответствуя на этот вопрос, весы критицизма укажут нам самым решительным образом – «нет!». Но не окажется ли для нас возможным вывести из смысла или нашего понятия о том, что есть разум, ту самую форму его эмпирического созерцания, которую мы усматриваем в самом слове «разум», и в силу которой один из слогов оказывается начальным слогом, а другой – следующим за ним слогом, а буквы выстраиваются в определенном своем порядке? – На это спящий Гомер чистого разума прохрипит во сне свое – «Да!», – и причем столь же явственно и громко, как восклицают свое «да» счастливые Ганс и Грета, стоящие пред алтарем; – и возглас этот вырвется у него, по всей видимости, оттого, что в своем вещем сне ему пригрезится, будто он только что нашёл разгадку того, в чем именно заключается характер всеобщности философского языка, которую он столь долго и тщетно искал до сих пор.

Вот эта последняя из выдвинутых возможностей, т.е. возможность, позволяющая извлекать форму эмпирического созерцания без какого бы то ни было предмета и его обозначения из совершенно пустого в самом себе свойства внешней и внутренней природы нашего духа, и есть как раз те самые *Δός μοι ποι στὴν*⁵ и *πρότον ψείδος*,⁶ которые являются краеугольным камнем всего критического идеализма вместе с возведенной им твердыней и учрежденными им ложами. В силу этой возможности, всякий материал, данный нашему чувственному восприятию, обречен стать частью идеальных лесов, насажденных абстрактными категориями; стать добычей перипатетических и академических закров. Анализ суть не что иное, как модная раскройка, а синтез — не более чем умелая сметка раскроенных частей платья в руках искус-

ного портного. - Все то, что трансцендентальный идеализм делает столь затруднительным для понимания и запутанным (matagrabolisiert), я, имея в виду не слишком усидчивого читателя, стремился выявить в сакраментальности языка, в сакраментальности самих его первичных элементов – его буквах, а также, старался выявить тот дух, который организует эти элементы; и я предоставляю воле всякого желающего самостоятельно развернуть тот сжатый кулак, который представляет из себя эта философия, в раскрытую ладонь ...

Но, быть может, такого рода идеализм как раз и образует собою тот пограничный рубеж, который и разделяет иудейство и язычество между собою? Ведь иудей владел Словом и знаком, а язычник – владел разумом и мудростью его...

Фридрих Генрих Якоби

**«Давид Юм о вере,
или Разговор об идеализме
и реализме» (1787)**

**Дополнения VI и VII к
«Письмам об учении Спинозы» (1789)**

«О трансцендентальном идеализме» (1786)

Письмо Ф. Г. Якоби к И. Г. Фихте (1799)

Давид Юм о вере, или разговор об идеализме и реализме

Он:

В халате! - Да не заболели ли вы?

Я:

Немного простудился. До полудня я оставался в постели; есть мне не хотелось, и я так и просидел все время.

Он:

Что это у вас за веселая книга?

Я:

Почему вы решили, что она веселая?

Он:

Да по выражению вашего лица - я заметил его входя в комнату.

Я:

Я читал размышления о вере.

Он:

Те, что напечатаны в майском номере берлинского ежемесячника¹?

Я:

Разве они столь уж веселые? Взгляните-ка на это издание – это философские эссе Юма²!

Он:

То есть - п р о т и в веры?

Я:

З а веру! Читали ли вы в последнее время Юма?

Он:

Эти эссе я не читал уже много лет.

Я:

Много лет? – Ведь вы корпели над кантовой философией, и неужели, после того, что высказано в предисловии к "Прологоменам"¹, вы не раскрыли вашего Юма и не перечитали заново то место, о котором [в предисловии] идет речь? - Это непростительно!

Он:

Да ведь вы же знаете, каково мне было с Кантом. Неужели понятие каждой философской системы непременно нуждается в полной и обстоятельной истории этого понятия? Ведь тут и конца не увидишь.

Я:

Вы хотите сказать: не увидишь н а ч а л а .

Он:

Понимаю вашу улыбку, - ну да оставим это. Познакомьте же меня с Юмом-вероучителем.

Я:

Что ж, пожалуй. Я столь долго держал язык за зубами, дабы преждевременно не выдать мою тайну - и вот, сам не знаю уж как - проговорился.

Он:

Хороша же тайна, что нашла себе место в печатной книге!

Я:

Вот это-то и замечательно, что изданная и переведенная на многие языки книга, весьма известная книга, тем не менее содержит в себе нечто такое, что является тайной.

Он:

Не вечно же вам держать при себе ваши тайны! Когда выйдет в свет новое издание «Писем о Спинозе» с дополнениями^{4?}

Я:

Едва ли оно выйдет раньше, чем к будущей Юбиляте (Jubilate-messe)⁵.

Он:

А ведь оно должно было появиться ещё в прошлую Юбиляту!

Я:

Мне ведь и хотелось выпустить их уже тогда, причем без каких-либо дополнений.

Он:

А не очутились ли вы как раз в том самом положении, к которому относится афоризм Сенеки, каковой мне частенько доводилось слышать от вас самого: Quae ego scio, populus non probat; quae populus probat, ego nescio?⁶ Однажды я впал в изрядное искушение написать рядом с этими словами, отмеченными крупным NB, слова немецкой поговорки: «Ч е р е с ч у р з а у м н о е - г л у п о !» (Allzu klug ist dumm!) Вас и в самом деле не зря упрекали в том, что вы часто опускаете необходимые связующие понятия. Ab hoste consilium!⁷ – «Чересчур острое не режет». И коли уж вы не хотите последовать доброму совету, так последуйте у д а ч н о м у примеру. Посудите сами: произвольно можно связать между собою многое, однако, лишь в том случае, когда оно обладает в себе более широкой и всеохватной связью, причем первейшей заботой здесь является забота о том, чтобы каждый [произвольно повязанный] бантик сидел точно на своем месте. Кроме того, ведь и сама любовь нуждается в уравнивающих её силу бантах, повязываемых ради одной лишь видимости. Так к чему же скупиться на эту тесёмку?

Я:

Вы правы. Предлагаемое вами вносит ту самую связность, что так бросается в глаза.

Он:

Вот именно. И было бы весьма хорошо, коли вы от всего сердца признали бы это. Ведь вы, поистине, сами повинны в том, что вас таскают за нос.

Я:

Это оттого, что на свой собственный нос я не натягиваю картонного картуша, как того требует казарменный распорядок.

Он:

Дозвольте только увидеть и разглядеть ваш настоящий нос. Ведь не составит же вам столь большого труда освободить от всякой двусмысленности все те положения, из-за которых вы, главным образом, и подвергаетесь нападкам?

Я:

Сделать это и в самом деле легко. Так легко –

Он:

– Что эта легкость вызывает у вас отвращение!

Я:

Такое же, как и бесполезный труд. Помните ту басню, что написал молодой Лессинг, где некое мятежное создание требует, чтобы ему даровали глаза, а получив их, восклицает: «Да ведь эти глаза невыносимы!»

Он:

Говорите все что вам заблагорассудится, а все же понимающий самого себя человек, если только он не будет чрезмерно нетерпелив, обязательно добьется понимания и других людей, пусть даже при этом все научные газеты и журналы сговорятся между собой во что бы то ни стало опутать истину веригами прагматической справедливости.

Я:

Напоив священных петухов, когда те не пожелали насытиться, П. Клавдий проиграл сражение**.

Он:

Весьма печально. Однако кто же призывает вас уповать на священных петухов в присутствии того народа, который приковывает свой взор к вешему насыщению петухов, или к их вешему нежеланию насытиться с таким благоговением, что с ним не сравнится ни один образованный народ Европы? Идите своею дорогой, не обращая внимания на суеверие, и предоставьте мертвым

* Lessing's vermischte Schriften. Berlin 1784. Th. II. S. 94. Ältere Ausgabe 1770. Th. I. 3. S. 125.

** Cicero te Nat. Deotum. Lib. II. §. 3.

Один мой друг, которому я предложил прочитать рукопись настоящего разговора, в связи с этой цитатой выписал следующее место из речи Цицерона, обращенной к Росцию Америку: «Anseribus cibaria locantur, et canes aluntur in capitolio, ut significant, si fures venerint. At fures internoscere non possunt. Significant tamen, si qui noctu in capitolium veniant et, quia id est suspiciosum, tametsi bestiae sunt, tamen in eam patem potius peccant, quae est cautior. Quod si quoque canes latrent, cum deos salutatum alicui venerint: opinor, iis crura suffringantur, quod aeves sint etiam tum, cum suspicio nulla sit.»⁸

хоронить своих мертвецов.

Я:

Мой милый друг, у меня за плечами сорок три года, в течение которых рука судьбы весьма немилостиво бросала меня из стороны в сторону. В духовной одаренности меня, быть может, и превосходят тысячи, однако в упорности и ревности борения за истину и ее разумение - определенно лишь немногие. Я неутомимо исследовал родники человеческого познания - как общеизвестные, так и неведомые* - и, исследуя русла этих родников, я добирался до их едва различимых истоков. Я долгое время видел вблизи от себя и других исследователей, а среди них было немало и величайших умов нашей современности. Я располагал возможностью, и даже бывал вынужден неоднократно подвергать испытанию мои силы - я пробовал и оставлял эти попытки. Поэтому, оказалось бы чем-то весьма удивительным, если бы я, словно какой-нибудь неопытный школяр, словно закоснелый педант или глупец, возомнил о себе более, чем должен. Однако именно в силу этого я также отнюдь не склонен чересчур принижать мои способности сравнительно со всеми теми, кто, располагая одною лишь частицей моего скромного знания, уже столь многое воображают о себе; а также тех, кто, опираясь на свои, в е с ь - м а п о в е р х н о с т н ы е и м н и м ы е доводы, берется ныне вразумить меня относительно заблуждений, которые я давным-давно оставил в стороне. И тем не менее я, по-видимому, должен примириться и удовольствоваться сознанием того, будто это естественно и нормально, будто это в порядке вещей, когда какой-нибудь подслеповатый шельма-филистер пригоняет меня на рыночную площадь словно какого-нибудь вьючного мула, где всякий встречный и поперечный заглядывает мне в зубы, желая обстоятельно выяснить все мои недостатки, а меж тем, резвые мальчуганы щиплют мне волосы и колют иголками. - Быть может, все дело здесь в непривычке, и тем не менее я не чувствую большой охоты сохранять сдержанность. - Вы качаете головой?

Он:

Поменьше гордости, или же поменьше чувствительности! Назовите мне того из доблестных мужей, кто не претерпел бы подобного? И разве их доблесть когда-либо пострадала от всего этого?

* Alius error est eorum, qui omnium sectarum, atque hacresium veterum, postquam excussae fuissent et ventilatae, optimam semper obtinuisse, posthabitis aliis, existimant. Itaque putant, si quis de integro institueret inquisitionem et examen, non posse non incidere in aliquas ex rejectis opinionibus, et post rejectionem amissis et obliteratis; quasi vero multitudo, aut etiam sapientes, multitudinis deliniendae gratia, non illud saepe probarint, *quod popolare magis atque leve sit, quam quod solidum, atque alte radices agens. Tempus siquidem simile est fluvio, qui levia atque inflata ad nos develhit, solida autem et pondus habentia submergit.* Baco, de augmentis scientiarum.

Я:

Ах, я вовсе не боюсь испытаний - опасности только бодрят. Но я ненавижу гнусности; мне ненавистно то уныние, которое овладевает душою всякий раз, когда в глубине своего сердца ты признаешь, что вынужден проникнуться презрением и отвращением к лю д я м за то, что они дерзко плюют в лицо своему собственному чувству справедливости и истины, лобзая ложь бессовестно и низко¹⁰. Так к чему же омрачать те немногие дни, что мне осталось прожить, еще и этой заботой?

Он:

Потому что истинный муж никогда не оставляет не законченным начатое им дело.

Я:

Хорошо. Без дальних слов - что я должен закончить и с чего мне следует в этом случае начать?

Он:

И вы это спрашиваете, когда со всех сторон раздаются громкие вопли, будто вы учите слепой вере и попираете достоинство разумного мышления?!

Я:

А что такое, эта «слепая вера»? Разве она представляет из себя нечто иное, чем признание, основанное на силе авторитета? – признание беспочвенное и безрассудное? Как вы полагаете?

Он:

Мне и возразить-то нечего на ваше разъяснение.

Я:

Что-ж, хорошо. И я, судя по вашим словам, состою в подозрении, будто именно такой вере я и учу. Не так ли?

Он:

Именно так! Однако ради Бога скажите, к чему эти ваши вопросы? Ведь пару дней назад я посылал вам очерк об иезуитизме - эта книга нынче у вас на руках?

¹⁰ En verité le mentir est un maudit vice. Nous ne sommes hommes, et nous ne tenons les uns aux autres que par la parole. Si nous en connoissons l'horreur et le poids, nous le poursoivrons a feu, plus justement que d'autrei chimes.¹⁰ Ess. de Montaigne. L. I. Ch. IX. p. 79

Я:

Она лежит вон там.

Он:

Вот взгляните-ка, на странице 173 ясно написано, что вы призываете к безусловной и слепой вере, подрывая тем самым самую мощную опору протестантизма - дух безграничного исследовательства и разумного познания –

Я:

Читайте уж лучше так: «подрывая самую мощную опору гипер – крипто - иезуитизма, т.е. ниспровергая дух безграничного извратительства иобычай ментального обскурантизма, словоблудия и пустозвонства, –

Он:

– и, таким образом, подчиняя права разума и религии внешним формулировкам *человеческого авторитета*». В сноске, относящейся к этому месту, еще отчетливее говорится о том, что ваша теория веры и откровения способствует укреплению католицизма, и, подвергая дознанию религиозные истины, сводит на нет привычное употребление исследовательского разума, - что вы пытаетесь «путем ловкой подмены смысла слов, ранее употреблявшихся в ином значении, склонить к признанию *человеческого авторитета*». С вас довольно?

Я:

Вполне. Ну а теперь укажите мне также и в моем сочинении то, что, - не говорю уж, чтобы оно оправдывало бы это обвинение, - нет, чтобы оно делало его хоть чуточку тоньше и изящнее - что подкрепляло бы его хоть какой-нибудь разумной обстоятельностью. Кроме одного лишь слова – «вера», вы ничего такого не знаете. Также и у человека, выдвинувшего эти обвинения, не имелось в наличии ничего, кроме одного этого слова, однако, поскольку в моей книге содержалось нечто такое, что было ему не по душе, то он, будучи убежден в политическом весе своей партии, был обязан не задумываясь измыслить абсолютно беспочвенные обвинения против меня, при этом ясно и отчетливо сознавая, что он их просто-напросто выдумал. И вот к такому обвинению он присовокупил еще одно, второе, каковое само по себе - пусто и ничтожно, но необходимо ему, чтобы еще более усугубить впечатление [у читающей публики]. Верно, или я ошибаюсь?

Он:

Это, во всяком случае, верно.

Я:

Выходит, верно, что моя книга не дает ни малейшего повода обвинить меня в том, будто я учу слепо верить; как верно и то, что невзирая на это обстоятельство, я, тем не менее, состою у публики в подозрении, будто учу именно этому? Как же мне быть, как мне теперь оправдываться перед слепой верящей публикой в том, что касается самой слепой веры? Ведь для того, чтобы сохранить подозрение, нужно всего-навсего прежние обвинения заменить новыми, и, глядишь, все осталось по-прежнему.

Он:

Не так быстро, мой дорогой друг! Вернемся-ка теперь снова к тому определению, которое вы дали слепой вере. Противники ваши, вероятно, сказали бы, что вы слишком узко определили понятие слепой веры; ведь всякое признание и всякого рода соглашение с некоторым утверждением, не будучи оправданным разумными основаниями, может и должно подпадать под это понятие.

Я:

Вы думаете, что мои противники в самом деле станут это утверждать?

Он:

А почему бы и нет?

Я:

Вы правы: почему бы им и не утверждать этого! - Что ж, ответьте мне тогда на такой вопрос: верите ли вы, что я сейчас сижу перед вами и с вами разговариваю?

Он:

Я не просто верю - я знаю это.

Я:

А откуда вы это знаете?

Он:

Потому что я это ощущаю.

Я:

Вы ощущаете то, что я сижу здесь перед вами и с вами разговариваю? Так? Вот это мне и вовсе непонятно. То есть я, сидя здесь и разговаривая с вами - суть ваше ощущение?

Он:

Вы - не суть мое ощущение, вы - внешняя причина моего ощущения. А ощущение, оказавшись связанным со своею причиною, дает мне то самое представление, которое я и называю вами.

Я:

То есть, вы хотите сказать, что ощущаете причину как такую? – Вы находите достоверным некое ощущение, а в нем вы удостоверяетесь в наличии другого ощущения, благодаря которому вы ощущаете, что это второе - суть причина первого, а соединение этих двух ощущений в нечто единое образует представление, которое содержит в себе нечто такое, что вы именуете предметом? Еще раз говорю: из всего этого я ровным счетом ничего не понимаю. Скажите мне только одно - откуда вы знаете, что ощущение причины как таковой, суть ощущение в е ш н е й причины, т.е. действительного предмета, находящегося в н е в а ш е г о о щ у щ е н и я ?

Он:

Это я знаю вследствие чувственной эвиденции (очевидности). Ощущаемый мною предмет обладает во мне непосредственной достоверностью, такой же, как и мое собственное наличное бытие.

Я:

Лучшего ответа и ожидать нельзя! И все же, так может рассуждать философ кантовской школы – всего-навсего эмпирический реалист*, но не в коем случае не реалист настоящий, каковым вы, тем не менее, желаете стать. *Полномочие* самой чувственной эвиденции как раз и является в данном случае тем, что составляет всю суть вопроса. То обстоятельство, что нам кажется, будто вещи являются нам извне, конечно же не нужно доказывать. Но вот то, что эти вещи не просто явления выступающие в н а ш е м Я, что они не суть голые определения нашей самости, и, следовательно, что они - не в коем случае не представления чего-либо внешнего, а что они, будучи всецело нашими представлениями, тем не менее, вступают в некое отношение к действительно внешнему нам и независимому от нас существованию, и что именно из этого последнего они и извлекаются, - вот это вызывает не просто сомнение, но, как часто бывало показано, что посредством разум-

* – См. «О трансцендентальном идеализме», С.198–199 наст. издания.

ных доводов ни один, даже самый последовательный и строгий рассудок, не был в состоянии такое сомнение устранить. Таким образом, ваша непосредственная достоверность, по аналогии с моею верою, должна оказаться слепой достоверностью.

Он:

Но разве сами вы не говорите в третьем письме к Мендельсону¹¹, что «обо всех прочих действительных вещах мы располагаем той же самой достоверностью, - что и в отношении самих себя»?

Я:

А непосредственно перед этим я отмечаю, что такое знание, если определять его строго философски, есть не что иное как вера, ибо в то, что не может выдержать строгого доказательства, можно только лишь верить, - и для выявления этой разницы невозможно отыскать в языке никакого другого слова, кроме слова «вера». В обычной жизни слово «вера», конечно же, не употребляется в таком значении, точно также, как не исследуется и вопрос об указанной разнице предмета веры и познания; но в философии, где именно эта разница имеет величайшую важность при исследовании человеческого разума и области его действия (*provincia sua*)¹², а выводы его чреватые в себе существенными последствиями для познания в целом, - этот вопрос, безусловно, подлежит выяснению. Это обстоятельство как раз и выступило мотивом столкновения между мною и Мендельсоном. Мендельсон, не располагая к тому ни малейшим поводом, приписал мне, в качестве христианских, такие умонастроения, которые не являлись ни христианскими, ни моими собственными, против которых он, в качестве еврейских, выдвинул свои доводы, говоря: «моя религия не ведает иной обязанности, кроме обязанности устранения указанного сомнения с помощью разумных доводов; она не принуждает верить в вечные истины. Вот и получается, что у меня имеется одной причиной больше, чтобы добиваться убежденности».

Я не стал отражать встречными доводами этот саркастический выпад - в коем легко усматривался упрек, будто я изо всех сил стараюсь улизнуть от прямого рассмотрения данного вопроса - потому что в этом случае я оказался бы впутан в нечто такое, во что я вовсе не имел намерения быть впутанным, и в ответ высказал лишь следующее: «*п о с к о л ь к у* любое признание чего-либо достоверным, не являясь при этом выводом из положений разума, является верой (ибо сам Мендельсон и выдвинул эту противоположность веры и разумного познания), то и сама убежденность, оправдываемая разумными основаниями, также должна исходить и черпать свою силу из веры», - это я высказал в частной переписке с прославленным философом, в надежде на то, что исходные положения, на которые я опирался в своем рассуждении, а также и их предположительная пра-

вильность, знакомы ему. Добросовестность требовала - коль скоро эта частная переписка выходила на суд публики в ее изначальном и неизменном виде - чтобы и читатель воспринимал ее и судил бы о ней именно как переписке (т.е. как о том, что из кабинета одного ученого направляется в кабинет другого ученого, не в коем случае не рассчитывая на появление перед широкой публикой), и чтобы читатель, при этом, не упускал бы из внимания все многообразие отношений, в котором находится обсуждаемый в ней предмет. И вот, после того как Мендельсон расширил таким образом понятие вечных истин, мое утверждение ...

Он:

Дорогой мой, я опасаюсь, что мы слишком отклонились и уже начинаем терять основное направление нашего исследования. Нам следует остерегаться подобных ошибок.

Вы говорите, что в то, что не подлежит строгому доказательству, можно лишь верить, и что в языке нет никакого другого слова для выражения той отличительной особенности, в силу которой мы признаем что-либо достоверным, кроме слова «вера». И, тем не менее, существование такого отличительного момента, как вы только что утверждали, уже давно, в том или ином отношении, признавалось. Так как же могли до сих пор обходиться без этого единственного слова, которым располагает язык? Сознайтесь все же, что ваше употребление этого слова неслыханно - ведь в таком значении его нигде и не встретишь.

Я:

Неужели нигде? Раскройте-ка рецензию Рида (Reid)¹³ на «Essays on the intellectual Powers of man» во «Всеобщей литературной газете» за апрель нынешнего (1786) года - вы найдете в ней это слово, употребляемое именно в таком значении. Да вы найдете его в этом значении всюду, где только философы об этой материи. Еще раз говорю: иного слова в языке нет.

Он:

Во «Всеобщей литературной газете»?

Я:

Вот, страница 182, читайте: «он - (Рид) - проводит различие между концепцией ... и перцепцией, и всего отчетливее обнаруживает это различие в ощущении, ибо согласно его определению, ощущение - суть некоторое соединенное с верою представление о внешнем предмете».

* Мендельсон также употребляет слово «вера» в этом значении. См. его «Morgenstunden». Первое издание, С. 106.

Он:

Меня просто распирает от смеха: вы извлекаете себе оправдание из того же самого журнала, в котором вам делаются самые колкие упреки относительно употребления одного и того же слова!

Я:

Самые замечательные из этих упреков я вынул из журнала и собрал вместе. Они лежат у меня здесь, вот в этом томике Юма. Не желаете ли вместе со мною прочесть вот эту страничку?

Он:

Весьма охотно.

Я:

«Всеобщая литературная газета», № № 36 и 125. «То, что мы имеем тело и что вне нас существуют другие тела, а также, что вне нас существуют и другие разумные существа - не является нашим верованием, а является нашим ощущением самих себя; мы ощущаем свое собственное тело, а также и другие внешние нам тела, а из этого ощущения мы заключаем о существовании других разумных существ. Логика и здравый смысл (Gemeinsinn) с давних пор установили различие между верою и ощущением, и пренебрегать этим различием - значит вносить ненужную путаницу в основополагающее понятие учения о разуме. Называть ощущение иного рода - чувственную уверенность (sinnliche Ueberzeugung) - верою, значит произвольно искажать привычное языковое употребление, - это игра словами, в надежде создать видимость, будто таким образом высказывается нечто новое. Однако, *Κενωδξια*¹⁴ есть нечто значительно худшее, чем *Παραδοξια*¹⁵. Всем известные вещи следует выражать с помощью известных слов; не следует самовольно перечеканивать монету, находящуюся в обращении; не нужно пускать пыль в глаза и застилать их туманом, вводя в заблуждение, и, тем самым возбуждая подозрение, будто утвердив веру в позитивные положения религии, желают тайком всё снова водворить на свое прежнее место». - Ну как, вы не заметили здесь чего-нибудь утешительного, что ускользнуло от моего внимания?

Он:

Нет, утешительного – ничего. Я даже заскучал без назидательных повторений, всю убедительность которых заменил, к несчастью, плотный строй суждений. Мне не терпится увидеть, чем встретят ваши доводы, когда вы их двинете в бой.

Я:

Доводы? У меня есть кое-что лучше доводов - то, на что не сразу-то и накинешься и за шкаф не зашвырнешь - мой а в т о р и т е т *. Все эти горькие упреки - те, что были мною только что зачитаны - следует адресовать моему дорогому Давиду Юму. И пусть он поглядит, удастся ли ему привести свои выводы в согласие с логикой с здравым смыслом, и вернуться к главному правилу употребления разума; пусть посмотрит, удастся ли ему отвести от себя упреки в *Кеводџа* и игре словами, в том, что он пускает пыль в глаза и застилает их туманом, но главное - удастся ли ему отвести от себя подозрение, будто с помощью веры в позитивные положения религии он тайком пытается водворить все на свое прежнее место - и этот выпад, не единственный из тех, что способны задеть его за живое: ведь он не только употребляет слово «вера» в том же смысле что и я, но сверх того вызывает еще и подозрение, будто он настаивает, что это слово - самое пригодное для выражения сути дела, что оно, по существу, в данном случае е д и н с т в е н н о е толковое слово, которым можно и нужно обходиться *.

Он:

Ваша тайна проясняется. Вам остается лишь до конца раскрыть ее.

* Картезий намеревался посвятить свое сочинение ученым Сорбонны и писал, в этой связи, папери Марсенне: «Мне приходится всевозможными способами искать опоры в авторитете, ибо истина сама по себе весьма мало значит». - Не нужно и упоминать о том, что для самого Картезия Сорбонна ни в коей мере не являлась авторитетом. ВОТ его собственные слова: *Fateor enim tibi, quorundam cavillationibus co me adductum fuisse, ut aliena dehinc autoritate, quantum potero, munitum me velim, quandoquidem veritas sola tantopere algeat. Ep. P. II. Ep. 43.*

Еще более примечательное, в чем меня обвиняют - словно то, о чем идет речь, есть нечто совершенно неслыханное - касается моего утверждения, что мы можем только верить в наличное бытие нашего собственного тела; - это весьма жестокий упрек, учитывая, что точно такое же утверждение встречается и у Декарта, и у множества философов после него. Билфингер,¹⁶ к примеру, говорит: *Dilucid. Phil. §. CCXLIII. «Scio ridere homines, si quis postulet, ut probent, hoc corpus esse suum corpus. Rideant sane, si quis dubitabundus quaerat. Idea enim illius notae tam est omnibus hominibus communis et clara, ut nemo hic falli possit. Sed philosophi est, distincte nosse, quod alii clare norunt: hoc est, posse criteria illa, quibus omnes homines sua discernunt corpora, enumerare. Unde nosti, hoc corpus esse corpus tuum? Absit, ut philosophus respondeat cum infantibus: я это знаю точно!»¹⁷*

В § 247 и § 248 он, неопровержимо на мой взгляд, доказывает, что невозможно усомниться в наличном бытии внешних вещей, т.е. вещей, являющихся внешними по отношению к нашему телу, без того, чтобы тем самым не усомниться в наличном бытии нашего собственного тела. В высшей степени замечательное место, касательно этой материи, мы встречаем в «Естественной истории» Бюффона (т. 2, С. 432, и далее). Мне очень жаль, что я не имею здесь возможности целиком привести этот отрывок, а потому предлагаю следующие строки (С.434), взятые из самой середины:

«Cependant nous pouvons CROIRE qu'il y a quelque chose hors de nous, mais nous n'en sommes pas sûrs, an lieu que nous sommes assurés de l'existence réelle de tout ce qui est en nous; celle de notre ame est donc certaine, et celle de notre corps paroît douteuse, dès qu'on vient à penser que la matiere pourroit bien n'être qu'un mode de notre ame, une de ses facons de voir». ¹⁸ -Выходит, Б ю ф ф о н тоже всего лишь в е р и т, что у него есть тело.

Я:

Я не заставляю долго упрашивать себя, учитывая, сколь многое я уже рассказал.

Для начала, и в качестве подготовки, давайте заглянем в раздел «Об академической или скептической философии»^{**}. – «Кажется вполне очевидным, что люди, в силу своего инстинкта или врожденного свойства, вынуждены доверять своим чувствам, не нуждаясь ни в каком доказательстве; и еще задолго до того, как применяется разум, мы предполагаем существование внешнего мира, независимого от нашего ощущения (перцепции), остающегося таким, каков он есть даже в том случае, если бы нас, или иных разумных существ, вовсе не существовало, или же мы все оказались бы внезапно уничтоженными. Да и сами животные руководствуются этим инстинктом, оставаясь преданными вере как относительно того, что касается внешних предметов, так и относительно своих собственных намерений, стремлений и действий. ... Мы верим, что доска, которую мы видим белой и осязаем твердой, действительно существует - что она существует совершенно независимо от нашего ощущения (перцепции), и лишь отчасти независимо от нас, ощущающих».

А теперь мы рассмотрим наиболее существенные места в учении Юма. Вы, конечно же, помните знаменитое сомнение Юма в надежности тех выводов, каковые обычно извлекают из рассмотрения необходимой связи причины и действия?

Он:

Если я верно припоминаю, то его сомнение, вкратце, заключалось в следующем.

Чувства не раскрывают нам внутренней причины вещей. Адам, впервые увидев перед собою прозрачную пучину океана, едва ли мог знать, что, пожелай он в нее броситься, то ему неминуемо пришлось бы захлебнуться и погибнуть; столь же мало он мог знать и о том, какие вещи смогли бы оказаться пригодными в пищу, а какие - нет. Так и мы - мы никогда не доверяемся единичному восприятию, когда впервые видим какой-либо ряд явлений, и не го-

^{**} Поскольку я не могу удовлетвориться известным переводом сочинений Юма на немецкий язык, и, в свою очередь, сомневаюсь в безупречности своего собственного перевода, то я намерен дать также здесь и текст оригинала. Я пользуюсь лондонским изданием 1770 года:

«It seems evident, that men are carried, by a natural instinct or prepossession, to repose faith in their senses: and that, without any reasoning, or even almost before the use of reason, we always suppose an external universe, which depends not on our perception, but would exist, though we and every sensible creature were absent or annihilated. Even the animal creation are governed by a like opinion, and preserve this belief of external objects, in all their thoughts, designs, and actions ... This very table, which we see white, and which we feel hard, is believed to exist, independent of our perception, and to be something external to our mind, which perceives it ... ». Hume's «Enquiry concerning Human Understanding», Sect. XII

ворим, исходя из единичного восприятия, что первое явление - суть причина, а следующее за этим явлением другое явление - суть действие причины. Связь причины и действия осуществляется лишь в нашем воображении (Imagination), и лишь благодаря многократному повторению ряда явлений в одной и той же последовательности. А сколько раз бывало, что новое открытие не в силах было разрушить укоренившиеся представление о связи явлений, признаваемое в течение целых столетий? Одного этого достаточно в доказательство тому, что мы всегда воспринимаем лишь последовательность явлений, но никогда - с в я з у щ е е этой последовательности. Даже относительно движений нашего собственного тела нам известно лишь из опыта о том, каковые из них совершаются в согласии с нашей волей, а какие - нет. Если я хочу - то встаю со стула; а если я не хочу - то я не засыпаю, не голодаю и не страдаю от жажды, - и тем не менее, именно средний термин (*medius terminus*) осуществления или неосуществления моего желания, в обоих случаях остается неизвестным. И, также, как обстоит дело со средним термином в данном примере, обстоит оно и на каждом шагу нашего исследования любого предмета, вплоть до самого первоначала всего сущего.

То, что образует связь явлений - их собственную в з а и м о с в я з ь - все-го менее можно отыскать при помощи у м о з а к л ю ч е н и й, поскольку она никогда не бывает доступной созерцанию. Сами по себе компаративно-всеобщие положения выражают собой всего лишь неопределенную сумму единичных восприятий, каковые с необходимостью должны ей предшествовать; а собственно всеобщие положения, выражают лишь соотношение понятий друг к другу, каковое выступает путем отыскания тождественного в них: получается, что их вечным и неизбежным средним термином (*medius terminus*) всегда будет положение, лишенное в себе противоречия - *idem est idem*¹⁹, а из него никогда невозможно получить *facit* непосредственного и необусловленного *Esse*²⁰.

Я:

Превосходно! Ну, а теперь - слушайте*. «Нет ничего свободнее вообра-

* «Nothing is more free than the imagination of man; and though it cannot exceed that original stock of ideas, furnished by the internal and external senses, it has unlimited power of mixing, compounding, separating and dividing these ideas, to all the varieties of fiction and vision. It can feign a train of events, with all the appearance of reality, ascribe to them a particular time and place, conceive them as existent, and paint them out to itself with every circumstance, that belongs to any historical fact, which it believes with the greatest certainty. Wherein, therefore, consists the difference between such a fiction and belief? It lies not merely in any particular idea, which is annexed to such a conception as commands our assent, and which is wanting to every known fiction. For as the mind has authority over all its ideas, it could voluntarily annex this particular idea to any fiction, and consequently be able to believe whatever it pleases, contrary to what we find by daily experience. We can in our conception, join the head of a man to the body a horse; but it is not in our power to believe that such an animal has ever really existed.

It follows, therefore, that the difference between *fiction* and *belief* lies in some sentiment or feeling, which is annexed to the latter, not to the former, and which depends not on the will, nor can be commanded at pleasure. It must be excited by nature, like all other sentiments; and must arise from the particular situation, in

жения человека; и хотя оно и не может выйти за пределы того запаса представлений, который доставляют ему внутренние и внешние чувства, все же оно обладает безграничной способностью смешивать, соединять, отделять и разъединять друг от друга эти представления ради создания всего того разнообразия, на какое только способны фантазия и вымысел. Воображение может выдумать ряд событий, по видимости совершенно похожих на действительные события; придать им определенное время и место, выдавая их за действительно существующие и разукрасив их всеми подробностями, присущими любому историческому факту, в который мы верим как в нечто самое что ни на есть достоверное. В чем же тогда состоит разница между такого рода вымыслом и верой? Она не является некоторым особенным представлением, соединяющимся с любым другим представлением, которое вынуждает нас признавать его в качестве достоверного и истинного, и, вместе с тем, не соединяющимся со всем тем, что признается нами вымыслом. Коль скоро наш дух властен над всеми своими представлениями, то он оказывался бы способным соединять это особенное представление со всяким вымыслом, и, следовательно, верить во что угодно, а это противоречит тому, что нам известно из ежедневного опыта. В своем представлении мы можем присоединить голову человека к телу лошади, однако не в нашей власти верить, будто такое животное когда-либо действительно существовало.

which the mind is placed at any particular juncture. Whenever any object is presented to the memory, or senses, it immediately, by the force of custom, carries the imagination to conceive that object, which is usually conjoined to it; and this conception is attended with a feeling or sentiment, different from the loose reveries of the fancy. In this consists the whole nature of belief. For as there is no matter of fact which we believe so firmly, that we cannot conceive the contrary, there would be no difference between the conception assented to, and that which is rejected, were it not for some sentiment, which distinguishes the one from the other. If I see a billiard-ball moving towards another, on a smooth table, I can easily conceive it to stop upon contact. This conception implies no contradiction; but still it feels very differently from that conception, by which I represent to myself the impulse, and the communication of motion from one ball to another.

Were we to attempt a definition of this sentiment, we should, perhaps, find it a very difficult, if not an impossible task; in the same manner as if we should endeavour to define the feeling of cold or passion of anger, to a creature who never had an experience of these sentiments. BELIEF is the true and proper name of this feeling; and no one is ever at a loss to know the meaning of that term, because every man is every moment conscious of the sentiment represented by it. It may not, however, be improper to attempt a *description* of this sentiment; in hopes we may, by that means, arrive at some analogies, which may afford a more perfect explication of it. I say then, that belief is nothing but a more vivid, lively, forcible, firm, steady conception of an object, than what the imagination alone is ever able to attain. This variety of terms, which may seem so unphilosophical, is intended only to express that act of the mind, which renders realities, or what is taken for such, more present to us than fictions, causes them to weigh more in the thought, and gives them a superior influence on the passions and imagination. Provided we agree about the thing, it is needless to dispute about the terms. The imagination has the command over all its ideas, and can join and mix and vary them, in all the ways possible. It may conceive fictitious objects with all the circumstances of place and time. It may set them, in a manner, before our eyes, in their true colours, just as they might have existed. But as it is impossible that this faculty of imagination can ever, of itself, reach belief, it is evident, that belief consists not in the peculiar nature or order of ideas, but in the *manner* of their conception, and in their feeling to the mind. I confess, that it is impossible perfectly to explain this feeling or manner of con-

Отсюда следует, что различие между вымыслом и верой заключается в некоем чувстве, которое соединяется с последней и не соединяется с первым, и которое не зависит от нашего желания и не подчиняется нашему произволу, но должно возбуждаться естественно, точно также, как и все прочие чувства; оно должно возникать в силу особого состояния, которое наш дух испытывает в определенный момент. Всякий раз, когда какой-нибудь предмет воспринимается нашими чувствами или возникает в нашей памяти, воображение, в силу своей привычки, тотчас переносит его к представлению о другом предмете - о том, который бывает обычно связан с первым, - и вот уже это представление соединено с чувством или переживанием, отличными от бессвязных мечтаний фантазии. В этом и состоит вся природа веры. Поскольку нет ни одного факта, в который мы верили бы настолько твердо, что не могли бы представить себе его противоположности, то, между тем представлением, которое мы принимаем за действительное, и тем, которое в качестве такового нами отвергается, не было бы никакой разницы, если бы не имело места определенное чувство, отличающее одно из этих представлений от другого. Когда я вижу бильярдный шар, катящийся по гладкому столу и приближающийся к другому шару, то я легко могу представить себе, что в момент соприкосновения с последним он остановится. Это представление не содержит в себе противоречия, и тем не менее чувство, сообщаемое им, совсем иное, чем то, когда я представляю себе толчок и передачу движения от одного шара к другому.

Если бы мы попытались дать определение этому чувству, то, возможно, обнаружили бы, что эта задача весьма трудная, если не совершенно невыполнимая - это то же самое, как если бы мы попытались объяснить чувство холода или гневный порыв существу, которое никогда не испытывало подобных ощущений и переживаний. Вера - вот самое правильное и подходящее название для этого чувства, и никому не составит труда понять значение этого слова, потому что каждый всегда сознает обозначаемое им чувство. Однако не лишней может оказаться попытка описать это чувство, в надежде на то, что мы, таким образом, отыщем некоторые аналогии, которые позволят нам более вразумительно объяснить его. Итак, я говорю, что вера есть не что иное, как более яркое, живое, более сильное, прочное и устойчивое представление некоторого предмета, в отличие от представления, достигаемого одною лишь силою воображения. Это разнообразие определений, которое может показаться столь нефилософским, должно обозначать лишь тот духовный акт, который реальностям, или тому, что признается в качестве тако-

ception. We may make use of words, which express something near it. But its true and proper name, as we observed before, is belief; which is a term, that every one sufficiently understands in common life. And in philosophy we can go no farther than assert that *belief* is something felt by the mind, which distinguishes the ideas of the judgment from the fictions of the imagination. It gives them more weight and influence; makes them appear of greater importance, inforces them in the mind; and renders them the governing principle of our actions. Hume's «Enquiry concerning Human Understanding» Sect. V. S. 71-73

вых, придает в мышлении бóльший вес и бóльшую влиятельность в отношении аффектов и воображения, сообщая этим реальностям бóльшую достоверность, чем вымыслу. Если только мы согласны относительно самой сути дела, то спорить о словах бесполезно. Воображение распоряжается всеми своими представлениями; оно способно соединять, смешивать или изменять их самыми разнообразными способами; оно может выдумывать несуществующие предметы со всеми обстоятельствами места и времени - оно может представить их нашему взору в самых убедительных красках и совершенно такими, какими они могли бы существовать в действительности. Но так как невозможно, чтобы способность воображения могла сама собою приводить к вере, то очевидно, что вера заключается не в какой-либо особенной природе или особенном порядке представлений, а в способе их усвоения, в том способе, каким представления чувствуются духом. Я признаю, что совершенно и полностью невозможно объяснить это чувство или этот способ постижения. Мы можем пользоваться только теми словами, которые выражают нечто приближенное к нему; однако самым верным и точным названием для него, является - как мы уже заметили раньше - *в е р а*, - это слово понятно каждому даже в обыденной жизни. В философии же мы не можем продвинуться дальше утверждения, что *в е р а* - есть некоторое чувствование нашего духа, различающее представления, рожденные способностью суждения, от вымыслов воображения. Она придает больше веса и влияния первым, заставляя их казаться значительнее и существеннее, пронизывает ими наш дух и делает их руководящими принципами наших деяний».

Ну, что скажете об этой лекции?

Он:

То же, что сказал бы и всякий: не только употребление слова «вера», но также и ваше положение о том, что вера - есть элемент всякого познания и всякого деяния, теперь становится ясным, как день. Возникает даже впечатление, будто Юм глубже вас постиг всю суть дела, и придает ей еще более всеобщее значение, чем это делаете вы.

Я:

Несомненно. После того, как мы окончим наш разговор, я дам вам эту книгу, с тем чтобы вы дома внимательно и вдумчиво прочитали весь этот раздел. Неотвязное словцо - «вера» - будет снова и снова попадаться вам на глаза, и вскоре вы обнаружите, что без веры мы не смогли бы ни подойти даже к собственной двери, ни сесть за стол, ни лечь в постель.

Он:

Теперь вам не остается ничего иного, как попытаться с помощью положений Юма или еще какого-нибудь прославленного мужа со столь же автори-

тетным именем, обосновать еще и значение слова «откровение».

Я:

Неужели всеобщее употребление слова в языке не является исчерпывающим оправданием для него, и нужны еще какие-либо особые примеры и подтверждения? Ведь говорим же мы по-немецки, что предметы открываются (offenbaren) нашим чувствам! И точно такое же выражение имеет место во французском, английском, латинском и многих других языках. Однако тот особый оттенок, который я придаю этому выражению, невозможно заметить у Юма, и это происходит, между прочим, оттого, что он повсюду оставляет невыясненным одно обстоятельство: действительно ли мы воспринимаем внешние нам предметы, или их внешность оказывается всего-навсего видимостью, всецело присущей нашему я? Это и имеет в виду Юм в том месте, которое я только что зачитал: «... реальностям, или тому, что почитается в качестве таковых...». И в спекулятивной философии он, следуя общему характеру своей мысли, должен более склоняться к скептическому идеализму, нежели к реализму. Напротив, убежденный реалист (ein entschiedener Realist), без тени сомнения доверяющийся свидетельству своих чувств в отношении внешних предметов, должен признавать достоверность такого свидетельства в качестве первейшего и глубочайшего своего убеждения, и обо всех действиях рассудка в деле познания внешнего мира думать не иначе, как о действиях, всецело основанных на этом изначальном опыте веры. – На что смог бы указать этот убежденный реалист как на то посредствующее звено, благодаря которому он обретает достоверность в существовании внешних и независимых от его собственного представления предметов? Ведь у него нет ничего такого, на что способно было бы опереться его суждение – ничего, кроме самой сути дела – т.е. того факта, что предметы и в самом деле находятся перед ним. И разве способен он выразить эту суть дела более подходящим словом чем «откровение»? И не в этой ли сути дела следует искать как корень и смысл самого этого слова, так и мотив его употребления в языке?

Он:

По всей видимости, так.

Я:

Само собой разумеется, что это откровение заслуживает названия поистине чудесного. Ибо если раскрыть надлежащим образом основания того положения, согласно которому наше сознание не имеет в себе абсолютно никакого иного содержания, кроме одних лишь определений нашего Я, вот тогда идеализм – а ведь только он способен уживаться со спекулятивным разумом – предстанет во всей своей мощи. А вот если и в этом случае реалист останется верным своему даймоню²¹ (demohnerachtet ein Realist), и сохранит

веру, например вот эту: что предмет, называемый нами столом, суть не одно только ощущение и не то, что находится лишь в нас, а предмет, сущий независимо от нашего представления, находящийся вне нас и воспринимаемый нами, - тогда я смело смогу подобающим образом воздать должное тому откровению, которое прославляет реалист, отстаивая действительность того, что является сознанию извне. Ведь мы не располагаем о наличном бытии внешних предметов никаким иным доказательством, кроме того, что они - наличны суть и ничего более; и это должно представляться нам чем-то совершенно непостижимым, а мы, все-таки, находим достоверным такого рода наличное бытие. И мы, как сказано выше - верные своему даймонию - настаиваем на его достоверности; мы заявляем с глубочайшей убежденностью, что предметы действительно вне нас наличны суть; что наши представления и понятия мы извлекаем именно из этих предметов, а не наоборот, будто мы лишь воображаем себе (*wir uns wähnen*), что находящиеся перед нами предметы действительны, и что на самом деле их [действительность] производят наши представления и понятия. Я спрашиваю: на чем основана эта убежденность? Да ведь она, на самом деле, не на чем ином, кроме откровения, и не основана, поэтому мы и не можем называть его иначе, чем истинно чудесным откровением.

Он:

Но ведь это, все-таки, не непосредственное откровение?

Я:

Оно непосредственно для нас, поскольку мы не познаём его собственного опосредствующего. Однако отказываться признавать его только потому, что такое откровение совершается через природный материал, или, как это делает идеалист, - отрицать сам факт его только потому, что оно неподвластно разуму, а потому обходить его стороной, - в обоих случаях я не признаю такую позицию соответствующей философствующему духу. Мы слишком часто склонны противопоставлять своему внутреннему духовному опыту далекие от него и в высшей степени недостаточные выводы внешнего опыта, и бессознательно конструировать, основываясь именно на этих последних. Лейбниц был совершенно прав, когда говорил, что «люди ищут лишь то, что они уже знают, и не знают того, чего они ищут».

Он:

Совершенно согласен с вами. - У меня крутится в голове одно высказывание Юма, где он, в связи с чувственными представлениями, также упоминает и об откровении. Вы ничего такого не припоминаете?

Я:

Вы, очевидно, имеете в виду одно из положений того самого раздела, выдержку из которого я зачитал в самом начале. Но оно, конечно же, не трагивает того, о чем мы сейчас говорим. Вот, взгляните-ка!

Он:

Да, это оно. «Пытаться отыскать в правдивости наших чувств прибежище правды высшего существа, значило бы идти довольно сомнительным окольным путем. Если бы праведность Божия пребывала в наших чувствах, то они никогда не обманывали бы нас; не говоря уж о том, что в этом случае, сомнение в достоверности внешнего мира едва ли послужило бы основой отыскания доводов в пользу бытия Божия или какого-либо из его свойств»^{*}. - Это, конечно, не подкрепляет то, о чем я думал, зато обращает внимание на одну величайшую трудность, с которой неизбежно приходится сталкиваться, а именно: в какой мере мы можем разумно доверяться свидетельству наших чувств? Что они нас обманывают - это ясно, как день, а если еще и принять во внимание все многообразие обмана, то станет вполне простительным подозрение в том, что весь наш чувственный мир вместе с рассудком, имеющим дело лишь с этим чувственным миром, представляет собою не что иное, как обман зрения. В наиболее удовлетворительной и сжатой форме эту мысль раскрыл мне еще Бонне (Bonnet)²² в разделе XV. своего аналитического «Опыта».

Я:

То, что говорит в этом разделе Бонне, и в самом деле весьма хорошо продумано (*überdacht*). Однако вам должна вспомниться также и прочитанная вами софила (*Sophyle*) моего друга Гемстедгейса (*Hemsterhuis*)²³, где об этой теме говорится куда проникновеннее (*durchgedachter*) и глубже, с той же лаконичностью, что и у Бонне.

Из его софилы следует, что наши представления о предметах суть результат отношений, имеющих место между нами, предметами и всем тем, что отделяет нас от предметов. Так, между нами и видимыми предметами посредствующими являются свет, наши глаза и возбуждение нервов. Примем, к примеру, число 4 за определение предмета; число 3 - за определение всего того, что находится между нами и предметом; а число 12 - за определение представления о предмете. Ясно, что 12 не равно 4. Однако, если бы само число 4 не было бы 4, а некоторым другим, то умножив его на 3 мы не получили бы 12. То есть, число 12, будучи определением представления, не выражает в чистом виде предмет, т.е. то, что было принято нами как число 4; и, вместе с тем, оно не является ни выражением совокупности всего, что находится между предметом и мной, т.е. числом 3, ни каким-

^{*} - D. Hume. «An Enquiry concerning Human Understanding», Sect. XII, 3, p. 215.

либо арифметическим действием - умножением, сложением и т. д., а является выражением самого себя, т.е. представлением о числе 12. Если я рассматриваю, к примеру, шар, то, помимо всего того, что имеет место в самом отношении между ним и мною (а это - сумма чувственных ощущений и мое впечатление от них), существует и сам внешний мне предмет, т. е. тот, представление о котором я и называю «шаром». Или же, если я созерцаю колонну (Säule) [здания], то, помимо всего, что имеет место между мною и ей, существует также и сам внешний предмет, представление о котором я и называю «колонной». Но, поскольку то, что сосредоточено между мною и созерцаемым мною шаром, суть то же самое, что сосредоточено между мною и созерцаемой мною колонной, то я должен прийти к выводу, что воспринимаемое мною различие между колонной и шаром должно корениться в самих этих предметах. - Вы понимаете теперь, сколь значительными последствиями чревато данное замечание?

В том же духе Гемстергейс показывает необходимость существования истинной аналогии между самими предметами и нашими представлениями о них; показывает, каким образом оказывается, что в отношениях наших представлений между собой содержатся и даны в точнейшем виде взаимоотношения самих внешних предметов между собой, – да ведь именно это и подтверждается опытом: если бы искусство в своем осуществлении стремилось к одному лишь голому идеалу, то едва ли стало бы возможным как само изображение искусства, так и его влияние на действительность.

Он:

Этот образ мысли и в самом деле обладает изрядной привлекательностью. Но скажите мне вот что: не утверждает ли Гемстергейс также и то, что наша уверенность в наличном бытии внешних вещей, суть непосредственная уверенность?

Я:

По крайней мере он отклоняет возможность добиться ее с помощью рассудка.

Он:

Что касается Бонне, то мне известно, что он как раз и пошел по этому пути, позволяя нашему Я возникнуть только благодаря воображению, т.е. в результате одной из операций рассудка.

Я:

Да кто же не идет по этой дорожке? Все по ней идут. Но если и реалист ступит на нее, то уж точно попадет в силки идеалиста.

Он:

Ну так помогите же мне из этих силков выбраться, ибо я уж чувствую, что крепко в них засел. Сначала мне показалось, будто я вполне убедился в том, что наша уверенность, касающаяся собственного наличного бытия предмета представления, может быть только непосредственной уверенностью; а теперь мне снова начинает казаться, будто она возникает в результате ряда умозаключений. Ведь часть моих представлений я создаю и связываю друг с другом произвольно - и в этом случае я чувствую себя деятельным и творящим существом. Но множество других представлений я не могу произвольно ни создать, ни связать между собою - тогда я чувствую себя существом претерпевающим. Сравнение обоих видов представлений - тех, которые по способу возникновения и связи между собою произвольны, с теми, которые произвольны - приводит меня к выводу, что причина вторых находится вне меня, а отсюда я прихожу к пониманию, и вместе с тем, к уверенности в существовании внешних и независимых от моего представления предметов.

Я:

В самом деле? - Ну что ж, взгляните: вот - стол, вот - шахматная доска, а вот - мое ничтожество (*meine Wenigkeit*), разговаривающее с вами. Так неужели все мы, в качестве предметов, становимся чем-то действительным только в результате вашего умозаключения и возникаем из вашего представления? Разве только лишь после того, как вы прилагаете к нам ваше понятие, вы наконец-таки начинаете признавать нас за нечто существующее вне вас, а не только лишь за определение вашего собственного Я?

Он:

Конечно же нет. Но, все-таки, одно остается истинным: наша уверенность в действительности наличного бытия внешних предметов сохраняется лишь до тех пор, покуда представления о них возникают в нас без какого-либо действия с нашей стороны, и когда раскрытым к восприятию чувствам невозможно уклониться от этих предметов, т. е. когда мы бываем пассивны в чувствовании.

Я:

Но ведь и сознание как таковое тоже возникает в нас без какого-либо участия с нашей стороны, и нам также невозможно избежать этого возникновения: ведь и мы чувствуем себя при этом не менее пассивными, чем в случае с теми представлениями, которые мы называем представлениями о внешних предметах. Так в чем же тогда заключается разница в состоянии претерпевания, если брать эти два случая?

Он:

Я озарен! - Предмет способствует восприятию сознанием самого себя ровно настолько, насколько самосознание способствует восприятию предмета. В один и тот же неделимый момент я узнаю, что я - есмь, а также, что существует нечто вне меня, - в этот момент моя душа претерпевает от внешнего предмета не более, чем она претерпевает от самой себя. Никакое представление и никакое умозаключение не опосредствуют это двоякое откровение. В душе ничто не встречается между восприятием того, что действительно во вне, и того что действительно внутри самой души. Представлений еще здесь нет, - они появляются лишь впоследствии, в следующей за этим актом восприятия рефлексии; они появляются в качестве призраков, теней тех предметов, которые только что были здесь и теперь (*gegenwärtig*). Кроме того, именно поэтому у нас в распоряжении имеется возможность всегда сопоставить наши представления с их реальным источником, из коего они черпаются нами, и каковой они сами имеют свою предпосылку; более того, мы обязаны всякий раз сопоставить наши представления с этим их реальным источником, коль скоро мы хотим выяснить, истинны ли наши представления, или нет.

Я:

Вы уловили самую суть дела! Однако я прошу еще раз напрячь все ваше внимание и сосредоточиться всем существом на пункте, касающемся простого восприятия, с тем чтобы вы раз навсегда, на всю жизнь, глубоко и непреложно убедились, что даже в самом что ни на есть первичном и простейшем восприятии, «Я» и «Ты» - сознание и внешний предмет - должны тотчас же объявиться в душе: оба, в один и тот же миг (*Nu*), в единый и неделимый момент без каких-либо «до» и «после», без какой бы то ни было операций рассудка и даже самого примитивного действия сознания, направленного на образование понятий причины и действия.

Он:

Несомненно, мой друг, - я постиг теперь это с той ясностью, что во мне едва ли вновь сможет зародиться сомнение. Я чувствую себя сейчас не иначе, как если бы очнулся после глубокого сна в ясный полдень. А теперь я прошу вас, если только это в ваших силах, помочь мне развеять еще одну мою грёзу.

Я вполне отчетливо сознаю, что из самого восприятия внешнего предмета мы не узнаем ничего такого, что смогло бы нас привести к пониманию того, что есть причина, а что - действие. Тогда, как же получается, что мы достигаем понятия о них? Ведь об этом уже столь много написано, и, верно, еще больше будет написано. Мендельсон в своих «*Morgenstunden*» основывает

понятие причины и действия на восприятии постоянно повторяющейся череды явлений, т.е. на опыте и индукции; однако и опыт, и индукция, – если к ним внимательнее присмотреться, – приводят не далее, чем к пустому ожиданию повторения сходного случая, который привязывается самым привычным образом к себе подобному силою воображения; – вот и выходит, что Давид Юм оказывается в данном споре победителем.

И вот, я спрашиваю: неужели мы и в самом деле принуждены отдать Юму лавры победителя? Ведь до сих пор только моя нетребовательность и покорность препятствовали признать неотвязно преследовавшее меня ощущение того, что во всех видах связи предшествующего с последующим, я не способен воспринять во внешнем мире вообще ничего иного, кроме того, что выступает лишь в качестве устойчиво пребывающего непосредственной череды явлений. Помогите мне выбраться из этого затруднения, если, конечно, вы сами способны справиться с ним.

Я:

Нынче такая трудность меня не ставит в тупик, однако же и сам я некогда столкнулся с нею, а потому честно расскажу вам, как мне удалось с нею справиться.

Если вам покажется, что я чересчур углубляюсь в свои воспоминания, то прошу утешиться той мыслью, что наше внимание вполне заслужило небольшого отдыха, который послужит лучшему, и даже, более скорому продвижению нашего обсуждения вперед.

Сколько себя помню, мне никогда не удавалось вполне освоиться с понятием какого-либо формального или материального предмета, если этот предмет не обладал очевидностью, доступной моим ощущениям и чувству. Согласно моему разумению объективная истина и действительность представлялись мне единым целым; для меня они были не чем иным, как ясным представлением единства действительности и знания. К любому доказательству (*demonstration*), не способному шаг за шагом прояснить это представление, к любому разъяснению, которое не допускало интуитивного сравнения с самим предметом и не было генетично, я оставался глух и слеп. Так, поначалу, мне представлялись пустыми химерами, или, по выражению Вольтера, – *comme de mauvaises plaisanteries*^{*}, – и математическая точка, и линия, и плоскость, – так было до тех пор, покуда мне объяснили их не в качестве объектов, предшествующих объяснению природы геометрического тела, а исходя из объяснения последнего и представив их в обратном порядке: плоскость – как наиболее внешнее определение тела, его предел или граница; линия – как наиболее внешнее определение плоскости; точка – как наиболее внешнее оп-

^{*} Шутки дурного тона (фр.).

ределение линии. Не иначе была мною понята и сущность круга: он возникает из движения линии, один конец которой остается неподвижным, а другой - подвижен**.

Он:

Ну, а что касается природы *самого тела*?

Я:

Об этом позже. Сейчас я всего лишь рассказываю.

Эта моя философская идиосинкразия (*Idiosynkrasie*)²⁴ послужила причиной многих моих первых неприятностей. Меня постоянно попрекали глупостью, а частенько и небрежностью, упрямством и злонравием. Однако ни оскорбительные попреки, ни самое суровое обращение не смогли исцелить моего недуга. Добились лишь того, что я утвердился в весьма скверном мнении относительно своих собственных духовных способностей, и это мнение угнетало меня тем более, что сочеталось с пламенной страстью достичь во что бы то ни стало уровня философского понимания..

Моя судьба изменилась весьма счастливым образом вместе с моим приездом в Женеву. Мой учитель по математике, старый и прямодушный Дюран, посоветовал мне слушать курс алгебры у Лесажа (*Le Sage*)²⁵, а вслед затем и привел меня к нему.

Лесаж весьма скоро обнаружил свое расположение ко мне, и я проникся к нему, со своей стороны, глубочайшим благоговением и самым сердечным доверием.

Однажды утром, после того, как я отважился по окончании урока просить у этого замечательного человека совета относительно одного научного вопроса, он более обстоятельно осведомился у меня о расписании моих занятий, а также всего, что составляет мой досуг, и удивился, услышав, что я не беру уроки по философии, а занимаюсь ею в охотку. Я уверял его, что с моим тяжелым и медлительным уразумением я все равно буду отставать даже у такого преподавателя, который способен яснее-ясного разжевать и представить предмет, а, следовательно, буду постоянно выпадать из общей цепи рассуждений и лишь попусту терять время. «*Vous êtes malin!*²⁶» - сказал, улыбаясь, Лесаж. Я ужасно покраснел, и лепетал одно уверение за другим, утверждая, что говорил с ним серьезно. Я заверял его в том, что, по своей природе, я неспособнейший человек из всех, когда-либо рожденных на свете, и что мою неодаренность способно одолеть лишь неусыпное прилежание. Я сыпал пояснениями и примерами, каковые должны были подкрепить истинность моих слов, и хотел как можно убедительнее показать, что я начисто лишен каких

** См.: толкование Симсоном (Simson) эвклидовой геометрии, примечание к первому разделу, а также см. его собр. соч. С. 387 и 589.

бы то ни было задатков остроумия, воображения и т.д.. Лесаж задавал мне разнообразные вопросы, на которые я отвечал с детским прямотушием. Затем он взял мою руку в свои и пожал ее с таким чувством, что ощущение от него сохранилось у меня до сих пор.

Вечером того же дня, находясь в своей комнате, я неожиданно для себя услышал шаги человека, поднявшегося по моей винтовой лестнице на четвертый этаж, а затем деловитый стук в мою дверь и слова «*Est il permis?*²⁷». «Знакомый голос», – подумал я, и отворил. Передо мною стоял Лесаж.

Он:

Мое сердце начинает биться сильнее, когда представляю, каково было вам. Нечто подобное было возможно лишь в то время, и лишь при тех обстоятельствах. Вы принадлежите эпохе патриархов – эпохе невинности и чистоты, когда небожители удостаивали своим посещением пастухов и простых смертных.

Я:

Вы, пожалуй, вообразили себе такого горячего юнца с нежным сердцем, исполненного стыдливости и недоверия к самому себе, и с энтузиазмом раскрывающегося навстречу всему возвышенному ...

С того вечера началась новая эпоха в моей жизни. Лесаж с помощью разнообразных примеров показал мне, что все представлявшееся столь недоступным моему пониманию состояло, главным образом, либо из пустых слов, либо из заблуждений; этим он подбодрил меня и призвал продолжить начатый мною путь, оберегая в себе добрую волю к этому делу, и предложил, коль уж ничто другое неспособно было меня поддержать, довериться его слову. Я выразил желание заняться в компании не более чем двух или трех учеников изучением *S'Gravesande Introductionem ad Philosophiam*²⁸ и брать у него уроки по этому предмету. Он пообещал немедленно приступить к делу, что и было выполнено. Своим добродушным гонором я вскорости достиг его преимущественного расположения к себе, так что он наставлял и заботился обо мне как о родном сыне; тогда я не мог еще отдавать себе отчета в последнем, ибо его отеческая забота обо мне выливалась в почти братскую доверительность речей и бесед, и в них лишь исподволь чувствовалась его самая сердечная нежность.

Так протекли два счастливейших, и, несомненно, плодотворнейших годов моей жизни.

Я решил поступить на медицинский факультет и расположил моего отца к тому, чтобы он послал меня в Глазго: вот тут-то и суждено было рухнуть всем моим надеждам, а порывам моего воодушевления и чувству уверенности в себе – угаснуть.

Моё возвращение в Германию совпало с объявленным тогда Берлинской Академией наук конкурсом на лучшее исследование, посвященное эвиденции в сфере метафизических дисциплин. Никакой другой вопрос не мог возбудить моего интереса сильнее, чем этот. И с каким нетерпением я ожидал опубликования этих исследований! Но вот, наконец этот момент наступил, вызвав во мне двоякого рода изумление.

Сочинение, признанное лучшим, не оправдало тех моих ожиданий, которые я связывал в основном с самим именем автора - весьма известного в те времена философского писателя²⁹. Из-за этого мое изумление оказалось тем более глубоким, что во втором сочинении, которое по своей направленности вполне могло ограничиться разработкой одних лишь акциденций, я обнаружил как раз те самые намёки и разъяснения, которые, как казалось, совершенно противоречили моим собственным потребностям в данной теме. Именно это сочинение³⁰ и помогло мне развить наиболее совершенным образом те понятия, в которых и скрывалась причина моей столь непреклонной необучаемости (*Ungelehrigkeit*), а также тайна моей идиосинкразии.

Что же касается исследования, признанного лучшим, то в нем мне показалось особенно примечательным обнаружить доказательство бытия Божия, которое столь же пространным, сколь связанным и обстоятельным образом оказывалось развитым из идеи Бога. Состояние, в которое я погрузился, читая это сочинение, было весьма необычайным.

Он:

Как!? Неужели это доказательство и способ его применения были плохо знакомы вам?

Я:

Мне было вполне знакомо и то, и другое. Но, поскольку в данном случае я тотчас же заметил субрептивный (*subreptiv*) характер любой из форм этого доказательства, и, когда повторная проработка лишь подтвердила правильность моей первоначальной оценки, то, возникшая теперь запоздалая помеха оказалась для меня весьма неожиданной среди картины общего покая и благополучия.

Он:

Выходит, что на сей раз это доказательство, все-таки, произвело на вас впечатление?

Я:

Да нет же. Я чувствовал необходимость его основательного изучения только в том, чтобы до очевидности выявить присущую ему ошибку, дабы

совершенно уяснить себе власть и силу этой ошибки во всех прочих доказательствах.

Он:

Я не совсем вас понимаю.

Я:

Сейчас поймете. Для меня всегда было характерным то, что если в высказываниях какого-нибудь рассудительного человека мне встречались утверждения, которые казались мне неосновательными и нелепыми, причем если сам ход излагаемой им мысли свидетельствовал о неоднократном и все-стороннем её продумывании, то я не мог удовольствоваться одним лишь сознанием того, что мои собственные аргументы, выдвигаемые против таких утверждений, зиждятся на столь же основательном и зрелом продумывании, и что на основании одной только уверенности в том, что одно истинное положение не может противоречить другому, я непременно должен был бы приходить к выводу, будто его утверждение, противоречащее признаваемому мною за истинное, непременно должно оказаться заблуждением. Для того, чтобы прийти к согласию с самим собою, мне необходимо было нечто совсем другое. В моем случае требовалось, чтобы в противоположном моему утверждении я выявил отнюдь не его нелепость, но чтобы я воздержался от того, чтобы рассматривать его как *разумное*. Я должен был вскрыть основание и саму возможность возникновения заблуждения в образе мысли этого рассудительного человека, и быть в состоянии столь хорошо проникнуться мыслью заблуждающегося, чтобы следовать за нею по пятам, и, в конце-концов, достичь того, чтобы его убежденность пробуждала во мне симпатию. Не достигнув этого я не мог быть совершенно уверен в том, что верно ухватил мысль своего оппонента. Более того, я, к несчастью, больше проявлял недоверия к самому себе, нежели к другим, и, возмущаясь собственным тугодумством, тем охотнее подозревал наличие глубокого ума у других, а также [полагал], что у них всегда припасена на крайний случай целая куча доводов. С этого пути я так ни разу и не свернул, и надеюсь, что до конца жизни так останусь верным ему. - Я думаю, что теперь-то вы вполне понимаете то состояние, которое охватило меня при чтении критических глав в исследовании Мендельсона.

Он:

Вполне. Как вы заметили, прежнее доказательство бытия Божия, - сто лет назад заново переработанное Картезием и прошедшее еще более основательную проверку у Лейбница, и также принятое им, - сохранило свою значимость, и на него все еще продолжают с полнейшей уверенностью опираться многие весьма находчивые мыслители. Выдвинутые ими основополо-

жения дали ход некоему предприятию, которое вполне способно привести вас в некоторое замешательство.

Я:

Я сразу же понял, в чем [тут] дело, но по своей привычке растерялся, и, по-началу беспомощно ухватился за историческую нить этого вопроса. Вот так и наступила эпоха моего более близкого знакомства с сочинениями Спинозы. У Лейбница я нашел замечание о том, что спинозизм - есть гипер-трофированное картезианство (*übertriebene Cartesianismus*). Сочинение Спинозы «*Principia Philosophiae Cart.*» было мне знакомо, а из приложенного к нему «*Cogitas Metaphysicis*» я припомнил, сколь совершенно отличным от картезианского оказывалось [в нем] применение доказательства бытия Божия, несмотря на то, что оно было развито из картезианского понятия Бога. Я не располагал текстом собрания сочинений Спинозы, однако, к счастью, нашел у одного моего друга в произведениях Вольфа «Этику» в немецком переводе, предваряющую возражение на нее самого Вольфа. В ней-то и озарил меня всю свою силою свет картезианского доказательства - мне стало ясно, применительно к какому Богу это доказательство имеет свою силу, и применительно к каким [божествам] оно оказывается вовсе непригодным.

Все мои наблюдения я объединил в статье, которой постарался сообщить наибольшую ясность изложения и понятность. Когда она была завершена, я показал ее одному остроумному человеку, весьма ревностно изучавшему метафизику у Вольфа и Мейера, а, следовательно, являвшегося вполне компетентным судьей. И, представьте себе всю мою досаду, когда оказалось, что ни сама статья, ни мои устные разъяснения, не были в силах поколебать доверия моего друга к картезианскому доказательству. То же получилось у меня и в случае с другим ученым - учеником Дарьеса (Daries)³¹ - человеком весьма философского склада ума, жившего в соседнем городе. Неудачи обеих попыток сконфузили меня, оставив весьма неприятный осадок в душе, и я усиливался отыскать средство добиться большей понятности изложения своей мысли. В то время мне попала на глаза XVIII-я часть «Сборника литературных писем», с обсуждением кантовского «Единственно возможного основания для доказательства бытия Бога». В меру уважительный и не слишком назидательный тон, в котором сообщалось в журнале об этом сочинении, не воспрепятствовал мне отнестись к нему с величайшим вниманием. Приводимые выдержки и фрагменты уже сами по себе говорили мне о многом. У меня было такое большое желание иметь при себе это кантовское

³¹ См.: «*Briefe, die neueste Literatur betreffend*», Th. XVIII. S. 69, и далее. «Наличное бытие - это вовсе не предикат и не определение (Determination) какой-либо вещи, но абсолютная позиция (Position) вещи, а потому оно отлично от всякого предиката, который, как таковой, всегда положен в отношении с другой вещью. - Поэтому наличное бытие нельзя рассматривать как отношение к некоей вещи, но следует рассматривать как самое вещь; оно - суть субъект, и все свойства, вытекаю-

исследование, что я, уверенности ради, одновременно направил запросы о нем в два разных места.

Я не находил себе места от нетерпения. Первое же рассуждение, касающееся *наличного бытия вообще*, выдавало мне, по всей видимости, своего автора - того самого, которому я столь многим был обязан благодаря его акциденциальной разработке, касающейся эвиденции. Радость моя возрастала по ходу чтения и сердце мое билось все чаще и чаще, и прежде, чем я достиг искомого - в конце III-его рассуждения - я был вынужден неоднократно прерываться, чтобы успокоить свое внимание и быть в силах продолжать дальше.

Он:

Вы напомнили мне сейчас Мальбранша, - у того тоже забилося сердце, когда он случайно наткнулся на декартово исследование о природе человека. Фонтенель прекрасно замечает по этом поводу: «Незримая и бесполезная истина, - говорит он, - не привыкла встречать столько теплоты и привязанности к себе; что касается прочих предметов людских страстей, то им приходится подчас довольствоваться и того меньшим»^{*}.

Я:

Вы оказываете мне слишком много чести этим сравнением - ведь на сей раз в дело была замешана преизрядная доля личного интереса; что же касается того, что во мне могло бы заслуживать похвалы, то мне следовало бы, пожалуй, привести другие примеры. - Однако вернемся теперь к вашему вопросу о причине и действии.

щие из названия вещи, выступают в отношении к нему. - Следовательно, нельзя сказать того, что Бог - это существующая вещь; наоборот: лишь та вещь, которая существует достоверно, и есть Бог, и все те свойства, прилагаемые нами к имени Бога, оказываются присущими ей. Внутренняя возможность всегда предполагает некое наличное бытие. Если бы ничто материальное и временное не было бы мыслимо, то и никакая их внутренняя возможность таже не была бы мыслима. Если бы всякое наличное бытие исчезло, то невозможно было бы утверждать что-либо в качестве абсолютного, а также исчезла бы и всякая данность: ничто материальное оказалось бы немислимым, а, следовательно, отпала бы и всякая его внутренняя возможность. - Таким образом, внутренняя возможность должна предполагать некое наличное бытие, и все, что внутренне возможно суть, обладает *quoad materiam* как своим реальным основанием в наличном бытии вещи.

Так как всякое возможное предполагает нечто действительное, благодаря чему материальное выступает в мысли как данное, то должна существовать некая действительность, упразднение которой привело бы к упразднению всякой внутренней возможности. И эта действительность, упразднение которой приводит к упразднению всякой возможности, есть нечто абсолютно необходимое. То есть, существует не что, и оно существует с абсолютной необходимостью. То, что содержится в себе окончательное и решающее основание внутренней возможности, содержит в себе основание всего сущего, и оно не может быть распределено по разным субстанциям».

^{*} Oeuvres de Fontenelle. Tom. V. p. 430.

Из всего вышесказанного мною относительно свойственного мне способу философствования, - а я старался как можно яснее представить его вашему духовному взору, - вы с легкостью можете увидеть, что едва ли отыщется худший способ, чем мой, для того чтобы сдвинуться с места и пойти дальше. Я трачу недели, когда другие тратят часы; месяцы, когда другим достаточно нескольких дней; годы, когда другим довольно и месяца. Однако, столь медленное продвижение вперед хорошо тем, что чем меньше пробежишь, тем дальше уйдешь на самом деле, а, кроме того, меньше придется досадовать на собственные заблуждения, по десять, а то и по двадцать раз возвращаясь назад и сызнова принимаясь в неверном направлении. А пагубно в нем то, что над одним местом приходится биться, едва не доходя до отчаяния, прежде чем заметишь верные признаки, ведущие в правильном направлении.

Вот на такого рода место я и наткнулся, когда старался уяснить себе возможность возникновения во времени действительной вещи, пытаюсь понять возможность развития отчетливого представления из смутного, и стремясь вывести *principium generationis* из *principio compositionis*³². Мне казалось, что достаточно было правильно уяснить то положение об основании, которое было выдвинутого в сочинении Канта, как я сразу же смог бы ясно увидеть связь причины и действия, господствующую во времени, т. е. оказался бы в состоянии отчетливо понять источник следования одного явления за другим во внешней действительности.

Само по себе положение об основании легко объяснимо и доказуемо: им высказывается не что иное, как *totum parte prius esse necesse est*³³ Аристотеля, а само это *totum parte prius esse necesse est* в данном случае, суть не что иное, как *idem est idem*.

Три линии, замыкающие собою пространство, как раз и являются основанием, *principium essendi, compositionis*³⁴ заключенных в треугольнике углов. Однако сам по себе треугольник не возникает прежде возникновения углов треугольника: то и другое, т. е. треугольник и его углы возникают одновременно, в один и тот же неделимый момент. Точно также дело обстоит и повсюду, где мы воспринимаем связь основания и явления, и их последовательность: в своем представлении мы сознаём одно лишь многообразное. Однако, вследствие того, что наше осознание совершается сукцессивно (последовательно) и занимает некоторое время, то мы и путаем становление нашего понимания со становлением самой вещи, полагая, будто мы с одним и тем же успехом способны объяснить действительную последовательность в вещах, с каким мы объясняем себе идеальную последовательность определений нашего мышления, исходя из той необходимой их связи, которой они обладают в представлении. - Не знаю, сумел ли я достаточно понятно выразиться?

Он:

Мне кажется - я вполне понял вас.

Я:

Вам это не должно казаться! *Nāfe xai mīmvas ālīoteiv!*³⁵

Попытаюсь высказаться еще яснее.

Представьте себе круг; затем доведите ваше представление до полного и отчетливого определения того, что есть круг. Если ваше определение окажется точным и не будет содержать в себе ничего превходящего, тогда представляемое вами целое будет обладать в себе идеальным единством, а части вашего представления будут находиться в той необходимой связи между собою, которая вытекает из единства целого. Ну, а теперь, коль скоро мы говорим о необходимой связи сукцессивного, и надеемся при этом представить себе нечто связанное во времени, то мы, поистине, никогда ничего иного и не можем иметь в виду, кроме того самого отношения, которое мы обнаружили, представляя себе круг – т. е. отношения, при котором все части представляемого предмета уже действительно объединены в одно целое, и все присутствуют в нем сразу и одновременно. Сукцессию, или объективное становление, мы оставляем в стороне, как нечто само собою разумеющееся, – такой, какой она являет себя саму в качестве чувственной нашему взору; но то, что опосредствует событие, что является основанием происходящего и внутренней основой самого времени, короче – *principium generationis* – это, собственно, и надлежит выяснить. – Вы уверены в том, что понимаете меня?

Он:

Я хочу, чтобы вы сами судили об этом, а потому повторю ваши основные положения.

Из понятия об ограниченном тремя линиями пространстве, вытекает понятие о трех углах, заключенных в нем; по своему понятию, субъективно, треугольник возникает во времени раньше трех его углов. Но по своей природе, или – объективно – три угла, и сам треугольник, возникают одновременно. Точно также и в понятии разума причина и действие возникают одновременно, и друг в друге (*in einander*). Это разумное понятие, становится, – в силу его соотношения с предикатом, – субъектом, вбирающим части в единое целое так, что, в конце-концов, он уже более не содержит в себе ничего такого, что составляет его становления или же возникновения, т. е. того, что присуще объективному, и что могло бы иметь место вне самого понятия.

Я:

Очень хорошо. – А не вынуждает ли это нас признать, что в природе вообще все происходит одновременно, и что так называемая сукцессия есть всеобщее явление?

Он:

Это парадоксальное утверждение было высказано вами уже в первом

письме к Мендельсону^{*}. Но мне кажется, что оно не может иметь ни прямого отношения к учению Спинозы, ни признаваться всерьез самими вами.

Я:

Это и в самом деле парадоксальное утверждение действительно не принадлежит Спинозе, и выдвигалось мною лишь в качестве простого следствия [его принципа], которым я в течении пятнадцати лет и дольше отражал нападки некоторых философов, и, в результате, ни один из них не смог указать мне на какую-либо погрешность в нем. Однако первым из тех, кто не задумываясь принял его, оказался Мендельсон.

Он:

Если я не ошибаюсь, он указал вам лишь на то, что вместо слова «явление» вы, написали «иллюзия».

Я:

И не на что иное, кроме этого, он не указал^{*}. Однако, я до сих пор не знаю, отчего бы явление, не содержащее в себе ничего объективного, все-таки пытаются выставить в качестве чего-то объективного, и отчего бы это пустое явление не называть иллюзией? Ведь его объективный образчик-то и есть, - если его вообще рассматривать как нечто объективное - настоящая химера (Blendwerk), и даже вовсе никакое не явление.

Он:

Я тоже не понимаю, как объективное явление очередности может оказываться только лишь субъективным способом созерцания многообразного в бесконечном. Если яблоко, с которого вы сейчас счищаете кожуру, взять да и разрезать пополам, то мы с вами увидим его зерна; и если вы будущей весной посадите одно из них в землю, то через несколько месяцев из него примется росток. А теперь мне хотелось бы знать, каким образом способ созерцания многообразного в бесконечном позволяет понять очередность, совер-

^{*} В сущности, то, что мы называем очередностью и продолжительностью (Was wir Folge und Dauer nennen), есть не что иное, как пустая иллюзия; и, поскольку реальное действие выступает одновременно с его совокупной реальной причиной, то очередность и продолжительность в своей истине должны оказываться своеобразным способом созерцания многообразного в бесконечном. «Письма об учении Спинозы». С.17, 1-е издание 1785 г.

^{*} То, что вы говорите об очередности и продолжительности, я полностью одобряю; единственное, чего я не стал бы утверждать, что они - пустые иллюзии (blosser Wahn). Они - необходимые определения ограниченного мышления, а потому - явления, каковые все же следует отличать от пустых иллюзий. «Письма Мендельсона к друзьям Лессинга». С. 44.

шающуюся в явлениях действительности? Воспринимаемая мною в вещах объективная очередность, - это, все-таки, есть нечто совсем иное, чем совершающаяся лишь во мне сукцессивность восприятия. Но даже и без этой очевидной разницы: что делает сукцессивность мышления хотя бы на иоту понятнее сукцессивности прочих явлений? Если бы все предметы однажды очутились в некоем неизменном соотношении к мыслящему, и, окажись они все разом в настоящем, - то в этом случае они составили бы в мыслящем только одно, и притом неизменное представление.

Я:

Вы прошли пол-пути мне навстречу. Итак, сукцессивное как таковое - непознаваемо; а положение о достаточном основании, лишь весьма издавелека приблизительно пытающееся его объяснить, способно ввести нас в соблазн отвергнуть реальность всякой сукцессии. Ибо, коль скоро с *Principio generationis* дело обстоит не иначе, чем с *Principio compositionis*, то всякое действие следует мыслить одновременно и объективно наличным вместе со своею причиною. Если в одном случае действие не совпадает с причиной, то в другом случае их непосредственная очередность должна прийти к их совпадению, и так - до бесконечности. Получается, что таким способом мы не в состоянии достигнуть ни одного понятия, которое объясняло бы нам само явление очередности, времени или течения. Ведь захотеть внедрить опосредствующее бытия и небытия между причиной «А» и действием «В», - означало бы, как мне кажется, не что иное, как возвести бессмыслицу в царицы разума.

Он:

Вы только усугубили во мне путаницу, вместо того, чтобы помочь выбраться из ее тенет. Ведь поскольку понятие о причине и действии, и представление о сукцессивном - суть две разные вещи, то [указанное] понятие в той же мере неспособно развиваться из [указанного] представления, в какой само это представление не может быть объяснено, исходя из понятия. И, таким образом, я вижу, что понятие о причине и действии, как *Principium fiendi, generationis*³⁶ совершенно исчезает, оставляя меня в изумлении относительно того, как вообще эти слова очутились в нашей речи.

Я:

От тех, кто только лишь созерцает и рассуждает, они, конечно же, и не могли прийти в нашу речь. Но разве мы являемся такими же, как и они? Милый мой, ведь мы можем еще и действовать!

Отыскивая начальное значение слов, мы нередко достигаем того света, который способен прояснить нам понятия, представлявшиеся ранее смутными и невразумительными. Неспекулятивный человек разглагольствовал в течение весьма долгого времени, покуда не заговорили философы, и покуда не-

которыми из них не было достигнуто того положения, при котором употребление языка развернулось вспять, и вещи оказались поставленными в зависимость от слов, в то время как прежде слова были зависимы от вещей. В нашем нынешнем случае, мы можем еще быстрее достичь цели, и, обходясь без исследования формальной природы слов, сразу же воспарить к изначальному свойству самого понятия как такового, поскольку располагаем о нем недвусмысленными сведениями. А именно: мы знаем, что народы древности, а также неразвитые народы из числа новых, не имели и не имеют до сих пор того самого понятия о причине и действии, которое так или иначе возникает у развитых и образованных народов. Первые повсюду видят нечто живое и не ведают о такой силе, определение которой находилось бы вне ее самой. Всякая причина для них - это живая, самооткровенная, свободная и индивидуальная сила, всякое действие - дело (Tat). И без живого опыта этой силы в нашем Я, опыта, который мы всегда сохраняем в сознании, - даже если мы и употребляем эту силу несколько произвольным образом, то все же мы не в силах уменьшить или исторгнуть её из себя, - без этого основополагающего опыта мы не могли бы иметь ни малейшего представления о причине и действии.

Он:

Надеюсь, вы не забыли, что говорит Юм об этом основополагающем опыте?

Я:

Я столь же мало забыл замечание Юма, сколь и свои собственные доказательства, приводимые мною в моих письмах к Мендельсону и Гемстергейсу, из коих явствует, что мыслящая способность не может быть чем-либо большим, как только наблюдением (Zusehen), но не в коем случае - не источником внешних деяний.

Он:

Но то, что говорится в ваших письмах, и то, что говорит Юм - не одно и то же. Давайте обратимся к Юму.

Я:

Хорошо. Итак, что же говорит Юм?

Он:

Его основная мысль заключается в том, что мы лишь из опыта, а следовательно, - уже после самого деяния, - узнаём, какое из движений наших конечностей мы совершаем в согласии с тем или иным представлением, а также то, что наши движения вообще находятся в определенной связи с

представлениями. Едва ли нам придет в голову желание усилием воли изменить частоту биения нашего сердца или изменить цвет лица, равно как и желание усилием воли заставить ветер дуть в ином направлении или же заставить гору изменить свой облик. Мы вообще не в состоянии на деле испытывать то, что мы называем силою воли, поскольку не знаем, где именно ее искать с какой стороны к ней подобраться; но даже если бы мы и смогли подвергнуть её проверке, то все равно оставалось бы неясным, как сосредоточить ее в определенный момент времени и в определенной точке [пространства]. Попробуй-ка, возбуди в себе точно такое же желание к танцу, с каким танцует Vestris! Но даже и там, где воля идет рука об руку с действием, мы никогда точно не знаем, как именно это происходит, и, возвращаясь шаг за шагом в воспоминании самого этого состояния, мы все глубже погружаемся в беспросветный мрак. Ведь никто же не сможет сказать того, что он непосредственно волей двигает, к примеру, своею рукой или ногой. Воля должна сначала привести в движение мускулы, нервы, множество твердых и жидких частиц тела; и даже если хотя бы это и оказалось деянием воли, то при этом сама она, все-таки, не знала бы того, что именно ею сделано. Как же после таких рассуждений, - а их с легкостью можно дополнить или расширить, - продолжать утверждать, будто мы обладаем сознанием силы, творящей наши поступки, и что от нее-то мы и приходим к познанию причины?

Я:

Юм был бы не в праве жаловаться на вас: в тех немногих словах, что слетели с ваших уст, и заключена вся соль его возражений. Однако, со своей стороны, они не опровергают моего утверждения. Юм, как вы знаете, и сам признаёт в том же исследовании, что источником нашего представления о силе является чувство нашей собственной силы, которое возникает тогда, когда мы её используем и преодолеваем сопротивление. То есть, он признает чувство силы и то восприятие, которое мы обретаем из успеха ее применения. Однако он не считает это полным опытом причины и действия, поскольку мы не чувствуем того, *КАК* эта наша сила достигает успеха. Его сомнения коренятся в духе универсального идеализма или идеализма-близнеца (Zwillings-Idealismus), который он впервые и выдвинул. Исходя из этой его позиции, я, конечно же, также готов усомниться, что с помощью того, что обнаруживается во мне как сила, я могу вытягивать руку, шевелить ногой, удерживать нить нашего с вами разговора и влиять на его ход: ведь ни природу того, что я считаю причиной этих действий, ни связь причины с успехом ее осуществления я не в состоянии понять; - я способен в них усомниться точно также, как и в том, что предмет моего восприятия находится вне меня. И если вы способны мирно уживаться с тако-

* D. Hume. Enquiry concerning Human Understanding. Sect. VIII.

го рода сомнением, то уж и не знаю, как мне с вами быть. Но я, все же, полагаю, что ваша вера способна справиться с этим сомнением с той же легкостью, с какой с ним справилась и моя вера!

Ранее вы отметили, что относительно этого пункта учение Спинозы весьма отличается от скептического учения Юма, и были совершенно правы в своей оценке. Ведь хотя Спиноза и утверждает, что наши представления лишь сопровождают (*begleiten*) наши деяния, то все же оба они заключены друг в друге и неразрывно сопряжены в некую целостность существования и сознания. Хотя воля и не предшествует деянию, однако же и деяние не предшествует воле и ее собственной побудительной причине: один и тот же индивидуум одновременно и хочет, и действует, - воля и действие соединены в единое целое, [выступая] в один и неделимый момент. Индивидуум хочет и действует сообразно присущей ему способности, и соразмерно требованиям и обстоятельствам своей особенной природы, а она, - смутно или отчетливо, - всегда проявляется в его сознании. И сколь велика не была бы его внешняя зависимость, все равно, в главном он определен законами своей собственной природы, а, значит - самоопределен. Ему абсолютно необходимо быть чем-то в самом себе определенным (*etwas für sich sein*), иначе он никогда не смог бы стать чем-то определенным для иного (*etwas für ein anderes sein*), и принять то или иное свое случайное определение - он должен быть способным действовать самостоятельно (*es muss selbst wirken können*), ибо в противном случае вообще оказалось бы невозможным, чтобы благодаря ему совершилось бы, продолжилось, или хотя бы проявилось в нем самое какое-либо действие.

Он:

Вы отважно отстаивали вашу позицию, и я, похоже, принужден просить о перемирии. Очевидность того, что наше сознание представляет собою сплошное взаимопроникновение моментов самостоятельности и претерпевания, действия и противодействия и т.д., предпосылающее себе реальный, определенный в себе самом и самостоятельный принцип, поразительна: в результате, понятие о причине и действии оказывается основанным на таком факте, действительность которого не подлежит отрицанию, если, конечно, не пожелать кануть в бездну (*Leere*) идеализма. Но это еще не обнаруживает нам понятие причинности (*Casualitäts-Begriff*), как абсолютно необходимую принадлежность понятия возможности всякой вещи вообще. Поскольку же вы его [понятие причинности] выводите из опыта, то абсолютную всеобщность или необходимость этого понятия вам, очевидно, придется оставить без аргументов.

Я:

Все сводится к тому, что именно вы понимаете под абсолютной необходимостью понятия. Если вам для признания некоторого понятия необходимым будет достаточно того, что его объект окажется выявлен во всех единичных вещах как абсолютно всеобщий предикат, и, причем, выявлен он будет таким образом, что представление об этом предикате окажется лежащим в основании опыта каждой из этих единичностей – тогда, я полагаю, мне удастся представить вам понятие о причине и действии как необходимое и основополагающее понятие, а также показать закон о причинной связи в качестве необходимого и основного закона всей природной сферы.

Он:

Если бы вы только смогли сделать это... !

Я:

Что ж, позвольте мне провести с вами одно испытание.

Как вы знаете, мы пришли с вами к общему взгляду относительно того, что нашему естественному (*menschlichen Bewusstsein*) сознанию (и я сразу же добавлю - сознанию всякого конечного существа), пребывающему вне осязаемой вещи, необходимо еще и наличие самой действительной вещи - той, которую мы и осязаем. Мы должны себя от чего-то отличать. То есть: налицо два внешних друг другу предмета, или - раздвоенность (*Dualität*).

Там, где два созданных существа находятся вне друг друга, но при этом состоят между собою в таком отношении, при котором одно из них воздействует на другое, то, очевидно, что речь здесь идет о чем-то протяженном.

То есть, вместе с естественным сознанием человека, да и вообще всякого конечного существа, положено существование некоего протяженного существа: и оно положено не только лишь идеально, а действительно.

И, следовательно, всюду, где внешние друг другу существа находятся в состоянии воздействия друг на друга, там должно присутствовать действительное протяженное существо; и такого рода представление о протяженном должно быть общим для всех конечных существ, наделенных способностью осязания, а потому - оно должно быть объективным и истинным представлением.

Вы согласны с этими четырьмя положениями?

Он:

Согласен.

Я:

Далее. Мы ощущаем многообразие нашего существа слитым в то самое чистое единство, каковое мы называем нашим Я.

То, что в существе выступает как нечто неразделимое (*Das Unzertrennliche*), – оно и определяет индивидуальность этого существа, т. е. делает его действительным целым; поэтому все существа, в коих мы видим, что все многообразие их особенной природы неразрывно слито в единое целое, а различие между самими этими существами мы можем установить лишь ориентируясь на это их внутреннее единство (и мы вправе теперь признать, что принцип их единства может как заключать в себе сознание, так и не заключать его), – то все эти существа мы определим как индивидуумы (*Individua*). Все организмы суть индивидуумы. – Мы не в состоянии разъединить или поделить на части дерево как таковое, или цветок как таковой – иными словами, мы не способны разять или расчлнить их органическую сущность и сам принцип их особенного внутреннего многообразия и единства.

Человеческое искусство не в силах породить индивидуальность (*Individua*) и какую-либо реальную целостность; оно может всего лишь сочетать (*zusammensetzen*), и, причем, так, что целое при этом возникает из частей, а не так, что части выступают из целого. Кроме того, достигаемое в искусстве единство – суть лишь идеальное единство, и оно заключено не в самом произведении, а вне его: в той цели и в том характере её понимания, каковые присущи духу художника. Душа такого произведения – суть душа некоего иного*. В телесной протяженности мы,

* Tout ce que nous appelons organe, est un total, que nous avons ou modifié, ou composé départies, pour que ce total réponde à un but déterminé, à une fin proposée, qui n'est pas ce total, mais son usage ou son effet. Une lime est faite pour limer; une pendule pour marquer les heures; un poëme pour plaire ou pour instruire. Ainsi, tout ce qui est l'ouvrage des hommes, ou d'un Etre borné, est un moyen pour produire un effet déterminé, et non pour produire une substance. L'homme a entrevu, dans le mécanisme des animaux et des plantes, des moyens pour produire la génération, et l'accroissement des individus: il a cru voir quelque analogie entre ces moyens, et les ouvrages de sa propre industrie; et il a appelé ces moyens organes; ce qui pouvoit se faire en quelque façon. Mais il reste cette différence remarquable, que l'ouvrage de l'homme n'est une chose, que pour tel effet déterminé; tandis que l'ouvrage de la nature est une chose pour être cette chose, pour être telle indépendamment de ses effets. Lorsque par abstraction vous ôtez à la montre la faculté de mesurer le temps, la montre n'est plus un tout, mais un amas confus de pièces hétérogènes: tandis qu'un arbre est toujours arbre, quelque abstraction que vous fassiez des effets qu'il pourroit produire au dehors. La nature produit des substances pour être; et l'homme ne produit que des moyens pour modifier des effets. *Aristee ou de la divinité*, p. 56.³⁷

То же самое высказывает и Лейбниц в разных местах своих сочинений. Нижеследующие выдержки я привожу здесь главным образом для того, чтобы предварить, таким образом, все, что в ходе разговора коснется этой материи. В этой связи наиболее примечательным является третье письмо Лейбница к Ремону.

L'unité d'une horloge dont vous faites mention, est tout autre chez moi que celle d'un animal: celui-ci pouvant être une substance douée d'une véritable unité, comme ce qu'on appelle *Moi* en nous; au lieu qu'une horloge n'est autre chose qu'un assemblage. *Leibn. Opp. T. II. P. L. p. 68.*

главным образом, и воспринимаем некую аналогию индивидуальности, при этом, в нашем восприятии протяженное как таковое никогда не бывает разьединенным, но всегда объявляется перед нашими глазами в своем единстве, неразрывно связующем в себе множественность*. Если индивидуально-сти помимо имманентного своего действия по сохранению самих себя в качестве целокупных сущностей обладают еще и способностью действовать во-вне, тогда они должны этими своими действиями непосредственно или опосредствованно затрагивать и другие существа.

Существо, которое оказывалось бы абсолютно проницаемым (*ein absolut durchdringliches Wesen*) извне - такое существо невозможно и нелепо (*ein Unding*).

Относительно проницаемое существо (*ein relativ durchdringliches Wesen*), доступное проницанию некоего иного существа, не способно при этом ни само по себе вступать в слияние с ним, ни быть принужденным к слиянию этим последним.

Непосредственное следствие непроницаемости (*Undurchdringlichkeit*) существа при его соприкосновении с другим существом, мы называем его противодействием (*Widerstand*). То есть, там, где одно существо приходит в соприкосновение с другим существом, там и обнаруживается непроницаемость того и другого, а, следовательно, обнаруживается как их действие, так и их взаимное противодействие.

Это противостояние в сфере пространственного - действие и противодействие - и есть источник как самого сукцессивного, так и времени, каковое является представлением сукцессии.

Таким образом, там, где есть единичные самооткровенные существа, находящиеся во взаимодействии друг с другом, - там совершенно необходимо также и наличие понятий о протяженном, о причине и действии, и о сукцессии. Получается, что эти понятия - понятия необходимые и присущие всем конечным мыслящим существам, - что и было мною показано. Если же моя дедукция вас не удовлетворила, то я готов выслушать ваши аргументы.

Он:

Против вашей дедукции мне возразить нечего. Ибо там, где имеет место взаимосвязь многих единичных существований, там должно иметь место действие и противодействие, а также и их сукцессия, иначе это было бы не мно-

Par le moyen de l'ame ou de la forme, il y a une véritable unité qui répond à ce qu'on appelle MOI en nous; ce qui ne sauroit avoir lieu ni dans les machines de l'art, ni dans la simple masse de la matiere, quelque organisée qu'elle puisse être; gu'on ne peut considérer que comme une armée ou un troupeau, ou comme une montre composée de ressorts et de roues. Ibid. T. II. P. I. p. 53.

Une véritable substance, telle qu'un animal, est composée d'une âme immatérielle, et d'un corps organique; et c'est le composé de ces deux qu'on appelle *Unum per se*. Ibid. T. II. P. I. p. 215.³⁸

*Ср.: Линк о «Философии природы». 1806 г., С. 11, 12, 76, 113, 124.

жество единичного, а одно-единственное единичное; и наоборот: если бы все единичное состояло из одного-единственного существа, то тогда не было бы ни действия, ни противодействия, а также и никакой сукцессии их определений.

Я:

Верно. Таким образом, мы вывели понятия о реальности, о субстанции или о тотальности индивидуального (*Individualität*), о телесной протяженности, о сукцессии и о причине и действии как таковых; и они должны быть общими для всех конечных самооткровенных существ, – даже в вещах-в-себе они должны обладать независимым от самого их понятия предметом, а, следовательно, обладать также и в них своим истинным и объективным значением.

Вместе с тем, эти понятия должны в столь полной мере наличествовать во всяком опыте, и в такой мере оказываться его изначальными понятиями, что без их объективности ни сам предмет понятия, ни познание, опирающееся на объективность понятия, не смогли бы оказаться возможными: вот почему эти понятия достойны называться абсолютно всеобщими и необходимыми понятиями, а выводимые из них суждения и умозаключения – априорными знаниями (*Erkenntnisse a priori*).

Поэтому, только лишь для того, чтобы сделать эти основополагающие понятия и суждения независимыми от опыта, нам вовсе не нужно объявлять их одними лишь суевериями рассудка (*Vorurteilen des Verstandes*) – суевериями, от которых нам, якобы, следует во что бы то ни стало излечиться, уяснив себе, что они не в коем случае не опираются на нечто такое, что присуще предметам как таковым, каковы они суть в-себе, а следовательно, не обладают никаким истинным и объективным значением – в этом, говорю я, мы не нуждаемся, поскольку эти основополагающие понятия и суждения ничего не потеряют в своей всеобщности и необходимости, даже если они и вовсе будут исключены из того, что признаётся общим во всех видах опыта, и что считается их основанием: напротив, они приобретут только больший характер всеобщности, если смогут быть выведены из сути самого единичного, а также из характера общности всего единичного. Как голые суеверия рассудка они приложимы только в отношении человека и свойственной ему чувственности, да и то лишь при наличии таких условий, которые должны, по моему мнению, лишить их всякой ценности и значимости.

* Эту дедукцию априорных, или, всеобщих и необходимых понятий и основоположений (т.е. основную ее мысль), я почерпнул из «Этики» Спинозы (*Opp. Posth.*, p. 74-81). Я выдвигаю ее против кантовской дедукции категорий, согласно которой эти априорные понятия и суждения выступают из готового в себе чистого рассудка, который всего-навсего переносит обоснованный лишь в нем самом механизм мышления в природу, занимаясь, таким образом, одной лишь логиче-

Он:

Вот здесь я соглашаюсь с вами от всей души! - Если наши чувства не раскрывают нам свойств вещей и ничего не говорят нам о противоположностях их связей и отношений между собою; раз они не сообщают нам даже о том, действительно ли существуют вещи вне нас, - и если наш рассудок опирается лишь на такую чувственность, которая *вообще ничего* не сообщает нам о том, *каковы суть вещи сами по себе*, т.е. опирается на совершенно пустую, в объективном смысле, чувственность, только ради того, чтобы обеспечить нам лишь субъективные созерцания, образуемые сообразно исключительно субъективным правилам и в исключительно субъективной форме, - то, что проку мне тогда в такой чувственности и в таком рассудке? - ведь в этом случае благодаря им я знаю не более того, что они просто-напросто есть у меня и я живу с ними, а это, в сущности, ничем не отличается от знания устрицы, которая тоже всего-навсего живет с ними. Я - суть Все, а вне меня - Ничто в собственном смысле слова. И вот, Я, то есть это мое «Все», в итоге также оказывается всего лишь пустой химерой чего-то - формой формы - т.е. точно таким же призраком, как и все те явления, которые я называю вещами, как и вся природа с ее организацией и законами. - И этой-то системе в полный голос и во всеуслышание выражается признание, словно бы она оказалась тем самым долгожданным спасением, коему надлежало прийти в мир! Система, которая до самого основания искореняет все притязания на познание истины, оставляя в неприкосновенности и возводя в ранг чего-то наиважнейшего одну лишь слепую и совершенно бесплодную в деле познания веру, и, причем, такую, что до сих пор никого из людей не считали сколь-нибудь способным к ней! Лавры, пожинаемые от такого способа положить конец всяческим сомнениям, сравнимы только с лаврами смерти, венчающими перипетии жизни.

Я:

Не стоит так негодовать! Система, против которой вы столь яростно восстаете, будь она изучена тем способом, который вы только что уяснили себе, едва ли найдет себе много сторонников.

Он:

Неужели вы смогли бы мне сказать, что я неверно ее понял? Ведь своим разумением этой системы я обязан, главным образом, вашим наставлениям.

ской игрой познания (Erkenntnissspiel), чем не в коей мере не удовлетворяет всеобщей потребности человеческого рассудка (Menschenverstand), но скорее - по словам Юма - лишь дразнит ее. - См. основные положения «Всеобщей Логики» Шюльца, а также Рецензию на это сочинение в геттингенском «Научном Вестнике» за 1802 г., с. 142. «Материалы» Рейнгольда, 3-й выпуск 1801 г., мое исследование «О предприятии критицизма - обратить разум в рассудок и дать философии вообще новое направление».

Я:

Ну что ж, хорошо. И теперь вам, именно потому, что вы, как мне думается, верно ухватили дух трансцендентального идеализма, следует беспристрастно проследить дальнейшее его развитие, и вместе со мною от души порадоваться всем тем благам, которые с необходимостью утверждаются «Критикой чистого разума».

Он:

Критикой такой вещи, которой и вовсе нет!

Я:

Такие вещи как раз всего более и нуждаются в критике. Я имею в виду вот что: в человеческой душе не может возникнуть такая мысль, которая была бы вовсе лишена всякого основания; кроме того и в языке не отыскалось бы ни единого слова, способного выразить ее. Всякое слово сопряжено с некоторой рассудочной формой, т.е. с понятием, а оно, в свою очередь, изначально опирается на восприятие внешнего или внутреннего чувства (Sinn). Даже самые чистейшие понятия, или, как их называет Гаман – *д е в с т в е н н и к и с п е к у л я ц и и* - и те не являются в этом смысле исключениями: они определенно имеют как своего отца, так и мать, и вступили в свое наличное бытие столь же естественно, как и понятия о единичном вместе с их названиями, которые, прежде чем стать *nomina appellativa*³⁹, были сначала *nomina propria*⁴⁰.

Он:

В таком случае, вы, верно, и в самом деле сможете показать мне, что такое *с у т ь ч и с т ы й р а з у м* - я имею в виду тот чистый разум, который находится в самом человеке.

Я:

Отчего бы и нет - ведь вы также являетесь существом разумным! - последуйте всего лишь моему указанию. И, для начала, освободите ваше сознание от всякого материального содержания: в нем не должно оставаться ничего, что имело бы свое происхождение из опыта и так или иначе принадлежало бы ему - возвратите все это целиком назад вашей чувственности, а затем полностью отвлекитесь от нее - так вы достигнете того благоприятного момента, во время которого перед вами и предстанет то, что вы чаеете увидеть.

Он:

Вроде бы я сделал все, как вы сказали. - И что же теперь?

Я:

И вы еще спрашиваете? - Да ведь если вы и в самом деле удалили из вашего сознания все материальное содержание, не может не случиться того, чтобы в тот же самый миг перед вами самым неотвратимым образом не раскрылась бы в себе сушая и лишь из самой себя творящая сила - ч и с т ы й разум!

Он:

Так и есть! - Однако, разве не должен именно э т о т чистый разум с необходимостью обнаруживаться также и вообще всюду, где только имеет место спонтанность, сопряженная с рефлексивной способностью? Ведь в тех созданиях, которых мы называем животными, он обитает всего лишь в ином, нежели у нас, теле, приобретая благодаря разнообразным свойствам самих этих тел, а также тех средств, которые потребны им ради поддержания существования, точно такие же различные характеры, способы обнаружения вовне и воплощения [какие присущи самим телам и средствам существования]; у моей легавой, к примеру, они совершенно отличны от тех, что свойственны вашему выюну.

Я:

В данном случае я не нанесу никакого урона своим убеждениям, если вполне соглашусь с вами*. Припомните цитаты из Лейбница, которые я при-

* Начиная с этого места и вплоть до самого окончания разговора, все с большей ясностью начинается проступать указанный мною в предисловии⁴¹ недочет, касающийся недостаточной различенности понятий рассудка и разума. Как только автор, находясь в единодушном согласии с современными ему философами, а также с философами прошлого, начиная с Аристотеля, признал, что хотя названия разума и рассудка - различны, но по сути дела они обозначают одну лишь рефлексивную способность, с помощью которой в чувственных подобиях понятий, в понятиях о понятиях, суждениях и умозаклучениях, проявляет себя спонтанность силы воображения, - то, для того, чтобы обозначить способность, сообщающую нашему духу непосредственную достоверность, т.е. ту самую способность откровения, которую он теперь и называет разумом, он не нашел никакого другого названия, кроме внутреннего чувства (Sinn), в применении коего он никак не может отделаться от той же самой двусмысленности, которой обладают слова разум и рассудок, ощущение и чувство (Gefühl). Однако, употребляя это выражение, он никак не ожидал услышать от кого-нибудь упрек в том, будто тем самым признается допустимым слияние друг с другом всех знаний, без оглядки на различную их ценность и значение, а также, будто он, уподобляясь философам локковой школы, утверждает, что духовная жизнь есть следствие чувств. Та согласованность основополагающих воззрений автора с основными воззрениями решительного и поэтому повсеместно прославленного как антисенсуалиста - Лейбница, которая отчетливо выявляется во второй части настоящего разговора, должна отвести от него опасность вышеуказанного толкования его мысли, и действительно позволяет достичь такой цели. Единственное, чего автор оказался не в силах достичь благодаря этой согласованности - это проявить суть своей собственной мысли, ибо Лейбниц, в сущности, действует во многом заодно с Локком: и тот, и другой желают обратить разум в рассудок. Локк - тем, что он, по меткому замечанию Канта, сенсуализирует понятия рассудка; а Лейбниц - тем, что он интеллектуализирует явление. Вот так и получилось, что собственное учение автора осталось в этом разговоре невыявленным. Система его убеждений была и осталась в глубине его души точно такой же, каковой она является и по сей день, однако она до сих пор не достигла всего совершенства общесообщаемой философии. Будучи до глубины души потре-

вел в последнем письме к Мендельсону; прочитайте у Шульца все, что касается деления понятий разума; а еще лучше - обратитесь внутрь самого себя и чем дальше, тем глубже, исследуйте все, что мы называем разумом. И вы найдете, что либо должны признать принцип разума тождественным принципу жизни, либо обратить разум в голую акциденцию, присущую определенному типу естественной организации. Что касается меня, то я считаю, что принцип разума и принцип жизни - суть одно и то же, и я не верю в какое бы то ни было духовное или абсолютное неразумие. Мы в той же самой мере признаём преимущество одного человека перед другим в от-

сенным негодующими воплями, которые подняли философские школы, протестуя против соображений, высказанных в «Письмах об учении Спинозы», он был более склонен к тому, чтобы замкнуться в себе, нежели продолжить разъяснение. В этом и заключается причина того, что настоящий разговор имеет столь неопределенный исход и скорее прерван, нежели действительно окончен. В целом же, я ссылаюсь на сказанное обо всем этом в предисловии. Всякий, кто прочтет это предисловие с известной долей внимания - н о д о к о н ц а ! - вполне сможет освоиться со всеми доводами, содержащимися в самом разговоре, и сможет определеннейшим образом указать, что и в каком объеме осталось в нем истинным и по сей день, а что и в каком объеме мне следовало бы теперь исключить из него и отвергнуть как неистинное и нелепое.

* *Vita est principium perceptivum.* - Perceptio nihil aliud est, quam illa ipsa repraesentatio variationis externae in interna. Quum ergo ubique dispersae sint per materiam Entelechia primitivae, ut facile ostendi potest ex eo, quod principia motus per materiam sunt dispersa, consequens est, etiam animas ubique per materiam dispersas esse, *pro organis operantes*; et proinde etiam corpora brutorum *organica anima praedita* esse. - Sensus est perceptio quae aliquid *distincti* involvit, et cum attentione et memoria conjuncta est. Sed aggregatum confusum multarum perceptionum parvarum nihil eminentis habentium, quod attentionem excitet, stuporem inducit. Nec ideo tamen anima, aut vis sentiendi in ea foret inutilis, esti nunc ab exercitio suspensa esset, quia cum tempore massa iterum evolvi et ad sensationem apta reddi posset, ut stupor ille cesset, prout oriuntur perceptiones magis distinctae, quando etiam corpus lit perfectius et magis ordinatum. (Leibn. Opp. T. II. P. I. p. 227 et 232.) - Natura ubique organica est, et a sapientissimo autore ad certos fines ordinata, nihilque in natura incultum censi debet, esti interdum non nisi rudis massa nostris sensibus anpareat. Ita igitur eximus omnes difficultates, quae ex natura animae ptorsus ab omni materia separatae nascuntur, a) ita ut revera anima animalve ante natiuitatem aut post mortem ab anima aut animali vitam praesentem vivente, non nisi rerum habitu et perfectionum gradibus, non vero toto entium genere differat. Idemque de genis sentio, esse mentes corpore valde penetrante, et ad operandum apto, praeditas: quod fortasse pro lubitu mutare possunt, unde etiam animalia appellari non merentur. Itaque omnia in natura sunt analogica, *et facile ex crassis subtilia intelligi possunt, quum utraque eodem modo se habeant*. Solus Deus substantia est vere a materia separata, quum sit actus purus, nulla patiendi potentia praeditus, *quae ubicunque est, materiam constituit*. Et vero omnes substantiae creatae habent antitypiam, per quam fit naturaliter, ut una sit extra alteram, adeoque penetratio excludatur. (Ej. Opp. T. II. P. I. p. 228.) Non sine veritatis specie in systemate Leibnitii et Chr. Wolffii contra animae immortalitatem obijcitur: *Anima est substantia representativa hujus mundi pro situ corporis organici in mundo. Tolle corpus, typum illum, secundum quem mundus repraesentatur: tollis repraesentationem. Sine repraesentatione nulla spiritualitas, nulla immortalitas*. Hanc ipsam objectionem antem nullo negotio removeri, si cum Leibnitio defendatur, nunquam deesse spiritibus finitis corpora, quis non intelligit? - Ibid.] - Sane aliquando cogitavi innumeras quidem animas sensitivas esse in seminibus humanis, ut omnium animalium; sed eas solas habere rationalitatem, etsi nondum se exserentem, *quarum corpus organicum in id destinatum esset, ut aliquando sit humanum, quod jam in ea perspicui posset a satis perspicaci*. (p. 388.) - Itaque statuo animas quidem in animalculis inde ab initio rerum latentes non esse rationales, *donec per conceptum ad vitam humanam destinentur*. (p. 229.)⁴²

ношении разума, в какой один из них превосходит другого в проявлении своего воображения. А воображение проявляется только тогда, когда оно реагирует на что-то, полностью соответствуя в этом способности более или менее совершенного восприятия впечатлений от предметов; иначе говоря: человеческая спонтанность суть то же самое, что и человеческая восприимчивость (Receptivität). Я еще раз обращаю ваше внимание, - особенно относительно этого последнего пункта, - на деление понятий разума у Шульца⁴³.

Он:

Я знаком с этим сочинением, но мне, помимо всего прочего, вспоминается также и то, что Зульцер (Sulzer)⁴⁴ ставит широту границ разума в зависимость от широты границ вкуса, и что истинное основание разума он усматривает в такого рода внимательности (Aufmerksamkeit), которая пробуждается в сознании в силу отчетливости представлений. А сама эта отчетливость представлений, выступающая причиной внимательности, с необходимостью должна иметь в качестве собственной своей причины совершенство впечатления, что, по всей видимости, приводит к тому выводу, что разум, как характерная черта, отличающая людей от животных, оказывается не чем иным, как особой характерной чертой человеческой чувственности.

Я:

И все это Зульцер излагает весьма просто и доступно. Да где же сыскать такую философию - начиная со времен Аристотеля - которая, исходя из выдвигаемых ею же самой основоположений, не приходила бы в конце-концов снова к этим же самым исходным основоположениям, и не оказывалась бы в той или иной мере учением, образующим почву для появления на свет гипотез - милых её сердцу отпрысков? Ведь мы чаще всего безотчетно производим чудесным образом на свет неведомое нам дитя - тот самый разум, который выступает из чувственности - того младенца, которому изначально следует обладать всеми задатками и всею мощью, чтобы он смог вознести нас значительно выше сферы ощущения. - Надеюсь, в моих словах вы не усматриваете кощунства по отношению к вашим святыням?

Он:

Об этом вы можете не беспокоиться. Как вы могли заметить, я, желая отметить в каком-либо человеке самое лучшее, что оказывается присущим его существу, всегда говорю о его внутреннем чувстве (Sinn). Человек никогда не может обладать такой мерой рассудительности, которая превосходила бы меру его внутреннего чувства.

Я:

Общеупотребительная лексика, каковая, как правило, оказывается пронищательнее философии, в свою очередь также указывает на это обстоятельство, когда философия пытается выставить её в нелепом виде; - то же самое относится и к нашей немецкой речи, о которой Лейбниц говорил: *ignorat in-
erta*⁴⁵. Наиболее характерные и выдающиеся примеры рассудительности и безрассудства имеют свое прямое происхождение от внутреннего чувства. Тупость (*Unsinn*), как наиболее крайнее проявление ущербности рассудка, представляет собою противоположность внутреннему чувству. Из направленности внутреннего чувства происходят как слабоумие (*Schwachsinn*), тупоумие (*Stumpfsinn*), и поверхностное мышление (*Leichtsinn*), так и противоположные им - остроумие (*Scharfsinn*) и глубокомыслие (*Tiefsinn*).

Он:

Вы забыли упомянуть помешательство (*Wahnsinn*) - слово, значение которого представилось мне сейчас в совершенно новом свете! Мы называем человека помешанным, если он принимает нечто воображаемое за свое ощущение или за нечто действительно существующее. Таким образом, мы отказываем такому человеку в разумности потому, что его представлениям, которые он принимает за действительные предметы, недостает самих предметов, иными словами - его чувственности недостает истинности, так как он принимает за действительное то, что действительным не является. Вот и получается, что все познания, достигаемые сотворенными существами благодаря своему естественному разуму, должны быть подвергнуты проверке со стороны их чувственного познания, а достоверность результатов разумного познания должна получать свое подтверждение в чувственном познании.

Я:

Мне кажется, что тот, кто сомневается в этом, способен помышлять лишь о своих собственных грезах. Ведь когда мы погружаемся в сновидения, то испытываем при этом своего рода состояние помешательства. Тогда нас покидает всякое начало познания, всякое чувство истинности и правильности связи - нас покидает то, что называется восприятием действительности - и в тот самый миг, когда оно оставляет нас, или, когда оно перестает господствовать в нас, мы становимся способными увязывать друг с другом вещи (т.е. представления, которые, - как это и случается во время сна, - мы принимаем за действительные вещи) самым невероятным образом; ведь объективная связь предметов нашего сознания осуществляется нами не иначе, как в соответствии с объективными определениями того реального порядка вещей, в котором и совершается явление вещей нашему духу; в то время как

порядок являющихся нам в сновидении вещей, и, принимаемый нами за их объективный порядок, обусловлен, главным образом, одними лишь субъективными определениями. Более того, мы в основном всегда как раз и склонны принимать за действительно объективное именно то, что всего лишь является нам как объективное - т.е. мы верим тому, что видим, и вовсе не можем поступать как-либо иначе; вот поэтому в сновидении, когда действительное наличное бытие оказывается неотъединенным от всего лишь представляемого нами наряду с ним бытия (Zugleichdasein), мы и принуждены верить даже самым несуразным вещам. Приноравливаясь к тем или иным явлениям, [естественный] разум повсюду занимает весьма вольготное положение - он устремляется в сферу безумия с той же легкостью, с какой он воспаряет в сферу истины: он спит душою, и бодрствует телом.

Он:

Тогда откуда же берется уверенность в том, что наша явь - это не сон? На чем основывается достоверность отличия сна от бодрствования и бодрствования от сна?

Я:

Бодрствование не может быть отличено от сна, а вот сон от бодрствования - вполне.

Он:

Что вы хотите сказать этой словесной чехардою?

Я:

Но ведь вы же помните, что для установления любого различия необходимо наличие по меньшей мере двух вещей?

Он:

Вы хотите сказать, что наяву мы обладаем ясным представлением как о самом состоянии бодрствования, так и о состоянии сна; и напротив, во сне мы обладаем ... - Нет, так ничего не выходит.

Я:

Не правда ли, вы не можете решить, чем мы располагаем во сне больше - представлением о бодрствовании, или же представлением о самом сне?

Он:

Да, верно. Во время сна нам иногда кажется, будто мы бодрствуем, т.е. в

самом сновидении мы обладаем представлением о состоянии бодрствования. Мы частенько спрашиваем себя во сне: «Не сплю ли я?» - то есть, и во время сна мы, вместе с тем, обладаем также и представлением о самом сне. Но тогда выходит, что представление о бодрствовании, которое имеется во время сна, есть ложное представление, да и представление о сне во время сновидения, уж конечно не заслуживает какого-либо лучшего названия. Распутайте же мне этот клубок, если можете!

Я:

Распутывание - дело не из легких. Давайте-ка попытаемся отыскать самое начало нашей нити. Вы еще помните, в чем вы меня заверяли час тому назад, и что вы намеревались не забывать по гроб жизни?

Он:

Отлично помню!

Я:

Едва ли! То, что вы собирались не забывать, и в чем вы никогда более не намеревались сомневаться, заключалось в том, что познание внешней действительности напрямую дается нам обликом (*Darstellung*) самой действительности, не предполагая никакого иного промежуточного *средства познания* (*Erkenntnissmittel*), которое встревало бы между познанием и действительностью. Далее: все представления о внешних, по отношению к нам, предметах, сами по себе суть не что иное, как копии непосредственно воспринимаемых действительных предметов, и именно этими последними, как первоисточниками представлений, сами представления и могут быть всегда объяснены. - Не это ли вы полностью уяснили себе, согласно вашим же уверениям?

Он:

И ещё раз заверяю вас в этом!

Я:

Итак, еще раз: все представления о внешних предметах - суть копии непосредственно воспринимаемых нами действительных предметов, иными словами, - соединенные нами воедино части [т. е. отвлечения от] этих предметов; короче говоря, вопрос заключается в следующем: может ли каким-либо образом выступить голая имитация (*nachgemachte Wesen*) действительной вещи без наличия самой действительной вещи?

Он:

Определенно, не может.

Я:

Но мы, как мне показалось, пришли к единому взгляду также и относительно того, что саму имитацию можно отличить от действительного [предмета] лишь путем сравнения одного с другим?

Он:

Верно.

Я:

То есть, в самом восприятии действительного [предмета] должно содержаться нечто такое, чего не должно оказаться в представлении как таковом [об этом предмете], - иначе невозможно было бы отличать одно от другого. Но эта отличительная особенность может быть отнесена только к действительному [предмету], и ни к чему другому. Поэтому, в представлении как таковом, само действительное - т.е. его объективность - никогда сможет получить своего выражения.

Он:

Как это? - Представления, которые суть не что иное, как копии действительных вещей - соединенные нами воедино части [т.е. отвлечения от] этих вещей, и вдруг не могут выражать действительное?

Я:

Я говорю о том, что представления не могут выражать действительное как таковое. Они содержат в себе лишь *свойства* действительной вещи, но не само действительное её целое. Действительное не может быть выражено за пределами его непосредственного восприятия точно также, как сознание не может быть выражено вне сознания, как жизнь не может быть выражена за пределами жизни, как истина не может обрести своего выражения вне истины. Восприятие действительного и чувство истины, сознание и жизнь - суть одно и то же. Сон - это брат смерти, а грёзы - это всего лишь призрак жизни. Кому никогда не приводилось бодрствовать, тому никогда не привелось бы и грезить, и, таким образом, *невозможно, чтобы начало, благодаря которому человек погружается в грёзы, оказалось бы первоначалом его безумия* (Wahn). Эта истина представляется мне очень важной, вот почему ранее я просил вас правильно уяснить себе то

основоположение, исходя из которого оказывается возможным ее познание - ведь оно является основоположением познания самой достоверности и единственным ее источником.

Он:

Только сейчас я действительно начинаю осознавать всю правоту ваших настоятельных увещаний, а также сколь нелегким оказывается теперь мое пробуждение от глубокого и долгого сна! Во сне может привидеться и само пробуждение, а потому стоит еще больших усилий пробудиться на самом деле и полностью прийти в себя.

Я:

Поэтому, мой друг, пускай философствующие магнетизеры^{*} кичатся своими манипуляциями, способными погружать нас в искусственный сон сколько им будет угодно, а мы уж лучше поспешим стряхнуть с себя всякое сонное оцепенение, и вместо того, чтобы изобретать искусственные зажимы для наших очей, мы, скорее, раскроем их как можно шире, и станем трудиться над улучшением [понимания] нашей яви, а не снов, и не в коем случае не позволим сбить себя с толку. Тот, кто в процессе представления, а также, в процессе представления о самих представлениях, утрачивает восприятие самих предметов - тот начинает грезить. Связи этих представлений, а также те понятия, которые образуются из связи представлений, обретают [при этом] все более и более субъективный характер, тем самым беднея в своем объективном содержании. Несомненно, большим преимуществом нашего естества является то обстоятельство, что мы способны приобретать о предметах такие впечатления, благодаря которым их многообразие воспринимается нами в некоем различённом виде, так что мы оказываемся в состоянии принять в свой дух сокрытое в них слово, — понятие, — которое мы, в дальнейшем, способны выразить звуками нашего голоса, вдыхая, тем самым, в него трепетную и летучую душу. Однако, такие слова, происходящие из отдельных конечных источников, и слова, присущие самому н а л и ч н о с у щ е м у (der da ist), не суть одно и то же, и жизнь первых отлична от извлекаемой из Ничто (Nichts Wesen) духовной жизни. Если мы не примем во внимание эту бесконечную разницу, то в тот же самый миг отделим себя от истока всякой истины, утратим Бога, природу и самих себя. - А ведь очень легко выпустить ее из внимания! И в этом случае наши, отлученные от содержания своей истинной природы понятия, по-началу будут образовываться, развиваться, соединяться друг с другом и упорядочиваться, подчиняясь

^{*} За медицинским магнетизмом я оставляю то место, которое он и занимает ныне, не высказываясь сколько-нибудь определенно ни в его поддержку, ни в его опровержение, ибо в том, в чем многие сведущие в этом деле ученые и уважаемые люди поручались, основываясь при этом на собственных впечатлениях, я поручиться не могу, ибо не наблюдал сам этих опытов.

в большей или в меньшей степени субъективным свойствам нашей внимательности (Aufmerksamkeit). А затем, обострившаяся сноровка абстрагирования и подстановки на место действительных вещей и их взаимоотношений произвольных символов и обозначений, породит столь слепящую взор ясность (Klarheit), что сами предметы начнут всё более теряться, а затем и вовсе исчезнут из нашего видения. Нет ничего более сходного с состоянием сна, чем состояние, в которое человек погружается вслед за этим: ведь и во сне мы также не до конца утрачиваем ощущение действительности. Но при этом более стойкие и выносливые представления все равно одолевают немощь этих впечатлений действительности, и истинное в конце-концов тонет в иллюзорном, и поглощается им.

Он:

Мне очень хотелось бы, чтобы какой-либо дельный и рассудительный человек раскрыл это ваше сравнение именно таким образом, как оно того действительно заслуживает. При этом не должно быть упущено весьма важное отличие сна обычного от сна философского - а именно то, что от обычного сна пробуждаешься в конце-концов сам собою, в то время как погружаясь в философские грёзы, напротив, все сильнее подпадаешь под власть видений, так что объятия этого сна в своей кульминации ввергают в самый невероятнейший сомнамбулизм.

Я:

Очень хорошо! И вот, представьте-ка себе такую сомнамбулу, которая вскарабкалась на самую вершину башни, и тут ей почудилось, что не башня несет и поддерживает ее, а сама она удерживает подвешенную к ней башню, а башня - подвешенную к ней Землю, - и все это она держит паря в совершенной пустоте. – О, Лейбниц, Лейбниц!

Он:

Что вызвало в вас столь внезапное восклицание? Напривычно что-то не очень походит?

Я:

Как же мне не восклицать напривычно, когда я не знаю ни одного философа, который пребывал бы в состоянии более ясного бодрствования, чем наш Лейбниц?

Он:

Да, но разве при этом он не погружался в грёзы значительно глубже всех остальных? Коли вы станете отрицать в отношении провозвестника пре-

дустановленной гармонии это обстоятельство, то уж и не знаю, что мне думать о вашей похвале бодрствованию.

Я:

Предустановленная гармония зиждется на фундаменте, который я нахожу весьма прочным и устойчивым - на нем я, вместе с Лейбницем, и тружусь над возведением нашей общей постройки. Кроме того, монады, т. е. субстанциальные формы, наряду с врожденными идеями, также находят у меня отнюдь не меньшее признание. - Отчего вы так изумленно взираете на меня?

Он:

Поверить не могу, что вам могло прийти в голову посмеяться надо мной, и что вы всерьёз полагаете, будто белое и черное - суть одно и то же. Сперва вы вывели исходное свойство разума из исходного свойства чувственности и подвели возможность совершенства познания под определение совершенства чувственной организации; а теперь вы, вместе с Лейбницем, принялись отрицать всякое физическое влияние тела на душу и предоставили всем представлениям души образовываться из самих же себя.

Я:

Если бы вы попытались изучить философию Лейбница исходя из того же самого духа, которым руководствовался при её создании сам Лейбниц, то вам вряд ли пришлось упрекать меня в каких-либо противоречиях. Ведь этот великий муж очевиднейшим образом учит и неустанно повторяет о том, что все сотворенные души с необходимостью должны составлять одно целое с органическим телом. Мне особенно хорошо припоминается, среди прочих, одно место из его «Nouveaux Essais sur l'entendement humain»⁴⁶ (р. 171), в котором говорится: «Чувства дают материал рефлексии и мы не смогли бы размышлять о своем собственном мышлении, не имея мы в качестве предмета мышления чего-то иного, а именно, тех **партикулярностей, которые доставляют нам наши чувства**. И я убежден в том, что сотворенные души и духи едва ли смогли бы когда-либо обойтись без орудий чувственности (Sinnlicher Werkzeuge) и чувственных представлений, точно также, как едва ли они смогли бы воспользоваться своим рассудком, не прибегая к помощи произвольно устанавливаемых обозначений». - Тот же самый Лейбниц говорит в «Теодицее» (§ 124) даже так: «О чем стало бы размышлять разумное существо, не будь движения, материи и чувств? Если бы такое существо обладало одними лишь отчетливыми представлениями (т. е. если бы оно сразу, непосредственно и в совершенстве постигало все сущее), то оно оказалось бы

Богом: тогда его разумение не имело бы никаких пределов. Но, поскольку в нем, очевидно, имеет место сочетание смутных (*verwogenen*) представлений, то в нём оказываются наличными как чувства, так и материя. Поэтому, согласно моей философии, не существует ни одного разумного создания без органического тела, и нет такой сотворенной души, которая существовала бы отдельно от всякой материи». – И это утверждение встречается у Лейбница буквально повсюду, ибо оно состоит в самой сторгой взаимосвязи с основными положениями его философии.

Он:

Однако тот же самый Лейбниц, и с той же ясностью указывает на то, что он был бы совершенно неверно понят, если бы подумали, будто он каждой душе отводит особую порцию необходимой ей материи, предоставляя в её распоряжение какую-то особую меру материальности. Он ясно говорит о том, что если бы и вовсе не существовало никакой души, то плоть все равно оставалась бы в своих действиях точно такую же, каковой она является и в настоящий момент; и наоборот - если бы не существовало никакой плоти, то души все равно действовали бы (т.е. образовывали бы представления и определения воли) точно также, как они действуют и в настоящее время.

Я:

Вы поспешили увязать между собою два положения, которые вовсе непригодны для этого. Что касается первого, то оно всего лишь призвано заострить внимание на том, что всякая субстанция по отношению к другой субстанции представляет собою одновременно и ее внутреннее чувство (*Sinn*), и ее предмет, и что какой-либо специальной материи, которая оказывалась бы орудием (*Werkzeuge*) созерцания, не существует. Всякая единичная форма определена формою целого, и то, что мы зовем внутренним чувством, суть не что иное, как тот способ, каким одна субстанция относится к другой в великой Вселенной^{*}. Душа, внутреннее чувство и предмет, а также страсть, наслаждение и средство его удовлетворения - неразрывно объединены в каждой точке Творения. Вот поэтому, согласно Лейбницу, энтелехия вместе с плотью составляют *Unum per se*, а не только лишь *Unum per accidens*^{49***}. Если бы некая часть материи сохраняла независимость от единого порядка Вселенной, тогда некая часть мира не состояла бы в связи с ос-

* К одним из самых выразительных мест в учении Лейбница, относятся места, приведенные мною в 3-ем письме к Мендельсону⁴⁷; они взяты из «*Principes de la Nature et de la Grace*».

** *Principia Philosophiae*. § 74. 84.

*** Les unites de substance ne sont autre chose, que de differetes concentrations de l'univers, represente selon les differens points vue qui les distinguent. *Leibn. Opp.* T. II. p. 75.⁴⁸

**** Lettre a Mr. Remond de Montmort. § III. (*Opp.* II. p. 215.) *Nouveaux Essais* p. 278. – Главным образом в письме к де Бюсси, См. - *Opp.* T. II. P. I. p. 265.⁵⁰

тальным миром; поэтому всякая, даже самая маленькая частица материи, есть такой ч л е н (Glied), который имеет ч л е н е н и е (gegliedertes) внутри себя, и материя не просто делима до бесконечности, но действительно обладает внутри себя бесконечной расчлененностью****. Как у Спинозы, так и у Лейбница всякая душа изначально, т.е. непосредственно, представляет себе свое собственное тело, а также весь мир, и этот последний она представляет себе не иначе, как сообразно характеру и строению своего тела. Non in objecto, говорит Лейбниц, *sed in modificatione cognitionis objecti* monades limitatae sunt. Omnes confuse ad infinitum tendunt, sed limitantur et *disitinguntur per gradus perceptionum distinctatum*^{54*****}.

Теперь, я полагаю, могу перейти к рассмотрению второго положения.

Он:

У этого положения я как раз и дождаюсь вас!

**** Principia Philosophiae. § 68. Considerations sur les Principes de vie, et sur les Natures Plastiques. Opp. T. II. P. I. p. 39. В заключении Лейбниц говорит следующее: Dieu seul est au -- dessus de toute la matiere, puisqu'il en est l'auteur; mais les *créatures franches ou affranchies de la matiere, seroient detachees en même tems de la liaison universelle, et comme les deserteurs de l'ordre general*. C. 275 (ibid.)⁵¹ Has (intelligentias) remove a corporibus et loco, est remove ab universali connexionе et ordine mundi, quem faciunt relationes ad tempus et locum⁵² - На этой же странице, выше, там, где речь идет о двояком способе объединения души с телом, - где говорится о том, как возможно объединение с телом у ангелов, - Лейбниц говорит: Fatendum tamen est, ambas corpori unitas esse, *ut rationem habeant Entelechia*.⁵³

***** Ibidem § 62. Нижеследующие части из той же самой Princ. Philos., еще лучше способны прояснить суть дела:

§. 24 Appareat inde, nos quando nihil distincti, et ut ita loquar, sublimis, ac gustus alioris in nostris perceptionibus habemus, in perpetuo fore stupore. Atque id monadum nudarum status est.

§. 25. Videmus etiam naturam dedisse animantibus perceptions sublimes, *dum iis organa concessit, quae complures radios luminis, aut complures undulations aëris colligunt, ut per unionem fiant magis efficaces*.

§. 62. Caeterum ex eo, quod modo retuli, de rationibus a priori, videmus, cur res aliter se habere nequeant, quoniam Deus totum ordinans respexit ad quamlibet partem, et inprimis ad inquamquam monadem, cujus natura sum sit repraesentativa, nihil est quod eam limitare posset ad unam tantum rerum partem repraesentandam, quamquam verum sit, quod haec repraesentatio non sit, nisi confusa respectu partium unversi, *nec distincta esse possit, nisi quoad exiguum rerum partem, hoc est earum, quae aut propiores sunt, aut majores respectu uniuscujusque monadis*, alias quaelibet monas foret aliqua Divinitas.

§. 64. Quamvis itaque quaelibet monas creata totum universum repraesentet, multo tamen distinctius repraesentat corpus, quod ipsi peculiari ratione adaptatum est, et cujus entelechia existit. Et sicuti hoc corpus exprimit totum universum per connexionem omnis materiae in pleno, etiam anima totum repraesentat universum, *dum repraesentat hoc corpus*, quod ad ipsam spectat peculiari quadam ratione.

§. 85. Quod spiritus, seu animas rationales concernit, quamvis reperiam eodem modo se rem habere cum omnibus viventibus, et animantibus, quemadmodum dixi, scilicet quod animal et anima nec oriuntur nisi cum mundo, nec intereant nisi cum mundo - id tamen peculiare est in animalibus rationalibus, quod ipsorum animalcula spermatica, quae talia, habeant tantum animas ordinarias, seu sensitivas, sed quae electa sunt, ut ita dicam, et quae ad naturam humanam ope conceptionis actualis perveniunt, eorum animae sensitivae clevantur ad gradum rationis, et praerogativam spirituum⁵⁵.

Я:

И я искренне рад повстречать вас у него! Ранее мы пришли к обоюдному соглашению относительно того, что во всех философских системах, за исключением идеализма, имеется одно общее им всем положение: ими признается, что индивидуум, сколь бы велика ни была его внешняя зависимость, тем не менее способен определяться лишь законами своей собственной природы, и, следовательно, он должен быть самоопределен. Мы единодушно утверждали, что такой индивидуум должен быть чем-то в себе самом и для себя самого определенным, иначе он никогда не смог бы стать чем-то определенным для другого, и вобрать в свое существо то или иное внешнее ему и случайное свойство, - он должен быть способным действовать самостоятельно, ибо, в противном случае, вообще оказалось бы невозможным чтобы благодаря ему совершилось, продолжилось, или хотя бы обнаружилось в нем самом какое-либо действие. -

А теперь скажите мне, желаете ли вы остаться при этом мнении, или нет?

Он:

Определенно, я останусь при этом мнении!

Я:

Тогда вы, вероятно, без каких-либо возражений сможете допустить, да, пожалуй, и уже почти что допустили, что внешние воспринимаемые нами предметы сами собою не могут породить с а м о в о с п р и я т и е , т.е. сокровенное действие чувствования, представления и мышления, но т о л ь к о наша душа или мыслящая сила нашего существа должна с а м а порождать каждое представление и каждое понятие к а к т а к о в о е ?

Он:

Допускаю, без возражений. Внешний предмет столь же мало способен породить какое бы то ни было определение мышления к а к т а к о в о е , сколь мало он способен породить и само мышление или же мыслящее естество. Ведь и на самом деле, нелепость противоположного мнения выступает весьма неясно, когда говорят, к примеру, подобно Спинозе: душа, мол, это всего лишь безжизненная доска, которая разрисована предметами; или, как Лейбниц: что душа имеет окна или своего рода отверстия, через которые предметы и проникают в нее.

Я:

Ну, а теперь, двинемся дальше. Мыслящая сущность к а к т а к о в а я не имеет никаких общих свойств с телесной сущностью к а к т а к о в о й , по-

этому невозможно... -

Он:

- Чтобы эти сущности проникали друг в друга - вы, очевидно, это намеревались сказать? – чтобы они взаимно обменивались друг с другом своими определениями и были бы способны сообщаться друг с другом, взаимно отдавая и взаимно же воспринимая присущие им определения. Следовательно...

Я:

Я не понимаю, что вы можете иметь против этого, когда эта же самая последовательность рассуждения и этот же самый её результат вам показались в «Письмах об учении Спинозы» столь убедительными в своей истинности?

Он:

Мне кажется, что здесь налицо одно серьезное различие. У Спинозы телесная протяженность и мышление - это всего лишь два разных свойства одной и той же сущности; напротив, у Лейбница они - две разные вещи, которые очутились в совершенно неведомой гармонии друг с другом.

Я:

Разумеется, между представлениями Спинозы и Лейбница о связи мыслящей сущности с телесно-протяженной сущностью имеется различие. Однако я полагаю, что при более глубоком их изучении вы найдете, что преимущество принадлежит отнюдь не Спинозе, а нашему Лейбницу*. То, что, по вашему выражению, является двумя совершенно разными вещами, очутившимися в неизвестно какой Гармонии (Лейбниц чаще пользуется для ее обозначения словами *Conformitas* и *Consensus*), согласно самому Лейбницу не в коем случае не является чем-то телесным. Они, – имея в виду существ сотворенных, – оказываются и у Лейбница столь же совершенно неразделимыми, как и в учении Спинозы.

Он:

В таком случае, приведите это в согласие с ясным высказыванием Лейбница, на которое я ранее уже указывал вам, а именно [о том], что если бы и вовсе не существовало никакой души, то плоть оставалась бы в своих действиях точно такой же, какой она является и сегодня; и наоборот: если бы

* Как отличие, так и преимущество позиции Лейбница заключается в понятии *forma substantialis*, которое, собственно, и является тем ядром, из когo и вырастает вся его система. Более исчерпывающее рассмотрение этого понятия см. в VI приложении «Писем об учении Спинозы». (см. С. 171-183 настоящего издания).

не существовало плоти, то души все равно продолжали бы действовать также, как они действуют и в настоящее время.

Я:

Вы забыли про **PER IMPOSSIBILE**, которое Лейбниц весьма предусмотрительно сюда добавил. Он частенько позволяет себе прибегнуть к использованию таких метафизических фикций (Fictionen) - как сам он их неоднократно и именует. В первой публичной лекции о своей «Новой системе» он высказывается даже в том смысле, что «перцепции, или, представления о внешних вещах, возникают в душе в силу ее собственных законов и так, словно бы они возникли в особом мире, в котором нет ничего, кроме Бога и самой души». Да вы возьмите и прочтите его собственные пояснения к [его] «Новой системе», и прежде всего те, что направлены против Бейля (Bayle); прочтите, его письма к Вагнеру (Wagner); к Де Боссу (Des Bosses)*. Но кроме того, я должен заметить, что ни в коем случае не намерен пускаться в философские препирательства относительно какого-либо пункта этой полемики. Лейбниц приновил свои идеи к такому множеству умов и систем, и столь часто старался продвинуть истину под покровом заблуждения, да и вообще, ему приходилось столь многое при-

* Для того, чтобы заинтересовать тех читателей, которые не имеют большой склонности к проработке источников, я приведу здесь несколько коротких выдержек из писем Лейбница к Де Боссу, а также несколько выдержек из второго письма к Бейлю: «Quod anima non volendo, id est qua spiritualis seu libera est, sed ut Entelechia corporis primitiva adeoque non nisi secundum leges mechanicas influat in actiones corporis, jam monui literis praecedentibus. In schedis autem Gallicis de systemate harmoniae praestabilitae agentibus, animam tantum ut substantiam, non ut simul corporis Entelechiam consideravi, quia hoc ad rem, quam tunc agebam, ad explicandum nimirum consensum inter corpus et mentem non pertinebat; neque aliud a Cartesianis desiderabatur. (Opp. T. II. P. I. p. 269.) - Porro substantiam compositam, seu rem illam, quae facit vinculum monadum, cum non sit mera modificatio monadum, nec quiddam in illis existens, tanquam subjectis, (neque enim simul pluribus subjectis inesse eadem modificatio posset) statuerem dependere a monadibus; non dependentia logica (ita scilicet, ut nec supernaturaliter ad iis separari posset), sed tantum naturali, nempe ut exigat illa venire in substantiam compositam, nisi Deus aliter velit. (Ibid. p. 300) - Substantia composita non consistit formaliter in monadibus, et earum subordinatione, ita enim merum foret aggregatum, seu ens per accidens. (Ibid. p. 320) - Tout ce que l'ambition, ou autre passion fait faire a l'ame de Césaire, est aussi représenté dans son corps; et tous mouvemens de ces passions viennent des impressions des objets joints aux mouvemens internes; et le corps est fait en sorte, que l'ame ne prend jamais de résolutions que les mouvemens du corps ne s'y accordent; les raisonnemens memes les plus abstraits y trouvent leur jeu par le moyen des caracteres qui les représentent à l'imagination. En un mot, tout se fait dans le corps à l'égard du détail des phénomènes, comme si la mauvaise doctrine de ceux qui croient que l'ame est matérielle, suivant Epicure et Hobbes, étoit véritable; ou comme si l'homme même n'étoit que corps ou qu'Automate. Aussi ont-ils pousse jus l'homme ce que les Cartesiens accordant à l'égard de vous les autres animaux; ayant fait voir en affet que rien ne se fait par l'homme avec toute sa raison, qui dans le corps ne soit un jeu d'images, de passions et de mouvemens. On s'est prostitué en voulant prouver le contraire, et on a seulement préparé matière de triomphe à l'erreur, en se prenant de ce biais. (Opp. T. II. P. I. p. 83 et 84) - La raison du changement des pensées dans l'ame, est la même que celle du changement des choses dans l'univers qu'elle représente. Car les raisons de Mécanique, que sont développées dans les corps, sont réunies et pour ainsi dire concentrées dans les âmes ou Entelechies, et y trouvent même leur source. (Ibid. p. 36).³⁶

нимать во внимание (как вынужденно, так и по собственному усмотрению), что, хотя мы нынче и располагаем его сочинениями, все же смысл их можно очень легко понять превратно в силу собственных наших предрассудков или духовной близорукости, даже если и подходишь к их изучению с честностью и добросовестностью в душе; но с еще более бесконечной легкостью можно добиться разобщения духа и буквы его философии, если попытаться усвоить её приступая к ней с предвзятой изощренностью софиста. Всяк использует по-своему его бесценное наследие. Что же касается вас, то прочтите сначала указанные мною работы, а после этого мы продолжим наш разговор.

Он:

Я готов прочесть все это, и готов ради этого отложить наш разговор. Однако одно вы должны мне сказать уже сегодня: что вы подразумеваете, когда говорите, будто вы - сторонник врожденных идей и монад? В глубине души у меня имеется на этот счет некоторое соображение, которое мне не хотелось бы скрывать от вас.

Я:

А для того, чтобы вы как можно скорее смогли собраться с духом и выложить мне это ваше соображение начистоту, мы начнем прямо с монад.

Для этого нам еще раз следует принять за исходные те самые положения, относительно которых мы сегодня однажды уже достигли единства взглядов, и, вероятно, нам удастся достичь его также и на этот раз.

Если я, вот на этом столе составлю вместе три, четыре или пять разных предметов, и объединю их в одно представление сообразно их числу или же сообразно каким-либо иным видам их отношений друг к другу, то, в данном случае мое представление окажется представлением некоей тотальности, или целого. Однако вне меня нет ничего такого, что соответствовало бы этой целостности, этой тотальности - вне меня нет ничего, что было бы целым в себе самом, что было бы тотальностью в себе самом. Единство моего представления – не суть действительное или реальное единство, но всего лишь идеальное.

Он:

Совершенно верно. Однако при этом не следует забывать, что исходное данное (Data), [или предпосылка] этого единства, затрагивающая не только одну лишь материю, но вместе с тем и ее форму, – все-таки находится на самом деле вне меня, а потому целое, или тотальность, суть также некое действительно объективное. Если бы здесь стояли только четыре предмета, то у вас не возникло бы представления о пяти предметах; а если бы эти пять предметов стояли в ином, чем они есть сейчас, порядке, то у

вас не возникло бы их правдоподобного соединения в тот образ, который вы создали сейчас. Если я не ошибаюсь, как раз поэтому Лейбниц и назвал такие предметы *semimentalia*, а вы, в свою очередь уподобили их радуге.

Я:

Верно; и замечание ваше имеет во многих отношениях величайшую важность. Оно полагает истинное различие между идеалистами и философствующими реалистами. Однако в данном случае суть этого различия выявляется не столько в объективности исходного данного (*Data*), сколько в том, что именно [признается] в качестве связующего как такового в самих этих предметах — т. е. того связующего, которое дает реальное и *совершенно объективное единство*. Разве вы, не задумываясь, не согласитесь с тем, что вот эти самые изолированные тела внутренне не объединены между собою ни числом «пять», ни в какой-либо иной формою [взаимосвязи], и, таким образом, *для самих себя* и вне представления они не образуют ничего целого?

Он:

Соглашусь с этим, не задумываясь.

Я:

Тогда, то же самое должно оказаться справедливым и относительно всех произведений искусства, сколь бы не пробуждало у нас изумление то сочетание всего многообразия их материала, которое подчинено одной цели. Форма, образующая единство художественного произведения, обитает в душе создавшего его художника или же в душе ценителя, высказывающего суждение о ней, но никак не в себе самой. В самой себе она не обладает существенной взаимосвязью; в себе она подобна грубой и необработанной глыбе.

Он:

Совершенно верно. Такого рода сокровенное единство мы вправе приписать только лишь органической сущности, ибо лишь она одна есть истинно объективное и реальное.

Я:

Выходит, что если мы пожелаем обратить в действительное целое, в *unum per se*, эти пять предметов, находящиеся на столе, то мы должны будем суметь образовать из них нечто органическое, не так ли?

Он:

Да, это так.

Я:

Но, неужели нам удалось бы создать организацию такого рода путем одного лишь ф о р м и р о в а н и я (Bildern), даже если допустить, что в нашем распоряжении оказались бы все физические силы, с помощью которых мы по своему произволу смогли бы бесконечно расщеплять материю и столь же бесконечно приводить в движение эти разрозненные части? Неужели в этом случае смогла бы возникнуть такая целостность (Gesammtes), которая представляла бы из себя нечто непосредственное (Essenz), Compositum substantiale, unum per se?

Он:

Не в коем случае.

Я:

Поэтому, для того, чтобы сама возможность органической сущности оказалась мыслимой для нас, нам необходимо сперва уяснить себе именно то, что образует её единство: т. е. нам следует мыслить целое, предшествующее своим частям. Не так ли?

Он:

Разумеется; - да я и сижу здесь лишь за тем, чтобы с вашею помощью именно эта мысль и получила своё осуществление в моей душе.

Я:

Да она уже давным-давно получила в вас своё осуществление и без моего участия - ведь сами-то вы являетесь Compositum substantiale, и вам никоим образом не удалось бы обрести чувство, которое свидетельствовало бы вам о вашем собственном наличном бытии, если бы вы прежде всего не ощутили в себе именно то, что образует единство вашего существа. При этом вы, конечно же, не из периферии достигали центра вашего Я, а наоборот, достигли периферии, исходя из центра.

Он:

Я отнюдь не перемещался ни из периферии моего существа в его центр, ни из его центра в периферию, напротив – вся сфера моего существа в целом, вся его «окружность», выступила вся целиком в один и тот же момент. - Да ведь вы и сами этому учитесь!

Я:

Не станем заострять внимание на этом несущественном разногласии. Достаточно будет указать на то, что ваше тело состоит из бесконечного мно-

жества частиц, и оно принимает в себя эти частицы, а затем снова возвращает их вовне, так что сколько бы их ни было, а все же ни одна частица не может считаться вполне принадлежащей вашему телу. И тем не менее, у вас возникает такое чувство, будто эти частицы все же являются вашей принадлежностью, будто они оказываются подвластны некоей незримой форме – форме, которая сродни той природной силе, благодаря которой в речном потоке образуются водовороты. И лишь сообразно той закономерности, которую полагает эта форма, вы и способны чувствовать все множество этих частиц; и это ваше чувство сосредоточено в одной-единственной, неизменной и неделимой точке – в той, которую мы и называем нашим собственным «Я» – Скажите, разве может эта точка оказаться одной лишь математической точкой?

Он:

Не может.

Я:

Тогда, быть может, она есть некая физическая точка?

Он:

Ну, это уж и вовсе нечто несуразное.

Я:

Но ведь наше Я все-таки должно быть чем-то, раз уж оно во всем, что было нами только что разобрано, остается верным своему правилу, а именно тому, что из множественности никогда не может возникнуть истинное объективное единство. И вот именно это самое «нечто», каковое никоим образом не может оказаться чем-то не реальным, Лейбниц как раз и называл субстанциальной формой органической сущности, *vinculum Compositionis essentialis* или монадой. Именно до этого пункта и простирается моя глубочайшая приверженность учению о монадах.

Он:

Вы привели меня в замешательство. – Однако прошу вас, продолжайте и поведаете мне, какого же представления этой субстанциальной формы вы достигаете?

Я:

Мне казалось, что я уже ответил вам на этот вопрос. Собственно говоря, я и не могу представить ее себе, ибо вся ее сущность заключается в том, чтобы быть отличной от всякого ощущения и пред-

ставления. Эта форма, в самом прямом смысле слова и является тем, что я разумею под моим собственным Я, и относительно её реальности я обладаю совершеннейшим убеждением и самым сокровенным понятием, ибо сама она как раз и является источником как моего сознания, так субъектом всех его изменений и превращений. Для того, чтобы душа могла иметь представление о самой себе, она должна быть способна отличать себя от себя самой - она должна быть способной становиться внешней себе самой*. О том, что такое жизнь, у всех нас, без сомнения имеется в глубине души некоторое смутное понятие, но едва ли кому-нибудь удастся выразить жизнь [как таковую] в форме некоего представления.

Он:

Это и впрямь так!

Я:

И наша душа суть не что иное, как некая определенная форма жизни. Я не знаю ничего более превратного, чем желание представить жизнь в качестве некоторого свойства (Beschaffenheit) вещи, в то время как сами вещи, напротив, есть не более, чем свойства и разнообразные выражения жизни: ведь только в живом многообразное и способно проникнуться друг другом и стать единым целым. Там, где прекращается единство и где нет более реальной индивидуальности (real Individualität aufhört) – там заканчивается и всякое наличное бытие; и если мы попытаемся представить себе в качестве индивидуума нечто такое, что само по себе индивидуумом не является, то мы всего лишь подменим некий агрегат тем единством, которое присуще самим нам. В этом случае вне нас на самом деле будет иметь место не нечто конкретное (concretum), а всего-навсего его внешняя предпосылка (Data).

Он:

Это означает, что вы полностью согласны с Лейбницем также и в том, что в природе не существует и не может существовать ничего истинно действительного, кроме органических сущностей, а также утверждаете, что всякая сотворенная или конечная субстанция должна с необходимостью состоять из души и тела, при этом душа и тело должны находиться в таком отношении друг с другом, что ни то, ни другое не может естественным

* Nous connoissons *notre existence par l'intuition*, et celle des autres par sensation L'apperception immédiate de notre existence et de nos pensées nous fournit les premiers vérités *a posteriori* ou de fait, c'est-à-dire les *premières expériences*; comme les propositionis identiques contiennent les premières vérités *a priori*, ou de raison, c'est-à-dire les *premières lumières*. Les unes et les autres sont incapables d'être prouées et peuvent être appellées immédiates; celles-là, *parcequ'il y a immédiation entre l'entendement et son objet*; celles-ci, *parcequ'il y a immédiation entre le sujet et le prédicat*. Leibn. Nonv. Essais sur l'entettement humain. Ch.IX §3.⁵⁷

способом устойчиво сохранять свою особенность.

Я:

И последнее я также утверждаю в согласии с воззрением Лейбница. Материя в собственном смысле слова, которую он называет *materiam secundam* или массой (*Massa*), является, по его словам, смесью следствий самого Бесконечного*. Именно такая материальность присуща всему поистине действительному, а все действительные вещи образованы из души и тела, т.е. они суть органические сущности. Однако, далеко не всякая порция (*Portion*) такой материи оказывается собственно организмом.

Он:

Невозможно не проникнуться величием и возвышенностью его системы!

Я:

Теперь у меня нет больше нужды пространно разъяснять, в каком именно смысле я признаю врожденные идеи: для этого мне достаточно лишь напомнить вам разобранный нами ранее определение абсолютно всеобщих понятий, и добавить к этому, что как раз эти самые понятия я и признаю понятиями врожденными. Как происходит развитие этих понятий - это вам должно быть теперь вдвойне понятно: ведь с тех пор, как мои исходные посылки превратились в основоположения, их суть вполне закономерным образом возвысила свое значение.

Итак, я повторяю вкратце.

Всякое сотворенное единичное существо находится в отношениях с бесконечным числом других единичных существ, каковые, в свою очередь, состоят в некотором отношении к нему, и то состояние (*Zustand*), которое испытывает любое из этих единичных существ в настоящий момент, точнейшим образом определено его взаимосвязью со всеми прочими существами также и во всякий другой момент его бытия.

Все поистине действительные вещи - суть *Individua*, или вещи единичные, и, в качестве таковых, они суть живые существа, *principia perceptive et activa*, пребывающие одно вне другого.

Следовательно, вместе с полаганием самого индивидуума, в нем с необходимостью должны полагаться также и понятия о единстве и множестве, о его самодеятельности (*Tun*) и претерпевании (*Leiden*), о протяженности и сукцессии - а это означает, что все эти понятия суть врожденные или внедренные в любой индивидуум понятия.

* Le mélange des effets de l'infini. Nouv. Essais p. 12. La matiere n'est qu'un *amas* d'un nombre infini d'êtres. Je donne de la conception a tons ces êtres infinis, dont chacun est comme un animal, doné d'ame (ou de quelque principe analogique qui en fait la vraie unite) avec ce quil fant a ect être pour être passif et doué d'un corps organique. Or ces êtres ont reçu leur nature tant active passive (c'est-à-dire ce qu'ils ont d'immatériel et de materiel) d'une cause générale et supreme etc. (Ibid. p. 407.)⁵⁸

От всех прочих понятий они отличаются тем, что их предметы непосредственно даны во всех вещах, и даны они совершенным и равным для всех них образом. То есть, предметы этих понятий никогда не могут быть сущими исключительно лишь в представлении, но вместе с тем оказываются существующими также и в действительности, поэтому никаким искажением (*Verrückung*) мышления, - каким бы именем оно не при этом не величалось, - никогда невозможно достичь полного их разобщения с одним-единственным моментом – моментом их непосредственного восприятия нашим духом, а значит - их необходимого объединения [в нашем сознании] в некоторое понятие. И даже самое глубочайшее душевное расстройство никогда не сможет вполне искоренить это начало самого рассудка.

Он:

В этом отношении против ваших врожденных идей мне возразить нечего. Ясно, что сознания о самом нашем сознании, как и ощущения самих себя, мы достигаем не иначе, как путем отличия себя от чего-то внешнего нам. Это внешнее нам «нечто» - суть бесконечное многообразное, наряду с которыми мы как раз и сознаём наше Я. То есть: понятия о Едином, о Многом и понятие обо Всем сущем, вместе со всеми их основными свойствами и характером их соотношения друг с другом, должны быть присущи всякому, даже самому неразвитому сознанию, оставаясь в существенном неизменными невзирая ни на какие изменения и пережитии самой индивидуальности. Но вот что касается отчетливости этих понятий - то она зависит от отчетливости самого нашего сознания, т.е. от той степени интенсивности и экстенсивности различения, с которой мы отличаем себя самих от внешних нам наличных предметов.

Я:

Так не сможем ли мы сообразно этой степени с уверенностью определять всюду как степень самого разума, так и степень жизненности, в зависимости от которых одни существа имеют преимущество над другими?

Он:

Полагаю, что сможем. Жизнь и сознание - суть одно и то же. Более высокий уровень сознания находится в прямой зависимости от того, насколько большее количество и качество восприятий оказывается способным быть объединенным в нем. Всякое восприятие обнаруживает в себе одновременно нечто внутреннее, свойственное душе, и внешнее, свойственное предмету, а также соотношение этих моментов друг с другом. Следовательно, любое восприятие уже в себе самом заключает некоторое понятие. – Какова акция, такова и реакция. Коль способность восприятия впечатлений оказыва-

ется столь всеохватывающей и совершенной, что действительное отзывается в сознании громким и отчетливым эхом - тогда над миром ощущений восходит Слово: тогда и выступает то, что мы зовем разумом; тогда и выступает то, что мы зовем особенной личностью (Person)*. Таким образом, существо разумное отличается от неразумного более высоким уровнем сознания, а, следовательно, и более высоким уровнем жизни, и уровень этот растет в зависимости от того, насколько возрастает степень интенсивности и экстенсивности различения сознанием себя от прочих предметов. - Самым совершенным образом отличает себя от всех прочих вещей Бог, а потому лишь Ему одному и должна быть присуща наивысшая индивидуальность, равно как и абсолют-но чистым разумом способен обладать только Он один**.

Я:

То есть, не может не оказаться, чтобы презрительно относящийся к самому себе и своей жизни человек, не презирал бы вместе с тем также и разум. И все же, что нам следует предпринять, чтобы чем дальше, тем больше прояснить наш разум? - Не будет ли самым лучшим для нас, если мы направимся к этой цели таким путем, что постараемся уяснить себе непосредственную суть и основу самого разума, чтобы тем самым изнутри увеличивать и укреплять по порядку все его силы? Короче говоря - если мы попытаемся продвинуться в том, чтобы сделать разум разумным в себе самом? - Как вы полагаете?

Он:

Мне представляется неким наследственным недугом, неким древним проклятием рода человеческого, когда люди за оболочкой перестают видеть зерно, когда за видимостью они перестают усматривать суть дела и когда за формой не усматривают существа, ее образующего. Ведь повсюду религия выродилась в одни лишь церемонии да суеверие, гражданское согласие выродилось в политическую машинерию, философия - в болтовню, а искусство - в ремесло: так отчего бы и способу употребления мышления (Gebrauch der Vernunft) также не выродиться в пустую формальность?

Я:

По крайней мере об этом свидетельствует то разнообразие наименований разума, с которым наш слух столь свyksя в последнее время; ведь все эти

* Г. В. Лейбниц «Principes de la nature et de la grace» §§ IV, VI.

** Deus sufficiens sibi, causa est materiae et aliorum omnium: itaque non est a n i m a mundi (подобно Я нашего органического тела), sed autor Naturale vero est creaturis materiam habere, neque aliter possibiles sunt, nisi Deus per miraculum suppleat materiae munus. Etsi ergo Deus per potentiam possit substantiam privare materia secunda, non tamen potest eam privare materia prima, nam faceret inde totum purum, qualis ipse est solus. Opp. T. II. P. I p. 275 et 276 См. также ibid. p. 44⁵⁹

названия как раз и происходят в зависимости от того или иного смысла, который люди вкладывают в понятие «разум». Но мне кажется, что чаще всего я слышу, и говорят об этом, как правило, особенно громогласно, будто разум - это некий факел, который из слабого и немошного света постепенно разгорается в яркое пламя. И, тем самым, имеется в виду, будто этот факел можно будет в нести во что угодно, чего с тем самым разумом, который раньше был всего лишь *светом*, никоим образом сделать не удавалось. Должен признаться, что лично я еще не видел такого разума, который превратился бы в факел. Мой разум - это о к о , но не факел. И если я не слишком обманываю себя, то во все времена, - даже и тогда, когда в разуме видели свет и ничего более, - под словом «свет» подразумевали способность духовного видения (Sehkraft). Впрочем, всему, что заставляет меня сомневаться в этом факеле, я едва ли смогу дать подробную и исчерпывающую характеристику. Достаточно будет указать на то, что этот факел частенько вносят только лишь затем, чтобы увидеть вполне освещенным только один-единственный предмет, и направляют свет лишь на него одного с тою целью, чтобы таким образом все окружающее этот предмет погрузилось в еще больший мрак .

Он:

Эту загадку с факелом я вполне способен для вас прояснить. Спор о нём возник отнюдь не на пустом месте. Ведь это тот самый факел, который в прежние времена опыт передавал разуму, так что этот последний принимал из рук опыта этот факел как свою собственную истину. Но вот, кто-то сказал: «сей факел вовсе не является собственностью опыта!» И случилось, что как раз те, кто исподволь старались вырвать из рук опыта факел, наконец осмелели и заорали во всю глотку: «Этот факел наш! и именно туда, куда несем его мы - там и находятся разум и истина, а во всяком другом месте - заблуждение и обман». И когда факел стал постепенно гаснуть, сколь бы им не размахивали и не раздували на ветру его пламя, все же поднялся ропот недовольства.

Я:

Ох, - снова вы пошли на поводу у опыта, и снова пустились вместе с ним в старый добрый путь - к истине и разуму! Едва ли может ускользнуть от зоркого и проницательного наблюдателя то обстоятельство, что все наши познания основаны на познании позитивном, и едва мы покидаем его почву, как тотчас же оказываемся в объятиях грёз и пустейших иллюзий. Понятия и положения, взятые непосредственно и позитивно из самой действительности,

* Блаженный Лейбниц, характеризуя дух своего века, сравнивал его с теми раками, у коих подчас наблюдается наличие одной чудовищно большой клешни, а другой - ничтожной, но малой. Что касается себя самого, то он предпочел бы оказаться средней величины раком с двумя одинаковыми клешнями, нежели каким-либо из этих первых

какой она является нам, оказываются, как мы уже увидели, как раз теми понятиями и положениями, которые мы именуем априорными. Понятия, заимствованные непосредственно и позитивно из действительности, какова она перед нами суть, еще более замечательны тем, что они являются также и нашими компаративно-всеобщими понятиями и положениями. Априорные понятия опираются на смутное (*Verworrenen*) представление обо всем сущем, и предмет их всегда наличен здесь и сейчас в каждой, даже в самой малой частице Творения; а корпоративно-всеобщие понятия и положения опираются на смутное представление лишь о чем-то единичном, и предметы их не всегда наличны для нас здесь и сейчас, но присутствуют только лишь в том или ином особенном. Поэтому, как абсолютно всеобщие понятия, так и те, что являются компаративно-всеобщими понятиями, в равной мере не способны привести нас и раскрыть нам содержание того, что мы действительно ощущаем или ощущали раньше. Более совершенное восприятие и сопряженный с ним более высокий уровень сознания – лишь в одном этом и заключается вся суть превосходства нашего естества, которую мы и называем разумом. А отсюда уже сами собой и вытекают все разумные установления. Как только многообразный материал представления объединяется в одном сознании, т. е. когда он оказывается определенным и положенным в нём, то, тем самым в сознании сразу же полагаются и все те представления, которые, оказываясь частично схожими и частично различными между собой, как раз и аффицируют сознание как таковое. А иначе сознание было бы не сознанием, а мертвым зеркалом, т.е. оно не являлось бы концентрирующей в самой себе жизнью. То есть, кроме первоначального акта восприятия, нам вовсе не нужны никакие особенные действия сравнения и различения, во время которых ведь вообще не мыслится ничто [определенное]. Точно таким же образом я и объясняю себе деятельность рассуждения или продумывания (*das Ueberlegen, das Nachsinnen*), а также их выводы - т.е. как образующиеся непрерывным наступлением (если можно так выразиться) активного принципа нашего Я на его же собственный пассивный принцип (однако не в смысле противодействия одного другому), которое происходит в зависимости от меры воспринятых нами впечатлений и характера их соотношения между собой. С каждым новым повторением согласия (*Consensus*) указанных принципов между собой в отношении одного и того же предмета, наше представление о нём получает новые определения, и, благодаря этому – иногда преимущественно в силу субъективного элемента, а иногда преимущественно в силу объективного - представление [о предмете] расширяется. Благодаря такому пониманию природы развития представления можно весьма легко распознать и отличить открытия существенных истин от бесполезных выдумок.

Если мы станем на точку зрения спонтанности - не учитывая, что сама

спонтанность выражается лишь в реакциях на внешнее воздействие - и станем с этой стороны исследовать природу разума, то мы никогда не проникнем в его подлинное основание и никогда не узнаем, что он такое суть. Если же мы будем характеризовать его как способность п о н и м а н и я отношений [мыслительных определений], то в этом случае он уже будет предполагать способность воспринимать совершенные впечатления от предметов в качестве своей предпосылки. И, закрывая на нее глаза, пустая способность схватывания отношений не в коем случае не сможет обогатить нашего знания путем открытий тех *idem* или *non idem*, которые еще не вступали в сферу нашего восприятия.

Проницательное и всеохватывающее, неутомимое в своем искании и глубоко вникающее внутреннее чувство (*Sinn*) - при этом выражение в н у т р е н н е е ч у в с т в о (*Sinn*) берется в самом широком смысле (т.е. как способность восприятия вообще) - оно и есть та благородная одаренность, которая и делает нас созданиями разумными, и степень этой одаренности в конечном счете и определяет преимущество духа над всем прочим. Наиболее чистое и наиболее богатое чувство имеет прямым своим следствием наиболее чистый и богатый разум. Всякого исследователя, внимательно наблюдавшего за самим собою, его собственный опыт учит, что во время исследования, стремясь достичь как можно большей отчетливости своего представления [о предмете], он напрягает отнюдь не силу различающую, сравнивающую, судящую или умозаключающую, а лишь одну-единственную силу - силу своего внутреннего чувства. Он изо всех сил старается сохранить свою погруженность в созерцание, в котором он чем дальше, тем больше продвигается в своем внутреннем, сокровенном опыте проникновения, притягивая все ближе и ближе к источнику своего духа то, что оказывается источником внешнего впечатления, и стремясь достичь их полного слияния. И вот, вспыхивает нечто, вроде светящейся точки - душа замирает на миг, чтобы вслед за тем, страдая, вобрать её в себя. - Душа страдает всякий раз, когда она принимает рождающееся в ее лоне суждение. Самодеятельной она бывает только лишь во время произвольного созерцания, разглядывания.

Он:

Но ведь тогда, в определенном смысле, окажется верным, если сказать, что разум и вовсе есть нечто приводящее в человека извне.

Я:

Чего только не скажешь «в определенном смысле»! Но если разум имеет своей предпосылкой некий живой принцип, объемлющий мироздание в одной неделимой точке, и способный ответствовать из этой точки Бесконечному, то я не вижу, в каком именно о п р е д е л е н н о м смысле можно было бы сказать, будто разум приводится в человека извне. Делом наших чувств является принятие в себя и передача впечатлений. - А кому их передавать? Где

скапливаются впечатления? И что делать со всем этим скоплением? - Множество и соотношение - суть живые понятия, которые предполагают наличие живого существа, способного самодеятельно воспринять множественное в свое единство. Но ведь и самое смутное ощущение уже обнаруживает в себе некоторое соотношение. Поэтому не только об априорных знаниях, но и о знаниях вообще следует сказать, что они даны не чувствами, а могут быть созданы одною лишь живою и деятельною способностью души. Чувственность, если понимать под нею нечто иное, нежели посредника, столь же разъединяющего, сколь и соединяющего, - да еще если учесть, что само субстанциональное содержание, которое собственно и подлежит разделению и соединению, оказывается заранее предпосланным содержанием, - в этом случае само слово «чувственность» окажется лишенным всякого смысла. Но чувственность, [понятая] именно в смысле указанного посредника, оказывается орудием всемогущей Любви, или, - вы, очевидно, ждете от меня более смелого выражения, - она есть тайный приём [Handgriff] Создателя. Лишь через такое посредничество и могла быть дарована милость Жизни, а вместе с нею было даровано наслаждение своим собственным бытием бесконечному сонму существ; лишь через такое посредничество и смог из ничего появиться мир. - Меня охватывает трепет восторга всякий раз когда я думаю об этом: всякий раз у меня такое чувство, будто прямо сейчас я и принимаю мою душу из рук Творца!

Он:

Вы напомнили мне об одной древней и весьма чтимой книге, где сказано: «И создал Господь, Бог, Человека из праха земного, и вдунул в лицо его Дыхание жизни - и стал человек Душою Живою». - Прежде всего нужно было сотворить с о с у д - т.е. тело; поэтому лишь тело и было поистине с о т в о р е н о , и сотворено ради того, чтобы быть вместилищем д у ш и .

Я:

Люди имеют самые разнообразные представления, и ни один человек не видит в одном и том же предмете того же самого, что видит в нем другой. Мне представляется, что повсюду и во всех существах, образованных сопряжением души с телом, а также в умножающейся до бесконечности путем такого соединения и разделения жизни, столь явно видна свободно творящая длань самодостаточнейшего Подателя всякой жизни и всякого блага, что хоть рукой к ней прикоснись! Так называемая нами материя, благодаря своей безначальной делимости до бесконечности, граничит с небытием. А что есть тело? А что такое тело органическое? - И то, и другое - суть ничто, прах, не имеющий в себе и следа какой-либо существенной устойчивости, если прежде них не полагают с у б с т а н ц и а л ь н о й формы, если до них не полагают царства духов, и если не разумеют их выступающими из абсолютно простей-

шей природной единицы жизни. - Так что всякая система, и даже самая малая - а ведь даже в простой личинке их могут оказаться миллионы - нуждается в духе, каковой и объединяет ее в некое целое, приводит ее в движение и удерживает от распада - все они нуждаются в *царе и господине Жизни*. Что же, система всех систем - Вселенная - источником своего движения и своей организованности будет иметь *н и ч т о*? - Или, быть может, она и вовсе не обладает в себе единством? - Ведь если она в себе едина, то она должна быть *ч е м - т о* объединена, а ведь не существует никакого такого более истинного «*н е ч т о*», чем *Д у х*. Однако же дух, связующий все сущее в некое единство, объединяющий все многообразие существования в одно целое, не в коем случае не может оказаться *всего-навсего некоторой душою*. Источник Жизни не нуждается в сосудах. Ведь он - не капля, которой необходим сосуд для того, чтобы он охватывал ее и удерживал в себе. Этот дух - суть **ТВОРЕЦ**, и все это существование - есть Его Творение, в которое Он поместил души, основал конечную жизнь и уготовал душам бессмертие.

Он:

Меня не меньше вашего поражает то обстоятельство, что мы повсюду воспринимаем конечную жизнь, исполненную многообразием формообразований, которая именно характером разобщенности элементов в их формировании самым прямым образом указывает нам на свободного Создателя всего этого многообразия и на жизнь беспредельную в себе самой. Однако, пытаться понять это недостижимое существо, пытаться уразуметь Его природу и стремиться отыскать для него основание, означало бы не что иное, как искать такого Бога, которому еще только надлежало бы стать нашим Богом. - Ведь это же нелепо! Мы изумляемся, даже пугаемся того, что сущее лишь в себе самом и абсолютно совершенное существо, кажется нам, существам смертным, а потому с необходимостью ограниченным и обусловленным в своем существовании - т.е. по сути своей несовершенным существам - существом невозможным. Да есть ли вообще такой Творец, который не должен был бы показаться именно таким своему собственному Творению?

Я:

Людские мерки и пристрастия - вещь довольно странная и прихотливая. Люди стремятся видеть при помощи одних лишь глаз, желая обойтись без всякого содействия света, а еще лучше - даже и вовсе обходясь без помощи глаз. Они полагают, что именно так они и смогут правдиво (*wahrhaft*), естественно (*natürlich*) и так, как это и свойственно природе зрения (*eigentlich*) видеть. Рассматривать в согласии с такими представлениями неестественное в качестве самого что ни на есть естественного, а

естественное и само собой разумеющееся признавать неестественным – это и означает, по их мнению, заниматься философствованием. Мне памятен один вопрос, заданный в кругу одной весьма пестрой компании: - «Каким образом смог бы продолжаться человеческий род, не случись грехопадения?» На это Гёте тотчас же ответил: «Без сомнения - посредством дискурсивности мышления!»

Он:

Великолепно! Однако, как вы полагаете, что произошло бы с нашим дискурсивным мышлением, если бы мы - какие мы есть сейчас - очутились в мире, сравнимом в своей беспорядочности со сказочным Зазеркальем?

Я:

Ответом на ваш вопрос служит, главным образом, сама история. В ней вы увидите массу разнообразнейших мировых событий, и, тем не менее, увидите также, что события, совершающиеся в сфере мышления, находят свое точное отображение в событиях реальной действительности. Если бы мы, хотя бы отчасти могли играть роль хозяев природы или были бы в состоянии своей единичной волей оказывать решающее воздействие на целостность общества, тогда тот самый сумбурный мир (*unsinnige Welt*), о котором вы сейчас говорили, а также и его коррелят - т.е. стихийный разум, давно бы уже господствовали в нашем существовании. Однако же непоколебимый объективный разум все еще продолжает удерживать в своей власти раскачивающийся и кренящийся во все стороны субъективный разум, направляя его по определенной колее (*Gleise*), чтобы тем самым спасти его от крушения. Временами то тут, то там действительно наблюдаются попытки насильственного свержения его власти, однако, если бы они на самом деле увенчались успехом, тогда и самим людям неизбежно пришлось бы выпасть из этой, свойственной им «колеи», и впасть в полное убожество...

Он:

Если сопоставить то, что вы сейчас сказали, с основным заветом философского евангелия, увещающего нас направляться к истине, доверяясь при этом руководству одного лишь разума, и лишь в этом случае обещающего наступление золотого века человечества, – то, одно другому составило бы весьма примечательный контраст.

* Эта вспышка молнии духовного озарения позднее преобразилась в следующее глубоко-мысленное изречение:

Любому дискурсу не по плечу миров творенье -

Куда! ведь дискурс не способен даже породить искусного миров отображенья! Goethes Werke. Teil I. S.403.

Я:

Я так не думаю. Давайте-ка расставим все точки над *i* в этом деле, и вы увидите, что то, о чем я говорю в известном смысле может оказаться вполне понятным и приемлемым.

Разве человеческий разум суть нечто иное, чем сама душа человека, в той мере, в какой она способна возвыситься над своими единичными чувствованиями и восприятиями в сферу понятия, определяясь как в своём действии, так и в бездействии (*Tun und Lassen*) представлениями о закономерностях? Ведь сама душа человека суть не что иное, как то, что, различая Я и Ты (т. е. Не-Я), отчетливо произносит в нас - Я! И поскольку именно это Я и является самым нашим разумом, то всякое Я, достигающее в себе самом единства со своими понятиями, суждениями и определениями воли, с необходимостью оказывается в согласии также и со своим собственным разумом, и, в этом случае, нам придется сказать, что это Я не чем иным не руководствуется, как только своим собственным разумом или, что то же самое, руководствуется самим собою. Возможность наступления состояния единовластного правления разума всецело зависит от характера тех самых ограничений, в которых наше Я видит удобное средство к достижению такого состояния. Эти ограничения, которые вполне можно уподобить естественным уродствам (*Verstümmelungen*), возникли, по всей видимости, благодаря тому, что они оказывались необходимыми нашему Я для достижения внешних, конечных целей; но поскольку наше Я, при этом, всегда было обращено на себя само и занято собою, то, его ограниченный таким образом, конечный разум, надеялся оказаться способным отыскать верный путь к своей [всеобщей] цели, и достичь её без какого-либо просвещающего его самого содействия и подмоги. Так что золотой век, о котором говорили его провозвестники, ещё вполне может и наступить, водворив тем самым новые и невиданные доселе порядки - порядки совершенные, непреложные и незыблемые — примерно такие, какие существуют у муравьев и пчел. Своего рода образец таких порядков мы уже имеем в Китае, и европейские философы уже неоднократно признавали их совершенство.

Он:

Вы очень метко выразили всю суть дела, и наконец-то я уяснил ее себе до конца: все следует подстричь, словно английский газон, а что вырастет хоть на вершок выше остального - то от лукавого.

Я:

Храмы и алтари - не только видимые, но и незримые - должны малопомалу вытесняться из сферы нашего бытия, а затем должны и вовсе из него исчезнуть. Ибо золотой век наступит на самом деле только тогда, когда ни о

Боге, ни о чем-либо божественном больше уже нечего будет высказать словами, и когда прекратятся всякие разглагольствования на этот счет. И когда для того, чтобы вновь возникла поребность в словах их выражающих, понадобилось бы выступить таким пророкам, которым оказалось бы по силам пробудить всеобщее изумление совершенно новыми и доселе невиданными чудесами.

Он:

Ну, наш-то с вами «Золотой век» такие пророки превратили бы, пожалуй, не в эпоху веры, а в эпоху безумия. Такие люди - я имею ввиду тех предтеч, что на самом деле оказываются людьми просветленными (durch und durch Goldenen), и которых мы нередко встречаем на своем жизненном пути - эти люди, обычно ясно и здраво рассуждающие в своей узкой сфере, да и вообще способные к ясности мышления, упорнейшим образом придерживаются того мнения, будто пределы их собственного воображения суть вообще пределы всего возможного, а законы их воображения - суть абсолютные законы природы и разума. Их собственный опыт - или то, что они считают таковым - на каждом шагу вступает в противоречие с их беспорядочным и противостоящим всему и вся резонерством, а смысл их резонерств, в свою очередь, всегда оказывается в вопиющем противоречии с их собственным, противоречащим всему опытом, от которого они, в конце-концов, и вовсе отпираются. Все, что не является соразмерным характеру их представления - не существует и не может существовать, оно вообще немыслимо! Они скорее усомнятся в достоверности своих собственных чувств, нежели в своих предвзятых мнениях, ибо, если бы они и в самом деле усомнились в истинности этих последних, тогда им и вовсе пришлось бы лишиться даже того рассудка, которым они обладают.

Я:

Вчера меня навестил г-н N из города NN, все по-прежнему безутешно скорбящий об утрате своей поистине бесценной супруги. Как вы знаете, он - человек решительно отвергающий существование Бога и твердо убежденный в том, что вместе со смертью человека все и заканчивается. Вот и на этот раз он снова высказал соображение, неоднократно слышанное мною от него: что в ложности его мнения его гораздо сильнее убедили бы факты, опровергающие его позицию, а еще лучше - если бы он на своем собственном опыте изведal нечто противоречащее его воззрению, и убедился бы в его недостоверности, - это, по его мнению, оказалось бы куда действеннее, чем какие угодно иные уверения. В ответ на это я задал ему следующий вопрос и попросил его ответить мне по совести: «А что, - спросил я, - если бы случилось так, что наяву перед тобою предстала твоя умершая жена в том самом облике, какой она имела при жизни, и если бы её призрак не ужаснул тебя и ты сохранил

самообладание, и услышал бы при этом знакомый тебе и милый голос: "Не кручинься, моя нынешняя жизнь счастливее земной, до встречи, милый!" - неужели и тогда ты не поверил бы в загробную жизнь?»

Он:

И он, конечно же, стал вас уверять, что все равно не поверил бы, и принялся всячески доказывать, что видение можно с большой долей вероятности объяснить взвинченными нервами и обостренностью воображения, нынешним состоянием духа и т.д.

Я:

Так и было. Справедливость последнего я признавал в отношении всех прочих людей, не исключая и меня самого, но никак не применительно к нему. Мне удалось заставить его признать, что, если бы наяву он увидел призрак милого ему человека, и, не дрогнув, сохранил при этом всю ясность сознания, то никто не оказался бы в силах внушить ему, будто он спал и ему привиделся сон: вот с этой самой минуты он твердо и поверил в продолжение своего существования после смерти.

Он:

Сохранит ли он эту уверенность до конца своей жизни - это еще вопрос. Тем не менее, приведенный вами пример, - именно потому, что всякий, кто задумается над его смыслом, должен будет прежде всего сам на собственном опыте прочувствовать истинность утверждаемого вами, ибо само ваше утверждение как раз и основано на опыте, - еще отчетливее обнаруживает явное преимущество непосредственности восприятия по отношению ко всем умозаключениям: ведь они никогда не способны отыскать сущ е с т в о в а н и е чего-то такого, посредством чего оказалась бы положенной и уже наличествующей вообще во всем некоторая форма сознания истины, которая сама и является предпосылкой формы рассудка и её основой. - Однако, поскольку усопшие не торопятся предстать нашим очам, а Бог остается недоступным для ощущения, то не придем ли мы в результате нашего философствования к выводу, что те, кто не признает позитивного Откровения, оставаясь последовательными в своем рассуждении, с необходимостью будут вынуждены отречься от веры в Бога и загробную жизнь? - ведь любая вера должна, в конечном счете, опираться на факты, т.е. на свой собственный или чужой опыт. А ведь всякий опыт и основывается лишь на совокупности ощущений.

Я:

Вы правы, когда говорите, что Бог недоступен чувствам и никоим образом не может обнаружиться в опыте. Ведь все наше знание, если исключить из него ощущения и представления, окажется состоящим из одних лишь понятий, суждений и умозаключений - а мы видели, что эти понятия, суждения

и умозаключения не в состоянии самостоятельно свести всю ткань нашего мышления к нити совершенного ощущения а также к принципу его развития*, т. е. к прогрессии сознания (*Progression des Bewusstseins*), но скорее наоборот, они сами должны быть сведены к ней, если только мы желаем избежать превратного понимания природы нашего собственного разума. Таким образом, все, что мы не можем узнать о Боге посредством чувствования, взятого именно в таком его смысле, мы не сможем ни узнать, ни удостовериться никаким иным способом. Ибо - еще раз говорю - мы узнаём и удостоверяемся только вместе с рассудком и только вместе с разумом, но не в коем случае не посредством рассудка и не посредством разума, как если бы они оказывались некими особыми и самообнаруживающимися силами. В качестве отрешенных от способности Откровения - т.е. внутреннего чувства, взятого как способность восприятия вообще - они не обладают ни содержанием, ни каким-либо определенным занятием: как таковые, они суть не более чем призраки и химеры воображения. Но именно таковыми они как раз и не являются в своей действительности и истине, в которых они суть не что иное как наиболее развитые и совершенные чувствования: они суть высшее благородство жизни и самое развитое проявление силы мысли, на какие только мы можем быть способны. Совершенство ощущения определяет уровень совершенства сознания со всеми его модификациями. Какова рецептивность, такова и спонтанность; каково внутреннее чувство, таков и рассудок. Степень интенсивности и экстенсивности различения нашим сознанием внешних предметов, является степенью тотальности нашей особенной личности (*Persönlichkeit*), т.е. по сути дела эта степень и есть наш духовный уровень (*unserer Geisteshöhe*). Вместе с этой удивительной способностью разума мы одновременно заполучили нашим существом также и предчувствие Бога, т.е. предчувствие того, **КТО СУТЬ ТЫ (DER DU IST)**: предчувствие существа, жизнь которого заключена внутри него самого. — Вот отсюда и проникает в наши души дуновение Свободы, и отсюда же раскрываются нашим взорам нивы Бессмертия.

Он:

Меня охватило целое море чувств и мыслей при ваших последних словах. Друг мой ...

* - В дополнение к сказанному, замечу, что способность претерпевания (*Leidendes Vermögen*) мыслима не в качестве самостоятельно сущей, но лишь как модификация принципа самостоятельности (*tätigen Principis*). «*Substantia incompleta, monstrum in vera philosophia*». *Leibn. Opp. II. P. I. p. 276.*

Я:

Уже довольно поздно, и я предлагаю нынче прервать наш разговор. Но, чтобы не заканчивать беседу на столь восторженной и туманной ноте, я хотел бы предложить вам послушать несколько выдержек из одной книги, которую я взялся вчера почитать дабы скрасить свой досуг, и, несмотря на то, что мне нездоровилось, испытал во время чтения такой душевный подъем, какой нечасто испытывал даже и в те дни, когда чувствовал себя вполне здоровым.

Он:

Прежде чем вы начнете читать, позвольте мне взглянуть на нее. - «Лингард и Гертруда»? Мне кажется, я что-то припоминаю...

Я:

Довольно странно, что мы оба оказались недостаточно осведомлены о ней – ведь прочесть её нам следовало бы уже давным-давно. Свойственные самому автору писательские недостатки, которые отчасти проявляются, а отчасти и не проявляются в его книге, – и благодаря которым я получил от чтения не самые восторженные впечатления – конечно же не являются виновниками такого положения дел. – Ну что же, давайте начнём, чтобы за рассуждениями о книге не забыть и саму книгу.

«Дела научают, и дела же утешают человека - долой слова!»

«Какие бы средства не способствовали человеческому познанию, а все же человеком пригодным к делу, т. е. способным к тому или иному виду творчества, его делает лишь та мера его собственного упорства и старания, с которою он в ученические годы приобретает свои познания и оттачивает свое искусство; там, где нет этого - там все искусства и науки человеческие сродни пене морской, кажущейся издали грядою скал, вздымающихся из бездны, и исчезающей тотчас, лишь подует на нее ветер и накатятся волны».

«Сколь бы ты не живописал ночь, сколь бы вдохновенно не воспевал черноту её теней – окутанный мраком, ты видеть от этого лучше не станешь: сперва зажги свет, и лишь после этого тебе удастся показать и объяснить, чем именно была ночь; лишь исцелив слепого и вернув ему зрение, ты сможешь показать ему, чем именно была его слепота».

«Как это верно, что для того, чтобы отвратить людей от заблуждения, отнюдь не следует пускаться в опровержение слов глупца, но прежде всего следует ниспровергнуть самый дух глупости, присущей его словам».

«Мы начинаем почитать свою душу лишь тогда, когда загораемся желанием рассеять ту тень, которой Господь окутал все окружающее нас».

«Бог создал как день, так и ночь - отчего же ты не желаешь почивать в

божественной ночи до тех пор, покуда Он не явит тебе свое Солнце, которое уж более вовеки веков не пробудит в тебе тех сновидений, которые являются благодаря облакам, скрывающим от тебя Его Солнце?»

«Лишь став человеком, Бог и становится для человека человеческим Богом».

«Человек постигает Бога лишь в том случае, если он постигает человека, т. е. себя самого. - И Бога он чтит только тогда, когда относится уважительно к себе самому, то есть когда он действует и применительно к себе, и в отношении братьев своих, исходя из самых чистых и лучших побуждений, какие только заложены в нем».

«Поэтому человек должен помочь достичь людям высот учения религии не путем увещаний и сравнений, но увлекая их делами своими».

«Ведь это ничего не значит, когда бедняку ты говоришь: «Уповай на Бога», а сироте: «Ты имеешь Отца небесного», - никто с помощью слов или уподоблений не способен познакомить собрата своего с Богом».

«Но если ты помогаешь бедняку так, что он может жить достойно человеческого звания, то тем самым ты делаешь для него очевидным, что суть такое Бог; и если ты воспитаешь сироту так же, как если бы его воспитал его собственный отец, то тем самым ты и познакомишь его с Небесным Отцом, ибо именно Он и позаботился о таком устройстве твоего собственного сердца, что ты иначе и не мог бы воспитать сироту».

Он:

Великолепно! Прекрасно! - Я и сам не знаю отчего, но мне сейчас припомнилась статья А с м у с а (Asmus), в которой речь идет о «тяжеловесных ногах подагрика», а также статья другого автора касательно тех, «кто пытается утаить на себе свое собственное одеяние». Заключительные ее слова, произведшие на меня весьма сильное впечатление, были таковы:

А х, Суссальб, Суссальб-синопек!

Дополнения VI и VII к «Письмам об учении Спинозы»

Дополнение VI

На с. 38 настоящего сочинения¹: «Я не оставлю Вас в покое; Вам придется явить эту самую двойственность² при свете дня».

Вопрос о том, в какой мере лейбницава предустановленная Гармония и положение Спинозы, согласно которому протяжение и мышление не могут взаимно изменять друг друга но составляют единую сущность, являются тождественными, а в какой мере они таковыми не являются, уже был затронут мною в «Разговоре об идеализме и реализме», и, вместе с тем, я пообещал в нем обстоятельнее раскрыть эту проблему в другом месте, что и намереваюсь осуществить здесь.

В «Разговоре об идеализме и реализме» (С.148 наст. изд.) я сказал, что своими субстанциальными формами, или, пользуясь наиболее подходящим и поистине соответствующем сути дела определением, – *Prinzipium individuationis* (принцип индивидуации), – наш Лейбниц установил решающий пункт отличия [между указанными положениями]. И действительно, этот пункт столь значителен, что благодаря ему обе системы оказываются системами противоположными.

Во время первых публичных чтений своей «Новой системы» в 1995 году, Лейбниц поведал также и о тех разнообразных изменениях, каковые претерпел его образ мысли со времени ее создания. В более развернутом виде это разъяснение повторяется им в «*Nouveaux Essais*» («Новых опытах о человеческом познании» 1766), которое он заканчивает здесь следующими словами: «Я несколько увлекся, и начал было уже склоняться на сторону спинозистов, приписывающих Богу одно лишь бесконечное всемогущество, и отказывающих Ему в Мудрости и прочих совершенствах, пренебрегающих учением о конечных причинах и выводящих все вообще из слепой (*absichtlosen*) необходимости. От этого [взгляда] меня исцелила система Гармонии, и с тех пор я иногда подписываюсь именем Теофил»^{*}.

^{*} Весьма интересные сведения об изменениях, произошедших в образе мысли Лейбница, содержатся в его письмах к Ремону. Здесь я намерен воспроизвести следующее место из них:

Ji me souviens que je me promenai seul dans un bocage aupres de Leipsic, appelle le Rofendal, à

Тем не менее Бурге именно в этой самой «Новой системе», каковую Лейбниц противопоставил Спинозизму, намеревался отыскать способствование Спинозизму, и, даже более того, самый его дух. Лейбниц отвечал ему: «Я не усматриваю, каким образом вы собираетесь извлечь отсюда Спинозизм. Наоборот - ведь именно монады как раз и ниспровергают Спинозизм. Ибо [«Новой системой» утверждается], что существуют многие монады, многие субстанции, или – неуничтожимые, и, так сказать, живые з е р к а л а Универсума, сконцентрированные в себе миры; согласно же Спинозе, существовать может лишь одна-единственная субстанция. Не будь монад, Спиноза оказался бы прав, и всё, кроме Бога, оказывалось бы преходящим и исчезающим словно случайное свойство или модификация, ибо вещам недоставало бы основания их собственной устойчивости, которое и сообщается им монадами»¹.

Совершенно верно! Успешную атаку на Спинозизм можно предпринять лишь со стороны его определения и н д и в и д у а ц и и, так что, в результате, на место Спинозовского её определения, должны вступить либо Лейбницева монады, либо элеатская акатаlepsia.

[Выдвигая своё определение индивидуального], Спиноза исходил из понятия вещи как обусловленной необходимостью, а также руководствовался тем положением, согласно которому с т а н о в л е н и е столь же мало могло иметь место или же начаться, сколь мало могло возникнуть или начаться и само б ы т и е. Поэтому движение и покой и оказались у него как вечными модификациями телесной субстанции (*körperliche Substanz*), так и причинами, непрестанно порождающими различные образы, – когда один образ всегда возникает из другого, при этом ни на йоту не изменяя-саму порождающую

l'âge de 15 ans, pour deliberer si je garderois les formes substantielles. Ensin le *Mécanisme* prévalut & me porta à m'appliquer aux Mathématiques. Il est vrai què je n'entrai dans les plus profondes qu'après avoir converse avec Mr. *Huygens* à Paris. Mais quand je cherchai les dernieres raisons du Mécanisme & des loix meme du mouvement; je fus tout surpris de voir qu'il etoit impossible de les trouver dans les Mathematiques, & qu'il falloit retourner à la Metaphysique. C'est ce qui me ramena aux Entelechies, & du materiel au formel; & me fit enfin comprendre, apres plusieurs corrections & avancemens de mes notions, que les *Monades*, ou les substances simples, sont les seules veritables substances, & que les choses materiellts ne sont que des Phenomenes, mais bien fondez & bien lies. C'est de quoi Platon & même les Academiciens posterieurs, & encore -les Sceptiques ont entrevu quelque chose; mais ces Messieurs, après 'Platon, n'en ont pas si bien use que lui. (Recueil de Des Maiz. T. II. p. 135 Opp. omn. T.V.p.8.)¹

¹ - Opp. II. P. I, p. 327. - Это письмо написано в декабре 1714 года. Соответствующее данной выдержке место находится в статье «De impsa natura, sive de viisita ...», вышедшей в свет в журнале «Actus eruditotrum» в 1698. Вот оно:

Alibi a me explicatum est, etsi nondum fortasse satis perspectum omnibus, ipsam rerum substantiam in agendi patiendique vi consistere: unde consequens est, ne res quidem durabiles produci posse, si nulla ipsis vis aliquamdiu permanens divina virtute imprimi potest. Ita sequeretur nullam substantiam: creatam nullam animam eandem numero manere, nihilque adeo a Deo conservari, ac proinde res omnes esse tantum evanidas quasdam sive fluxas-unius divinæ substantiæ permanentis modificationes, & phasmata, ut sic dicam; & quod eodem redit, ipsam naturam, vel substantiam rerum omnium Deum esse; qualem pessimæ notæ doctrinam nuper scriptor quidem subtilis, at profanus, orbi invexit vel renovavit. Sane si res corporales nil nisi materiale continerent, verissime dicerentur in fluxu consistere, neque habere substantiale quicquam, quemadmodum & Platonicis olim recte agnovere. Opp. II. P. II. pag. 52-53.⁴

причину. В его системе, следовательно, индивидуумы или единичные вещи, столь же вечны, сколь и само божество, порождающее бесконечное из бесконечного совершенно необходимым образом. Но при этом он не предоставил никакого оправдания самой возможности таких единичных вещей внутри абсолютной причинности своей единственной субстанции: ни их обособленности, ни их взаимодействию, ни общности их существования, а также тому удивительному *bello omnium contra omnes*⁵, которое выступает благодаря зыбкости индивидуальности в бесконечности Единственного, вбирающего в себя и претворяющего в свою единственность всякое единство [в значении тотальности].

Именно этого оправдания и потребовал Лейбниц, причем он потребовал его не исключительно от одного лишь Спинозы, а одновременно и от господствовавших в то время философских сект картезианцев, гассендистов, да и вообще от всех мудрецов мира, допускавших возможность [существования] действительной целостности без сплошной внутренней ее связи; допускавших, будто неразрывно связанные между собою вещи способны обходиться без самой [тотальности их] связи, будто живая общность существ может обходиться без определяющей ее *a priori* Гармонии, будто есть движение без силы, и жизнь без духа.

Примечательно, что уже первое сочинение Лейбница, с которым он вступил в диспут с Томазием⁶ в 1663 году, было нацелено на этот предмет и исследовало *principio individui* (принцип индивидуального)*.

В своей статье «*Specimine Dynamico*» он сам рассказывает нам о том, каким образом еще в юношеском возрасте он пришел к тем умозрениям, развитие которых дало впоследствии учение о монадах**. Это учение, рассматри-

* - См. речь Томазия, с которой он выступил на этом диспуте, а также её VII Propositiones (теорему) которую, главным образом, и затрагивала диссертация Лейбница. Opp. II. P.2.p. II.

Дютан поясняет в оглавлении:

«*Ipsa disputatio a G. G. Letbnirio die 30. Maii A. 1663. habita, primum auctoris nostri cognitum opus, nostras exactissimas inquisitiones effugit. Septem, quas offerimus propositiones, adnexæ erant huic disputationi, publicatæ fuerunt ab Ill. Ludovico in sua Leibnitianæ Philosophiæ Historia. T. I § 21*».

** *Mihi adhuc juveni, & corporis naturam cum Democrito, hujus ea in re sectoribus Gassendo Cartesio, in sola massa inerte tunc constituenti, excidit libellus Hypotheses physicae titulo, quo theoriæ motus pariter a Systemate abstractam, systemati concretam exposui. Ibi statui, supposita tali corporis notione, omne incurrens suum conatum dare excipienti, seu directe obstanti, qua tali. Sed postea omnia altius scrutatus, vidi in quo consisteret systematica rerum explicatio, animadyertique hypothesin illam priorem notionis corporeæ non esse completam; & cum aliis argumentis, tum etiam hoc ipso comprobari, quod in corpore præter magnitudinem & impenetrabilitatem poni debeat aliquid, unde virium confederatio oriatur, cujus leges metaphysicas extensionis legibus addendo, nascentur eae ipsæ regulæ motus, quas systematicas appellaram: nempe ut omnis mutatio fiat per gradus, & omnis actio sit cum reactione, & nova vis non prodeat sine detrimento prioris, adeoque semper abripiens retardetur ab abrepto, nec plus minusve potentiæ in effectu quam in causa contineatur. Quæ lex cum non derivetur ex notione molis, necesse est consequi eam ex alia re, quæ corporibus insit, nempe ex ipsa vi, quæ scilicet eandem semper quantitatem sui tuetur, licet a diversis corporibus exerceatur. Hinc igitur, præter pure mathematica, & imaginationi subjecta, collegi quædam metaphysica, solaque mente perceptibilia, esse admitrenda, & massæ materiali*

вающее простые силы, как силы единичных и действительных субстанций, он ввел в 1694 году путем опубликования небольшого сочинения, – «De prima philosophia emendatione & de notione substantia»*, – которое разъясняло суть его «Specimen Dynamicum» и обстоятельно раскрывало ту мысль, что протяженность и непроницаемость отнюдь не образуют еще никакой субстанции, так как предпосылкой возможности и действительности того и другого служит не что иное как *сила*. Я особенно обращаю внимание на эту в высшей степени примечательную статью, равно как и на весьма важное сочинение Лейбница «Pro dinamicis suis confirmandis illustrandisque», опубликованное в журнале «Actis eruditorum» в 1698 году. (Opp. II. P. II. p. 49.)

Мы располагаем и более ранним, однако не изданным при жизни философа изложением этого учения, демонстрирующим всестороннее приложение [его принципа ко всему объему познания], которое предстает нам в частном письме, написанном Лейбницем из Венеции к прославленному Арнольду (Arnauld)⁸ 30 марта 1690 года. В нем Лейбниц высказывается следующим образом:

«Тело - суть агрегат субстанций, но, собственно говоря, не суть сама субстанция; из этого следует, что в теле повсюду находятся неделимые нескоторимые и нетленные субстанции, обладающие некоторым сходством с душами; что все эти субстанции были изначально объединены со способными к различным видоизменениям телами, и в качестве таковых они пребудут всегда; что природе каждой такой субстанции присущ закон, определяющий ряд всех ее дальнейших действий (*legem continuationis seriei suarum operationum*), а также всего, что выступает в качестве ее прошлого и будущего; что, если не считать зависимости субстанций от Бога, каждая из них является основанием всех своих действий; что каждая субстанция представляет себе весь Универсум: разница между ними в этом состоит лишь в том, что одна представляет его себе отчетливее другой, особенно когда речь идет о вещах определенных и их местоположении [в пространстве]; что связь души с телом, равно как и воздействие одной субстанции на другие, основывается исключительно на той взаимной, совершенной и твердо установленной изначально укладом Творения Гармонии, в силу которой каждая субстанция, повинаясь собственному своему закону, идет навстречу потребностям других субстанций, благодаря чему действия одной субстанции выступают в качестве следствий, со-

principium quoddam superius, & ut sie dicam formale, addendum : quandoquidem omnes veritates rerum corporearum ex solis axiomatibus logisticis & geometricis, nempe de magno & parvo, toto & parte, figura & situ, colligi non possint, sed alia de causa & effectu, actioneque & passione accedere debeant, quibus ordinis rerum rationes salventur. Id principium formam, an *εντελεχειαν*, an vim appellemus, non refert, modo meminerimus per solam virium notionem intelligibiliter explicari. Opp. Omn. T. III. p. 320 & 321.⁷

* См. также (ibid. p. 234 и 336.) два письма Лейбница, в которых также идет речь касательно указанного сочинения, и которые были опубликованы в журнале «Journal des savans» в 1691 и 1698 годах.

проводящих действий (содействий), или изменений других субстанций»²².

И вот так как здесь излагает Лейбниц свое учение о монадах, и о той предустановленной Гармонии, которая неразрывно связана с ним и является в выводом из НЕГО, - точно также, и без малейшего изменения он отстаивал это учение до конца своих дней.

Если в предустановленной Гармонии видеть лишь гипотезу, вполне уживающуюся с представлениями того времени, если желать рассматривать ее в качестве учения, которое должно было лишь улучшить господствующую тогда систему, а не ниспровергнуть ее, - то она и вовсе не заслуживает того, чтобы именоваться открытием, да и сам Лейбниц никогда и не рассматривал ее в таком качестве. Послушаем, что говорит об этом он сам:

«Философы данной школы²³ верили во взаимное физическое влияние души и тела, однако с тех пор, как было более точно установлено, что мышление и телесная протяженность отнюдь не связаны друг с другом, но *toto genere* (вполне) чужды друг другу, - с тех пор многие из числа новаторов заметили, что, хотя физическое сообщение между душою и телом отсутствует, однако при этом их метафизическое сообщение всегда сохраняется, вследствие чего душа и тело образуют один и тот же субъект или то, что называется лицом (*Person*)»²⁴.

В этой связи он указывает на ошибку, допущенную Картезием, ибо Картезий стремился обеспечить некоторое участие души в движениях тела; - однако, вместе с тем, Лейбниц отмечает, насколько этому великому ученому удалось приблизиться к учению о предустановленной Гармонии; при этом он полагает, что Картезий, несомненно, и достиг бы его, если бы всеобщие законы движения, открытые Гюйгенсом и [самим] Лейбницем лишь немногим позже, а также основная направленность этих законов²⁵, оказались известными ему.

И, действительно, несовершенная «*Systema assistentia*» (система ассистенции (содействия)) не пережила своего создателя. Прославнейшие ученики Картезия - Маньян, Мальбранш, Спиноза, Кордемуа, Лами, де ла Форж и дру-

²² Opp. Omh. T. II. PP. I. p. 46.

²³ Theodicee T. I. P. I. §. 59.

²⁴ Theodicee §. 61. То же самое он повторяет и в одном из писем к Ремону:

Ce qui a arrêté le plus Descartes, c'est qu'il a ignore les veritables loix de la Mecanique ou du mouvement, qui auroient pu le ramener. Mr. Huygens s'en est appercu le premier, quoiqu' imparfaitement; mais il n'avoit point de gout pour la Metaphysique, non plus que d'autres personnes habiles qui l'ont suivi en cultivant ce sujet. J'ai marque dans mon livre, que si Mr. Descartes s'etoit appercu que la nature ne conserve pas seulement la même force, mais encore la même direction totale dans les loix du mouvement, il n'auroit point cru que l'ame peut changer plus aisement la direktion que la force des corps; *il seroit allé tout droit au systeme de l'harmonie préétablie*, qui est une suite necessaire de la conservation de la force de la direction tout ensemble. Recueil de div. Pieces. Tom. II. p. 137.¹⁰

гие – единодушно отвергли ее, тем самым ясно давая понять, что никоим образом и ни при каких условиях невозможно, чтобы телесная протяженность и мышление оказывались способными обоюдно определять или изменять друг друга. Кроме того, всеми ими было доказано – отчасти даже *more geometrico* – что свойство, или акциденция, столь же неспособно быть сообщенным и переходить от одной субстанции к другой, сколь и устойчиво сохраняться для себя самого. Из основоположений своих учений они с изрядной проницательностью сделали также и некоторое другие, отчасти даже весьма верные выводы. Так возникли система конечных причин¹¹, и, примерно в то же самое время – спинозизм.

В связи с этими двумя более ранними системами я должен напомнить о том, что нашему Лейбницу, поставившему в упрек спинозизму его гипертрофию картезианства¹², а окказионализму¹³ – его примиренчество со спинозизмом, были столь важны основоположения Картезия, учение которого он весьма часто называл «преддверием истины»¹⁴, что он рассматривал эти основоположения в качестве предпосылок своей системы, и, уж конечно же, смог бы достичь своей предустановленной Гармонии и без Мальбранша и Спинозы.

Между тем, поскольку он в 1695 году во Франции выдвинул своё учение отчасти лишь в качестве гипотезы, и посвятил его *in gratiam Cartesianorum*, то приверженцы учения о конечных причинах обвинили Лейбница в неуклюжем подражании их собственной системе. Лейбниц признал сходство, которым он и воспользовался ради обращения обвинений противников против них же самих¹⁵. Однако, при этом он настолько слабо вы-

* Theodicée § 393.

** Opp. II. P. I. p. 100. 203. P. II. p. 58.

*** J'ai coutume de dire que la Philosophie Cartesienne est comme l'antichambre de la vérité, & qu'il est difficile de pénétrer bien avant, sans avoir passé par là: mais on se prive de la véritable connoissance du fond des choses, quand on s'y arrête. Opp. II. P. I. p. 250.¹² — Двумя годами ранее Лейбниц писал одному из своих друзей:

«Il m'arriva» un jour de dire, que le Certesianisme, en ce qu'il a de bon, n'étoit que l'antichambre de la véritable philosophie. Un homme de la compagnie qui frequentoit la cour, qui avoit de la lecture, & qui se mêloit même de raisonner sur les sciences, poussa la figure jusqu'à l'allegorie & peut-être un peu trop loin; car il me demanda la-deffus, si je ne croyois point, qu'on pourroit dire sur ce pied là, que les anciens nous avoient fait monter l'escalier, que l'ecole des modernes étoit venue jusques dans l'antichambre; qu'il me souhaitoit l'honneur de nous introduire dans le cabinet de la nature? Cette tirade de paralleles nous sit tous rire; & je lui dis, Vous voyez, Monsieur, que Votre comparaison a rejoui la compagnie; mais Vous ne Vous etes point souvenu, qu'il y a la chambre d'audience entre l'antichambre & le cabinet, & que ce sera affez si nous obtenons audience, sans pretendre de pénétrer dans l'interieur. Opp. II. P. I. p. 263, см. также Rec. de div. Pieces. T. II. p. 136. и 139.¹³

**** – См. также и оправдание Лейбницем своей позиции перед Д.Лами, Opp. II. P. I. p. 97.

Лейбниц писал своему другу Ремону о сходстве обеих систем следующее:

Je ne trouve pas que les sentimens du R.P. Mallebranche soient trop éloignés des miens. Le passage des *Causes occasionelles* à l'*Harmonie préétablie*, ne me paroît pas fort difficile. Rec. de div. Pieces. T. II. p. 147.¹⁴

Во втором ответе Бейлю он говорит:

явил то, что являлось для самого него неопровержимым, и в силу чего его Гармония становилась уже не гармонией двух совершенно различных субстанций, а устранением самого дуализма [их отношения], что он, несмотря на то, что при рассмотрении вообще всего без исключения исходил лишь из понятия живых целостностей как единичных субстанций, все же сохранил по многим важным соображениям видимость дуализма*.

Потребность в гипотезе, позволяющей объяснить эту самую согласованность между изменениями протяженной и мыслящей субстанции, до Лейбница осознал уже Спиноза, причем он устранил дуализм с пути философии еще более совершенным образом, поскольку признал существующей вообще лишь одну субстанцию. Вот в этом-то и заключается истинное сходство позиций Лейбница и Спинозы. – Оба Философа рассматривали душу и тело в качестве *unum per se*, которое, хотя и может быть разделено в представлении, однако не в коем случае не может существовать раздельно в действительности**.

Il y a eu des personnes fort penetrantes, qui ont donné d'abord dans mon hypothese, & ont pris même la peine de la recommander à d'autres. Il y en a eu de très-habiles, qui m'ont marqué l'avoir déjà eu en effet; & même quelques autres ont dit qu'ils entendirent ainsi l'Hypothese des Causes occasionelles, & ne la distinguerent point de la mienne, dont je suis bien aise. *Mais j'en ne le suis pas moins, lousque je vois qu'on se met à l'examiner comme il faut.* Ibid. p. 447.¹⁵

Однако, примечательнее всего, причем во многих отношениях, представляется защита Лейбницем Мальбранша перед Дю Тетром (Rec. de div Pieces. II. p. 589-550., Opp. II. P. I. p. 213-218.); в особенности если сравнить это письмо с «Examen des Principes du R.P. Mallebrange». Об этой защите, без всякого на то основания, подняли много шума, так что Лейбниц, пересылая этот Examen Ремону, писал: On peut dire (de cette maniere de petit dialogue) que ce, sont des *Discours Exotériques*, & nullement *Acroamatiques* (Rec. II. p. 185)¹⁶; – однако я никогда не был побуждаем к тому, чтобы проводить сравнение между этим Examen и письмом, в котором идет речь о сочинении дю Тетра; тем не менее, де Майзо (*des Maizeaux*), желая блеснуть находчивостью, полагает, будто оно дает поучу для такого рода сравнения.

Дуализм в ту пору все еще оставался одним из принципов теологического учения о вере. Мальбранш ясно говорит о том, что он вынужден признавать существование материального мира, ибо в Библии сказано, что Бог создал небо и землю и Слово Божие стало плотью. Лейбниц, сразу же после опубликования своей системы также вынужден был извиниться перед читающей публикой за то, что он не вполне отчетливо проводит различие между душой и телом, так что по видимости выходит, будто он учит всеобщей необходимости - это обстоятельство и побудило его к более тщательной проработке её изложения. Известно, какие жестокие нападки был вынужден сносить наш Вольф из-за его приверженности учению о монадах, хотя он никогда и не принимал этого учения с о в е р ш е н н о в том же смысле, как его понимал сам Лейбниц. (См. Ch. Wolf. Vernunftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen. Halle. 1741. T. II. § 215).

*** В данном случае я опираюсь на приведенные мною в «Разговоре об идеализме и реализме» выдержки из сочинений Лейбница, и, в особенности обращаю внимание на предложенную нашим великим ученым схему своего учения де Боссу (Opp. II. P. I. p. 314.). Согласно учению Лейбница, конечная монада, взятая лишь для себя, еще не суть субстанция - ведь для того, чтобы стать конечной субстанцией, ей совершенно необходимо соединиться с телом. Если бы конечная монада могла пребывать устойчиво и действовать абсолютно самостоятельно, то ее конечность не находилась бы в противоречии с чистой деятельностью (*reines Tun*). Тот, кто верно

Этот пункт заслуживает более пристального рассмотрения.

Спиноза слишком рано отказался от картезианского понятия протяженности¹, согласно которому протяженность суть неотличимое от пространства, совершенно бездеятельное голое геометрическое нечто (*Etwas*), и положил в основание этого понятия непрестанно деятельную силу и некое действительное существование, благодаря чему протяженность оказалась свойством природы Бога². Да и вообще, сила, согласно Спинозе, и есть сама живая сущность Бога. В телесном она – суть движение; в мыслящем – страсть (*Begierde*)³. Жизнь всякой единичной вещи заключена в её силе, благодаря которой она упорно сохраняет (*beharrt*) себя как определенное существо и пребывает таковым в наличном бытии⁴. Таким образом, всякая единичная вещь обладает своей собственной, отличной от других вещей жизненной силой⁵. Однако, поскольку всякая единичная вещь предполагает существование всех прочих единичных вещей, и по своей природе и свойству она полностью определена взаимосвязью со всем остальным [миром], то саму эту взаимосвязь следует искать в том божественном Вердикте, в котором она и была изначально предустановлена⁶.

Но это – всего лишь немногие основные черты сходства. Для того же, чтобы в отношении этого пункта сходство обоих учений выступило во всей своей значимости, всеобщности и глубине, – каким оно на самом деле и является, – для этого необходимо внимательно проследить и выявить тот способ при помощи которого позиции того и другого философа получают свою дальнейшую разработку. Вот тогда указанное сходство обнаружится столь

уяснил в учении Лейбница характер необходимой связи принципов самодеятельности и терпения, тот вполне будет способен разобраться также и со всеми accommodations этой связи, и никогда не запутается в его учении.

¹ Porro ex extensione, ut eam Cartesius concipit, molem scilicet quiescentem, corporum existentiam demonstrare non tantum difficile, ut ais; sed omnino impossibile est. Materia enim quiescens, quantum in se est, in sua quiete perseverabit, nec ad motum concitabitur, nisi a causa potentiori externa, & hac de causa non dubitavi olim affirmare, rerum naturalium principia Cartesiana inutilia esse, ne dicam *absurda*. Opp. posth. p. 596.¹⁷

² Quod petis, an ex solo extensionis conceptu rerum varietas a priori possit demonstrari, credo me jam satis clare ostendisse, id impossibile esse; ideoque materiam a Cartesio male definiri per extensionem; sed eam necessario debere explicari per attributum, quod aeternam, & infinitam essentiam exprimat (Opp. posth. p. 598)¹⁸.

К этому следует также добавить и сказанное [Лейбницем] в конце LXII-го письма (там же. С. 598) вместе с выдержками, рекомендованными в нем для прочтения.

³ Вся «Этика». В особенности теорема 4 в четвертой части, дает основание для внимательного изучения в этой связи.

⁴ Cogitat. Metaph. P.II.c.VI.

⁵ Opp. Posth. p. 146, а также p. 159-160. Доказательство 89-й теоремы в четвертой части «Этики», перед схолией.

⁶ «Этика», Часть I. Теорема 88, а также схолия 86-й теоремы.

явственно, что едва ли подобный вывод удастся приписать одной лишь субъективной заинтересованности, проявляющейся в пристальном и подробном сравнении обоих учений.

Здесь я должен упомянуть об одном весьма суровом упреке, который был высказан автором проникновенного сочинения «Природа и Бог, согласно Спинозе» благословенному Мендельсону из-за утверждения последнего о том, будто понятие предустановленной Гармонии было заимствовано Лейбницем у Спинозы. Господин Хайденрайх¹⁹ предположил, что это откровение Мендельсон почерпнул от Иоахима Ланге, вся дедукция которого основана на поверхностном знакомстве с системой Спинозы, и что завидовать Мендельсону, - будто таким образом он приобрел нечто ценное для себя, - не приходится; Хайденрайх думает так: поскольку Мендельсон проявил столь рьяный интерес к вольфовой философии, то, кажется вполне вероятным, что у него могло возникнуть желание полистать также и книгу Ланге, в которой содержатся его возражения Вольфу. Однако мне кажется еще более вероятным, что Мендельсон, читая сочинение самого Вольфа, именно в его книге как раз и обнаружил то самое сравнение, благодаря которому сам Ланге впоследствии и отождествил предустановленную Гармонию Лейбница с принципом Спинозы.

И, все-таки, как же получилось, что аргумент Вольфа, столь основательно показывающий, «что лейбницеvu Гармонию можно с таким же успехом вывести из учения Спинозы, с каким - по выражению г-на Хайденрайха, - можно вывести из огня воду», - как же случилось, что он произвел столь слабое впечатление на Мендельсона, который ведь так высоко ценил Вольфа, и уж конечно, не относился к числу тех «гениев», что вызывали неприятие у этого глубокого мыслителя? А ведь причина этому обстоятельству обнаруживается в небезызвестном диалоге Мендельсона²⁰. - «Я все с большей ясностью начинаю понимать - говорит у него Филопон - отчего Вольф воспринял предустановленную Гармонию лишь такой, какой она предстала в защите Лейбница против возражений Бейля. Ведь, коль скоро Лейбниц не решался дать твердого и окончательного определения тому, в чем же, собственно, состоит сила единичных вещей, то он также не мог считать окончательно разрешенным и вопрос о том, все ли простые, элементарные вещи обладают представлениями, или нет, и могут ли на основе этих представлений быть объяснены протяжение и движущие силы всего, что существует как взаимосвязанное»^{*}.

^{*} См. M. Mendelsson. Ph. Schr. B. I.S. 207. - Перед этим, на С. 204. Филопон говорит: «Не показалось ли вам, что у Лейбница имеет место явное противоречие относительно высказываемого им мнения? В «Монадологии», к примеру, понятие [Предустановленной Гармонии] трактуется им совершенно иначе, нежели в «Дневнике ученого», где он впервые заявляет о ней всему миру». - А Неофил на это отвечает: «Лейбниц всего лишь по-разному выражает свою мысль, сообразуясь с тем или иным своим намерением в определенном случае. В «Монадологии» он являет ее в качестве вывода из своей системы монад... Но при этом судьбу своей Гармонии наш прославленный ученый отнюдь не пожелал поставить в полную зависимость от судьбы самих монад... Он стремился к то-

То обстоятельство, что я не согласен ни с этим суждением Мендельсона относительно [философской позиции] Лейбница, о чем я ниже, в сноске, кое-что уже высказал, ни с его суждением о Вольфе, – тем не менее не мешает мне вполне разглядеть причину того, почему указанное возражение Вольфа не произвело на Мендельсона никакого впечатления: дело в том, что заблудший отступник и еретик Ланге был совершенно опровергнут гонимым и осведомленным Вольфом, причем одной-единственной фразой последнего: «*Leibnitius docet, mentem & corpus esse duas Substantias a se invicem realiter diversas*,

му, чтобы она сохранила свое значение также и вне самой его системы: вот это он и намеревался показать в «Дневнике ученого».

Здесь имеют место разнообразные неточности.

I. Во-первых Лейбниц ни одному из своих произведений не давал названия «Монадология». В 1714 году, находясь в Вене, он написал для принца Евгения Савойского «Начала природы и благодати». Два года спустя после смерти автора это сочинение было напечатано в журнале «*Europe Savante*». Еще год спустя, в 1720 году, вышел в свет его немецкий перевод, озаглавленный «Монадология». Это же самое сочинение, представленное в форме тезисов, вышло на латинском языке в 1721 году в журнале «*Actis eruditorum*», suppl. VII. под названием «*Principia Philosophia, auctore G.G. Leibnitio*». Лейбниц передал некоторым из своих друзей рукопись оригинала на французском языке, однако, нечего и сомневаться в том, что он никогда не думал, будто именно эта работа заслуживает названия «Монадологии» более, нежели другие его сочинения, толкующие эту материю. В связи с этим он писал Ремону следующее: «Я посылаю вам небольшое исследование, каковое я набросал здесь для принца Евгения Савойского о моей философии. Я надеюсь, что будучи рассмотренным в связи со всем тем, что я опубликовал в лейпцигских, парижских и голландских журналах, оно послужит лучшему уяснению моих взглядов. В лейпцигских журналах я старался придерживаться языка привычного в Сорбонне; в других я удовлетворялся манерой изложения картезианцев; а в настоящем случае у меня было большое желание выразиться таким образом, чтобы моя мысль оказалась понятной также и тем, кто менее привычен к манере изложения как первых, так и вторых». (*Recueil de div. Pieces* II. p. 144-145. Opp. V. P. I. p. 12-13.

II. В «Дневнике ученого» - сочинении, в котором Лейбниц впервые дает систематическое изложение своего принципа - понятие монады еще не является, по-видимому, исходным понятием [всей системы]. Тем не менее, [впоследствии] эта статья получила следующее заглавие: «Новая система природы и общения между субстанциями, а также о связи, существующей между душою и телом». И действительно, она начинается с того, что Лейбниц устанавливает понятие субстанции как понятие простой сущности или самостоятельной живой силы, действующей по аналогии с восприятием и страстью, а также разъясняет, каким образом следует мыслить душу. Лишь из этого понятия, а также того основания, благодаря которому это понятие только и становится понятием необходимым, выводится и все остальное. «Моя Гармония» - говорит Лейбниц в предварительном разъяснении - не суть произвольная гипотеза; она является выводом из моего учения о простых сущностях». – Поэтому я и в самом деле не усматриваю никакого принципиального расхождения в сути определения Гармонии ни между этой первой статьей и «Началами природы и благодати», ни между этой последней и «Началами философии», за исключением, пожалуй, лишь одного и полностью согласующегося с теми замечаниями, на которые в них указывает сам автор, – т.е. различия, касающегося лишь аккомодации и формы изложения. Если слово «монада» не встречается в парижской статье, то в ней едва ли отыщется также и выражение «предустановленная Гармония». Впервые оно понадобилось Лейбницу в том *Eclaircissement*, где он отвечал Фуше на его замечания; к тому же там оно было употреблено им лишь мимоходом и вскользь, так что Бейль даже проглядел его,

cogitationen & extensionem esse attributa diversarum substantiarum»²¹. Лишь с большой оговоркой можно утверждать, будто пронизательный Вольф действительно не понял Лейбница в указанном смысле, – ведь его собственные догматические сочинения всего более свидетельствуют о том, что он везде и во всех пунктах правильно понял Лейбница, даже если при этом он и не желал принять его учение в качестве своего собственного

В диалоге Хайденрайха, непосредственно вслед за цитатой из Вольфа, Ксенофан недоумевает – «что же теперь мешает нам признать, что лейбницева монадология заимствована из учения Спинозы»? В доказательство своей мысли он приводит одно место из учения Спинозы, делая при этом замечание, что, по всей видимости, это важное место было прежде совершенно упущено из виду²².

Я не думаю, будто оно было кем-либо упущено из виду, ибо я и сам воспроизвел его почти дословно в одном из писем к Гемстергейсу²³; кроме того, и в письме к Мендельсону от 21 апреля 1785 года я настоятельно обращаю его внимание на эту самую схолию²⁴. Конечно же, никто из людей све-

указав это наименование во втором издании своего словаря и разъяснив его таким образом, будто его впервые употребил Лами в своем опровержении системы Лейбница. Так что это определение еще и долгие годы спустя после опубликования Лейбницем своей системы простых сущностей, далеко не являлось с о б с т в е н н ы м её названием.

Лейбниц ни в одном из своих произведений не исходил из понятия предустановленной Гармонии СЛОВНО из голой гипотезы, причем такой, что её предпосылкой признавалось бы существование двух совершенно различных субстанций; напротив, именно с позиции предустановленной гармонии он как раз и отстаивает свою систему в противовес всем прочим системам, где указанная предпосылка выступает основоположением, и приверженцы которых, не обращая внимания на это обстоятельство, тем не менее, стремились отыскать в его системе множество нелепостей.

III. Бейля нельзя причислить к этому классу противников, равно как и сам Лейбниц никогда не причислял его к ним. Возражения Бейля проникали значительно глубже и затрагивали самую суть этой системы; они достигали самого ее истока, не упуская и всей взаимосвязи системы в целом. Да и сам Лейбниц старался опровергнуть эти возражения, исходя из глубочайших основ своей системы, – нигде более Лейбниц не обосновывает свою философию с такою проникновенностью и глубиной, нигде он не приводит более весомых аргументов в защиту её формы, как именно во втором ответе этому самому Бейлю. Утверждая это, я ссылаюсь, между прочим, также и на то в одинаковой мере прекрасное и глубокое подобие, с помощью которого Лейбниц выразил суть своей предустановленной Гармонии [в указанном ответе Бейлю], а также обращая особое внимание на содержательную и формальную определенность его способа выражения в данном подобии: Rec. de dtv. Pieces II. p. 428, Opp. II. P. I. p. 83; далее, на разъяснение, касающееся видимости дуализма его системы: Rec. II. p. 431–432. Opp. P. c. p. 84; на его меткую критику, обращенную против уподобления души атому Эпикура: Rec. p. 435–438. p. Opp. P. c. p. 85–87.

См. Cosmologia Generalis. § 294., преимущественно в конце указанного параграфа. Затем, Vernunftige Gedanken Th. II. § 215–219, главным образом на С. 370–381.

²² K. H. Heydenreich. «Ueber Natur und Gott nach Spinoza». S. 100–101.

²³ F. H. Jacobi. «Briefe ueber die Lehre des Spinoza». Erste Ausgabe S. 98 и 99., Zweite Ausgabe S. 142. и 143.

²⁴ См. примечание № 22. К «Письмам об учении Спинозы» 1789 г. 13-я теорема второй части «Этики», к которой относится данная схолия, дважды цитируется в указанном письме. См. также примечания № 15 и 17 к «Письмам об учении Спинозы». 1789 г.

дующих и знакомых с тем, что следует разуметь под монадами, не станет искать источника учения о монадах ни в этом, ни в каком-либо другом месте учения Спинозы. Да и сами мы достаточно обстоятельно изучили происхождение этого понятия у Лейбница, чтобы пребывать в сомнении относительно его генеалогии. И, напротив, едва ли возможно и нужно отрицать то обстоятельство, что между [определениями] ф о р м ы, которые выдвигают Лейбниц и Спиноза [в своих учениях], и благодаря которым в них устанавливается [основание] отличия одного единичного от другого единичного; в том способе взаимосвязи этих единичностей и того, как они взаимно определяют друг друга к своему наличному бытию, к самостоятельности и претерпеванию, к сохранению или изменению своих местоположений и свойств; в понятии с в о б о д ы, основанном на представлении о свойственной всему сущему естественной непосредственной страсти, имманентной природе всего особенного; в понятии р а б с т в а, основанного на требованиях необходимости и одновременно на вердикте, утвержденном Целым, т. е. на предустановленной им Гармонии всего сущего - во всем этом оба учения обладают значительным с х о д с т в о м .

В сколь значительной, или, наоборот, в сколь малой степени Лейбниц обязан Спинозе - об этом я не имею никакого суждения, да и никакого не ишу. Они оба двигались из одной отправной точки - из *cogito ERGO* Декарта, и не будет большим заблуждением сказать, что второй больше размышлял о *форме*, а первый - о *содержании* этого положения. Но, можно сказать определенно, что Лейбниц действительно многое воспринял от Спинозы, и поэтому всякий, кому известно, сколь всеобщим и яростным было презрение даже к самому имени этого человека [Спинозы], не станет негодовать на Лейбница за то, что он никогда не делал ссылок на это получившее скандальную известность учение великого мужа. Кроме того, известно также и от самого Лейбница, сколь склонен он был опираться в своих построениях на суждениях своего предшественника, стараясь всякий раз выявить черты сходства в своем и его образе мысли. «Истина - говорит он - обладает куда большей всеобщностью проникновения, нежели об этом обычно полагают; однако ее часто выставляют в рассуждениях в замаскированном виде, еще чаще - в завуалированном и скрытом виде, а порой и вовсе представление о ней оказывается очень слабым, искаженным и замутненным разнообразными примесями. Если же вникать в нее с пристрастным вниманием, как это имело место у древних, или, правильнее говоря, у наших предшественников, то можно будет извлечь крупницы золота из грубой породы, алмаз из глубины земной толщи, а свет из окутывающего его мрака, и утвердить самую что ни на есть непреходящую философию»^{*}. Эти же соображения и пожелания повторяются во всех

^{*} Recueil de div Puses par des Maizeaux, Tôm, II. p. 145.

его сочинениях при всяком подходящем случае. Одно из прекраснейших и поучительнейших мест такого рода находятся в заключительной части его первого ответа Бейлю, - оно, пожалуй, может послужить также и заключением для настоящего исследования, ибо его суть пригодна для этого отнюдь не только лишь ради заключения как такового.

«Рассмотрение указанной системы [Спинозы] показывает, что, чем глубже вникают в самое её существо, тем больше истинного раскрывается благодаря этому вниканию в учения большинства философских сект. Тем самым яснее выступает нехватка субстанциональной действительности в чувственно воспринимаемых предметах, на которую указывали скептики; проявляются гармонии или числа, прообразы и понятия вещей, к которым сводили все вообще пифагорейцы и платоники; Единое и тотальность всего сущего Парменида и Плотина, (сюда не может быть причислен сам спинозизм); взаимосвязь вещей у стоиков, а также [принцип] спонтанности, утверждаемый некоторыми другими школами; витальная философия каббалистов и [суть учения] герметистов, признающих всюду одно лишь ощущение; формы и энтелихи Аристотеля и схоластиков наряду с механическим обоснованием происхождения всякого особенного явления у Демокрита и философов Нового времени, - все эти позиции объединяются в некоем средоточии всей этой перспективы [учений], так что оказывается, что предмет, который со всякого другого ракурса представляется смутным к неясным, из этого средоточия раскрывается в присущей ему стройности и согласованности частей. Дух сектантства – вот что являлось до сих пор оплотом заблуждения, ибо отвращаясь и пренебрегая тем, чему учили другие люди, мы, тем самым, превращаемся сами в ограниченных и недалеких людей»^{*}.

^{*} Recueil de div. Pieces par des Maizeaux, Tom. II. p. 417. Opp. Omn. T. II. P. I. p. 79.

Дополнение VII

В тексте настоящего издания «Писем об учении Спинозы» [1789 г.] часто встречаются ссылки на нижеприведенное исследование. Вот три выдержки, взятые непосредственно из текста самой книги:

С. 61: «Бог Спинозы – суть пр е с л о в у т ы й принцип действительности во всем действительном, чистый принцип бытия во всяком наличном бытии, не обладающий индивидуальностью и абсолютно бесконечный. Е д и н с т в о этого Бога зиждется на неразличимом* в себе самом тождестве, а, следовательно, оно не исключает также и некоторого рода множественности».

На С. 225: «Всякий путь демонстрации приводит к фатализму».

С. 45 и С. 46: «Лессинг сохранил верность следующей позиции: е с т е с т в е н н о й молитвой достичь всего; я же продолжаю утверждать, что никакой естественной философии, имеющей своим предметом сверхъестественное, быть не может, и все же оба (как естественное и сверхъестественное) явные существуют».

До Спинозы еще схоластики пользовались положением о неразличенном в себе самом тождестве, и применяли его как для того, чтобы увязать между собой учение о Троице с учением о единстве божественной сущности, так и для утверждения представления о единственности Бога. Точно также мы находим у схоластиков и понятие всеобщей сущности, которая представляет собой некое общее начало всего единичного – т. е. понятие субстанции, бесчисленное множество особенных моментов которой оказывается распределенным таким образом, что, благодаря этому, субстанцианальность становится свойственной в о о б щ е в с е м у с у щ е м у, - такое понятие субстанции мы находим уже у *Magistro Sententiarium*. Само же это понятие восходит к Аристотелю и прослеживается вплоть до самой глубокой древности и истока философии**.

Первейшие насущные потребности, вообще говоря, побудили человека к исследованию того, существует ли что-либо устойчивое в окружающей его вонне и пронизывающей его собственной природе изменчивости и непостоянстве естественного существования; такое исследование вынуждало и влекло человека погрузиться в рассмотрение необозримого ряда всевозможных видоизменений. - Я не знаю точки зрения интереснее, чем именно эта, которая позволяла бы обозреть разом все многообразие проявлений систематического мышления. Однако здесь я могу позволить себе обозреть лишь окончательные результаты этих систем, да и то лишь в их непосредственном отношении к спекулятивному разуму.

* См. доказательство пятой теоремы в 1-й части «Этики», в начале, где доказывается, что субстанция может быть только одна

** См. Cramer von Sholast. Ph., а также продолжение: Bossuet – гл. образом 4. VII. С. 216-220.

После того, как все человеческие чувства были призваны на суд, дабы сравнить между собой их частные свидетельства о чувственных предметах, а затем допросить их всех вместе в присутствии самого их предмета, и, когда выяснилось, что таким путем предмет не поддается обнаружению, - а тогда еще не обладали достаточным мужеством, чтобы обойтись с этим последним *in contumaciam*²², - то ничего иного не оставалось, как признать следующее: предмету как таковому, т.е. тому, что в нем суть поистине объективно и непреходяще, присуще лишь то, в чем сходятся показания всех чувств о нем, т.е. то, что видит в нем глаз и одновременно с этим, воспринимается слухом; то, что можно узреть в нём с помощью ушей, и что можно осязать в нем с помощью обонятельных нервов, короче говоря, то, что свидетельствует о нем *Sensus communis* в высшем понимании этого слова, т.е. то выражение, какое предмет получает в его чувственном восприятии.

Человеческий рассудок, очищенный таким путем от всякого рода соответствующего явлениям *qualitativus occultis*²³, в итоге располагает лишь следующими определениями предмета: существование и сосуществование (*Existenz & Coexistenz*), действие и противодействие, пространственность и движение, сознание и мышление.

В сколь безмятежное состояние должна была погрузиться спекулятивная природа человека после того, как эти определения обрели однажды прочную устойчивость в сознании, сможет понять всякий, кто с некоторой основательностью поразмыслит о способностях человеческого познания. При этом следует обратить внимание на следующее. -

Началом всякого познания является живое наличное бытие (*Dasein*), а всякое живое наличное бытие, выступающее из себя самого, прогрессивно и продуктивно. Извивания червя, его смутное, тупое хотение или нехотение, не могли бы возникнуть, если бы в нем не оказалось той самой силы воображения, которая производит и связывает между собою по законам присущего ему принципа существования все те представления, которыми он обладает о своем состоянии. Чем многообразнее оказывается наличное бытие, которое воспринимает и порождает в себе таким образом существо, тем более жизнеспособным оно оказывается. Если же порожденная в настоящий миг жизнь не заканчивается в следующее мгновение, то, творящее эту жизнь существо должно быть способным также и сохранять ее. Среди средств сохранения жизни (той жизни, которая заключается собственно в наслаждении самой жизнью, и какая одна лишь и заслуживает названия жизни) нам не ведомо ни одного, которое проявляло бы себя столь мощно, как наша человеческая речь. Тесную связь языка и разума признает всякий, причем смысл этого признания указывает на то, что о более возвышенной жизни, которая пребывает устойчиво благодаря только лишь разуму, мы не имеем никакого понятия. Более совершен-

* «Способность, благодаря которой человек отличает себя от всех прочих вещей, и даже от себя самого, как от существа, которое аффицируется объектами, - есть *р а з у м*». - I. Kant. «*Met. d. Sitten*». S. 107.

ное восприятие, а также более разносторонняя связь этих восприятий оказываются причиной того, что в ограниченном [человеческом] существе возникает потребность в абстрагировании и в языке. Так возникает мир разума, в котором слова и буквы заступают на место [действительных] сил и субстанций.

Мы усваиваем Универсум тогда, когда мы разъединяем его и в силу этого начинаем создавать соразмерный нашим собственным свойствам мир – создавать совершенно не похожий на действительный мир образов, идей и слов. То, что мы таким образом создаем, мы вполне понимаем, поскольку порожденное является нашим собственным произведением; а то, что не поддается такого рода созиданию с нашей стороны, – того мы и не понимаем; наш философский рассудок не переступает пределов того, что он сам и производит. При этом всякое понимание происходит в нас в результате полагания различий, а затем снятия их, – и даже самый развитый человеческий рассудок на самом деле ни на какую иную операцию, кроме этой, не способен, и к ней же можно свести также и все прочие его операции. Восприятие (*Wahrnehmen*), признание (*Wiedererkennen*) и понимание (*Begreifen*), в их прогрессирующем определении, – [эти три момента] как раз и образуют всё содержимое нашей познавательной (интеллектуальной) способности.

Итак, я повторяю: в сколь безмятежное состояние должна была погрузиться спекулятивная природа человека, когда она нашла себе оправдание сводить бесконечное разнообразие качества к определенным свойствам количества! Счастливому исходу именно этого предприятия и было обязано естествознание своим достойным всяческого изумления прогрессом. Первыми пошли в этом направлении Лесипп и Демокрит. И, хотя их учение угасло в сумрачные времена схоластического единовластия, то с тем большим блеском оно воспряло на заре XVII века. Приняв это учение за основу, Картезий и воздвиг над ним всю свою систему.

Две трудности были обнаружены в самом начале этого пути атомистами, как представителями чисто механической философии: во-первых, было признано невозможным из свойств телесной сущности, а именно – из непроницаемости, внешнего облика вещи, ее положения в пространстве, движения, – вывести свойства мыслящей сущности; и, во-вторых, было признано невозможным сообщить движению как таковому и его модификациям той естественности, которой они фактически обладают в наличном бытии.

Несмотря на всю свою грандиозность, система, построенная Картезием, столь мало способствовала разрешению указанных трудностей, что, благодаря ей, они выступили лишь с еще большей явственностью.

Тогда в дело вступил Спиноза со своим *Ev kai pav* (Всеединым), и попытался свести эти *duo quarenda*²⁴, совмещение которых предшествующие

* См. дополнение VI.

²⁴ *Duo quærenda sunt. Unum, quæ materia sit, ex qua quæque res efficiatur; altera, quæ vis sit, quæ quidque efficiat. Cicero de Finibus. Lid. I. § 6.*²⁵

ему философы привели к столь многочисленным затруднениям, к одному единственному принципу, а именно, к такому: *материя без формы, и форма без материи - суть две одинаково немислимые вещи; следовательно, их связь должна быть во всем существенной и необходимой*. А, поскольку субстанция может быть лишь одной-единственной, и должна мыслиться как нечто абсолютно первоначальное, то, и ее форма, т.е. способ ее бытия, также должна мыслиться в качестве абсолютно первоначальной формы. Вот из этой-то первичной материи и ее формы непосредственно и возникли единичные вещи вместе с присущими им понятиями, т.е. их возникновение совершилось необходимым и механическим путем.

Такой способ представления заключает в себе то преимущество, что благодаря ему выходит из употребления бесплодное и нелепое понятие хаоса, – хаоса, которому еще только предстоит стать чем-то организованным. Кажется и в самом деле весьма странным, что не только многие философы древности, но и множество глубоких и проницательных мыслителей Нового времени, были способны связывать понятие хаоса, или, что суть то же самое, – понятие постепенно развивающейся системы мира с понятием необходимого, т.е. от века действующего и исключительно механического принципа природы; ведь для того, чтобы уяснить, что понятия эти взаимно исключают друг друга, вовсе не требуется сколько-нибудь долгого размышления. Как раз этой ошибки Спиноза не допустил; что же касается осуществимости его стремления дать *естественное* обоснование наличному бытию конечных и сукцессивных (т.е. последовательно возникающих и уничтожающихся) вещей, то с его способом представления он столь же мало мог добиться этого, сколь и с помощью какого-либо другого [рассудочного] способа.

По сути дела, он стоял перед необходимостью признания существования бесконечного ряда единичностей, в котором одно вступает в действительность вслед за другим, – т.е. ему пришлось бы признать существование вечного времени. Избавиться от нелепости, свойственной такому определению, Спиноза пытался тем, что приводил сравнения из области математики, на основании чего он заверял, что если мы и представляем себе ряд следующих друг за другом и возникающих объективно и действительно друг из друга единичных вещей в качестве вечного времени, то причина такого способа представления кроется исключительно в присущей людям способности воображения. Однако мне думается, что, скорее, сам Спиноза был введен в заблуждение его собственным воображением, поскольку последовательность, представляемая нами в сфере математики, не суть объективная и действительная последовательность, а лишь субъективная и всего лишь идеальная, каковая даже и идеально не могла бы существовать, не будь положена в основу самого субъекта действительная сукцессия, каковую он и вос-

производит в своей мысли, и благодаря которой то, что являлось в мысли неподвижным, превращается в нечто подвижное и изменяющееся. Сам [способ] обособления субъективного и объективного, как и [способ] их дальнейшего объединения в единое целое, наряду с путаницей, возникшей из-за выяснения того, что из них признавать в качестве причины, а что в качестве действия, благодаря которой становилось возможным [произвольно] упразднить [самостоятельность] одного из них, дабы другое смогло выступить вполне определяющим, – как раз и привели к тому самому искажению, которое уже оказалось препятствием для философов первой величины, и которое, без сомнения, будет причиной затруднения и в дальнейшем.

Выскажусь яснее.

Спиноза сделал правильные выводы из того положения, что становление столь же мало могло иметь место или же возникнуть, сколь мало могло иметь место или же возникнуть и само бытие или субстанция, признав, что материи присуща вечная и бесконечная творческая активность, и что именно эта последняя и должна оказываться непосредственным модусом субстанции. Этот самый непосредственный вечный модус, который Спиноза надеялся выразить через отношение движения и покоя *natura naturata*, как раз был его всеобщей, вечной и неизменной формой всех единичных вещей и их непрерывных изменений. – Если же движение никогда не начиналась, то и единичные вещи также никогда не начинали существовать (*keinen Anfang genommen haben*). Выходит, они не только возникли по образу и подобию одного лишь Первоначала, и от века стали такими, каковы они суть, но они также оказались существующими все разом, одновременно, как образы и подобия разумного понятия, не нанеся при этом никакого ущерба своей сукцессии: ибо в понятии разума нет никакого «до» и «после», но все суть необходимо и одновременно; поэтому последовательность обусловленности (*Dependenz*) и есть то единственное, что может быть усмотрено в этих вещах. Поскольку же Спиноза опытные понятия движения, единичного, вида и сукцессии возвысил до разумных понятий, то он тотчас же увидел их очищенными от всего эмпирического, и мог с твердой уверенностью сказать, что все следует рассматривать лишь как *secundum modum quo a rebus acternis fluit*²⁶, а такие понятия, как время, мера и число, – суть не более чем односторонние и обособленные от указанного *Modo* виды представления, т.е. нечто воображаемое, на что разуму свое внимание и обращать не следует, или же, предварительно реформировав их, он должен их свести к истинному *vere confideratum*²⁷.

Путь к этому его утверждению также проложили схоластики. Многие учителя этой школы, стараясь избежать вынужденного признания немыслимого понятия Творения, совершающегося во времени, како-

* Opp. Posth. Epp. XXIX.

вое возникает в представлении всякий раз, когда из рассмотрения ряда естественных событий изымается сам источник этого ряда, отыскиали себе убежище в понятии Творения, свершившегося от века. И, также как Спиноза, который из факта движения и взаимного изменения вещей заключил, что эти вещи от века должны были двигаться и изменяться, так и они, из факта сотворенности природы заключили, что природу должен был от века сотворить неизменный Творец. Однако у них было одной трудностью больше, чем у Спинозы, ибо их Бог был не просто *hatura naturans*, а оказывался действительно отличным от природы существом, которое создало природу по образу и подобию субстанции. Все эти трудности не помешали Лейбницу согласиться со схоластиками, и признать мыслимым понятие такого Творения, которое могло бы, - причем также оказываясь при этом образом и подобием субстанции, - и вовсе никогда не начинаться²⁸. Касательно этого пункта, у него нико-

²⁸ См. Cramer von der Scolastischen Theologie, Fortsetzung des Bossuet, Th. VII. S. 404-405. 416-419.

²⁹ См. письма Лейбница к Бурге (Opp. II. P. I. p. 331-338), - Это те самые письма, в которых, доверяясь весьма смелому суждению Лессинга, говорится следующее: «Бог пребывает в непрестанном расширении и сужении (Expansion und Contraction) - в этом, по-видимому и состоит суть Творения и всей организации мира». В настоящем сочинении («Письма об учении Спинозы») я уже ссылался на них в оправдание своей позиции (С. 72); там я не без умысла упомянул две статьи Лессинга, опубликованные в «Материалах» («Beiträge»): «Заметки Виссоматия» («Wissomatius Einwürfe»), и «Лейбниц о вечной каре». Обе эти статьи важны во многих отношениях. Во второй из них речь идет о письмах Лейбница к Бурге. Из §§ IV-VII, и далее из § XV, видно что Лессинг признает себя сторонником такого понятия Вечности, которое исключает всякого рода последствие Вечного. Весь вопрос заключался том, начался ли мир, или не начался? - если он *не* начался, то какая из гипотез более разумна - о постоянно растущем, а, значит, всегда только лишь *приближающемся* к совершенству мире; или о всегда одинаковом, а значит, *действительном* совершенстве Целого. Лейбниц называл первую из них гипотезой «треугольника», вторую - гипотезой «прямоугольника». «Лейбниц, - говорит Лессинг на С. 224, - как мне кажется, больше склонялся к тому виду совершенства, который остается всегда одинаковым, в то время как Бурге представил весьма формальное доказательство этого же вида совершенства, имея, вероятно, свои причины на то, чтобы сначала выснить позицию Лейбница, нежели прямо выразить свою собственную». Все это абсолютно верно. Я могу судить об этом по самим письмам, а потому всякого человека, читающего такого рода литературу, я готов просить рассудить этот вопрос по совести: сможет ли он упрекнуть Лессинга в том, что благодаря ему утвердилось именно это [указанное им] воззрение на совершенство, если читатель окажется принужденным увязать утверждаемое Лейбницем в письме к Бурге определение совершенства с верой в личного Творца всего сущего, отличного от мира, каким Он выступает в других произведениях самого Лейбница.

Si le rectangle avoit lieu dans l'ordre des choses, il faudroit avouer que les productions de la sagesse divine seroient coëternelles avec elle, & que chaque substance auroit été éternelle *a parte ante*, comme je crois qu'elles le sont toutes *a parte posi*.²⁹

А вот то самое место, на которое особенное внимание обращает Лессинг, и которое он позволил себе несколько вольно перевести:

Un rapport d'un état de l'univers ne recoit jamais aucune *addition* sans qu'il y ait en *même* tems une *subtraction* ou *diminution* pour passer dans un autre état. Le changement des ordonnées dans le rectangle est toujours tel que la posterieure garde les traces de l'antérieure, & il ne suit point que cela importe une augmentation de perfection; car s'il reste quelque chose de l'état précédent, quelque chose aussi n'en reste point. (p. 340)²⁹.

гда не было недостатка в последователях; еще и поныне среди нас встречаются многие достойные почтения философы, которые считают вполне удовлетворительным понятие действительного Творения, т.е. понятие сотворения действительных единичных вещей, имеющее свое начало в Вечности.

Это, в определенном смысле весьма серьезное заблуждение, утвердилось в сознании с тем большей легкостью, чем более легко удалось Спинозе смешать между собою понятия причины и основания, вследствие чего, понятие причины утратило свойственный ему смысл, и превратилось в нечто исключительно логическое. Это превращение я уже освещал в другом месте и, как мне кажется, доступно там показал, что понятие причины, в силу своего отличия от понятия основания, суть опытное понятие, которым мы обладаем благодаря тому, что сознаём причинность (*Causalität*) и пассивность, свойственные нашему Я, и что вывести это понятие из исключительно идеального понятия основания представляется делом столь же мало возможным, сколь и свести их к полному отождествлению и неразличимости одного от другого*.

Соединение обоих этих понятий, каким оно выступает в положении о достаточном основании, вовсе не является чем-то недопустимым, если, однако, при этом ни на единый миг не забывать, что именно лежит в основании каждого из них в отдельности, образуя саму возможность того и другого. Тогда положение основания окажется таким: все зависимое зависит от чего-то (*Alles Abhängige ist von Etwas abhängig*); а положение причины гласит: все то, что дается, должно делаться благодаря чему-то (*Alles was getan wird, muß durch Etwas getan werden*). В случае с положением основания, словом «зависит» уже указывается на нечто такое, от чего существует зависимость; то же самое происходит и в случае с положением причины - слово «дается» уже предполагает наличие чего-то такого, что полагает само

Но, вообще говоря, Лессинг не брал на себя смелости утверждать, будто Лейбниц является спинозистом в том же самом смысле, в каком сам Лессинг признавал себя таковым: речь идет только о существенном внутреннем сходстве обеих систем - собственно это и имел в виду Лессинг. Экспансия и контракция должны были служить у Лейбница образным выражением *medium terminum*, и ему на самом деле удалось выразить его в этом представлении глубоко и верно. Едва ли можно было отыскать более удачный символ для выражения возможности наличного бытия или вечного Сотворения мира единичных вещей, а саму устойчивость их существования выразить в образе непрестанного порождения и уничтожения этих единичностей, нежели с помощью представления об их размеренном распространении, - так сказать, дыхании природы. - Вот это и есть тот самый Бог, о котором говорил Спиноза - Бог, непрестанно порождающий бесконечное из бесконечного.

* См. «Разговор об идеализме и реализме» (С. 122-130 наст. изд.) Один глубоко уважаемый мною, весьма проницательный и ученый исследователь, г-н профессор Флатт из Тюбингена, в качестве возражения на мою точку зрения упоминал в своих заметках много такого, что заслуживает моей признательности. Свои взгляды на доводы этого ученого мужа я намерен изложить в другом месте, когда для этого у меня будет подходящий повод.

деяние. Оба эти положения – суть положения тождества, а потому они обладают всеобщей аподиктической действительностью¹¹. Соединяются же они посредством следующего положения: «все обусловленное должно иметь свою причину», которое также является положением тождества, а, следовательно, оно столь же необходимо и всеобще, как и первые два.

Упуская из виду это существенное различие обоих понятий, а также то основание, на котором зиждется их различие, – окажется позволительным подставлять одно на место другого, и выдавать одно понятие за другое, с успехом делая вывод, будто вещи могут возникать без самого их возникновения, изменяться, но при этом не претерпевать самого изменения, могут выступать друг за другом или друг перед другом, и при этом не находиться в определенной последовательности.

Если же всегда держать перед глазами [одно лишь] существенное различие обоих понятий, то, вместе с понятием причины, полагающим необходимость понятия действия, нам придется неподвижно застыть во времени: ибо действие, совершающееся вне времени, суть нелепость. И даже идеализм со всем своим искусством не может здесь ничем помочь: ведь он способен лишь на краткое время уберечь нас от неотвратимого застывания в неподвижности¹².

После таких разъяснений уже не покажется чем-то возмутительным, если я стану утверждать, что действительное наличное бытие сукцессивного мира, состоящего из единичных вещей, и образующего нисходящий ряд следующих друг за другом актов возникновения и уничтожения, не может быть объяснен никаким рассудочным, т.е. естественным способом. Ведь если я захочу понять этот ряд как ряд действительно бесконечный, то, в этом случае, у меня на пути всегда будет стоять нелепое понятие вечного времени, неспособное иметь какого-либо математического выражения. Если же я захочу изъять из этого ряда само его начало, то, в этом случае, я обнаружу отсутствие всего того, из чего я смог бы такое начало вывести. Если таким началом должна оказаться воля интеллигенции, то, в этом случае, я всего-навсего произнес бы слова, лишённые смысла. Ибо, ровно настолько же, насколько оказывается невозможным представить себе возникновение понятия о некоей вещи еще прежде того, как сама эта вещь выступает в существовании в какой-либо своей частности или особенности, – как, например, уяснить возникновение понятия организма вообще до самого существования какого бы то ни было организма, – сколь и понять возникновение предмета как такового в его независимости от какого бы то ни было его [мыслительного]

¹¹ См. С. 237 и 238 («Briefe ueber die Lehre des Spinoza». 1789), сноска.

¹² Следовательно, *causa sui* (причина самой себя) обладает наличным бытием. Из аподиктического положения: «Все должно иметь свою причину», может быть строго доказано, «что не все может иметь свою причину». Вот поэтому и была изобретена *causa sui*, которой с необходимостью присущ также и *Effectus sui*.

¹³ См. «Разговор об идеализме и реализме», (С. 125 наст. изд.).

определения: точно также и то изменение, совершающееся в самой определенности воли вечной, сущей в себе и лишь через себя самое интеллигенции, в силу которого она как раз и должна оказываться полагающей процесс течения времени, представляется непостижимым в той же самой мере, в какой непостижимо оказывается то движение, которое само собою возникает в материи.

То есть, оба направления исследования приводят к одной и той же непостижимости. Но ведь из-за этой непостижимости разуму вовсе необязательно идти на поводу у превратности, даже если его к этому и понуждает потребность познания: ведь все дело здесь в том, что условие возможности наличного бытия сукцессивного мира лежит вне сферы [самого] понятия, а именно, вне взаимосвязи всего обусловленного, т. е. вне природы. Выходит, что, исследуя это самое условие, он стремится превратить неестественное или сверхъестественное в естественное, или, наоборот: превратить естественное в сверхъестественное. Действуя, таким образом, вне сферы своей компетенции, разум ни на один шаг не может приблизиться к своей цели, а занят всегда только лишь выявлением условий обусловленного, т. е. установлением законов природы и её механизма. Однако, невзирая на это, он не отступает от своей цели и удерживается в плену своих ожиданий [успеха], ибо по-своему он и в самом деле постигает Безусловное, двигаясь в восходящем направлении к нему весьма многими и извилистыми путями. Вообще, его дело как таковое, состоит в образовании прогрессивной связи (*progressive Verknüpfung*); а вот спекулятив-

* Мы понимаем некоторый предмет тогда, когда мы оказываемся способными его вывести из его ближайших причин, или, когда способны понять непосредственную рядоположенность его условий, то, что мы способны таким образом вывести или понять, оказывается для нас выражением механической взаимосвязи. Так, к примеру, мы способны понять природу круга в том случае, если мы можем отчетливо представить себе механизм его возникновения, или, его физику; мы способны понять силлогические формулы, если мы на самом деле познали те законы, которым подчиняется человеческий рассудок в своих суждениях и умозаключениях, - т. е. тогда, когда мы познали физику и механизм рассудка, мы способны понять положение достаточного основания, если мы уяснили себе становление и конструкцию понятия вообще, т. е. его физику и механизм. Эта конструкция понятия вообще суть а priori всякой конструкции, а уразумение ее позволяет нам достовернейшим образом убедиться в том, что все, чего мы не в состоянии таким образом конструировать, оказывается непостижимым для нас. Вот почему о качествах как таковых мы обладаем отнюдь не понятиями, а всего-навсего созерцаниями. Даже о собственном своем наличном бытии мы обладаем всего-навсего чувством, но не понятием. Понятия в собственном смысле слова мы имеем лишь о величине, о местоположении, о движении, а также лишь о формах мышления. Когда мы говорим, что нами исследовано некое качество [предмета], то этим мы высказываем не что иное, как то, что данное качество сведено нами к величине, местоположению, движению и полностью растворено в них, т. е. тем самым мы говорим, что объективно уничтожили данное качество. А отсюда, не углубляясь в дальнейшее рассуждение, уже можно легко отграничить и выявить тот результат, к которому в любом случае приводят все те усилия разума, которые он предпринимает ради отыскания отчетливого понятия возможности наличного бытия нашего мира.

ное его занятие заключается в образовании связи сообразно законам необходимости, т.е. согласно законам тождества, ибо об иной необходимости, отличной от той, которую производит сам разум в силу присущего ему характера различения [определений] и [их] соединения вновь, т.е. того характера отпущения (*lassen*) и удержания (*halten*) [определений предмета], который выступает неизбежным мотивом его прогрессирувания, и который выражен в положении тождества, – он никакого понятия не имеет. Только существенная неопределенность человеческой речи и [абстрактность] письменных знаков, а также зыбкость чувственных образов в нашем сознании и позволяют этим положениям почти повсюду завоевать внешнее признание, как если бы ими высказывалось нечто большее, чем голое *quidquid est, illud est*; нечто большее, чем голый факт, каковой подвергается восприятию, наблюдению, сопоставлению [с другими фактами], утверждению в качестве определенного в сознании, и связыванию с другими мыслительными определениями, т.е. понятиями. Все то, что разум способен произвести путем расчленения и сочетания, [а именно] – путем суждения, умозаключения, и вообще, путем отчетливого познания в понятиях, – суть не что иное, как все то же природное, и сам разум, будучи чем-то ограниченным, относится как таковой ко всему природному. Однако и вся природа в целом, в качестве совокупности всего обусловленного, не способна открыть перед исследующим разумом более того, что заключено в ней самой, а именно: она не открывает ничего, кроме многообразия наличного бытия, его изменения, а также игры форм, но она никогда не способна раскрыть перед ним своего действительного начала, **реального принципа** какого-либо объективного наличного бытия.

Но, все-таки, как же разум вообще приходит к тому, чтобы пуститься в невозможное для него предприятие, т.е. в предприятие **неразумное**? Вина ли в том самого разума, или же в этом повинен лишь человек? Сам ли разум впадает в противоречие с собой, или это только мы заблуждаемся на счет разума?

Для того, чтобы получить возможность ответить на этот несколько странно звучащий вопрос, мы должны выдвинуть другой, ещё более странный вопрос: человек обладает разумом, или разум обладает человеком?

Если под разумом понимается человеческая душа лишь в той мере, в какой она обладает отчетливыми понятиями, посредством которых она рассуждает, умозаключает и снова образует другие понятия и идеи, то разум суть такое качество (*Beschaffenheit*) человеческого существа, утвердиться в котором и обнаружить которое составляет постоянное и неотступное стремление человека; в этом случае разум – суть орудие, которым человек пользуется, и это орудие **принадлежит ему**.

Но если под разумом понимать вообще принцип познания как таковой, то разум суть тот дух, из которого сотворено всё живое естество человека, - тогда само устойчивое пребывание человека совершается благодаря разуму; в этом случае человек является той формой, которую принял сам разум.

Я беру человека всего целиком, но разъединяя его на части, и нахожу, что его сознание состоит из двух изначальных представлений: из представления об обусловленном, и из представления о безусловном. Оба они неразрывно связаны в сознании друг с другом, но связаны таким образом, что представление об обусловленном имеет своей предпосылкой представление о безусловном, и лишь в этом последнем первое только и может быть [нам] дано. Поэтому нам не нужно только сейчас приступать к отысканию Безусловного, поскольку о его наличном бытии мы обладаем точно такой же, и даже еще большей достоверностью, как и о собственном нашем обусловленном наличном бытии.

Поскольку наше обусловленное наличное бытие зиждется на бесконечном числе опосредствований, то, тем самым, для нашего исследования открывается необозримое поле деятельности, каковое мы принуждены возделывать ради нашего же собственного физического благополучия. Все эти исследования имеют своим предметом выяснение того, что именно выступает опосредствующим наличного бытия вещей. Вещи, опосредствующее которых мы выявили и уяснили себе, т.е. такие, в которых мы выявили механизм их существования, - эти вещи мы оказываемся способными создавать и сами, если только в нашем распоряжении находятся все необходимые для этого средства. То, что мы способны таким образом сконструировать, - по крайней мере в нашем представлении, - оказывается понятным для нас; а то, чего мы не можем сконструировать, - того мы и не понимаем.

Отыскивать условия Безусловного, и изобретать тому, что суть абсолютно Необходимо само его возможность, и желать конструировать эту возможность ради того, чтобы таким образом сделать её доступной для понимания - нелепость этого предприятия [разума] следует, по видимому, немедленно обнажить со всею ясностью. Ведь мы именно в такое предприятие и пускаемся, когда стараемся обеспечить природе одно лишь природное наличное бытие, и когда стремимся из механизма природы извлечь самый принцип этого механизма. Ведь, поскольку все, что может возникать и существовать доступным для нашего понимания образом, должно обусловленным путем вступать в своё существование, и пребывать в нем качестве обусловленного, то, вплоть до границы самого нашего понимания мы неизбежно будем находиться в пределах цепи обусловленных условий. Там, где заканчивается эта цепь, - там прекращается и наше понимание, а также, в этом пункте обрывается и та взаимосвязь, которую мы и называем

природой. Выходит, что понятие возможности наличного бытия природы оказывалось бы не чем иным, как понятием абсолютного начала или первопричины природы, – т.е. оно оказалось бы понятием самого Безусловного, ибо это последнее было бы именно тем самым безусловным условием самой природы, которое не естественным образом связано с нею, и которое нам представляется в качестве не связанного с природой [начала]. Окажись понятие этого безусловного и несвязанного с природой, – а потому неестественного [условия природы], понятием **возможным**, – Безусловное перестало бы быть Безусловным и у него у самого должны были бы обнаружиться некие условия, а, абсолютно необходимое [в свою очередь] должно было бы стать возможным, с тем, чтобы его можно было конструировать.

И, поскольку, следуя всему вышесказанному, Безусловное лежит вне природы и вне всякой естественной взаимосвязи с нею, а, природа, т.е. совокупность всего обусловленного, тем не менее, оказывается данной в пределах самого Безусловного, а потому связанной с ним, то, такое Безусловное и получает название сверхъестественного, и никак иначе оно называться не может. И уже из такого сверхъестественного, и, причем, не иначе, как только лишь сверхъестественным образом, оказывается возможным выступить также и всему естественному, т.е. Вселенной.

И, далее: поскольку все, что лежит вне взаимосвязи обусловленного, – т.е. всего того, что подчиненно естественному характеру опосредствования, – лежит также и вне сферы нашего отчетливого познания, и не может быть постигнуто с помощью понятий, то, сверхчувственное не может оказаться доступным нам никаким иным образом, кроме как оказаться *данным* нашему сознанию, причем данным в качестве факта – что «*Он есть!*».

Это сверхчувственное, эта сущность всего существующего, в устах людей всего мира имеет одно и то же название: Бог.

Бог всей Вселенной не может быть всего лишь архитектором Вселенной, – нет, он суть ее Создатель, безусловная сила которого породила все [единичные] вещи по образу и подобию субстанции. Если бы Он не создавал вещей по образу и подобию субстанции, то у вещей должно было бы оказаться два источника существования, каковые, неведь каким образом, оказались бы связанными между собой. – Нелепость такого взгляда не нуждается в наше время в своем опровержении (не потому, что эта нелепость слишком явная и заметная, а потому, что не свойственна нашему [христианскому] образу мысли). Мы противимся признать возникновение вещей таким, каким оно происходит в качестве подобия [становления] самой субстанции оттого, что мы сами не способны уразуметь никакого

* См. Jacobs «Kritische Anfangsgründe zu einer Allg. Metaphysik», § 326.

иного рода возникновения, кроме совершаемого естественным, а значит, обусловленным и механическим путем.

Как бы мне хотелось, чтобы все эти положения и выводы из них оказались столь же вразумительными и ясными, каким представляется для меня самого их смысл. Тогда стала бы понятной не только вся абсурдность требования демонстрации бытия Божия, но также, именно в силу такого понимания, удалось бы уяснить, насколько невозможным и абсолютно нелепым оказывается первоначально всего сущего когда его жалует своими тиутлами наш рассудок и воля (а ведь они сами вживлены в конечную взаимосвязь сущего, т.е. в сферу зависимого и конечного). Чем лучше из первого удастся прояснить второе, тем явственнее обнаружится неудовлетворительность следующего вывода: *«поскольку Бог не может быть человеком, или чем-то телесным, то ему не может быть присуща индивидуальность и интеллигенция»*.

И все же, несмотря на нашу конечность и естественное рабство мы обладаем, или же, — в силу сознания нашей самостоятельности в практических упражнениях нашей воли, — нам, по крайней мере, кажется, что мы обладаем в нашем существе неким подобием сверхчувственного, т.е. подобием существа, которое действует не механически. А, поскольку мы вообще не в состоянии представить себе никакого иного возможного начала какого-либо изменения, кроме осуществляемого через внутреннее самоопределение и внутреннее намерение, то уже один лишь голый инстинкт разума побуждал неразвитые народы рассматривать всякое изменение, совершающееся перед их глазами, в качестве деяния, соотнося его с живым и самостоятельным существом. Заблуждались же они лишь в том, что делали это соотношение непосредственно; и тем не менее, заблуждение их было куда меньшим и простительным, нежели наше желание претворить все вообще в один лишь механизм, предъявляя при этом принципу механизма нелепейшее требование, чтобы он сам собою породил свою действительность, и, таким образом, подтвердил бы нам, что он обладает своим наличным бытием; само же это требование мы выдвигаем оттого, что наше отчетливое представление о каком-либо предмете не простирается далее представления о его механизме. И тем не менее, в возможности вообще всякого представления как таковой уже заключено нечто *немеханическое*, и ни один человек не способен представить себе принцип жизни, т.е. сокровенный исток своего рассудка и воли, в качестве результата механического сопряжения, т.е. в качестве чего-то лишь *опосредствованного*. С еще меньшим успехом удастся представить себе причинность как таковую в качестве лишь *опосредствованной* или основанной лишь на механизме. Ну, а поскольку о причинности как таковой мы не располагаем ни малейшим понятием, за исключением только того, которым мы обладаем не-

посредственно в силу сознания той самой причинности, которую мы сознаём в себе как наш собственный [частный] жизненный принцип, который, одновременно, явно выступает также и принципом всякого разума вообще, - то я не усматриваю, как может получиться, чтобы интеллигенцию вообще можно было бы мыслить не как одну из разновидностей механизма (См. дополнение V и VI к «Письмам об учении Спинозы»), а как высшее и реальное, как абсолютно независимое, супраmundатное и личное существо, и признавать его первым и единственным принципом всего сущего, т. е. истинным Прасуществом!

Я резумирую.

Единственно возможный для нас способ представления суть такой, когда представление образуется сообразно законам нашего рассудка. Законы рассудка соотносятся (корреспондируются) с законами природы так, что мы не в состоянии образовать никакого другого понятия, кроме понятия об одном лишь природном, а о том, что обретает свою действительность не природным или естественным способом, мы, соответственно, не можем обладать никаким представлением, т. е. такой предмет немислим для нас. И, сколь неубедительным покажется нам утверждение о том, будто природа произвела природу, или, будто природа возникла в ходе своего собственного существования, столь же неубедительным должно показаться нам, способным мыслить и понимать природу лишь опираясь на положение о достаточном основании, - т.е. на положение опосредствования, - будто природа возникла вопреки ходу её существования, т.е. будто она возникла неопосредствованно. [Представление] о вмешательстве интеллигенции в дело возникновения природы оказывается не способным ничего изменить в самой сути проблемы сразу же, как только деятельность интеллигенции подпадает под действие положения о достаточном основании, т. е. под действие естественной необходимости, как это было показано мною выше. И, напротив, всякая превратность тотчас исчезает [из представления о возникновении природы], едва лишь обнаруживается, что, невзирая на то, что представлению кажется, будто естественное образует основу [познания] сверхъестественного, тем не менее, именно само естественное должно быть постигнуто из сверхъестественного в качестве подчиненного ему момента.

Это обстоятельство выступит с еще большей очевидностью, если мы вспомним, что первопричина изменений должна быть познана одновременно и как первопричина самих субстанций. Ну, а поскольку совершенно невозможно образовать какое-либо представление о том, как определенная вещь, в силу своей субстанциальности, обретает наличное бытие, или, по крайней мере, представление о том, каким образом она обладает наличным бытием, - поскольку же это оказывается невозможным, то и представление о

первом и непосредственном источнике изменений также не может иметь места [в нашем сознании]. – Понимая одно, мы с необходимостью поймем и другое. Таким образом, поскольку мы не можем ни образовать представления, ни обрести опыта относительно действительного и реального Начала, и само это Начало настолько противоречит самой сущности опыта, представления и понятия, чтобы в них или через них могло возникнуть познание действительного Начала или даже реального наличного бытия (т. е. внутренней возможности субстанции), – то, и вопрос, который выдвигается с нашей стороны рассудком о том, начался или не начался мир, оказывается в высшей степени непродуманным и глупым вопросом: в нем либо отсутствует понимание того, о чем спрашивается, либо он и вовсе не заслуживает никакого ответа. Ибо то, что мир не начал своего существования в том самом смысле, в каком наше сознание берет смысл слова «начаться» (*was wir anfangen heissen*), и так достаточно ясно: ведь в этом случае мир должен был бы столь же начать, сколь и не начинать своего существования. То же самое справедливо и в другом случае, когда мир, будто бы, *начал* существовать от века: это также означает, что, он должен был бы не начинать, и тем не менее, начать свое существование. Таким образом, оба эти утверждения не суть *протиположные* и взаимоисключающие утверждения, но в каждом из них в отдельности заключено противоречие, и это одно, общее им обоим противоречие, полностью преодолевается благодаря уяснению самого его источника.

Если же это противоречие преодолено (или, если оно хотя бы достигло в сознании своей заостренности, так что оно признается в качестве реального и неразрешимого противоречия), то относительно сверхъестественного, в наличном бытии которого мы вполне убеждены, нам останется решить лишь один-единственный пункт: захотим ли мы признать его сущность в качестве слепой активности (*ein blind actives Wesen*), или захотим признать её в качестве интеллигенции, – и мне кажется, что в данном случае выбор не будет затруднительным.

О трансцендентальном идеализме*

Трансцендентальный или критический идеализм, на котором построена «Критика чистого разума» Канта, как мне кажется, недостаточно тщательно разрабатывается некоторыми последователями кантовской философии - или, чтобы уже высказать то, что я думаю: они, видимо, вообще до того боятся упрека в идеализме, что готовы скорее попустительствовать некоторому недоразумению, нежели просто принять на себя этот пугающий их упрек. Само по себе это, впрочем, не представляло бы ничего зазорного, ибо, обычно для того, чтобы овладеть предрассудками людей, надо их предварительно укротить; да и вообще завоевать внимание оказывается делом столь трудным, что если на этом пути стоит еще и какой-нибудь общий предрассудок, то едва ли не приходится и вовсе оставить всякую надежду. Но в настоящем случае дело обстоит так, что малейшее недоразумение препятствует пониманию учения в целом, так что в конце-концов становится и вовсе непонятно, что же [касательно этого учения] имеет в виду тот или иной автор. Саму «Критику чистого разума» вряд ли можно в этом упрекнуть; она высказывается довольно определенно: достаточно только прочесть немногие страницы трансценденталь-

* Настоящая статья имеет в виду исключительно первое издание «Критики чистого разума», каковое лишь и имелось в наличии ко времени написания статьи. Несколько месяцев после того, как эта статья была написана, появилось второе издание труда Канта, дополненное тем опровержением идеализма, о котором я уже подробно говорил во введении, предвещающем этот второй том моих сочинений. В предисловии к этому второму изданию (стр. XXXVIII и сл.) Кант уведомляет своих читателей об улучшениях и в з л о ж е н и и , которые были предприняты им в новом издании, не умалчивая при этом, что с улучшениями для читателя связана также и некоторая потеря, так как, чтобы дать место более понятному изложению, пришлось кое-что опустить или сократить. - Я считаю эту потерю в высшей степени значительной, и желал бы своим замечанием побудить читателя, серьезно интересующегося философией и ее историей, сравнить первое издание «Критики чистого разума» со вторым, улучшенным. Последующие издания представляют собою всего лишь простую перепечатку второго. Я обращаю особое внимание на отдел первого издания (стр. 103 и сл.): О синтезе воспризнания (Recognition) в п о н я т и и . Так как первое издание уже стало чрезвычайной редкостью, то публичным а также наиболее полным частным библиотекам следовало хотя бы позаботиться о том, чтобы немногие сохранившиеся еще экземпляры первого издания не пропали бы в конце-концов вовсе. Вообще недостаточно еще сознается, какое преимущество имеет изучение систем великих мыслителей в наиболее ранних их изложениях. Так, Гаман рассказывал мне о Христиане Якобе Краузе, что этот последний навсегда остался ему благодарен за то, что тот ознакомил его с первым философским трудом Юма, «Treatise of Human nature» 1739 г., ибо именно здесь и прояснился для него истинный смысл позднейших Essays Юма.

ной эстетики, а после этого критику четвертого паралогизма трансцендентальной психологии (стр. 167-180 первого издания), чтобы вполне уяснить себе сущность трансцендентального идеализма.

«Трансцендентальный идеалист, говорит Кант в этой последней главе (стр.370, перв. изд.), может быть вместе с тем и эмпирическим реалистом, или, как говорится, дуалистом, т.е. он может допустить существование материи, вовсе не исходя при этом из одного лишь самосознания, признавая нечто большее, чем достоверность выступающих во мне представлений, т.е. *coqito, ergo sum*. В самом деле, поскольку он считает материю и даже ее внутреннюю возможность только явлением, которое, будучи отделенным от нашей чувственности суть н и ч т о , то для него она есть не более чем разновидность представлений (созерцаний), называемых внешними не в т о м с м ы с л е , б у д т о о н и о т н о с я т с я к с а м ы м в н е ш н и м п р е д м е т а м , а в т о м с м ы с л е , ч т о о н и с о о т н о с я т в о с п р и я т и я с п р о с т р а н с т в о м , в к о т о р о м в с е в н е п о л о ж н о , т о г д а к а к с а м о п р о с т р а н с т в о н а х о д и т с я в н а с с а м ы х . - В пользу этого трансцендентального идеализма мы высказались уже в самом начале нашего исследования»...

«Если рассматривать внешние явления как представления, которые производятся в нас соответствующими им предметами, как вещами, находящимися вне нас, то непонятно, каким образом можно было бы узнать об этом самом их наличном бытии иначе, нежели путем умозаключения от действия к причине, причем всегда должно оставаться сомнительным, находится ли эта причина в нас или вне нас. П р а в д а , м о ж н о д о п у с т и т ь , ч т о п р и ч и н о й н а ш и х в н е ш н и х с о з е р ц а н и й м о ж е т о к а з а т ь с я н е ч т о н а х о д я щ е е с я в н е н а с в т р а н с ц е н д е н т а л ь н о м с м ы с л е , н о т а к а я п р и ч и н а н е я в л я е т с я т е м п р е д м е т о м , к о т о р ы й м ы п о н и м а е м в п р е д с т а в л е н и я х м а т е р и и и т е л е с н ы х в е щ е й , п о с к о л ь к у э т и в е щ и с у т ь н е б о л е е ч е м я в л е н и я , т . е . в с е г о - н а в с е г о в и д ы п р е д с т а в л е н и й , н а х о д я щ и е с я в с e г д а т o л ь к о л и ш ь в н а с , и д e й с т в и т е л ь н о с т ь к o т o р ы х з и ж д е т с я н а н e п o c p e д с т в e н н о с т и с o з н а н и я т o ч н о т a k и м ж e o б p a з o м , к a k и c o з н a н и e o м o и х c o б c т в e н н ы х м ы c л я х . Т р a н c c e n d e n t a л ь н ы й п р e d m e t o д и н a k o в o н e и з в e c т e n н a м k a k в o в н у т p e н н e м , т a k и в o в н e ш н e м c o з e p ц a н и и . Н o в e д ь p e ч ь и д e т з д e с ь н e o н e м , а o б э м п и p и ч e c k o м п р e d m e t e , к o т o р ы й н a з ы в a e т с я в н e ш н и м в т o м c л y ч a e , e c л и o н п р e d c т a в л я e т c я в п p o c т p a н c т в e н н ы х , и в н у т p e н н и м , e c л и o н п р e d c т a в л я e т c я и c k л ю ч и т e л ь н o в o в p e м e н н ы х o т н o ш e н и я х , п p и ч e м , o д н a k o , и п p o c т p a н c т в o , и в p e м я н a х o д я т c я т o л ь k o в н a с c a м ы х » .

«И, поскольку в этой связи выражение «вне нас» неизбежно приводит к двусмысленности, означая то вещь в себе, существующую вне зависимости от нас, то нечто такое, что принадлежит к области одних лишь внешних явлений, то, для устранения всякой неопределенности из этого понятия, взятю в его последнем значении, — собственно как психологический вопрос о реаль-

ности нашего внешнего созерцания, – мы будем отличать эмпирически внешние предметы от тех, которые претендуют называться таковыми в трансцендентальном смысле тем, что будем называть первые (т.е. только эмпирически внешние предметы) вещами, находящимися в пространстве»...

«Однако в пространстве нет ничего, кроме того, что в нем представляется. Ведь само пространство суть не что иное, как представление; следовательно, то, что находится в нем, должно содержаться в представлении, и поэтому в пространстве нет ничего, кроме того, что в нем действительно представляется. Положение о том, что вещь может существовать только в представлении о ней, должно, конечно, казаться отталкивающим, но оно теряет здесь свою парадоксальность в виду того, что вещи, с которыми мы имеем дело, суть не вещи в себе, а только явления, т.е. представления».

«Если мы не хотим запутаться в самых простых своих утверждениях, то мы должны рассматривать все восприятия, как внешние, так и внутренние, только как сознание того, что принадлежит нашей чувственности, и считать внешние предметы не вещами в себе, а только представлениями, которые, как и всякое другое представление, могут сознаться нами непосредственно, но называться внешними потому, что связаны с чувством, которое мы называем внешним, и являются созерцаниями такого пространства, которое само суть не что иное, как один из видов внутреннего представления, в коем и связываются друг с другом известные восприятия. Трансцендентальный объект, лежащий в основе внешних явлений, подобно тому, что лежит в основе внутренних явлений, не есть ни материя, ни мыслящее существо само по себе, – он есть неизвестное нам основание явлений, дающее нам эмпирическое понятие явлений как первого, так и второго рода».

Из трансцендентальной эстетики, на которую я ссылался выше, я приведу лишь следующее место о трансцендентальной идеальности времени. «Против этой теории, приписывающей времени эмпирическую реальность, но отрицающей его абсолютную и трансцендентальную реальность, понимающие люди высказывают одно возражение столь единодушно, что, я полагаю, оно должно возникать естественным образом у каждого непривычного к таким рассуждениям читателя. Оно состоит в следующем: изменения действительны (это доказывает смена наших собственных представлений, если бы мы даже и захотели отрицать действительность всех внешних явлений вместе с их изменениями). Так как изменения возможны только во времени, то, следовательно, время есть нечто действительное. Ответить на это возражение не трудно. Я вполне принимаю этот аргумент. Время есть в самом деле нечто действительное, а именно, – оно есть действительная форма внутреннего созерцания. То есть, оно имеет субъективную реальность в отноше-

нии внутреннего опыта, иными словами, я действительно имею п р е д - с т а в л е н и е о времени и моих определениях в нем. Значит, время следует считать действительным не как объект, а как способ представлять в качестве объекта моё Я (Selbst). Но, если бы я сам или какое-нибудь другое существо смогло созерцать моё Я без этого условия чувственности, то, те же самые определения, которые представляются нам теперь в качестве изменений, дали бы знание, в котором не было бы представления времени, а, следовательно, не было бы также представления изменений... Я могу, правда, сказать, что мои представления следуют друг за другом, однако, это значит лишь, что мы создаем их как сменяющиеся во времени, т.е. согласно форме внутреннего чувства и т.д.»

Итак, в том, что мы, реалисты, называем действительными предметами, независимыми от наших представлений вещами, трансцендентальный идеалист видит лишь нечто внутреннее, что вовсе не является выражением такой вещи, которая находилась бы вне нас, и к которой могло бы относиться явление, но обо всем действительно объективном он дает одни лишь пустые и исключительно субъективные определения души. — «Эти предметы* суть только представления» — не что иное, как представления — «которые в той форме, в какой они представляются нами, — именно как нечто протяженное, или как ряды изменений, — не имеют вне нашей мысли никакого существования, основанного в себе самом» (стр. 491 перв. изд.). «Они» — эти предметы, которые суть только явления, не представляющие собой ничего, решительно ничего действительно объективного, но всегда лишь самих себя — «лишь игра наших представлений, которые, в конце-концов, приводят к определениям внутреннего чувства» (стр. 101. перв. изд.).

А, следовательно, «порядок и закономерность также вносятся нами самими в явления, называемые нами п р и р о д о й, и не могли бы быть найденными в явлениях, если бы не были вложены в них первоначально нами самими и природой нашей души. (стр. 125 перв. изд.)... Хотя мы узнаем многие законы посредством опыта, тем не менее они суть лишь частные определения более высоких законов, из которых самые высшие (подчиняющие себе все остальные) происходят а priori из самого рассудка и не заимствованы из опыта, а, скорее, сами должны придавать явлениям их закономерность и, таким образом, делать возможным опыт. Поэтому, рассудок есть не только способность образовывать правила для себя путем сравнения явлений: он сам

* Поэтому Кант и называет тех реалистов, которые не являются только лишь эмпирическими реалистами, мечтательствующими идеалистами, ибо они принимают те предметы, каковы суть одни лишь представления, за вещи в себе.

есть законодатель природы; иными словами, без рассудка вообще не было бы никакой природы, т.е. не было бы синтетического единства многообразия явлений подчиненного правилам: ибо явления как таковые не могут находиться вне нас, но существуют только в нашей чувственности»^{**}.

Я думаю, этих немногих цитат достаточно, чтобы доказать, что философ-кантианец полностью утрачивает дух своей системы, когда он говорит о предметах так, будто они производят впечатления на чувства, возбуждают тем самым ощущения и, таким образом, вызывают представления: ибо, согласно учению Канта, эмпирический предмет, будучи всегда лишь явлением, не может находиться вне нас и быть чем-то еще иным, кроме как представлением; о трансцендентальном же предмете, согласно этой теории, мы не имеем ни малейшего знания, и о нем вовсе не идет речи, когда мы говорим о предметах; понятие его в лучшем случае есть проблематическое понятие, которое жидется на совершенно субъективной, присущей исключительно нашей особой чувственности, форме нашего мышления. Опыт не дает его и не может никоим образом его дать, так как то, что не есть явление, никогда не может быть предметом опыта; явление же, как и наличность во мне тех или иных определений чувственности, не составляют никакого отношения подобных представлений к какому-либо объекту. Превращение явления в объект есть дело все того же рассудка, связывающего таким образом все многообразие явлений в одном сознании. Поэтому мы говорим, что познаём предмет тогда, когда осуществляем синтетическое единство в многообразии созерцания; и понятие этого единства есть представление о предмете = X. Это [нечто] = X не есть, однако трансцендентальный предмет; ибо о трансцендентальном предмете мы даже и столько не знаем, и мы принимаем его как интеллигибельную причину явления только для того, чтобы иметь нечто, что соответствовало бы чувственности, как восприимчивости^{*}.

Между тем, сколь ни противоречит духу кантовской философии допущение предметов, в действующих на чувства и вызывающих так или иначе представление, то, все же, не совсем ясно, каким образом без это-

^{**} Следует весьма остерегаться смешивать это утверждение Канта с тем, часто высказываемым Лейбницем мнением, которое так хорошо и понятно было изложено также и Мендельсоном в его «Федоне», а именно, что порядок, гармония и всякая вообще согласованность многообразного как таковая, находится не в вещах, а только в мышлении, совмещающем в себе многообразное и объединяющем его в одном представлении. Ибо, согласно последнему утверждению, порядок и гармония, воспринимаемые мной, всего-навсего субъективны; а вот то, что их обуславливает, лежит вне меня в предмете, и свойства предмета заставляют меня соединять его части так, а не иначе. Итак, предмет также и здесь, т.е. по отношению к понятию, оказывается законодателем рассудка, ибо понятие этот последний образует в соответствии с ним; понятие во всех своих частях и отношениях дано предметом, и во мне лежит единственно лишь само понятие.

^{*} И Кант. «Критика чистого разума», (перв. изд.), стр. 246, 253, 115, 494.

го предположения философия Канта могла бы найти впервые доступ к себе самой и прийти к какому бы то ни было изложению своего учения. Ибо слово чувственность лишается тотчас же всякого значения, если не понимать под ним особой реальной сферы между одним реальным и другим реальным - то есть действительного посредствующего звена от одного нечто к другому, и если в понятии чувственности не предполагать уже содержащимися понятия внеположности и связанности, самостоятельности и претерпевания, причинности и зависимости, как реальных и объективных определений; и притом содержащимися в нем таким образом, что абсолютная всеобщность и необходимость этих понятий дается одновременно с понятием чувственности, как предшествующая этому понятию предпосылка. Должен сознаться, что это обстоятельство явилось мне сильной помехой при моем изучении кантовской философии, так что несколько лет подряд я должен был снова и снова приниматься за чтение «Критики чистого разума», ибо я оказывался в непрерывном замешательстве, видя, что без этой предпосылки я не могу войти в систему, а вместе с такой предпосылкой не могу в ней оставаться.

Оставаться в ней с этой предпосылкой совершенно невозможно, поскольку в основе ее лежит убеждение в объективной значимости нашего восприятия предметов вне нас, как вещей в себе, а не как одних лишь субъективных явлений, также как и убеждение в объективной значимости наших представлений о необходимых отношениях предметов друг к другу, их существенных отношениях, как объективных, реальных определениях. Эти утверждения никоим образом невозможно увязать с кантовской философией, ибо последняя ставит себе целью показать прямо противоположное: а именно, что, как предметы, так и их взаимоотношения суть только лишь нечто субъективное, что они суть простые определения нашего собственного Я, которых вовсе не существует вне нас. Ибо, если кантовская теория и могла бы еще допустить, что этим только субъективным сущностям, представляющим собою лишь определения нашего собственного существа, соответствует некая трансцендентальная причина, то все же остается сокрытым в глубочайшем мраке, где же находится эта причина, и в какого рода отношении стоит она к действию. Впрочем, мы уже видели, что мы не можем иметь никакого опыта об этом трансцендентальном нечто (ни непосредственного, ни хоть сколько-нибудь приближающего нас к нему), и что у нас нет способа получить о нем хотя бы малейшее знание, но что все предметы опыта суть простые явления, материя и реальное содержание которых суть не что иное, как наше собственное ощущение. В отношении же особых определений этого ощущения, т.е. его источника, или, выражаясь языком кантовской философии, рода и способа аффицирования нас предметами, мы находимся в состоянии полнейшего неведения. Что касается внутренней обработки или претворения этой материи, благодаря которой она получает свою форму, и, в силу чего

наши ощущения становятся предметами для нас, то, обработка эта покоится на некоей спонтанности нашего существа, принцип которой нам опять-таки совершенно неизвестен, и о нём мы знаем лишь то, что первое проявление этой спонтанности есть проявление некоей слепой и связной во всех направлениях способности, именуемой нами способностью воображения. Но, так как возникающие таким образом понятия, и вырастающие из них суждения и положения обладают значимостью лишь в отношении к нашим ощущениям, то, все наше познание оказывается не чем иным, как сознанием связанных между собою определений нашего собственного Я, из которого невозможно делать вывода относительно чего-либо другого. Наши общие представления, понятия и основоположения выражают лишь существенную форму, которой, в силу особого характера нашего естества, должно подчиняться всякое частное представление и всякое частное суждение для того, чтобы оно могло быть воспринято и связано в едином общем или трансцендентальном сознании, обретая, таким образом, относительную истину или относительно объективную значимость. Но, если отвлечься от человеческой формы, то эти законы нашего созерцания и мышления лишаются всякого значения и действительности, и не дают ни малейшего указания относительно законов природы самой по себе. Ни закон достаточного основания, ни даже закон о том, что из ничего ничто не происходит, – не касаются вещей в себе. Короче, все наше знание не содержит в себе ничего, ровно ничего такого, что могло бы иметь какое-нибудь истинно объективное значение.

Я спрашиваю: как возможно предположение о существовании предметов, воздействующих на наши чувства и, таким образом, вызывающих в нас представления, соединять с учением, желающим разрушить все те основания, на которые эта предпосылка и опирается? Вспомним, что было сказано нами в самом начале этой статьи: мы говорили тогда, что, согласно системе Канта, пространство и все вещи в пространстве находятся по сути своей в нас и нигде более; что все изменения и даже изменения нашего собственного состояния духа (в которых мы надеемся непосредственно удостовериться из последовательности наших мыслей) отнюдь не представляют собой объективно действительных изменений, а суть лишь виды представления, не доказывающие никакого объективного следования ни вне нас, ни в нас. Вспомним, что все основоположения рассудка выражают лишь субъективные условия, т. е. законы нашего мышления, а не в коем случае не законы природы какова она суть в себе, что на самом деле они лишены всякого истинно объективного содержания и применения; – вспомним все эти пункты и спросим себя, можно ли наряду с ними допускать еще и существование предметов, воздействующих на наши чувства, и, таким образом, вызывающих представления? Очевидно, невозможно, если не придавать каждому слову чуждого ему значения, а самой связи слов – совершенно мистического смысла. Ибо, согласно общему словоупотреблению, под предметом следовало бы разуметь вещь, которая находилась бы в трансцендентальном смысле вне

на с, — а как возможно прийти в кантовской философии к такой вещи? Не путем ли того рассуждения, что при представлениях, называемыми нами явлениями, мы чувствуем себя пассивными? Ощущение же пассивности или состояние претерпевания есть всего лишь половина всего состояния в целом, и по одной лишь этой половине оно немислимо. Поэтому и в данном случае следовало бы также твердо требовать немислимости такого состояния на основе одной лишь этой половины. Иначе получилось бы, будто мы ощущали в трансцендентальном смысле причину и действие и, в силу этих ощущений, смогли заключать к вещам вне нас и к их необходимым взаимоотношениям в трансцендентальном смысле. Но, так как это привело бы к крушению всего трансцендентального идеализма, к утрате им своего смысла и возможности всякого применения, то его последователь должен, по-видимому, отвергнуть саму эту предпосылку, отказавшись даже от вероятности допущения того, будто вне нас в трансцендентальном смысле существуют какие-то вещи, стоящие к нам в каком-то отношении и доступные некоему восприятию с нашей стороны. Но, допуская такую вероятность, желая даже хоть сколько-нибудь отдаленно только поверить в существование таких вещей, он необходимо должен будет выйти из трансцендентального идеализма, и будет принужден впасть в поистине неразрешимые противоречия с самим собой. Трансцендентальный идеалист должен, следовательно, иметь мужество утверждать наиболее решительный идеализм, какой только когда-либо проповедывался; он не должен бояться даже обвинения в спекулятивном эгоизме, потому что ему невозможно уже будет оставаться в своей собственной системе, коль скоро он пожелает отклонить от себя хотя бы даже только это последнее обвинение.

Если бы кантовская философия пожелала хотя бы на йоту отдалиться от провозглашаемого трансцендентальным идеализмом принципа трансцендентального неведения (что бы, при этом, она ни взяла себе в руководство: гипотезу или веру), — она не только лишилась бы в тот же самый момент всякой устойчивости, но вынуждена была бы отказаться также и от того, в чем сама она видит свое главное преимущество — от претензии успокоить разум. Ибо притязание это имеет своим основанием не что иное, как утверждение трансцендентальным идеализмом сплошного, абсолютного неведения; но это сплошное абсолютное неведение лишилось бы всей своей силы, если бы позволило какому-нибудь предположению возвыситься над собой, уступив ему хоть в чем-нибудь самом малом.

*Ναφε καὶ μὴνας ἀπίστειν ἄρθρα ταῦτα τὸν φρενὸν**

Epicharm. Fragm. Troch

* Грезным будь и блуднi недоверие: ибо это — начала мысли.

Письмо Ф.Г. Якоби к И.Г. Фихте

«Nous sommes trop élevés à l'égard de nous memes, et nous ne saurions nous comprendre»¹

Фенелон к Августину

Чрез что вешает Гений о себе? -
Чрез то Творец вершит свое обнаружение в Естестве,
Во всей безбрежности Вселенной!
Прозрачно-ясен сей Эфир, хоть и исполнен
Глубиной проникновенной;
Хоть око зрит его, а все же для рассудка он
Вовеки пребывает сокровенным.

И.В.Гёте

Предисловие

Настоящее письмо, каким оно было написано мною без каких-либо даже отдаленных помыслов о том, что оно когда-нибудь окажется опубликовано, и предназначавшееся исключительно и единственно лишь тому человеку, которому оно и было адресовано, и имевшее своей целью побудить его к философской полемике со мною, надевавшемуся быть удовлетворенным, коль скоро мысль моя будет схвачена верно а не истолкована превратно, — теперь, заручившись разрешением адресата, я выпускаю в свет, побуждаемый к этому, помимо прочих соображений, тем, чтобы о нем судили на основе надежного издания, а не удовольствовались бы всевозможными слухами и отрывочными списками.

Поскольку публикация этого письма никого не может насильно заставить его читать, то я рассчитываю на готовность доброго читателя принять письмо таким, каково оно есть, и не выдвигать при этом требования, будто мне следовало либо с самого начала придерживаться замысла писать его преимущественно для публики, либо, по крайней мере сейчас, перед выходом его в свет, переработать в нечто лучшее. Однако, такая переработка привела бы к появлению совершенно другого сочинения, чего не должно

быть. Поэтому мне ничего иного не оставалось, как с помощью примечаний и приложений дополнить само письмо, – именно так я и поступил.

В данном издании этого письма меня всего более беспокоят те встречающиеся в нем мимоходом и несколько небрежно оброненные, хотя и совсем не необдуманные, суждения о нашем великом кенигсбержце – о его философии морали и теологии. Эти мои суждения в более точной формулировке, а также с более обстоятельным обоснованием, найдут свое место в другом моем сочинении, которое я постараюсь как можно скорее опубликовать, ибо работаю над ним в настоящее время и чувствую необходимость в его скорейшем появлении². Мне было бы весьма больно сознавать, если бы те места, которые встречаются в данном послании, и которые касаются трансцендентальной философии, – где я называю Канта всего лишь предшественником Фихте, – вызвали желание понять и истолковать их смысл иначе, нежели это позволяет высказываемая в них точка зрения, их общий тон и взаимосвязь [с остальным содержанием текста]. В данном же случае совершенно очевидно, что предшественник оказался превосходнейшим. Сам Фихте, будучи человеком благородным, высказался об этом прекрасно и выразительно, дав, тем самым, скорее слишком большое, нежели слишком малое доказательство своей скромности³. Но мне, кроме того, суть [кантовской позиции] представляется еще и вот с какой стороны. –

Поскольку я считаю сознание неведения самым высшим, что есть в человеке, а обитель (Ort) этого сознания признаю недоступным для науки обиталищем истины, то, у Канта меня должно привлекать его желание погрешить скорее против системы, нежели против величия этой обители, в отношении которой, по моему суждению, грешит Фихте, когда он ограничивает её сферой науки, и желает взирать на неё с точки зрения спекуляции, как чего-то более высокого, нежели точка зрения самой истины. «Но Кант», – скажет Фихте, – «если и не поступает также, то оказывается непоследовательным и останавливается лишь на половине пути». – Я соглашусь с этим, ибо именно это же замечание я уже сделал двенадцать лет тому назад. Но не оказывается ли столь же непоследовательным и сам Фихте? Ведь его философию совершенно неправомерно обвиняют в атеизме, хотя трансцен-

² В предисловии к сочинению «О понятии наукоучения», С.V., где он говорит: «Автор до сих пор глубоко убежден, что никакой человеческий рассудок не может проникнуть дальше той границы, у которой стоял Кант, в особенности в своей «Критике способности суждения», – саму эту границу он никогда нам не определял, хотя и давал ее как последнюю границу конечного знания. Автор знает, что ему никогда не удастся высказать того, чего Кант не указал бы непосредственно или опосредствованно, отчетливее или гуманнее. Он предоставляет грядущим эпохам исследовать до конца гений человека, который с той точки зрения, на которой он нашел философствующую способность суждения, словно ведомый высшим вдохновением, столь мощно увлек ее к ее конечной цели. Он также внутренне убежден и в том, что после гениального духа Канта, философии не мог быть преподнесен более высокий дар никем иным, нежели систематическим духом Рейнгольда¹... Он действительно не считает своей собственной заслугой то, что призван счастливым случаем к работе после превосходных тружеников, и он знает, что любая заслуга, которая здесь может быть достигнута, основывается не на счастье обретения, а на добросовестности искания, согласно которому всякий может только себя самого судить и вознаграждать».

дентальная философия, как таковая, столь же мало может быть атеистичной, как могут ими оказаться геометрия и арифметика; однако по этой же самой причине она совершенно не может быть также и теистичной. Если бы она была теистичной, и причем исключительно теистичной, то она, из-за этого сама стала бы атеистичной, или, по крайней мере, завоевала бы репутацию таковой, ибо показывала бы, каким образом и сам Господь Бог может быть уличён в том, что в самом себе Он не обладает наличием бытием, и что лишь благодаря этому [обстоятельству] он и способен быть тем Богом, который признается действительным в сфере философии, т. е. признается ею как высшая реальность. Отчего же сам Фихте дает ей такое наименование, как если бы она сама желала и могла быть таковой? Отчего он заботливее не уберегается от той видимости, благодаря которой возникает впечатление, будто трансцендентальной философией вводится новый, единственный теизм, каковым будет изгнан тот прежний естественный разум, как нечто совершенно нелепое? Ведь этим безо всякой на то нужды он и себя самого выставляет в нелепом виде, и свою философию обращает в злую иронию. То, что трансцендентальная философия ничего не знает о боге, — это не вменяется ей в вину, ибо всеми вообще признается та мысль, что знать бога невозможно: в него можно только верить. Бог, которого можно было бы знать, вообще не был бы богом. Однако и лишь искусственная вера в Него суть столь же нечто невозможное в качестве веры, поскольку такая вера, желая оставаться лишь искусственной, — т. е. исключительно научной или чисто разумной, — снимает естественную веру, и, тем самым, снимает саму себя как веру, а, следовательно, и весь теизм. — (В данном случае я опираюсь на письма Рейнгольда к Фихте).

И вот, здесь я говорю заранее, что всецело полагаюсь на него, на чистого и невинного*, мужественно отрекающегося от себя самого и от всего прочего во имя истины: на него полагаюсь я, коль скоро из-за нижеследующего послания мне придется отражать нападки. Тогда-то, любимый друг и брат, ты и должен будешь выступить, и на плечах своих вынести из бранной суетолоки более старого товарища, подобно тому, как некогда Сократ вынес более молодого. Да и разве удалось бы мне ныне собраться с духом без твоей поддержки и твоих многократных уговоров? «Я был обязан и должен тебе же держать ответ!» — И вот я уже сейчас вижу, как ты держишь то, что принял на себя! Посему, с этого момента настоящее сочинение перестает быть только моим делом, а переходит целиком и полностью в твои руки.

Ф.Г. Якоби

* См. письма К.Л. Рейнгольда к Лафатеру и к Фихте о вере в бога. (Hamburg bei Perthes. 1799)

** Имя собственное Reinhold образовано путем слияния двух слов - Rein (чистый) и Holden (милый, прелесный, невинный), (примечание переводчика).

Ейтин, 3 марта 1799 г.

Сегодня, мой досточтимый друг, пошла уже шестая неделя моего нетерпеливого, но напрасного ожидания того момента, когда душа озаряется светом ясного дня; и вот, сегодня, поскольку я ощущаю в себе нечто подобное более, чем в какой-либо из предшествующих дней, я взял с твердым намерением перо и не отложу его до тех пор, покуда не изложу свою мысль полностью. Того, о чем я твердо намерен поведать, - а эта твердость моего намерения происходит от отчаяния, - я не знаю и сам; но именно поэтому оно всего более соответствует моей философии, сущность которой суть незнание, также как сущность Вашей философии заключается лишь в знании, благодаря чему только она одна, согласно моему глубочайшему убеждению, и заслуживает названия философии в строгом смысле...

Я говорю при каждом случае и готов публично признать, что почитаю Вас истинным Мессией спекулятивного разума, подлинным Сыном совершенно чистой, в себе и благодаря себе самой сущей обетованной философии.

Дух спекулятивной философии - суть непреложный дух, и потому с самого начала эта философия должна неотступно стремиться к тому, чтобы равную достоверность двух положений - «Я есмь» и «есть вещи вне меня» - сделать для естественного человеческого сознания неравными. Она должна стремиться к тому, чтобы одно из этих положений оказалось подчинено другому: она должна стремиться вывести то из этого, или это из того, полностью и до конца, дабы пред ее оком выступила только одна сущность и только одна истина - пред ее всевидящим оком! Коль скоро спекуляции удалось выдвинуть такое единство, в котором утверждение неравенства [указанных положений] проводилось до тех пор, покуда из разрушения естественного их тождества не возникло однажды искусственного их тождества в качестве определенного знания наличных во всей своей очевидности Я и не-Я, - то возникло совершенно новое создание, которое целиком и полностью принадлежало спекуляции! А, раз ей удалось породить такое создание, то, уж конечно, ей удалось также и самостоятельно породить всю науку истины в целом.

К этому ведут два основных пути: материализм и идеализм; стремление объяснить все исходя лишь из определяющей самое себя материи, равно как и стремление объяснить всё исходя лишь из определяющей себя самой интеллигенции, - преследуют одну и ту же цель; их противоположные направленности не в коем случае не разводят, но постепенно приближают их друг к другу, вплоть до окончательного соприкосновения. Спекулятивный материализм, разрабатывающий свою метафизику, должен в конце концов сам собою обратиться в идеализм, поскольку за пределами дуализма существует лишь

эгоизм как начало или же как конец для той с и л ы м ы ш л е н и я , каковая и з м ы ш л я е т (ausdenkt) .

Нехватало совсем немногого, чтобы подобное обращение материализма в идеализм совершилось благодаря уже Спинозе. Его равным образом положенная в основание как протяженной так и мыслящей сущности субстанция, неразрывно соединяющая их обе в одно целое, суть не что иное, как недоступное созерцанию, и удостоверяемое лишь посредством умозаключения абсолютное тождество объекта и субъекта как таковое, тождество, на котором и основана система Новой философии, [а именно] система н е з а в и с и м о й философии интеллигенции. Странно, что у Спинозы ни разу не возникло мысли перевернуть свой философский куб: ему следовало верхнюю сторону, – сторону м ы ш л е н и я , – называемую им о б ъ е к т и в н о й , обратить в нижнюю, в ту, которую он называл субъективной или ф о р м а л ь - н о й , а затем исследовать – останется ли [его] куб тем же самым, т.е. сохранит ли он своё значение единственно истинного философского образа всей сути дела, или нет. В этом опыте вся [картина] преобразилась бы в его руках с безошибочной точностью: то, что представлялось ему в образе куба, а именно, – субстанция как е д и н с т в о двух совершенно различных сущностей, – этот образ исчез бы перед его глазами; а вместо него перед ним вспыхнуло бы чистое и черпающее лишь из себя самого свою силу, не нуждающееся ни в очаге, ни в каком-либо питающем его извне материале пламя, – трансцендентальный идеализм!

Я привел этот образ потому, что сам обрел доступ к «Наукоучению» [Фихте] прежде всего через представление о б о б р а т н о м спинозизме (umgekehrten Spinosismus). Этот образ до сих пор жив в моем воображении – образ материализма без материи, или же такой образ *Mathesis pura*⁴, в котором чистое и пустое [в самом себе] сознание представляет себе математическое пространство. – Здесь мне не нужно впервые излагать то, как чистая математика сначала проводит прямую линию (т. е. как она осуществляет движение, со всем тем что выступает предпосылкой этого понятия, и тем, что является выводом из него), как она затем конструирует окружность (выдвигая определения р а з м е р а , площади, фигуры, качества и количества, и т. д.), предвзя, тем самым, определение математического т е л а , а, затем, оказывается уже в состоянии из *ничего* породить целый мыслимый мир. Поэтому, нужно оказаться человеком весьма несведущим и вовсе не обладать вкусом, чтобы презирать геометрию и арифметику: первую за то, что она не дает субстанций, а вторую – за то, что она не раскрывает смысл чисел, т. е. не показывает ценность сущего – только такой человек способен презирать и трансцендентальную философию.

Я требую и жду от Фихте того, чтобы он понял смысл этих моих намеков, чтобы он понял в наспех набросанных словах, во фразах и картинах то

что́ было отнюдь не наспех обдуманно мною. Если же мне невозможно этого требовать, то, что же за книгу следует мне тогда писать? - ведь такой книги я никогда в моей жизни не напишу!

Итак, я продолжаю, и прежде всего ещё раз - настойчивее и громче - провозглашаю Вас царем среди иудеев спекулятивного разума, и грожу жестоким, дабы они признали Вас; кенгсбергского же Крестителя чтобы принимали как Вашего Предтечу. Знак, поданный Вами - объединение материализма и идеализма в единое нераздельное целое - этот знак отнюдь не столь уж несходен с тем знаком, который подал некогда пророк Иона.

И, также, как восемнадцать столетий назад иудеи Палестины, столь долго уповавшие на приход Мессии и отвергшие Его, когда Он действительно явился, - ибо своим явлением Он не дал им того, согласно чему им хотелось Его признать, поскольку учил, что не обрезание и не соблюдение субботы суть настоящие [средства к спасению], а только лишь преобразование, т. е. созидание в себе нового существа (eine neue Kreatur), - так и Вам суждено было стать камнем преткновения и скалою отчаяния для всех тех, кого я называю иудеями спекулятивного разума. Лишь один публично и прямо признал себя вашим [последователем] - израильтянин, в коем нет лицемерия - «Нафанаил» Рейнгольд. Если бы я уже не оказался его другом, то стал бы им после этого его признания. Да и с тех пор между нами установилась совершенно иная дружба, нежели та, какой она была прежде.

Я же - Нафанаил, но среди язычников. Однако, поскольку я не являюсь сторонником Ветхого Завета и сохранил признак язычника, то я, из-за закоснелости моего язычества и его немощи, сторонюсь также и Завета Нового. А вот кому и в самом деле удалось ухватить суть Вашего учения, и, что называется, схватить самый его нерв, - так это одному чрезмерно усердному юноше и моему духовному попечителю, попрекнувшего меня тем, что у меня слишком мало чисто логического энтузиазма, и что, дескать, он, этот энтузиазм, как раз и является единственным духом, свойственным философии как таковой (Alleingeist der Alleinphilosophie), точно также как именно он, [будто бы] и являлся некогда тем, что́ в самом Сократе представляло собою собственно дух Сократа*. Он совершенно прав, когда говорит, что это все-

* Это суждение принадлежит г-ну Николаи⁵ и подтверждается им в недавно опубликованном его сочинении, в котором он, будучи вынужденным раз и навсегда высказаться о самом себе и едва ли не похвалить себя, выдвигает следующий упрек автору «Писем об учении Спинозы» (см. также мою статью «Ученое образование г-на Николаи», С. 42): «по-видимому он [т. е. Якоби] не видит смысла в том, чтобы производить исследования ради самого исследования». Какой в высшей степени возмутительный проступок перед лицом столь чистого и совершенно гимнастического духа Николаи «обретшего свою мощь в борении меж про и contra»! Не будучи своекорыстным в смысле истины, он презирает ее трофеи, по крайней мере - спекулятивные - и почитает за чисто философское лишь ту атлетическую комплекцию, каковая приобретается исключительно в вечном борении во круг истины.

го лишь обманчивая видимость, будто я принадлежу к тем, кто является исключительно философами (*zu den Alleinphilosophen*), – ведь, если взять даже учение о категорическом императиве, то и оно в разных местах моих сочинений упоминается с уважением, – [это происходит оттого], что я по существу во всем оказываюсь не чистым [философом]. Да и вообще наш уважаемый юноша и блюститель духа весьма хорошо постиг с этой стороны мою индивидуальность и абсолютно прав, говоря, что я философ лишь по своим задаткам, но в качестве [философского] писателя я представляю собою случайное явление, неспособное хоть где-нибудь, не говоря уж о том, чтобы в с ю д у, – одну лишь внешность, образ, обратить и выдать за само существо дела, чем, [по-видимому] и следует заниматься [философскому писателю], ибо именно это д е й с т в и е как раз и есть самое существенное во всем вообще, в то время как все, что выходит за его пределы – суть ничто. Однако чрезмерно усердному не удалось постичь и даже сколько-нибудь близко уловить тот элемент, который приводит философию как таковую и мою нефилософию, – благодаря высшей степени их антипатии друг к другу, – в соприкосновение, и где в момент соприкосновения они в определенном смысле проникаются друг другом. Вы же, Мой друг, почувствовали его также, как почувствовал его я. Вы признали меня за того, кто стоял у двери Вашей аудитории задолго до того, как она отворилась, – Вы признали меня, стоявшего перед ней, ожидавшего Вас и прорицавшего. Ныне, как привилегированный еретик, я занимаю в этой аудитории отличное место, и, заранее оградившись от всяких оскорбительных нападков, способных уязвить меня в

Честно подписываюсь под высказанным обо мне суждением этих превосходных, и, вместе с тем, в смысле истины – бескорыстных, ничтожных и решительных энтузиастов п у с т о - г о л о г и ч е с к о г о э н т у з и а з м а, и признаю эти суждения справедливыми. С моим корыстостолюбивым, в отношении истины, характером души, дело заходит еще дальше, чем они полагают. Кое-что [новое] из этого проясняет письмо к Фихте. Но мне хотелось бы, дабы очистить свою совесть, также и в будущем с еще большей очевидностью обнажить и еще яснее раскрыть перед лицом мира всю ничтожность моей философской виртуозности, проявить её во всей её немощи перед лицом настоящих виртуозов и мудрых искусников.

* См. журнал «Германия» («Deutschland»), издание того же года, что и вышеуказанное сочинение Николаи, 2-й и 8-й выпуски (если не ошибаюсь), в которых опубликована рецензия на мою «Невольные излияния» («Zufälligen Ergiessungen»)⁶ и на «Вольдемара» («Woldemar»)⁷. Поскольку, публикуя письмо к Фихте, я вижу себя принужденным с а м о м у сослаться на эту столь удручающую меня критику, то, по крайней мере, я не могу оставить без внимания и по совести и чести не предостеречь внимательного читателя относительно того, что весь м а т е р и а л этого критического шедевра, касающийся моей личности (т.е. сокровенно-историческое в нем), извлечен лишь из продуктивной силы воображения его автора. Проявилась она также и во всем, что касается цитат. Эти, если угодно, и з м ы ш л е н и я, «возникли случайно», в силу поэтически-философского метода: сначала из человека выводится писатель, а, после этого, из писателя снова выводится человек, – таким образом выходит, что никакой преднамеренной клеветы и лжи в нем нет. За исключением этого, все остальное в нем превосходно, ибо уже и в прежние времена предвещало в создателе своем то, что сегодня вполне осуществилось: [я имею в виду его] шедевр «Луцинда» («Lucinde»).

области категорий [мышления], я могу позволить себе во внеурочное время делать со своего места даже собственные сообщения, поскольку, то мое мнение, которое я считаю истинным, по всей видимости, более способствует прогрессу нежели крушению *cogito intrare* науки.

Мы оба, живущие одним лишь духом и, будучи честными и невзирающими ни на какую опасность, мы, я думаю, близки и достаточно согласны меж собою также и относительно понятия науки, а именно, что она - наука как таковая - состоит в самопорождении своего предмета; что она есть не что иное, как само порождение его в м ы ш л е н и и; что, таким образом, содержание всякой науки, как таковое, суть внутреннее, духовное деяние (*ein inneres Handeln*), и что все существо науки состоит в необходимом способе (*die notwendige Art und Weise*) этого свободного в самом себе деяния. Всякая наука, говорю я, также как и Вы, есть объект-субъект, выступающий согласно праобразу (*Urbilde*) Я, каковое Я и есть не что иное, как всего лишь наука в с е б е, благодаря чему оно оказывается началом и, [одновременно], тем средством, которое раскрывает в самом себе все предметы познания; оказывается той способностью этих предметов, благодаря которой они конструируются и разлагаются исключительно в целях науки. Человеческий дух, образуя понятия, отыскивает во всем лишь самого себя и лишь себя из всего извлекает; так действует он в своем побуждении и в своем сопротивлении [внешнему]: в непрестанном отчуждении себя от переходящего наличного бытия, которое словно желает его поглотить, - этим он стремится спасти свое Я и самостоятельное-в-себе-бытие (*sein Selbst-und-in-sich-sein*), независимо и свободно его утверждая. Эта деятельность интеллигенции есть ее необходимая деятельность, - где нет ее, там нет и интеллигенции. Поэтому было бы большой глупостью желать устранения в себе самом или в других людях страсти к науке, но еще большее заблуждение - верить, будто в философствовании можно переусердствовать. Переусердствовать в философствовании - означает оказаться за пределами всякой осознанности (*die Besinnung übertreiben*).

Таким образом мы, со сходными серьезностью и усердием, желаем, чтобы наука знания, - каковая во всех науках одна, и которая суть мировая душа в мире познания, - стала совершенной. Но желаем мы этого с одним различием: Вы желаете этого ради того, чтобы показать, что основание всякой истины лежит в сфере научного знания; а я - ради того, чтобы очевидным стало вот какое положение: само истинное необходимо пребывает вне сферы научного знания. Подобно тому, как мое стремление не движется вашим путем, так и Ваше стремление не движется моим, - ибо я провожу различие между истиной и истинным. Вы не обращаете внимание на то, что именно почитается мною за истинное и можете так поступать не только в силу вашей позиции наукоучителя, но также и согласно смыслу той позиции, которую занимаю я сам.

6-е марта.

Коль скоро я дал себе слово, и должен исполнить мое намерение не употреблять пера, руки и глаз на нечто постороннее прежде, чем завершу это сочинение, то должен, вместе с тем, объявить также и о другом дерзновенном моем решении, а именно о таком: стезю моего нынешнего послания я намерен как можно более уподобить стезе повествований древних сказителей, проложив её меж Сциллой и Харибдой самых жестоких и острых противоречий, и предложить Вам не что иное как рассказ, сотканный из отрывочных смысловых сплетений (ein Stückwerk von Gedankenverbindungen), который позволил бы Вам сколь возможно отчетливее разглядеть характер как моей рассудительности, так и моего безрассудства.

Как самочувствие, так и все мое теперешнее состояние, оставляют мне лишь следующий выбор: либо отложить написание письма к Вам на Бог весть какое долгое время, либо помочь делу указанным способом. Намерением моим было - открыться Вам, представиться Вам таким, каков я есмь, для того чтобы Вы по существу могли рассудить, с кем имеете дело. Но как тягостно мне явить себя Вам - ведь все мои возможности столь малы перед человеком беспримерной силы мысли, а также столь высоко одаренного всеми прочими талантами; – сколь тягостно мне предстать столь немощным перед ним, могучим, как если бы тень моя предстала предо мною самим. Но да пусть будет так! Я начинаю моё [вдохновенное] бесчинство.

Тайна общности и различия между мною и Фихте, – нашей философской симпатии и антипатии, – должна быть, думается мне, очевидна для всякого, кто удосужился верным образом прочитав и вполне уяснить себе суть одной-единственной эпистолы из «Собрания писем Алвиля» («Allwills Briefsammlung»), – той, что адресована Эрхарду О.⁸

Я способен таким образом переместиться на точку зрения Фихте, при этом интеллектуально и з о л и р о в а в себя от нее, что мне пришлось бы едва ли не стыдился иметь иное мнение, так что я, пожалуй, вряд ли смог бы даже и высказать от себя какое-либо возражение его системе. Однако и в моей собственной, противоположной точке зрения, я также способен ощущать такую точку опоры, такую её крепость и устойчивость, что, будучи раздосадованным и едва ли не разгневанным на ту и с к у с с т в е н н о с т ь, с которой его система в о з н и к а е т из сферы ч у в с т в е н н о с т и, и при помощи которой мне, следуя его примеру, следовало бы освободиться от моего естественного чувства-з а б л у ж д е н и я (Wahn-Sinn), что от нетерпения, - и, причем, не в

силу чрезмерной сдержанности, а, скорее наоборот, в силу чрезмерной несдержанности, – я готов от всего сердца броситься ему на шею. Однако я не стану жаловаться, если Фихте, напротив, выкажет мне со своей стороны слишком большую сдержанность.

Чистая, то есть - совершенно имманентная философия, философия вылитая из единого куска, истинная система разума, - возможна лишь тем способом, какого придерживается Фихте. Все должно очевиднейшим образом быть в разуме, и [быть] благодаря разуму; [всё] должно быть дано в Я как Я; лишь в Яйности (Ichheit) все должно быть данным и уже содержаться, коль скоро чистому разуму и только ему одному надлежит лишь из себя самого вывести [вообще] все.

Производное от слова «разум» (Vernunft), есть уразумение, выяснение (vernehmen)*. Никакой разум не может оказаться каким-либо выяснением, если он занят выяснением лишь самого себя. Иными словами: никакой разум не занимается лишь самим собою.

То есть, философствование, которым занят чистый разум, должно оказаться своего рода химическим процессом, проходя через который, всё, за исключением самого разума, должно обратиться в ничто, так что [в результате этого процесса] должен выступить лишь один чистый дух, который, в чистоте своей, сам оказывается уже не сущим духом, а лишь таким, что из него только лишь может выступить всё, и что он, в этой своей чистоте, сам, в свою очередь, может воспринимать себя отнюдь не как сущего, а лишь как такого, который действителен в своём собственном творчестве, то есть исключительно лишь как дело-делание (Tat-Tat).

Все люди, поскольку они вообще стремятся к познанию, бессознательно полагают эту чистую философию в качестве конечной цели [своего устремления], - ибо человек способен познать только то, что он понимает, а понимает он только тогда, когда он, превращая предмет лишь в его образ, делает этот образ самым объектом [мышления], а сам предмет обращает при этом в ничто.

Яснее!

Мы понимаем некий предмет (Sache) лишь постольку, поскольку мы оказываемся в состоянии его конструировать, т. е. когда мы можем позволить

* Немецкое слово Vernunft - в буквальном переводе означает - «разум», но глагол vernemen, - означает «выяснение», «допрос», «уразумение». (прим. перев.)

ему мысленно возникнуть перед нами, стать мысленным предметом. Но, если мы не способны его сконструировать, если мы не можем породить его в нашем собственном сознании, то и познать его мы также не можем. (См. «Письма об учении Спинозы», С. 402-404, и, главным образом, в сноске на С. 419-420)*.

Отсюда следует, что, если что-то должно оказаться полностью познано нами, то, [такой предмет] должен оказаться снятым в мысли, объективно уничтоженным в ней в качестве того, каким он существует для самого себя, с тем, чтобы стать полностью субъективным, стать нашим собственным созданием, т. е. всего-навсего схемой. В нем не должно оставаться ничего такого, что составляло бы некоторую существенность его собственного, присущего ему самому понятия, и что не оказалось бы [плодом] нашего деяния, и что, в данном случае, не представляло бы собою исключительно выражения нашей силы воображения.

Таким образом, человеческий дух, – коль скоро философский рассудок не выходит за пределы того, что он порождает сам собою, – ради того, чтобы проникнуть в царство существования, чтобы поработить его мыслью, и стать Творцом мира, должен прежде всего стать Творцом самого себя. Лишь в той мере, в какой ему удастся последнее, он сможет ощутить свой прогресс также и в первом [предприятии]. Но и Творцом самого себя он может оказаться только при одном определенном условии: он должен уничтожить себя как объект, как некое сущее [Wesen], дабы у него появилась возможность возникнуть и обрести себя исключительно в сфере понятия, – в понятии абсолютно чистого выхождения за свои пределы и вхождения в себя самое, которое в основе своей, изначально, суть не что иное как понятие [движения], направленного из ничего к ничто, ради ничто, и [совершающееся] внутри ничто; иными словами, оно есть понятие движения маятника, и, как таковое, оно с необходимостью полагает самому себе пределы во всем, при этом обретая одни лишь определенные, т. е. особенные пределы, возникающие в силу непостижимого акта ограничения.

Наука, которая имеет своим предметом только лишь себя саму как науку, и не обладающая помимо этого никаким иным содержанием – суть наука в-себе. Я – и есть эта наука в-себе, и притом одна-единственная: она знает лишь свое собственное существо – и однако же противоречит своему понятию, заявляя, будто она знает или стремится выяснить нечто вне себя и что-нибудь подобное. В силу того, что Я необходимо оказывается принципом всех прочих наук, оно выступает тем непогрешимым *Menstruum*⁹, посредством которого они все растворяются и исчезают в Я, ничего не оставляя от

* См. Дополнение I к данному письму.

не-Я, этого *Caput mortuum*¹⁰. Это непереложно: коль скоро Я дает основоположения всем наукам, так, что всем им следует оказаться способными быть выведенным из Я, то все науки и должны выводиться лишь из Я, и конструироваться лишь в самом Я и лишь через Я в той мере, в какой они конструируемы, т.е. в той мере, в какой они оказываются науками.

Абстракция заложена в основание всякой рефлексии таким образом, что рефлексия возможна только через абстракцию. Однако обратное их соотношение таково: они обе оказываются неразделимы и в основе своей суть одно целое [лишь в той мере], в какой они образуют действие растворения всего сущего в знании – т.е. если они выступают прогрессивным уничтожением [сущего] (совершаемым на пути науки) за счет обретаемой понятием все большей и большей всеобщности. То, что на этом пути оказывается и н-вольвиrowанно уничтоженным, оказывается возможным эвольвиrowанно заново произвести: уничтожая я учусь созидать. Именно в силу того, что я, путем растворения и расчленения [сущего], обретаю ничто вне самого Я, мне становится очевидным, что все, за исключением моей собственной, и, лишь в определенном смысле свободной силы воображения, суть ничто. И, как раз из этой самой силы воображения я могу, в дальнейшем, дать самостоятельно выступить всему сущему таким, какими все эти существования были ещё до того, как я признал их самостоятельное бытие для самих себя за ничто.

Прошлой зимой, будучи в Гамбурге, я испытал однажды прилив вдохновения, во время которого у меня родилась одна метафора, касающаяся фихтевского идеализма. Я уподобил его вязанному чулку.

Для того, чтобы обычное эмпирическое представление о процессе вязки и конституции вязанного чулка стало тем представлением, которое поясняло бы суть его аналогии фихтевскому идеализму, необходимо отыскать и распутать лишь самый конец, уток всей ткани этой системы идеализма, и, удерживая в руках нить тождества её объект-субъекта, распустить её всю целиком. Тогда можно будет отчетливо разглядеть, каким образом это индивидуальное существо системы, благодаря лишь движению нити [тождества] то в одну, то в другую сторону – т.е. посредством непрерывного ограничения и препятствования её стремлению выйти за пределы системы в бесконечное, – без какой бы то ни было эмпирической обёртки (*Einschlag*) или какой-либо примеси и добавки, достигает своей действительности.

Если же я свяжу этот мой [воображаемый] чулок таким образом, что на нём появятся полосы, цветы, солнце, луна, звезды и всевозможные формообразования, то я обнаружу, что все это – суть не что иное, как продукты, возникшие благодаря парящей меж Я нити, и не-Я спиц, продуктивной силы воображения, посредствуемой моими пальцами. Все эти формообразования вместе с самой тканью чулка (*Strumpfwesen*), будучи рассмотренными с точки зрения истины – суть не более, чем всего лишь нитки. В чулок как таковой не было привнесено ровным счетом ничего ни из самих спиц, ни из самих моих пальцев, – лишь он и только он как таковой образует все многообразие своего существа; он есть всё и вне этого «всё» нет ничего; он весь целиком и полностью состоит лишь из себя самого, включая также и те движения рефлексии, которые орудуют спицами, и которые он в прогрессирующем процессе вязки сохранил и удержал в качестве своих собственных, присущих ему движений, благодаря чему он как раз и реализуется в качестве определенного индивидуального существования.

Я хотел бы послушать, каким образом станут опровергать это представление о [фихтевском идеализме как о метафорическом] чулке, то есть, каким образом станут оспаривать, что во всех своих бесконечно многообразных формированиях этот чулок оказывается не чем иным, как одноединственной нитью, а также, что эта одна-единственная нить как раз и образует всё бесконечное многообразие его существа. Чтобы понять это, необходимо лишь, как я уже говорил, выявить и свести весь ряд его рефлексий к его первоначальному тождеству, дабы сделать совершенно очевидным то, что всё бесконечное его многообразие и вся многообразная бесконечность его существа были не чем иным, как всего-навсего одними лишь пустыми модификациями, особыми разновидностями вязки, и что единственным реальным была сама его конституция, его существо вместе с его действием, происходящим из него, совершающегося в нем и обращенного лишь на него самого. А, кроме того, он и сам обнаруживает волю возвратиться в себя, т. е. освободиться от тех ограничений, что доставляют ему оковы не-Я. Едва ли найдется человек, который не знал бы и не испытал на собственном опыте ту превратную тенденцию всех чулок на свете, в силу которой они стараются пренебречь положенными в них пределами, распуститься и заполнить бесконечность: крайне безответственное побуждение! – ибо чулкам, конечно же, следовало бы знать, что невозможно одновременно быть всем сущим, быть Единым, и при этом быть еще и некоей вещью.

Если же эта метафора столь несообразна, что выдаёт в авторе своем грубость и непроницательность духа, то я тогда уж и не знаю, каким образом новейшая философия намерена стать поистине новой философией, а не только лишь подновлённым и измененным переизданием прежней, обремененным той или иной формой дуализма, который так

или иначе лежит в ее основании; ведь в последнем случае она не была бы поистине и на самом деле имманентной философией, - она не была бы философией, вылитой из единого куска. То, что в прежней называлось восприятием, - то в новой именуется необходимым воображением: но в основе своей то и другое название имеют в виду одно и то же. - Если же и на самом деле они означают всего-навсего одно и то же; если это на самом деле оказывается каким-либо образом возможным, - то эмпирия, в результате, все равно обретает господствующее положение, и в отношении к науке она будет в том же положении, в каком находятся живые члены тела к искусственным инструментам. Если дело обстоит так, то, тогда в человеческом духе должна быть обретена более возвышенная обитель по сравнению с тою, в которой обосновалось в нем научное знание, и, с позиции этой новообретенной обители на научное знание следует взирать как на нечто подчиненное, ибо «высшая и кульминационная точка спекуляции» не может быть в этом случае признана в качестве «точки зрения и истины».

Итак, я не боюсь подобного упрека, ибо скорее склонен думать, что новейшей философии придется по вкусу моя метафора и она употребит её себе на пользу.

Эта философия могла бы, пожалуй, сказать мне: «Осознай себя! Обратись в себя! - Разве сравнятся все чулки на свете вместе со всеми, кто носит их на земле и на небесах, с тем, что дает понимание самой природы их возникновения; с тем созерцанием того самого механизма, лишь посредством которого они и могут быть произведены; с тем изобретением искусства, при помощи которого всеобщее способно самостоятельно обретать все большую всеобщность и благодаря которому само [это] искусство как таковое, само его понятие, оказывается впервые созданным и [утвержденным] понятием. Насмехайся сколько хочешь над этой чистой страстью чистого знания лишь к чистому знанию, не совсем неудачно титулованного голым логическим энтузиазмом; а мы не отрицаем того, что только в нем одном мы обретаем блаженство, не вопрошая более ни о Земле, ни о Небесах; а если наши души и тела изнемогут от этого блаженства - то на это нам нечего обращать внимания во имя этой высокой любви к познанию и лишь ради самого познания, во имя любви к пониманию - и лишь ради понимания как такового, во имя любви к делу ради самого дела. Насмехайся над всем этим [в своем] детском неведении, достойном жалости, а мы, тем временем, непреложно докажем тебе и покажем, что в основании всякого возникновения и всякого бытия, - от самого примитивного животного до высших святых и почти что до самого Бога - лежит голый логический энтузиазм, т.е.: *действие, имеющее в виду и созерцающее лишь себя самое ради одного*

лишь действованиа и созерцания, без каких-либо иных субъектов или объектов, лишенное какой бы то ни было [устремленности] из чего-либо, к чему-либо и ради чего-либо».

На это я отвечаю, снова указав на мой чулок, и спрошу: а чем был бы этот чулок, не находясь он в определенном отношении и не имея он определенного предназначения для человеческой ноги, так что в силу этого отношения и предназначения он как раз и оказывается вместилищем и выразителем того, что свойственно самому человеческому рассудку? Чем же окажется сущее, начиная от самого примитивного животного и вплоть до самого возвышенного и просветленного святого, если в нём видеть одни лишь голые видоизменения характера в з к и? – К этому я добавлю лишь следующее: моя душа трепещет, содрогается и ужасается пред этим [пониманием существа науки]; я отвращаюсь от него словно от мерзости из мерзостей и готов взмолиться ко всем силам разрушения и смерти словно к божествам-избавителям, дабы лишили они меня сего блаженства Данаид и Сизифа.

Науки наши, как таковые, суть игры, не что иное как игры, которые человеческий дух изобретает себе на досуге. Выдумывая их, он занят всего лишь организацией своего неведения, даже на иоту не приближаясь к познанию Истины. Он, даже, в определенном смысле, тем более отдаляется от него, чем более рассеивает себя этим занятием своего неведения, переставая ощущать тягостность этого занятия, и находя его даже делом приятным оттого, что оно – бесконечно; ведь сама игра, в которую вовлекается дух, оказывается для него с каждым новым шагом все разнообразнее, изощреннее, полнее и увлекательнее. Если бы игра, в которую мы вовлекаем наше неведение, не была бесконечной и не была бы устроенной таким образом, что из каждого нового ее поворота возникает новая игра, то у нас дело с наукой обстояло бы точно также, как с той нюрнбергской игрой, которую называют «игрой-капризом» («Grillenspiel»), и которая надоедает нам сразу же, как только нам становятся известными и предсказуемыми все возможные в ней ходы и изменения. Она оказывается испорчена тем, что мы полностью ее понимаем, что мы знаем ее.

Поэтому я не понимаю, как можно удовлетвориться научным познанием, отказываясь при этом от всякой иной истины за исключением лишь истины научной, и, пребывая в уверенности, что, дескать, никакой иной истины нет, радоваться, если сама эта истина, присущая научному знанию, – к основанию которой пришел Фихте и увидел его по крайней мере столь же ясно, как и я, – обнаруживает: что, находясь в чисто научной сфере мы заняты лишь игрой пустыми числами, – что мы играем числом чисел; что мы

вычисляем новые положения только ради того, чтобы продолжать дальнейшее вычисление, и полагаем при этом безвкусным и до смешного жалким даже задаваться вопросом о значении чисел, о содержании чисел. Еще раз: я не понимаю причины ликования по поводу открытия, провозглашающего, будто есть истины, но при этом нет ничего истинного; не понимаю этой пречистой любви к истине, которая сама-то истинному вовсе и не нужна, - я не понимаю божественной самодостаточности этой любви, происходящей оттого, что она всего-навсего перешла из ранга обмана истинного в ранг чистой и существенной истины самого обмана, - она осторожно, тайком осветила Бога - но Он не исчез, ибо это был не Он. И вот, теперь Психея знает тайну, которая столь долго и невыносимо дразнила ее любопытство: теперь она знает - о блаженная! - что все кроме нее, суть ничто, а сама она - лишь призрак, но при этом даже не призрак чего-то (Etwas), а призрак в-се-бе: реальное ничто, ничто реальности.

Все науки возникли сначала в качестве средств для достижения иных, внешних им самим целей, и философия в собственном смысле - т.е. метафизика - не является этому исключением. Все философы исходили из того, что спрятавшись за образ [сущего] (*hinter die Gestalt*) они хотели добраться до самой его сути; двигаясь от оборотной стороны истины они наделись добраться до самого истинного: они хотели знать истинное, не зная того, что если бы истинное могло быть по-человечески осознано, то ему надлежало бы перестать быть истинным, став всего-навсего плодом человеческой находчивости, вымыслом и химерой зыбкой и переменчивой фантазии.

От подобного неведения и самонадеянности нас избавили два великих мужа - Кант и Фихте; до конца осуществить это удалось только последнему. Они открыли более высокую механику человеческого духа: в их системе интеллигенции подробно изложена теория движений в противоборствующих элементах (*die Theorie der Bewegungen in widerstehenden Mitteln*), которая позволила произвести в их сфере то, что прежде Гюйгенс и Ньютон совершили в своей. Благодаря этому новейшему открытию было раз и навсегда узаконено бесполезное и тлетворное расточительство человеческой силы: путь к заблуждению был полностью отрезан. Отныне уже непростительно кому бы то ни было предаваться своим разумом мечтательству; никто не может более надеяться на то, что ему наконец-таки удастся отыскать истинную Каббалу и создать-таки с помощью букв и цифр нечто сущее или же живую силу. - Поистине, великое благодеяние для нашего рода, как если бы он, погрузившись ныне в самозабвенное неве-

дение своей науки, чаял лишь в ней одной обрести блаженство, оцепеневшим взором созерцая лишь кончик своего собственного носа...

Под *истинным* я понимаю нечто такое, что пребывает прежде и вне знания, т. е. то, что прежде всего и сообщает ценность знанию как таковому, способности знания, разуму.

Выяснение предполагает предмет, способный быть выясненным, а разум предполагает истинное: он есть способность предполагать истинное. Разум, не предполагающий истинное - суть нелепость (Ungding).

Человеку, с его [естественным] разумом, не дана способность к науке истинного, а дано лишь чувство и сознание собственного своего неведения: т.е. ему дано всего-навсего предчувствие (Ahnung) истинного.

Там, где не делается ссылка на истинное, там нет и разума. Эта ссылка суть не что иное, как принуждение [разума] к тому, чтобы рассматривать всякую страсть к познанию в том и только в том смысле, что её предмет - суть само истинное, однако такое, которое воспарило [в форму] предчувствия, но при этом касающееся исключительно лишь того, что есть сокровенного в явлениях, имеющее в виду значение явлений, т. е. то бытие, которое лишь из себя самого порождает свечение, и потому оно, конечно же, должно пронизывать этим своим светом также и сами явления, коль скоро эти последние не суть явления ничто, а само бытие не суть в себе самом призрак.

Истинной сущности, на которую разум направлен исключительно как на свою последнюю цель, контрадикторно противостоит сущность силы воображения. Она не просто отличает один воображаемый образ от другого, как, например, необходимое от свободного, - нет, она проводит абсолютное различие. Сущность истинного она противопоставляет самой сущности силы воображения таким же образом, каким бодрствование она противопоставляет сну. За это непосредственное, аподиктическое суждение, различающее сон от бодрствования, воображаемое от истинного как раз и держится разум, - он зиждется на нём; и он падает, если упускает его [из виду].

Если человек будет отрезан от того воплощенного в окружающем его чувственном мире разума, который насильственно организует и упорядочивает его силу воображения, если человек, исходя из своей чувственности дойдет до того, что станет грезить и впадёт в неистовство: т. е. станет безумным - то его собственный и уживающийся со всем чем угодно чистый разум не воспрепятствует тому, чтобы он мыслил, признавал и находил достоверным даже самое несообразное. Однако же и исходя из собственного рассудка, человек способен впасть в безумие точно также, как

если бы он исходил из своей чувственности, и, в этом случае, ему точно также окажется недоступно в о с п р и я т и е истинного (das Wahr-Nehmen)*: ибо его ограниченный, человеческий разум как раз и есть то, что по сути своей представляет собою его пресловутое в о с п р и я т и е - внутреннее или внешнее, опосредствованное или непосредственное; в качестве же р а з у м н о г о (vernünftige, т. е. выясняющего, исследующего), восприятие есть не что иное как осознанное и целесообразное восприятие, т. е. восприятие упорядоченное, последовательное, деятельное и самопроизвольное, т. е. оно есть, о с м ы с л е н н о е (Ahnungsvolle) восприятие.

То есть, речь идет не просто о воспринимающем некое истинное (т. е. Wahr-nehmende) разуме, но о таком разуме, который лишь из себя одного порождает всякое истинное вообще, о разуме, который есть сама сущность истины, и который заключает в себе всё совершенство жизни, — такой самодетельный разум, такое содержание блага и истины, должно во всяком случае существовать, а иначе нигде и ни в чем не было бы ничего благого и истинного, и корнем и источником всего сущего и природы оказалось бы чистое ничто - раскрыть эту великую тайну, раскрыть это содержание, как раз и есть последняя и окончательная цель разума.

Насколько достоверно для меня то, что я обладаю разумом, настолько же достоверно и то, что я, посредством моего [естественного] человеческого разума отнюдь не живу высшей и совершенной жизнью, и не обладаю высшим и совершенным содержанием блага и истины; насколько достоверно для меня то, что я посредством моего человеческого разума всем этим не обладаю и з н а ю о б э т о м, то, настолько же достоверно я з н а ю, что существует высшая сущность, из которой я и произошел. Поэтому лозунг мой и моего разума суть не «Я», а «более чем Я»! «Лучше чем Я»! — «Некто совершенно иной»!

Меня не существует, я не желаю быть, если Е го не существует! - т.е. того, кто я есмь поистине! - неужели не может существовать моя высшая сущность?... О ней инстинктивно научает меня мой собственный разум — эта сущность есть Б о г. Высшее во мне с неодолимой властью указывает мне на Всевышнего, который надо мною и вне меня; это высшее во мне понуждает меня верить в [существо] Непостижимое, и даже, более того, в то, что, согласно характеру моего разума я должен признать как Н е в о з м о ж н о е, — в существо, которое во мне и вне меня, которое [происходит] из Любви и [существует] благодаря Любви.

* Wahrnehmen - восприятие, но в данном случае это определение правильнее было бы перевести как и с т и н о п р и я т и е, т.к. Якоби подчеркивает отчетливо выраженную в самом немецком слове Wahrnehmen способность именно воспринимать истинное: Wahr-Nehmen т.е. принимать истинное, иметь в себя истинное. (прим. перев.).

Поскольку разум – суть божество, обитающее в наших очах, и с необходимостью имеющее Бога **перед** самими нашими очами – то, в силу одного этого обстоятельства мы почитаем разум выше, нежели своё Я, взятое в обычном чувственном смысле, и только поэтому наш разум и может иметь определенный смысл и значение для самой истины: «разум есть цель, а личность – только лишь средство».

«Бог», – возвышенно говорит Тимей, – «суть то, что повсюду творит лучшее», – т.е. Бог есть первоначало блага и власть блага.

Но благо – что оно есть? Если оно не есть Бог, то я не знаю ответа.

Подобно тому, как этот мир явлений, – если [допустить, что] только в самих его явлениях [как таковых] и заключается вся его истина, и что он не обладает никаким более глубоким смыслом; если [предположить, что] помимо [внешности] явлений он ни о чем не возвещает и ничего не открывает, – превращается в отвратительного призрака, пред видом которого я проклинаю сознание, ибо в нём и выступает эта мерзость, и взываю ко всем силам разрушения и смерти словно к божествам, и молю их об избавлении: также и всё то, что я почитаю благим, прекрасным и святым, превратится в злобных фурий, рвущих сердце из груди и истязających дух, – все это случится, едва лишь я признаю, что все, почитаемое мною за благое, прекрасное и святое, не находится в связи с моим [конечным] Я и не сопряжено с чем-то высшим и истинным; что во мне это [благое прекрасное и святое] не суть образ и подобие этого высшего, а, всего-навсего голая внешность сознания как такового, вымысел (Gedicht).

Итак, я утверждаю, что не знаю того, что есть благо в самом себе, а обладаю лишь отдаленным его предчувствием; заявляю, что меня возмущает, когда стремятся заставить меня хотеть ничто, хотеть этот пустой орех самостоятельности и свободы в абсолютно неопределенном, а также, когда меня обвиняют в атеизме, в самом настоящем безбожии, если я отвергаю и не признаю этот пустой орех.

Да, [в этом случае] я атеист и безбожник – тот, кто возражает той воле, которая хочет ничто, и я тот, кто желает изрекать столь же вдохновенную ложь, какую изрекла Дездемона; я тот, кто желает лгать и обманывать, уподобившись в этом Пиладу, который лгал и обманывал ради Ореста; я хочу уподобиться Тимолеону; хочу нарушить закон и стать клятвопреступником как Эпаминонд, как Иоганн де Вит; хочу решиться на самоубийство как Оттон; обворовать храм как Давид, – да! – разорвать завесу храма в субботу – даже оттого лишь, что проголодался, и что закон создан ради человека, а не человек – ради закона! Я – тот самый безбожник, – который насмехается над философией, оттого и называющей меня безбожным, – я насмехаюсь над нею самой и над тем, что признается в ней высшим: ибо со святейшей досто-

верностью, каковую имею в себе, я знаю, что *privilegium aggratiandi*¹¹ такого преступления против голы буквы абсолютно всеобщего закона разума есть собственное величественное право человека, печать его достоинства, его божественной природы.

Не учите меня тому, что я знаю и сам, и способен изложить лучше, чем вы сами изволите того желать, - а именно, что та воля, которая хочет ничто, та безличная личность, та Яйность Я без Самого Я, - одним словом - та самая чистая и полная бессущностность, с необходимостью должна быть положена в основание [науки] в том случае, если надлежит утвердиться общезначимой, строгой научной системе морали. Уверенному шествию науки к Любви вы должны, - о, вы не можете поступить иначе! - вы должны подчинить совесть (т. е. дух достоверности), полуживой-полумертвой разумности, сделать совесть такой, чтобы она слепо подчинялась закону [морали], стала глухой, немой и бесчувственной; вы должны вырвать до последнего волокна живой корень науки, каковым является человеческое сердце. Во имя всех ваших небес и всей истины ваших Аполлона и муз, которые суть не что иное, как ваши категории, - вы должны это сделать! Ибо только так станет возможным утвердить безусловно всеобщие законы, правила без исключения и оцепенелую покорность. Только так, и, причем, заручившись согласием у такой новообращенной совести, сможет восторжествовать всякая внешняя духу достоверность, которая на всех его путях и перепутьях укажет своим деревянным перстом куда ему следует идти, - **укажет со своего учительского стула.**

Но, разве я не желаю установления всеобщего, строгого, уважаемого учения о долге (*Pflichten lehre*), каковое может сформироваться лишь в чистой системе разума и лишь благодаря ей? Разве я не осознаю ценности и, потому отрицаю пользу такой дисциплины? Или, [быть может, я] оспариваю истинность и возвышенность того основоположения, из коего вытекает учение чистого разума о нравственности (*Sittenlehre*)? Не в коем случае! Моральный принцип разума: согласие человека со своим Я, их постоянное тождество, - есть вообще абсолютное, неизменное условие разумности наличного бытия (*Dasein*), а, следовательно, и всякого разумного и свободного деяния - только в нем и вместе с ним человек обладает истиной и высшей, совершенной жизнью. Но само это единство не есть нечто сущее, оно не есть истинное как таковое. Оно само, каково оно суть в себе - голо, безжизненно и пусто. И потому его закон никогда не сможет стать тем же, чем является сердце человека, и не сможет на самом деле возвысить его над самим собой; а ведь человека поистине возвышает над самим собою только его сердце, каковое является не чем иным, как собственной способностью [порождения] идей - и, причем, идей не пустых в самих

себе. Трансцендентальная философия не должна вырвать из моей груди это сердце, посадив на его место чистый росток одной лишь Яйности; я не намерен освободиться от моей зависимости от любви ради обретения блаженства, которое достигается лишь посредством надменности. Если высшее, что я могу уразуметь, что я могу созерцать - есть мое пустое и чистое, разоблаченное и голое Я, с его самостоятельностью и свободой, - то, [в этом случае] осмысленное самосозерцание, разумность суть наше проклятие: тогда жизнь моя должна превратиться в одно сплошное отчаяние.

Я вынужден здесь прерваться, иначе мне придется сделать из этого письма книгу. Я едва ли отважился бы обронить те немногие слова касательно моральности, если бы не смог, по крайней мере при необходимости, указать на те места в моих сочинениях, где о ней идет речь. Поэтому я ожидаю от Вас дружеской благосклонности и, надеюсь, что Вы не захотите понять меня превратно, - ибо последнее весьма задело бы меня, - а откроете и заново прочтете все те части моих сочинений, которые я Вам здесь порекомендую. 1) Афоризмы о «Не свободе и свободе», которые я включил в предисловие к новому изданию «Писем об учении и Спинозы». 2) Примечание на С. XVII-XIX в предисловии к «Собранию писем Алвиля»; и в этой же книге С. 295-300. 3) Роман «Вольдемар», часть первая, С. 138-141. Для прочтения всего вышеперечисленного, я прошу Вас пожертвовать всего-навсего получасом Вашего времени*.

Эти места также служат доказательством тому, что кантовский нравственный закон я никогда не понимал иначе, нежели как необходимым побуждением согласовать наше собственное Я с самими собою, выражением которого прежде выступал закон тождества. Я никогда не понимал, каким образом в категорическом императиве, столь легко дедуцируемом (см. Предисловие к «Письмам об учении Спинозы», С. XXXIII и XXXIV), оказывается возможным отыскать что-либо таинственное и непостижимое, с тем чтобы впоследствии, при помощи этого непостижимого, превратить самого этого наместника (Lückenbüsser) теоретического разума [т. е. категорический империтив] в условие реальности закона практического разума. Ни в какой другой философии я не встречался со столь возмутительным недоразумением,

* Поскольку настоящее письмо, в силу его особого характера, по всей вероятности встретит некоторых читателей, не знакомых с моими сочинениями, а также тех, у кого этих сочинений не окажется под рукой, то я счел нужным включить в него краткое приложение, занимающее несколько листов, в котором приведены все вышеуказанные места моих сочинений, каковые читателю следует иметь перед глазами. Кроме того, в этом приложении приведено также и извлечение из одного письма, в котором речь идет о кантовском **нравственном** законе, на которое я также обращаю внимание Фихте, и публикацией которого я надеюсь обезопасить себя от всевозможных упреков в том, будто я что-либо выдумал [относительно кантовского понимания **нравственного** закона]; будто я противоречу великому кенигсбержцу в том, в чем я ему вовсе не противоречу, что я его превратно понял и т.п.

подобным этому. Поэтому, Вы можете представить себе все мое ликование, когда появилось Ваше сочинение «О назначении ученого», в котором я с первых же страниц обнаружил полнейшее согласие с моими собственными суждениями касательно данного предмета. Однако, именно эта общность наших взглядов, а вовсе не вышеуказанное недоразумение, послужила причиной тому, что я не возвел этот инстинкт тождества в нечто наивысшее для меня и не признал в нем то единственное, чему я смог бы поклоняться и любить.

Вот и нынче я целиком и полностью остаюсь все тем же, кто в письмах о Спинозе исходил лишь из ч у д а восприятия и неисследимой т а й н ы свободы; кто осмелился [в этих письмах] проделать *salto mortale*, и, причем не столько ради того, чтобы таким образом подтвердить основательность его [Спинозы] философии, сколько для того, чтобы тем самым с очевиднейшей ясностью и самым решительным образом обнажить перед всем миром всё не-философское своеобразие [его учения].

Поскольку я не нахожу за пределами механизма природы (*Naturmechanismus*) ничего, кроме чудес, тайн и знамений, а также мощнейшего неприятия н и ч т о , [которое в себе самом] а б с о л ю т н о н е о п р е д е л е н н о , совершенно п у с т о (эти три определения выражают, в сущности, одно и то же - платоновское бесконечное!), - в той мере, в какой оно выступает предметом философии и оказывается с м ы с л о м мудрости; и, если [с другой стороны] в обосновании механизма, - будь то природа Я, или же п р и р о д а н е-Я, - я достигаю пресловутого в - с е б е Н и ч т о , которым, в моем трансцендентальном существе (так сказать, в моей личности) я оказываюсь столь мощно определен, охвачен и увлечен, что, даже для того, чтобы я смог хотя бы исчерпать бесконечное, я вынужден хотеть наполнить его, наполнить это бесконечное ничто, это чистое совершенно-и-полностью **В-себе-и-для-себя**, - хотеть наполнить его, как если бы это оказалось возможным! - Поскольку, говорю я, таким оказывается моё положение также и в н а у к е истинного или, вернее, в и с т и н н о й науке, - то, будучи припертым к стене (*in fugam vacui*), я не вижу, отчего бы мне не предпочесть философскому з н а н и ю н и ч т о мою философию неведения, даже если бы это моё предпочтение и основывалось лишь на одном вкусе. Ведь мне, по сути, ничего иного не противостоит, кроме Ничто, а к нему, конечно же, можно вполне причислить также и х и м е р ы .

Меня поистине не возмутит, дорогой мой Фихте, если бы Вы или кто-либо иной, пожелали назвать х и м е р и з м о м то, - что я противопоставляю идеализму, именуемому мною н и г и л и з м о м , - а именно, мое незнание: ведь его я и выносил во всех моих сочинениях на всеобщее обозрение; я столь прославился тем, что, з н а я , оставался незнающим, и показал это столь очевидным и обстоятельным образом, что мог бы позволить себе даже презирать

тех, кто всего лишь сомневается^{*}. С самого юного возраста я боролся за это всерьез и рьяно, - боролся как немногие; и как немногие я постиг свою немощь, свое бессилие, отчего смягчилось сердце мое - О! каким стало оно мягким, дорогой мой Фихте, и каким тихим стал мой голос! И, подобно тому глубокому состраданию, которое я испытываю к себе, как человеку, такое же сострадание я испытываю и к другим. Мои терпение и снисходительность не знают усталости; однако же отстоять то, что я есмь по истине, которое само по себе не требует никаких усилий, отстоять его стоит мне многого. Л е г к о й будет земля надо мною, - в скором времени.

Сердце мое становится мягче, покуда я это пишу. Мне хотелось бы немедленно направиться к Вам, поспешить к Вам, дабы глаза в глаза и сердце к сердцу раскрыть Вам мою душу: таким было мое чувство, мое горячее стремление, когда я читал те строки, которые Вы написали своею собственной рукою в конце Вашего письма, когда оно было уже отпечатано, - они меня глубоко тронули. Но еще глубже меня тронуло и потрясло Ваше обращение ко мне в одном из Ваших сочинений. - Рука, столь доверительно принятая Вашею рукою, нынче отвечает дружеским пожатием. И да будет так, даже если я буду принужден назвать учение Ваше также, как я назвал учение Спинозы, - учением атеистическим, - все равно я при этом лично Вас не стану считать ни атеистом, ни безбожником. Ибо тот, кто действительно умеет возвыситься духом над природой, а сердцем - над всякой унижительною страстью - тот, кто лицом к лицу зрит Бога, - о таком было бы слишком мало сказано, говоря, что он всего лишь *верит* в Бога. Даже если философия такого человека и его мнения оказались бы атеистическими согласно суждению (правильному, как мне думается) разума, который без личного Бога (*nicht persönlichen Gott*), Бога без существования называет нелепостью (*Unding*), - даже если бы и сам этот человек назвал свою систему атеизмом, то его грехом, в этом случае, был бы всего-навсего сам вымысел (*Gedankending*), и в нем оказалась бы повинна неискушенность художника: художника понятий и слов, - в грехе была бы повинна страсть искаателя, но не страсть существа человеческого. В этом случае имело бы место не опровержение самого существа Бога, а только лишь Его названья. Я именно это же думал и о Спинозе, когда в соответствующем месте защиты моей позиции перед Мендельсоном писал: «*Eh proh dolor...*!¹² - Будь благостен ко мне, о великий и святой Б е н е д и к т ! ибо и ты, также как и я, жаждал философствовать о природе высшего существа, желая ошибаться в словах, но не в сути дела: божья истина пребывала в душе твоей, и Его Любовь была жизнью твоею»^{**}.

^{*} См.: «Собрание писем Алвиля», С. 306-307.

^{**} «Что суть ваш Бог, о вы, которые публично исповедуют Его и непрестанно повторяют, что религия есть не более чем с р е д с т в о - или только безумцы и мечтатели представляют для

Было уже неоднократно указано на большое сходство религии Спинозы (ибо его философия имеет вид скорее религии, а не учения о высшем существе и отношения к нему человека) с религией Фенелона, однако это сходство еще ни разу не было раскрыто и выведено так, чтобы стало очевидным, что оно проникает собою вообще все философские учения. Долгое время самой привлекательной для меня мыслью было – самому взять-

вас идеал верующего? Разве ваш Бог может быть чем-то большим для вас, нежели простым инструментом, поддерживающим душу в ее служении плоти, каковая повсеместно признана чем-то величайшим и важнейшим? Поистине, все, что в конце-концов составляет сумму вашей философии, вашей столь высокоцитимой мудрости, суть лишь внешние потребности, умная экономия похоти и вожделений. Религия лишь скупо и поспешно дополняет эту умную экономию. И вы можете только радоваться тому, что мы находим до сих пор религию хоть на что-то годной. Если же мы когда-нибудь дойдем до того, чтобы не нуждаться более в имени Божьем для укрепления наших общественных отношений и для изготвления наших теорий, тогда – для жалкую подпорку нашего неведения и неискусенности! – вон эту хитрую домовую крысу, что занимает угол, а сама по себе ни на что не годна

Но, коли в противоположность сказанному, принимать религию и добродетель как последнюю цель человека и его высшее благо, если они – суть первоначальные, всеобщие и вечные движущие пружины в царстве духов, и потому они слишком возвышенны и благородны, чтобы оказываться только лишь шестеренками и колесами той машины, которой обеспечивается правильное круговращение во имя конечных целей, – то может показаться совершенно противным разуму желание привести в движение сами эти движущие причины, завести и даже произвести их при помощи безжизненных и грубых гири самой этой машины. Там, где дело извращено вышеуказанным образом, государство принуждено извратить религию, а религия – государство. Желать Бога лишь для того, чтобы Он охранял наши богатства, чтобы Он содержал в порядке наш дом, чтобы Он устроил нашу жизнь поудобнее – этого может желать лишь безбожный род идолопоклонников.

Истинная божественная религия никогда не желала восхвалять земное, также как не желала она никогда и покорить земное, ибо для этого имеется другой дух, а соответственно, и иная вера в него. О несчастьях, причиненных именно этим духом, свидетельствуют все страницы истории. «Глядите же, вот это и есть ваш Бог и ваш культ!» – крикнет насмешник над религией: и вот уже спешит безумный проповедник смыть перед ним свой позор: он хочет спасти Бога, а спасает лишь сатану – того черняка, что в безумии своем указывает на небо.

Кто посмеет отрицать, если он рассмотрит в совокупности историю, опыт и то, чем выступает в них разум – что религия, используемая в качестве внешнего средства, если ей не пособничает суеверие и мечтательство, оказывается недействительной; — однако в этом самом пособничестве как раз и утверждает себя злое начало. Итак, покуда пасторы наши проповедуют нам нечто иное, чем чистое, святое, духовное и истинное учение, и не одному лишь Богу предоставляют повелевать всем и вся, покуда они призывают нас взирать на Небо лишь потому, что само это Небо кажется им чем-то земным, и унижают тем самым дух до отбросов, – до тех пор они не перестанут стремиться к тому, чтобы светом лишь приукрашивать тьму, и, вместо того, чтобы изгнать сатану, принимают склонять его к благому договору, – стараются уговорить его подругиться с божеством, – до тех пор я не перестану их ненавидеть более, чем хулителей и отрицателей Бога. Ведь по крайней мере такой хулитель являет передо мною все высшее, что он имеет, таким, каково оно и есть, он не хочет обманывать меня и не обманывает, представляя свою истину во всей ее наготе, оказываясь в этом в десять крат более благочестивым нежели тот, кто поносит его.

Сказанное здесь о страхе Божьем справедливо и в отношении добродетели. Тот, кто не верит в нее самое, кто не может постигнуть ее неизменную природу, кто не способен чтить ее в ее существенной независимости – тот должен отрицать, что она вообще существует, ибо он должен отрицать ее также, как отрицает он и саму истину». (Против обвинений Мендельсона. С 84-89.)

сы за подобное раскрытие и выведение. Здесь же мне хотелось бы заметить лишь об одном: что обвинение будь то в атеизме или в мистицизме, - вообще в мечтательстве и безрассудстве, - будет предъявляться всякой философии, какой бы облик она ни приняла, во все времена до скончания дней, со стороны тех весьма многих, кто именует себя философами и наставниками религии, призывающих человека возвыситься духом над естеством, возвыситься над самим собою именно в силу того, что человек суть естество. Такой упрек неизбежен, ибо человеку невозможно возвыситься ни над собственным своим естеством, ни над внешней природой, если он одновременно с этим не возвысится духом своим над присущим ему разумом, как над чем-то преходящими, в понятие свободы.

В отношении этого понятия свободы, которое превосходит разум – как в определении этого понятия, так и в том, что оно включает в себе, что оно имеет своей предпосылкой, и что оказывается результатом [его раскрытия] – в этом мы с Вами едва ли сможем прийти к общему взгляду*.

Поэтому я предпочел бы показать определенное расхождение наших мнений на том различии, которое мы оба проводим относительно определения того, что есть религия, и что есть идолопоклонство, и, причем, проводим мы это различие одинаковым способом.

Об этом предмете я высказался в одном из моих неопубликованных сочинений следующим образом:

«Для того, чтобы искать Бога и его благосклонности, необходимо уже заранее и прежде самого искания иметь в своем сердце и духе Бога, и знать, что пробуждает Его благосклонность, ибо то, что не может оказаться каким-либо образом уже известным и знакомым нам, того мы не можем и искать, а также стремиться его исследовать. Однако же о Боге и Его воле мы знаем постольку, поскольку мы рождены Им и созданы Им по образу и подобию Его - мы суть род Его и вид. Бог обитает в нас, а наша жизнь с открыта в Боге. Если бы Он не был для нас именно таким образом наличным здесь и сейчас, если бы он не был непосредственно теперь в нас, благодаря Его образу и подобию, которое присуще нашей глубочайшей самости, - если бы не это, то что возвестило бы нас о Нем? Неужели нас о Нем возвестили бы образы, звуки, и внешние знаки, которые дают нам понятие лишь о том, что оказалось уже понято нами? – [Если не они], тогда что же возвещает одному духу о другом духе?!»

«Человек создан по образу Его...»; т. е. Бог в нас: это и есть то возвешение, которое мы получили от Него, - причем единственно возможное возвешение - в нем Бог открылся человеку, открылся живым, развивающимся (fortgehend) Богом; открылся ему на все времена. Откровение, совершаемое посредством внешних явлений, - при этом безразлично, каким бы титулом не

* См. дополнение II к настоящему письму.

величались сами эти явления, – такое Откровение, самое бóльшее, имеет лишь то значение, что оно отображает п е р в о н а ч а л ь н о е , внутреннее Откровение, [и это отображение] подобно тому соотношению, в котором находится речь человека к его разуму. Я говорю, – самое бóльшее, – и добавляю: насколько мала возможность того, чтобы л о ж н ы й Бог смог бы обрести своё наличное бытие помимо и вне человеческой души, настолько же мала возможность и я в л е н и я истинного Бога помимо и вне души человека. В собственном чувствовании человека и в его собственном творчестве божество всего лишь я в с т в е н н е е ему п р е д с т а в л я е т с я . Это и было причиной того, что религия во все времена оказывалась воплощением того, чем была сама человеческая добродетель, т. е. воплощением самого нравственного состояния человека. Известный военачальник в правительстве короля французского И о а н н а , имел девиз, который он носил на своем стяге: «L'Ami de Dieu, et l'ennemi de tous les homes» что означало для его сердца: З а м е н я и п р о т и в в с е х ! Лишь посредством нравственного облагораживания мы способны возвыситься до достойного понятия высшей сущности. Иного пути нет. Отнюдь не всякий страх перед Богом исключает злонамеренность и порок. Для того, чтобы страх перед Богом обрел свою ценность и значимость, он сам должен оказаться добродетелью, причем такой, которая заключала бы в себе и предполагала все прочие добродетели: чтобы самой быть благороднейшей и прекраснейшей среди них – подобно цветку, который соединяет в себе силу всех частей и элементов растения. Ну, а мы имеем такого Бога, который с т а л в н а с ч е л о в е к о м , и познать какого-либо иного Бога у нас нет никакой возможности, даже если о Нем нам будет проповедано наиболее совершенным образом, ибо, каким же образом мы смогли бы, в этом случае, Его постичь? Мудрость, справедливость, благополучие, свободная любовь – ведь все это отнюдь не о б р а з ы , н о с и л ы , представление о которых получают лишь действуя самостоятельно (Selbsthandelnd). То есть, человек должен уже осуществить поступки, продиктованные ему этими силами, он должен вступить в обладание добродетелями и понятиями о них еще прежде того, как его достигнет учение об и с т и н н о м Боге. А, потому, – повторяю я, – Бог должен родиться в самом человеке, коль скоро человеку надлежит иметь не идола, но Б о г а ж и в о г о . Бог должен родиться в человеке по-человечески, иначе человек не имел бы никакого значения для самого Бога. Упрек в том, что Бог оказывается [в нашем сознании] лишь в качестве в ы - д у м а н н о г о Б о г а , – более чем несправедлив, – откуда же Ему, н е в ы - д у м а н н о м у , взяться, чтобы Он, при этом, оказался д о с т у п н ы м нашему [ограниченному] у р а з у м е н и ю , чтобы мы смогли познать Его как единственного истинного Бога?

Далее, я утверждаю, что человек обретает Бога только потому, что лишь в Боге человек способен обрести свое [истинное] Я, и человек остается

для самого себя непостижимым в той мере, в какой для него с необходимостью остается непостижимой сущность Бога. - С необходимостью! Ибо иначе в человеке обитала бы сверхбожественная способность: Богу пришлось бы оказаться изобретением человека. И Бог был бы тогда всего лишь измышлением конечного существа, был бы чем-то воображаемым, а отнюдь не высшим, и состоящим только лишь из одного себя существом, свободным Творцом всего, его началом и концом. Однако, дело обстоит не так, и когда человек противится стремлению обрести самого себя непостижимым для его разума образом в Боге, в своем Творце, то он, тем самым, теряет и самого себя; он теряет себя, когда желает найти объяснение себе исходя лишь из [конечности] самого себя, [своего ограниченного я]. Вот тогда-то все постепенно и начинает растворяться и исчезать для него в его собственном ничто. Но все же, у человека есть этот выбор, и, притом, выбор единственный: либо Бог, либо ничто. Выбирая ничто, человек делает из него для себя Бога, то есть, он делает Богом п р и з р а к а, ибо, когда нет Бога, не может не случиться того, чтобы ни сам человек, ни окружающее его, не оказалось бы всего лишь п р и з р а к о м.

Я повторяю: либо существует Бог, который суть вне меня, который суть живое, для себя сущее существо, - либо сам я, - Бог. Третьего не существует.

Если я не отыщу Бога, и не обрету Его таким, каким мне и следует Его полагать - т.е. как самостоятельное бытие (ein Selbstsein), которое суть вне меня, прежде меня и надо мною, - тогда таким Богом окажусь я сам, в силу моей яйности (Ichheit). В этом случае, я целиком и полностью окажусь всем тем, что именуется Богом, и моей первой и высшей заповедью будут такая заповедь: не имей иных Богов кроме себя, т.е. кроме моей Яйности. - Вот когда мне становится совершенно ясным и понятным то, каким образом вместе с этой сущностью, которую человек утверждает вне себя, в самом человеке, [одновременно с этим], способно возникнуть бессмысленное, безвкусное и, в основе своей - безбожное идолопоклонство. Однако, отыскивая основание этого безумия, дедуцируя и конструируя его, я уничтожаю его навсегда.

Однако, делая доступным для рассудочного понимания (verständlich), вскрывая порочность этого идолопоклонства и уничтожая его, я вынужден также истребить и все, что состоит с ним во взаимосвязи - мне придется истребить в моей душе, например, религию любви; я должен буду глумиться над всяким вдохновением и побуждением к чему-либо возвышенному, я должен буду изгнать из сердца всякое благоговение и любое преклонение [перед ним].

Упаси меня Бог от такого избавления! Со всей решимостью, непреклонно, без робости и сомнений, я предпочту этой слишком чистой для меня

религии, представляющей собою самообожествление, даже самую крайнюю форму идолопоклонства. Меня не рассердят, если назовут это мое решение слабостью и ложной религиозностью, а проявление этой слабости или суеверия - атеизмом; меня не рассердит тот, кто поставит передо мною жесткую дилемму «Ты» или «Я» атеизма, против которой я выдвину и буду утверждать «Ты». С Вами, мой друг, у нас отнюдь не этот случай, ибо Вы определенно заявили в своей апелляции (на С. 61 и 62), что суеверие не обязательно исключает собою моральность, а, следовательно – и истинное богопочитание. И я также, со своей стороны, признал выше, что то самое бездумное (unsinnige) идолопоклонство, которое выдвигает на место живого Бога некое понятие, некоторую [абстрактную] всеобщность, некий вымысел рассудка – (я бы назвал его крайней и высшей степенью идолопоклонства) – тоже отнюдь не исключает ни моральности, ни неразрывно сопряженной с нею истинной духовной религии. Живого Бога отрицают в ней лишь устами.

Вообще для суеверия, по моему мнению, представляется совершенно безразличным, при помощи чего я совершаю поклонение идолу – при помощи ли образов, воплощенных в камне и дереве, посредством ли церемоний, повествованиями ли о чудесах, жестах ли, или же сплошь понятийно, т. е. при помощи непрерывных рассудочных понятий, – этих безжизненных сурогатов книжничества, этих пустых форм воображения – в любом случае я, так или иначе, обращаю внешность, образ, в суть дела, при этом всякий раз суеверно приковывая себя к средству и обманываясь относительно всякой истинной цели. Я частенько говаривал одному из подобных благочестивцев: «согласитесь, что вам хотелось бы иметь поддержку в вашем колдовстве не только со стороны сатаны, но конечно же, и со стороны Бога: ведь вся ваша религия представляет собою сумму определенных чародейственных средств и действий, как видимых, так и невидимых, и, в сущности, лишь то, что постоянно противостоит черту, – лишь оно одно и способно одолеть его и превзойти в колдовском состоянии». Но даже среди них, этих людей с их отвратительными суевериями и возбуждающими острейшую досаду безумными мнениями, оказывается много таких, у кого, невзирая на тупое упрямство и сопряженную с ним идолобоязненную ревность, само это суеверие обитает лишь на устах. В глубине своего сердца и духа они, все-таки, имеют в виду нечто истинное, несмотря на всю несуразность их речей и кишашую всевозможными чудесами фантазию. Однако, для них оказывается невозможным, оказывается на самом деле невозможным отделить истинное [содержание] от тех слов и образов, которые навеяны безумием: им даже кажется это [разделение] чем-то нелепым, и, вместе с тем, безбожным. А, ведь ожидая от них именно этого различия, нам следовало бы уповать на то, будто они вообще окажутся способны мыслить без помощи слов и образов, [ожидать], будто они смогут обособлять в своих

представлениях, восприятиях и чувствах все то, что присуще их индивидуальному Я, от того, что называется образом. Поскольку же на последнее не способен даже и самый лучший, чистейший философ, - если только все на самом деле не свести мысленно в ничто, и не возвести все вообще в невозможную, исполненную сплошными понятиями чистую пустоту и пустую чистоту, и заявить, что лишь в самом этом возведении и заключается истинное и вечное блаженство, - то, думается мне, обвинения в идолопоклонстве и суеверии не должны бы столь легко срываться с нашего языка. С другой стороны, нас можно упрекнуть в том, что мы бесстыдно кичимся куда большим грехом перед грехом значительно меньшим, в который впали ближние наши, ибо наш грех превращает все наши поэмы и гимны, все своеобразие нашего земного уклада и быта, а также все наши дарования и таланты в одни лишь средства опустошения обители истины, - в средства, при помощи которых мы стремимся превратить в пустыню то место, которое каждый народ мира отметил по-своему, воздвигнув на нем алтарь своего благоговения и рассыпав пред ним соль земли своей. По моему разумению, мы поступили бы бесконечно мудрее, если бы сначала сами обрели глубокое убеждение в истине, а затем потрудились бы убедить в ней и всех остальных: ибо не идол делает идолопоклонника идолопоклонником, как и истинный Бог не делает из богомольца истинного богомольца. Если бы истинный Бог превращал всех молящихся Ему в истинных богомольцев, тогда все мы оказались бы ими в равной мере, ибо истинное присутствие Бога заключается лишь в том, что оно оказывается всеобщим [присутствием Бога].

Благословен человек, способный непрестанно ощущать это присутствие Бога, для которого издревле признанное ручательство: «Богом живым клянусь!» - в каждый момент его жизни сохраняет смысл высшего и исконного свидетельства истины. Тот же, кто оскверняющей рукою прикасается к святому и возвышенному укладу этой веры, - тот есть супостат человечества, ибо никакая наука и никакое искусство, никакое дарование, - как бы оно не называлось, - не в состоянии будут возместить тот урон, который понесет из-за этого человечество. Благодетель человечества, исполненный величия, святости и истины веры, - тот, напротив, не стал бы терпеть ниспровержения веры. Рука его крепнет, покуда он еще выше возводит пошатнувшийся было алтарь единственно Живого и Истинного. Перед простертой дланью его опустится и окостенеет рука разрушителя. Так было. Я так будет: «Ибо нетленный Он»**.

* - из вышеуказанного еще не опубликованного сочинения - см. Дополнение III к данному письму.

... *Opinionum enim commenta delet dies: naturae judicia confirmat.* Cic. d. N. D. II, 2.¹³

Quid est enim verius, quam neminem esse oportere tam stulte arrogantem, ut in se rationem et mentem putet inesse, in coelo mundoque non putet? aut ut ea, quae vix summa ingenii ratione comprehendat, nulla ratione moveri putet? quem vero astrorum ordines, quem dierum noctiumque vicissitudines,

Вы, конечно же, не потребуете от меня извинений за столь длинное письмо. Однако я считаю себя обязанным извиниться перед Вами по крайней мере за то, что слабость и усталость принуждают меня окончить на этом месте изложение моего учения неведения (*Unwissenheitlehre*), которое я, скорее, лишь неполно и отрывочно пересказал, нежели выразил его философски. Но ведь я ничего большего и не обещал, хотя, по сути дела, чувствую, что этим лишь разбередил свое собственное самолюбие, которое говорит мне, что это учение пригодно к более основательному философскому раскрытию и отнюдь не недостойно этого: ибо тогда все философские учения, словно каким-то чудом оказались бы охвачены в единое целое. В нем у каждой философии выявилось бы её особое, связанное средоточие, её святая обитель, в которой проступало бы и становилось очевидным то её единственно истинное чудо, обращающее все [внешние] чудеса и знамения в нечто излишнее и ненужное. При этом вкус и характер [человека] в значительной степени оказывались бы определяющими в выборе того направления, в котором рассматривались бы та или иная из этих обителей. Об этом Вы и сами метко заметили на С. 25 нового варианта изложения вашего учения¹⁵, где Вы говорите: «Приятие той или иной философии зависит от того, каков есть сам человек: ибо философская система, это не мертвая крыса, которую можно было бы либо взять, либо отложить в сторону, смотря по тому, как нам заблагорассудится - лишь сама душа того человека, который и обладает этой философией, одушевляет ее». Вас, вероятно, весьма удивит, что я цитирую это место из Вашего сочинения, и нахожу его замечательным, хотя то, что ранее (на С. 220-222) высказывалось мною в этом письме, – причем именно в силу свойственного мне образа мысли, может предвещать мне лишь Ваше презрение, или, по крайней мере, Ваше невнимание ко мне, уснащенное холодной насмешкой и остротой. Думать о Вас доставляло мне тем большее удовольствие – пользуюсь случаем, чтобы попутно заметить Вам об этом – что, во время того, как я писал это письмо, мне, как минимум, удалось не выказать презрительной мощи моего духа, невзирая на то, что, отчасти в ходе собственного размышления, а отчасти во время перечитывания Ваших работ, перед моим мысленным взором возникал строгий и непререкаемый в своей требовательности приказ: «Не в коем случае и ни в чем не соглашайся с ним при обсуждении предметов такого рода!» – приказ, который был готов вывести меня из равновесия. О том, что меня всякий раз возвращало в лоно спокойствия и осмысленности, я уже упоминал, – это то, что я раз и навсегда исключил свою собственную личность из хода обсуждения. Я действительно искренне убежден, и по собственному опыту знаю, что даже и в тех случаях,

когда частный характер личности не только не выводится за пределы обсуждения, а, напротив, когда мы все наше негодование обрушиваем на все вообще, хотя на самом деле держим перед глазами одну лишь э т у [особенную] личность, и воспламеняемся лишь от представления о ней, – то и тогда возмущение наше коренится не в самой этой личности, а в том, что мы живо и глубоко ощущаем, что защищаемая именно этой личностью с у т ь д е л а есть поистине нечто и н о е. Воздайте же мне мерой за меру, дорогой мой Фихте, и простите меня также, как я простил Вас, если сочтете, что в том или ином месте своего письма я выразился слишком резко. Я старательно прорисовывал и прописывал яркими красками именно то, в чем с самой наибольшей отчетливостью следует проступить всему, что, с одной стороны, представляет собою не более чем обоюдные допущенные недоразумения, а, с другой стороны, обнажает то, в чем наши взгляды расходятся по существу и оказываются на самом деле противоположными образами мысли.

Всего Вам доброго! - я желаю Вам этого от всего сердца, также как от всего сердца остаюсь Вашим другом и истинным почитателем.

Ф.Г.Якоби

21.03.1799 г.

**Дополнения к письму
Ф.Г. Якоби к И.Г. Фихте**

Дополнение I

Принципом всякого познания является живое наличное бытие (Dasein); всякое живое наличное бытие выступает и разворачивается из себя самого: оно прогрессивно и продуктивно. Извивания червя, его смутные побуждения или же его смутные неприятия, не могли бы иметь места, окажись он лишенным той силы воображения, которая сопряжена с законами его жизненного начала, и которая сообразно этим законам образует его [смутное] представление о том или ином его наличном состоянии. Чем многообразнее оказывается наличное бытие, воздействующее на восприятие, и, таким образом, формирующее [природу определенного] существа, тем *более высоким уровнем жизни* такое существо обладает.

Наиболее совершенное восприятие, [а, вместе с тем,] и наиболее разнообразный характер связи [существа с внешним ему существованием], пробуждают, в силу испытываемой существом потребности их осуществления, способность абстрагирования и образования языка. Так возникает мир разума, в котором слова и буквы заступают на место реальных субстанций и сил. Мы приобщаемся к универсуму тогда, когда мы разъединяем его и создаем свойственный нашим особым способностям мир образов и слов, совершенно непохожий на мир действительный. То, что мы таким образом создаем, мы вполне понимаем, так как оно - суть наше творение; а то, что не поддается такого рода творчеству с нашей стороны, того мы и не понимаем: наш философский рассудок никогда не переступает пределов того, что он сам и производит. Всякое понимание возникает у нас в силу того, что мы сначала полагаем различия, а затем снова их снимаем - и даже самая развитая форма естественного разума на самом деле (explisite) ни на какую иную операцию, кроме этой, не способна; к ней же сводятся и все прочие операции [естественного] разума. Восприятие, рефлексия и спекуляция, образующие прогрессирующий ряд, - как раз они и исчерпывают всю полноту нашей интеллектуальной способности ...

Познание предмета возможно для нас тогда, когда мы оказываемся в состоянии представить его условия в качестве ряда, т.е. когда мы оказываемся способными вывести предмет из его ближайших причин и в полной взаимосвязи с ними. То, что осознается и выводится нами таким образом, представляет собою для нас картину механической взаимосвязи. Так, например, мы понимаем, что такое круг, если мы способны отчетливо представить себе механизм его возникновения, его физику; мы понимаем силлогические формулы, если мы на самом деле познали те законы, которым подчиняется человеческий рассудок в своих суждениях и умозаклчениях - т.е. когда мы познали физику и механизм рассудка; мы понимаем положение достаточного основания, если мы уяснили себе становление и конструкцию по -

нятия вообще, т.е. его физику и механизм*. Эта конструкция понятия вообще суть а priori всякой конструкции, а уразумение ее позволяет нам достовернейшим образом узнать, что все то, чего мы не в состоянии сконструировать, — оказывается непостижимым для нас. Вот почему о качествах как таковых мы обладаем отнюдь не понятиями, а всего-навсего созерцаниями. Даже о собственном своем наличном бытии (*Dasein*) мы имеем только лишь чувство, но не понятие, — Понятия в собственном смысле слова мы имеем исключительно лишь о величине (*Grösse*), о местоположении (*Lage*) [в пространстве], о движении (*Bewegung*) и о формах [рассудочного] мышления. Когда мы говорим, что нами исследовано некое качество, то, тем самым, мы высказываем не что иное, как то, что данное качество сведено нами к величине, местоположению, движению и растворено в них: т.е. тем самым мы говорим, что, таким образом мы объективно уничтожили качество. А, отсюда, не углубляясь в дальнейшее рассуждение, уже можно легко разглядеть и выявить тот результат, к которому в любом случае ведут все усилия, предпринимаемые [естественным] разумом в направлении образования отчетливого понятия самой возможности наличного бытия нашего мира.

* Кроме того, считаю нужным заметить, что встречающиеся здесь в дополнении, а также в самом письме к Фихте слова механизм и механически, и не снабженные каким-либо особым уточнением и пояснением, следует понимать как всякую необходимую рядоположенность. То есть, понятие механического, взятое в этом широком смысле, объединяет и содержит в себе все, что согласно закону причинности с необходимостью совершается во времени, т.е. имеется в виду также химический, органический и психологический способы действия, — одним словом, — все то, что выступает исключительно как явление в ходе движения самой природы и благодаря лишь тем силам, которые одной природе и приписываются.

«Всякую необходимость событий, совершающихся во времени согласно естественному закону причинности — говорит Кант в «Критике практического разума» на С. 173, — можно назвать механизмом природы, если только при этом не разуместь, будто вещи, подчиняющиеся этому механизму, суть действительные материальные машины. Здесь внимание будет обращено только на необходимость связи событий во временном ряду, как она развивается согласно естественному закону: поэтому, если этот механизм природы, эта машина (*Maschinewesen*), приводится в действие материей, то, субъект, в котором осуществляется этот процесс, можно назвать *Automaton materiale*, а, если она приводится в действие представлением, то субъект можно именовать лейбницевым *Automaton spirituale*. И, если бы свобода нашей воли оказалась не чем иным, как этим последним (т.е. психологическим и компаративным а не трансцендентальным и, следовательно, абсолютным субъектом), то она, по сути своей, была бы не лучше свободы вертела, ибо он, будучи однажды настроен, тоже ведь самостоятельно воспроизводит одни и те же движения».

Я не думаю, чтобы вышеназванный механизм возникновения круга придет кому-нибудь в голову принять лишь за механическое описание фигуры круга и того инструмента, которым он вычерчивается.

Дополнение II.

«Человек обладает разумом или разум обладает человеком?» - Этот странно звучащий вопрос, выдвинутый мною десять лет назад в седьмом дополнении к «Письмам об учении Спинозы», был в дальнейшем по-разному истолкован многими, или, чего было еще больше, – сами эти истолкования использовались весьма разнообразно. Кант также использовал его в своих «Метафизических началах учения о добродетели» («*Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre*»), где он говорит на С.47: «Представление о самой совершенной добродетели не таково, будто человек в нем обладает добродетелью, а таково, что в нем добродетель обладает человеком».

Обнаруживающееся в поставленном вопросе различие между субстантивным (substantiven) разумом или самим духом человека, и адъективным разумом, который не суть нечто самостоятельное, но всего лишь свойство и качество определенного существа*, должно, на мой взгляд, иметь в качестве своей основы учение о свободе, ибо в противном случае само это учение о свободе представляло бы собой не что иное, как сутную ткань, сплетенную софистикой из двумысленных слов и образов, которая расплзалась бы тотчас же, едва её подвергнут обстоятельной проверке [на прочность].

В кантовской философии такое различие действительно имеет место, однако оно проявляется в ней лишь мельком и мимоходом - оно появляется в ней лишь для того, чтобы тотчас же исчезнуть - и это происходит по весьма

* Если под разумом понимается душа человека лишь постольку, поскольку она обладает отчетливыми понятиями, и при помощи их рассуждает, умозаключает, образует другие понятия и идеи и т.д., то, разум окажется тем свойством (Beschaffenheit) человека, освоить которое и выразить себя в котором он постоянно стремится: в этом случае разум окажется тем, в известном смысле, вымысленным инструментом, который является принадлежностью человека, обслуживая его точно также, как обслуживает его и язык, на котором человек разговаривает - язык ведь тоже суть инструмент и нечто вымышленное, обслуживающее и принадлежащее человеку.

Если же, напротив, под разумом понимать начало и первоисточник всякого познания (т.е. нечто себя самополагающее и в самом себе существующее), - тогда разум и есть тот дух, который создает всю человеческую природу, так что благодаря нему человек и существует, являясь той самой формой, каковую принял дух.

Подобное различие и расхождение [во взгляде на разум], могут иметь место только лишь в [абстрактном] мышлении [и благодаря абстрактному мышлению]. Но при рассмотрении действительного человека, обнаруживается, что разумность его сознания основана на неразрывном объединении собственного и чужого, рецептивности и спонтанности, внутреннего и внешнего, самости и инобытия, необходимого и случайного, временного и вневременного, естественного и сверхъестественного. Это такое объединение, которое в рефлексии имеет выражение необходимого, и, вместе с тем - невозможного: оно есть само чудо и тайна разумного наличного бытия или самостоятельности бытия (des Selbstseins) конечного существа; оно есть чудо и тайна Творца и Творения, Бога и твари. («Письма об учении Спинозы», С. 422-432.)

веской причине: дело в том, что дух не терпит научного обхождения с собою, он не может стать буквою. Дух - он должен остаться снаружи, перед вратами своей науки, ибо там, где находится она, самому ему быть негоже. Поэтому тот, кто мнит, будто дух можно отыскать в буквах, всегда отыскивает в них - научным или ненаучным способом - нечто совсем иное, чем дух. Иными словами: желая дух обратить в буквы, мы, тем самым, с необходимостью истребляем дух, ибо буква, выдающая себя за дух, лжет. Она лжет, поскольку название «буква духа», никогда не обладало соответствующим ему значением; представленная в этом свете, буква оказывается обманом, ибо истинный дух букв не имеет. Но один дух, конечно же, обладает буквой, и имя ему - наука.

Дальнейшее развитие этого представления я не могу здесь себе позволить, и поэтому спешу перейти к определению того, что я разумею под понятием свободы.

Под словом свобода я разумею ту способность человека, в силу которой он существует и самостоятельно действует, воздействует [на внешнее], и творит как в самом себе, так и вне себя. Поскольку человек видит, чувствует и понимает себя в качестве свободного существа, то, в силу этого, он лишь себе самому и приписывает его определенные индивидуальные свойства, его науку и искусство, интеллектуальный и моральный характер; поэтому он рассматривает себя в качестве Творца и создателя всего этого; и лишь в той мере, в какой он видит себя духом, интеллигенцией, а не природой, из которой он по необходимости возник одною частью своего существа, являясь в этой части принадлежностью природы, вплетаясь и растворяясь ею во всеобщем механизме природы, - лишь постольку, поскольку он признает себя Творцом и источником этой своей природы, он и называет себя свободным. Таким образом, человек называет себя свободным лишь в той мере, в какой он не признает некоторую часть своего существа в качестве принадлежности природы, т.е. поскольку он не признаёт её возникшей из природы [и потому] не обладающей свойственной естеству формой ощущения и восприятия (*empfangen*); лишь отличая себя от природы, он возвышает себя над нею, пользуясь ею и облагораживая ее; отрываясь от природы, человек подчиняет ее механизм своей свободной воле и делает его послушным ей. Только дух, а не природа изобретает и творит сообразно намеченной им цели, лишь он один сочиняет и обладает проницанием [в своем творении] в то время как все, что создается природой как таковой, суть не более, чем слепое, неразумное, покорное необходимости голое механическое произведение, лишенное какого-либо предопределения и плана, лишенное свободного выбора и цели. Поэтому, в нашем сознании разум и свобода неразрывно связаны друг с другом, однако, отнюдь не так, что из разума (т.е.

* См.: сноску в Дополнении I.

адъективного) следует выводить способность свободы, а так, что из самой способности свободы (т.е. субстантивного) выводится и сам разум.

Объединение природной необходимости со свободной волей в пределах одного и того же существа, есть абсолютно непостижимый факт, - это такое чудо и тайна, которое равно чуду и тайне Творения. Для того ума, который смог бы постичь Творение, оказался бы понятным и этот факт; а тот, кто смог бы уразуметь этот факт, тот оказался бы способным постичь Творение, да, и самого Бога.

И если, с одной стороны, разум, сущность которого заключается исключительно лишь в отчетливости понимания, стремится отвергнуть реальность этой тайны и истину этого чуда, и, выступая представителем (Repräsentantin) той самой необходимости, которая уже все подчинила своему определению, и оттого не допускающую случиться чему-либо такому, что уже не случилось бы, и которая усердно устраняет со своего пути это самое чудо и тайну, принимая его за обман преходящего неведения, и, шаг за шагом, птясь назад, истребляя все преходящее и случайное, - то, с другой стороны, дух, обладающий достоверностью себя самого, утверждает реальность и истину этого чуда и этой тайны тою властью своего собственного авторитета, понуждающей нас уверовать его свидетельству, до которой не доросло еще ни одно умозаключение. Утверждаемое им он доказывает делом, потому что без влияния свободной способности, без вмешательства духа, невозможно никакое, даже самое ничтожное деяние.

То, что дух привносит таким образом с собою, не суть нечто механическое, - оно не возникает в людях благодаря всеобщему естественному закону, но порождается благодаря той присущей самому человеческому духу силе, которая обнаруживает себя в поступках, творениях и характерах людей. Если отказать в признании этому влиянию, этому вмешательству духа в природу, тогда придется вообще всюду отвергнуть дух, утвердив на его месте лишь природное существование и сознание. А сознание это не дает ничего, кроме представлений, и представлений о представлениях; не дает ничего, кроме понятий, и понятий о понятиях, - они выступают [в сознании] постепенно, подобно тому, как постепенно полагает и реализует себя в своем действии сама субстанция. Слепой шагает впереди, указывая путь, а идущий ему следует. И вот уже пустыня постепенно обретает некие очертания и уклад; чувство, лишенное чувственности, перестает быть бессмыслицей и обретает смысл, оно постепенно обзаводится своеобразным восприятием и получает свое выражение в форме рассудка; вот уже и неразумное обретает разум; безжизненное оживает, - повсюду - творение обретает своего мастера.

С тем, кто способен согласиться с подобным представлением, и, опираясь на выводы своего преходящего разума, невозмутимо и без всяких колебаний утверждать, что Гомер, Софокл, Пиндар; что барды - Оссиан и Клопшток; что Аристотель, Лейбниц, Платон, Кант и Фихте, – что все поэты и философы, каким бы ни было их имя, что все законодатели, художники и герои, - творили слепо и принужденно, что все они, как один, действовали лишь покоряясь необходимой взаимосвязи причин и действий, т.е. всегда подчинялись [закону] естественного механизма, а интеллигенция всего лишь присматривала за всем происходящим в качестве сопровождающего сознания, - с тем, говорю я, кто готов это утверждать и считать истиной для себя, - спорить бесполезно.

Логической пыткой у него, пожалуй, можно было бы вырвать признание в том, что, отрицая свободу, он в полной мере утверждает вышесказанное, и что, невзирая на то, в каких случаях и при каких обстоятельствах не употреблялось бы им слово «свобода», тем не менее под ним всякий раз имелся бы в виду (каким бы при этом гностическим отвращением ко всему чувственному и телесному он не оправдывался, и, быть может, даже на самом деле не испытывал бы его) всего-навсего лишь материалистический принцип механизма, т.е. изначально неопределенная в-самой-себе-деятельность, актуозность или агильность (*Actuosität oder Agilität*).

Если же он не признается, тогда нам следует оставить его в покое, ибо в этом случае на него не может более распространяться философская справедливость - ведь тогда он отвергал бы то, чего он не смог бы доказать строго философски, и, с другой стороны, тому, что он доказывал бы в этом случае, ничего нельзя было бы строго философски противопоставить.

Мы же, напротив, говорим: природе невозможно быть без свободы, поскольку все, что возвышает и облагораживает человека, - истинное, благое и прекрасное, – не может оказаться одною лишь иллюзией, обманом и ложью. - Если свободы не существует, то верно последнее, ибо ни истинное уважение, ни истинное восхищение, ни истинные признательность и любовь невозможны, поскольку оказалось бы невозможным, чтобы в одном и том же существе обитали и свобода, и природа, и чтобы в этом существе свобода оказалась бы руководительницей ремесла природы. Ни один человек не способен ни уважать, ни любить, ни благодарить, ни даже восторгаться машиной и автоматом (при этом безразлично каким - духовным или плотским). Восхищаясь машиной или автоматом, мы восхищаемся всегда сокрытым в ней искусством, восхищаемся тем самым духом, который и создал ее по своему замыслу. Вышеперечисленные чувства вызваны одним только этим духом, и обращены они все исключительно к такой духовной способности, которая обнаруживает себя отнюдь не механически, и которая не может быть отчетливо понята, но такая, которая созидает, определяет и воздействует так, что не может быть доступной ни для отчетливого познания, ни для естества.

И если ты, [разделяющий вышеуказанное представление], в шутку потребуешь от меня отделить в каком-либо единичном существе, или в отдельном поступке, или в определенном человеческом характере природную часть от свободной так, чтобы я показал тебе при этом, каким образом следует различать одно от другого, – то я, со своей стороны, потребую от тебя, без шуток, не делать такого различия в любом из тех случаев, когда ты чувствуешь восхищение, уважение, благодарность или любовь; я потребую от тебя, чтобы ты не представлял себе наряду с влиянием естества влияния свободной способности, и не связывал бы с одной лишь этой последней возбужденных в тебе чувств. Я знаю, что ты не сможешь этого сделать, потому что тогда ты утратишь и сами эти чувства, ибо мысленно исключая [из них] свободную способность, – саму ее предпосылку в тебе, – ты делаешь и самого себя чем-то действительно излишним и ненужным.

Я без всяких возражений соглашусь с тобою, что область свободы – суть сфера неведения. К этому добавлю лишь одно: что человек не способен покорить эту сферу, и она именно этим и отличается от другой области, ко все большему утверждению господства которой, ее постепенному наступлению на область свободы как раз и призван естественный разум. Он с необходимостью исходит из того, чтобы целиком и полностью покорить эту область [свободы], и стремится, пядь за пядью, подчинить её науке, однако он, подобно Александру, возрыдал бы, приблизившись к цели своего предприятия, осознав всю его опасность.

Если бы вера в свободу основывалась на том самом неведении, к истреблению которого посредством создания науки и определен [естественный] разум, то тогда и сам этот разум сохранял бы значение чего-то благого в человеке лишь до тех пор, покуда человек остается ребенком и спокойно претерпевает как заблуждение свое, так и обман, а, по мере того, как человек вырастал бы и достигал зрелости, его разум в своем развитом [состоянии] оказывался бы не чем иным, как творцом смерти. Название этой смерти – наука и [научная] истина: это они знаменуют собою победу над всем, что воодушевляет и возвышает человеческое сердце, над всем, что просветляет его взор и что устремляет его душу ввысь – это победа над всем великим, возвышенным и прекрасным,

Но если дело обстоит не так, и безумие (Wahn) не суть нечто божественное в человеке, а истина, вместе с вышеуказанным разумом – не суть нечто божное, тогда неведение, сопряженное с верою в свободу, должно оказываться неведением совсем иного рода: оно должно оказаться тем самым обиталищем истинного, которое недосягаемо для науки, [и у его пределов впору сказать]: «Сними ай башмаки свои, ибо здесь начинается Святая земля!»

Дополнение III.

Я полагаю, что было бы хорошо представить приведенное в тексте письма место в той взаимосвязи, каковую оно имеет в самой рукописи, из которой оно и было мною извлечено.

«Каков суть сам человек, так он и любит; а то, как он любит, показывает, каков есть сам человек. Элементами любви являются: чистая благосклонность, почтение и восхищение - это те самые способности, посредством которых человек и воспринимает благое и прекрасное, сообщаясь с ними: через эти способности благое и прекрасное входят в человека, делая и его самого благим и прекрасным. Поскольку всюду, где случается возникнуть собственно любви, с необходимостью [человеком] созерцаются и благо, и красота, а истина проникает при этом в душу, и, поскольку любовь обитает исключительно лишь в самом этом созерцании [красоты и блага], то она может существовать благодаря тому предмету, которым она, быть может, случайно, и пробуждается, независимо от её собственного представления о себе, ничуть не преуменьшаясь и прибавляя в своей добродетели. Истинная и прекрасная любовь вся целиком находится в том человеке, которым она овладевает, а заблуждение относительно предмета любви, в которое впадает человек, всецело оказывается в не его самого, и не пятнает его души. Не идол создает себе поклонника, и из богомольца истинный Бог не делает истинного богомольца, ибо истинное присутствие Бога заключается лишь в том, что оно оказывается присутствием Бога во всём.

Один добрый и скромный носильщик багажа, нередко шутя и мимоходом высказывавший возвышенные мысли, и обнаруживающий глубокие чувства, однажды рассказывал своему патрону о том, как ему удалось услышать суждение одного магистра в Академии, в которой он хотя и не учился, но, однако же, бывал: «Лишь философия способна научить тому, существует ли Бог и, что есть Бог; без философии невозможно иметь какие-либо мысли о Боге». «Однако, - продолжал носильщик, - магистр сказал всё это лишь так, к слову. Едва ли найдется человек, который всерьёз станет утверждать, будто я - философ; и однако же еще ни разу не случалось, чтобы проходя через лес, у меня не возникал бы вопрос: кто же это заставляет расти деревья? - и в тот же миг я ощущал, будто какое-то отдаленное дуновение касается меня, и я вздрагивал при этом столь радостно и благоговейно, что готов побиться об заклад, что мне именно о Боге тогда и думалось».

В другой раз он рассказывает об одном европейце, который, находясь в Америке, пожелал увидеть знаменитый водопад на известной реке. Для этого он сторговался наконец с неким дикарем, чтобы тот провел его к водопаду. И вот, когда оба они завершили свой путь и приблизились к водопаду, то евро-

пеец, широко раскрыв глаза от изумления, принялся его обследовать, а дикарь, тем временем, лег во весь свой рост на землю лицом вниз, и так оставался некоторое время лежать. Его спутник обратился к нему с вопросом: «Зачем и ради кого ты это сделал?» Дикарь ответил: «Ради Великого духа».

Мое же мнение о вышесказанном таково: тогда в лесу носильщик действительно думал о Боге, а дикарь, упавший перед водопадом на лицо свое, лицом к лицу зрил истинного Бога. Я утверждаю, что человек способен совершенно проникнуться возвышеннейшими чувствами и мыслями, вознестись в самую сущность истины, даже и в том случае, если он стоит перед самой убогой иконой, и он уйдет от нее преисполненным святости, если только он на самом деле полон истинного благоговения, и грудь его действительно волнуется высоким. Конечно, лицедрет человека, падающего ниц перед такой иконой - зрелище, во всяком случае, неприятное, если, обратив все своё внимание лишь на саму икону, не сознать, или абстрагироваться от знания того, что именно происходит в самом этом коленопреклоненном человеке. И вот, рядом с таким человеком я поставлю философа с его абсолютно чистым понятием Бога. Философ не бьется об заклад относительно своего понятия, поскольку он знает, что понятие это – суть понятие исключительное и ни с чем не сопоставимое, а, с другой стороны, такое понятие, которому соответствует некоторый предмет, едва ли стоит того, чтобы оказаться закладом философского спора. Он не преклонится перед столь двусмысленным предметом, существование которого допускается им только из причин, и наличное бытие которого не принимается им всерьез и в качестве чего-то действительно, - он не упадет, распростершись, на лицо свое перед этой смутной и недостовойрной для него мыслью, - это оказалось бы слишком смешно! Он не согнет в благоговении колен своих перед ним - такого рода чувство и такая поза оскорбили бы его достоинство! Он остается хладнокровным и в полном сознании того, с чем в данном случае он имеет дело. Он высоко утверждает себя в противопоставлении своему Богу ради того, чтобы пред лицом этого Бога с полным присутствием духа заниматься лишь своей собственной персоной.

И вот еще что: как нам следует назвать то, что философ оставляет на долю нашего чувства? Не в этом ли пункте соединяются друг с другом оба противостоящих [момента] – человек и его идол? И ведь оба они оказываются в этом пункте совершенно проникнуты друг другом!

«Дорогой брат, - пишет носильщик своему Андре, а я подписываюсь под его словами, - если тебе повстречается человек, который столь многое возмнил о себе, выставляя себя великим и значительным, то отвернись и посочувствуй ему. Мы не столь велики и, на наше счастье, способны верить в нечто более великое и лучшее ... а они, которые мыслят иначе и мнят о себе более, нежели они есть на самом деле, - они лишь набивают ло-

жью свои собственные амбары, и амбары эти все же не становятся полнее от лжи их».

И еще он говорит: «Мне кажется, что тот, кто знает не что такое, что существует по истине, должен... О, если бы мне только довелось однажды увидеть такого человека – я обязательно бы с ним познакомился. И мне, без сомнения, захотелось бы его запечатлеть - его светлые, ясные и спокойные глаза, его тихое и великое сознание... такой человек не может быть напыщенным, и менее всего он способен презирать и унижать других. О! Самовлюбленность и гордость - вот они, злосчастные страсти, - в их со-
седстве не произрастают ни трава, ни цветы!»

Приложения к письму Ф.Г.Якоби к И.Г.Фихте.

Приложение I. «О свободе человека».

Часть первая. Человек - не свободен.

I. Возможность наличного бытия всех известных нам единичных вещей зиждется на их сосуществовании (Mitdasein) с другими единичными вещами и обуславливается этим сосуществованием, и мы не в состоянии представить себе такое конечное существо, которое пребывало бы совершенно обособленно и существовало лишь ради себя самого.

II. Результаты многообразных отношений [одного вида] существования ко всей совокупности сущего (Coexistenz), проявляются у живых существ в их ощущениях.

III. Внутреннюю механическую направленность, которая проявляется в живом существе в зависимости от характера его ощущений, мы называем либо влечением, либо отращением; иными словами: это есть то соотношение между внутренними условиями наличного бытия, жизненного уклада и внешними условиями того же самого наличного бытия, которые ощущает живое существо, или же, по крайней мере, ощущаемое живым существом соотношение самих внутренних условий его наличного бытия, которые связаны между собою тем самым движением, которое мы и называем влечением или отращением.

IV. То, что лежит в основе всех разнообразных влечений живого существа, мы называем его изначальным побуждением (Trieb), первичным инстинктом: именно он и образует саму основу этого существа. Это побуждение призвано сохранять и увеличивать силу той способности особенного существа, благодаря которой оно выступает в своем наличном бытии.

V. Это первоначальное естественное побуждение можно назвать априорным или абсолютным влечением единичного существа. А, все множество единичных влечений - суть лишь многообразные случайные проявления и модификации этого всеобщего и неизменного влечения.

VI. Абсолютно априорным, или, безусловно всеобщим, можно назвать такое влечение, которое проникает собою любое единичное существо, невзирая на его род, вид или пол: таким общим всем единичным существам влечением является такое [влечение], в силу которого все они с равным упорством стремятся сохранить свое наличное бытие.

VII. Лишенная в себе какого бы то ни было определения способность – это нелепость (Unding). Однако всякое определение имеет своей предпосылкой нечто определенное, а, оно оказывается следствием и осуществлением некоторого закона. Поэтому и априорное влечение как первого, так и второго рода, имеет своей предпосылкой априорный закон.

VIII. Первоначальное побуждение разумного существа, равно как и побуждение любого другого существа, заключается в неотступном стремлении сохранить и увеличить ту способность, благодаря которой каждое особенное существо имеет наличное бытие, и в которой находит свое проявление и выражение особенная природа каждого существа.

IX. Наличное бытие разумного существа, в отличие от наличного бытия всех прочих существ, называется личным (ein persönliches Dasein) бытием. Оно заключается в сознании тождества особенного существа с самим собою, и вообще является следствием высокой степени сознания.

X. Естественное побуждение разумного существа, или его разумное влечение, с необходимостью нацелено на возвышение степени той тотальности, которая присуща особенностям этого существа (Personalität), т.е. оно направлено на повышение уровня его живого наличного бытия.

XI. Разумное влечение вообще, или, побуждение разумного существа как таковое, мы называем волей.

XII. Наличное бытие каждого [разумного] единичного существа есть сукцессивное наличное бытие; тотальность, присущая особенностям [такого] существа, зиждется у него на памяти и рефлексии; его ограниченное, но отчетливое знание опирается на понятия, а, следовательно - на абстракцию: на слова, буквы и прочие обозначения.

XIII. Закон воли таков: действуй сообразно понятиям согласованности и взаимосвязи; это значит - действовать, следуя основоположениям; т.е. закон воли – это способность [воли] создавать практические принципы.

XIV. Сколь часто разумное существо действует не в соответствии со своими основоположениями, столь же часто оно действует не по своей воле, следуя не разумному, а неразумному влечению [страсти].

XV. Вследствие того, что разумное существо удовлетворяет неразумное влечение, нарушается и то тождество, которое присуще наличному бытию его разума, следовательно, страдает и сама личность, т.е. тотальность особенностей этого существа как лица, коренящаяся исключительно в

том наличном бытии, которое суть наличное бытие его разума: а отсюда происходит и сокращение [внешней] количественной (Quantität) определенности его живого наличного бытия.

XVI. Уровень, которого достигает в своем живом наличном бытии отдельное лицо (Person), суть тот же самый, что и общий всему сущему уровень живого наличного бытия вообще, - он не является каким-либо особым, присущим только этому лицу видом существования и наличного бытия. В силу этого отдельное лицо причисляет к своим поступкам не только такие, в которых оно действует следуя основоположениям, но и такие, которые являются следствиями неразумных страстей и слепых склонностей.

XVII. Человек, ослепленный неразумной страстью, поправший свои основоположения и пожинающий скверные последствия своих деяний, говорит: «Мне воздается по справедливости». Так как он осознает тождество своего существа, то ему приходится смотреть на себя, как на виновника того неприятного положения, в котором он очутился, и переживать в душе мучительную раздвоенность (Zweitracht).

XVIII. На этом опыте зиждется вся система практического разума, и бо она построена на одном-единственном основании - основополагающем побуждении [человека].

XIX. Если бы человек имел одно-единственное влечение, то он не имел бы никакого понятия о праве и несправии. Однако он имеет многие влечения, и не все из них он способен удовлетворить в равной мере: возможность удовлетворения одного влечения сводит на нет возможность удовлетворения другого, - и так в тысячах случаев. Если же все эти разнообразные влечения суть всего лишь модификации того единственного первоначального влечения, то, именно оно и дает нам в руки тот критерий, сообразно которому оказывается возможным соразмерять и уравнивать друг с другом все эти различные влечения, определять их соотношение между собою так, чтобы они могли быть удовлетворены, не ввергая при этом отдельное лицо в противоречие и раздор с самим собою.

XX. В каждом человеке, в силу тождества его сознания, формируется это внутреннее право, и происходит это несовершенно, механически. Внешнее право вступающих в гражданский союз по свободному, без принуждения заключаемому договору людей, всегда оказывается отображением уже установившегося в единичных членах внутреннего права. - Я ссылаюсь на свидетельства истории всех народов, о которых мы располагаем хоть скольконбудь исчерпывающими сведениями...

XXI. Более высокое совершенство, достигаемое, в зависимости от обстоятельств, внутренним правом, является лишь продолжением и дальнейшей разработкой того самого механизма, которым и произведено менее совершенное право. Все основоположения опираются на влечение и опыт, и, реализу-

ясь в действительности, они имеют своей предпосылкой такого рода деятельность, которая уже имеет в себе некоторое определение: основоположения никогда не бывают началом или первой причиной поступка. Способность и готовность к образованию или практическому применению действенных (wirksame) основоположений, – суть то же самое, что и способность к восприятию представлений, способность к преобразованию представлений в понятия; в этом и коренится живость и энергия мысли, а также и сам уровень наличного бытия разума.

XXII. Принципом или а priori основоположения вообще, является изначальное влечение разумного существа, как особенного лица (Person), к сохранению и подчинению его тождеству с самим собою всего того, что стремится нарушить это тождество.

XXIII. Именно из этого побуждения вытекают естественная любовь и признание справедливости по отношению к другим [людям]. Разумное существо, как таковое, (взятое абстрактно), не может (в абстракции) отличать себя от другого разумного существа. Я и человек – суть одно и то же. Он и человек – суть одно и то же. Следовательно я и он – суть одно и то же. Поэтому, выходит, то любовь особенной личности (Person) ограничивает любовь абстрактной индивидуальности (Individui), – понуждая, тем самым, личность к тому, чтобы она пренебрегала этой последней. Но, поскольку в теории не достигается возможного упразднения абстракции индивидуальности (Individui), благодаря чему в особенном лице (Person) всегда остается сохраненным голое Ничто, то потребны более точные определения [способные справиться с этой задачей], смысл которых уже так или иначе был обозначен в ходе всего вышесказанного, а дальнейшая их разработка отнюдь не входила в нашу нынешнюю задачу. На этом пути нам представляется вполне достаточным, если будет достигнуто отчетливое понимание того, как устанавливаются моральные, или, так называемые аподиктические (apodictische) законы практического разума, благодаря чему можно будет определенно утверждать, что простое основополагающее побуждение (Grundtrieb) [человека], сопряженное с [естественным] разумом, во всем своем развитии, включая и высшую ступень, являет нам не что иное, как один и тот же пресловутый механизм, но отнюдь не свободу, даже если при этом в сознании и возникает иллюзия свободы в силу частных противостояний друг другу интересов абстрактной индивидуальности (Individui) и особенной определенности личности (Person), а также переменчивости удачи в завоевании того господства, на которое претендует особенность духа (Person), связывая свои претензии с одной лишь отчетливостью [ее] сознания.

Часть вторая. Человек - свободен.

XXIV. То обстоятельство, что наличное бытие всякой конечной вещи зиждется на наличном взаимобытии конечных вещей, и что мы не в состоянии представить себе конечное существо, которое в своем существовании зависело бы исключительно от одного себя - это бесспорно; однако столь же бесспорным является и тот факт, что мы еще менее способны представить себе такое существо, которое оказалось бы абсолютно зависимым. Ведь в этом случае такому существу надлежало бы быть абсолютно пассивным, тогда как оно не могло бы быть таковым, - ведь какая-либо определенность не может быть приписана предмету без того, чтобы он уже изначально, сам по себе, не обладал ею; никакое свойство того или иного предмета не может возникнуть только лишь благодаря его отношению [с другими предметами], если при этом сам он не обладает в себе этим свойством; кроме того, и само [его] отношение [с другими предметами], в этом случае, оказалось бы совершенно невозможным.

XXV. Поскольку же немыслимы и нелепы такое наличное бытие или такая сущность, которые были бы абсолютно опосредствованы, то и абсолютно опосредствованное деяние тоже оказалось бы нелепостью (Unding): механизм, следовательно, по существу своему есть нечто случайное, и в его основе с необходимостью всюду должна оказаться положена чистая самодеятельность.

XXVI. Если мы признаём, что всякое конечное существо в своем наличном бытии, а, следовательно, - и в своей самодеятельности, и в своем терпении от внешних воздействий, - с необходимостью опирается и находится в соотношении с некими другими конечными существами, то мы, тем самым, признаём также и подчиненность любого единичного существа механическому закону: коль скоро их бытие и действие оказываются опосредствованными, то их деяния должны полностью основываться на законах механизма - всякое их деяние оказывается отчасти деянием кого-то другого.

XXVII. Познание и уяснение того, что именно опосредствует наличное бытие вещей, называется отчетливым (deutliche) познанием, и все то, что не заключает в себе опосредствования и не подлежит опосредствованию, не может быть нами отчетливо познано.

XXVIII. Абсолютная самодеятельность исключает опосредствование, поэтому мы не можем каким-либо образом отчетливо познать внутреннюю суть, душу самодеятельности.

XXIX. То есть, возможность абсолютной самодеятельности не может быть нами познана, в то время как ее действительность,

имеющая свое непосредственное выражение в нашем сознании и обнаруживающая себя на деле, без сомнения, может быть познана нами.

XXX. Определение «с в о б о д а» применимо к ней в той мере, в какой она оказывается способной противостоять и преодолевать тот механизм, который и образует ч у в с т в е н н о е бытие единичного существа.

XXXI. Среди живых существ нам известны лишь люди, как существа, одаренные тем уровнем и той степенью сознания собственной самостоятельности, вследствие которого призванием и стремлением человека становятся свободные деяния.

XXXII. Свобода, таким образом, заключается отнюдь не в спонтанном стремлении совершать беспричинные действия; столь же мало заключается она и в выборе чего-либо наилучшего, исходя из соображений пользы – т.е. в выборе, совершаемом по побуждению естественного разума – ведь такой выбор, даже если он и руководствуется твердыми понятиями, все равно всегда осуществляется лишь механически; – свобода, согласно ее сущности, заключается в независимости воли от [конечной] страсти.

XXXIII. Воля – суть чистая самостоятельность, возвысившаяся до той ступени сознания, каковую мы именуем разумом.

XXXIV. Независимость и внутреннее всемогущество воли, – иными словами, возможность господства интеллектуальной сущности над сущностью чувственной, – суть то, что всегда *de facto* признаётся всеми людьми.

XXXV. Мудрецы античности, и, главным образом, стоики, утверждали, что проводить сравнение между предметами страсти и предметами чести недопустимо. Предметы страсти, говорят они, могут быть сравниваемы между собой на основе чувства приятного и понятия их благотворности, при этом одна страсть всегда приносится в жертву другим страстям; однако начало страсти как таковой находится за пределами всех соотношений ее особых модификаций между собой, оно находится там же, где и начало чести, имеющей один-единственный предмет – внутреннее совершенство человеческой природы, ее самостоятельность, свободу. Поэтому все преступления рассматривались стоиками как одно преступление, и вопрос о природе того или иного деяния всегда сводился ими к выяснению лишь одного-единственного вопроса: согласно которому из двух несравнимых между собой и неспособных дойти до действительной коллизии принципов, совершен тот или иной поступок. Они могли по праву назвать свободным только того человека, который живет жизнью своего духа и руководствуется присущими природе духа законами, т.е. того, кто повинуетя лишь истинной природе своего Я, и кто всегда оказывается самостоятелен в своих деяниях. И, напротив, в тех, кто определен предметами страсти, и, кто следует в своей жизни законам самих этих предметов, кто подчиняется

им, и, тем самым, оказываясь, в меру своей страсти, подверженным непрестанной смене этих законов и полагая эту переменчивость в основу своих поступков, - в тех они видели всего-навсего рабов.

XXXVI. Сколь бы далеко не шагнула наша просвещенная эпоха по сравнению с мечтательством или мистицизмом Эпиктета и Антонина, мы, все же, не ушли настолько далеко, чтобы вовсе отрешиться от всякого чувства чести. И, до тех пор, покуда живет в человеке искра этого чувства, - он не утратит в себе непреложное свидетельство свободы и непринужденную веру во всемогущество воли. Устами своими человек может и отрицать эту веру, однако она, все же, сохранится в его совести, и, независимо от его частного произвола прорвется однажды наружу, как это случилось с [пророком] Мухаммедом, когда в нем прорвался наружу поэт - это случилось, когда он, погруженный в себя и сокрушенный, сурово произнес:

Il est donc des remords!

XXXVII. Но даже и устами своими человек не может отрицать вполне эту веру. Кому же охота прослыть человеком, который не станет сопротивляться всякий раз, когда он подвергается искушению совершить непристойный поступок? - кто считает н у ж н ы м предаваться в момент такого искушения размышлениям, обращать внимание на какие-либо выгоды или ущерб, и раздумывать о степенях, величинах (или даже о категорическом императиве - о з а к о н е)? Но ведь именно согласно этим определениям мы и вершим суд над поступками других людей. Когда мы видим, что какой-нибудь человек предпочитает полезному приятное, или избирает для достижения своих целей неверное средство, или противоречит самому себе в собственных желаниях и устремлениях, то мы находим, что он поступает всего лишь неразумно и глупо. Будь он нерадив в исполнении своих обязанностей, будь он даже запятнан пороками, несправедлив и чинит насилие - мы можем за это ненавидеть его и презирать, однако всего этого для нас еще недостаточно, чтобы совершенно отвергнуть его. Но вот если он каким угодно способом, но со всей решимостью и без колебаний станет попирать чувство чести, если он проявит свою в н у т р е н н ю ю , духовную порчу, и покажет, что он не способен более ч у в с т в о в а т ь презрение к самому себе, - вот тогда мы беспощадно отвергнем такого, - и для нас он будет иметь значение не более того, какое имеет прах, лежащий у ног наших.

XXXVIII. Откуда же берутся эти непреложные суждения, откуда возникают у нас такие непомерные обязательства и требования, не ограничивающиеся основоположениями и выводами из них, а притязающие на ч у в с т в о , и аподиктически требующие наличного бытия этого чувства?

XXXIX. Неужели правомерность таких обязательств и требований зиждется исключительно лишь на правильном понимании связи элементов и достоверной истине вывода следующего умозаключения: если А таково же, как и

В, а С – таково же, как и А, – то В окажется таким же, как и С? С п и н о з а как раз на этот манер и представлял себе человека: поскольку человек, считал он, существо разумное, то, даже и не веруя в бессмертие души, он предпочтет пожертвовать своею жизнью, нежели спасёт ее, прибегнув ко лжи, – и Спиноза in abstracto прав. Насколько невозможно, чтобы сумма углов треугольника не равнялась бы двум прямым углам, настолько же невозможно и то, чтобы человек был в силах обмануть ч и с т ы й р а з у м или солгать ему. Но неужели одаренное разумом, действительное человеческое существо, позволит абстракции своего [естественного] разума загнать себя до-смерти; разве позволит оно вымыслу абстракции (Gedankending) пленить себя пустою игрою слов? – Да никогда! – Если оказывается возможным полагаться на честь, а человек способен д е р ж а т ь слово, то помимо духа силлогизма в нем должен обитать еще и иной дух.

XL. Этот иной дух, по-моему, и есть тот самый росток Божества, который является основою всего земного Творения.

XLl. И прежде всего этот дух раскрывает свое наличное бытие в рассудке: ведь без присутствия в нем духа, рассудок и в самом деле оказался бы тем достойным восхищения механизмом, который был бы не только поводом-рем слепых, но и смог бы раскрывать необходимость своих действий при помощи умозаключений. Что связывает посылки силлогизма в единое целое, в силлогизм? – Т о л ь к о этот дух; это происходит благодаря его постоянному присутствию во всех свободных деяниях, а также благодаря некоему неистребимому [роду] сознания.

XLII. И, так как этот род сознания – суть сама [наша] убежденность в независимой деятельности интеллигенции, выступающей самоцелью для самой себя; в том, что интеллигенция суть высшая, да и, пожалуй, единственная поистине известная нам сила, то, именно этот род сознания как раз и научает нас непосредственности веры в п е р в у ю , в с е в ы ш н ю ю интеллигенцию, т.е. вере в разумного Создателя и Законодателя природы – в Б о г а , к о т о р ы й е с т ь Д у х .

XLIII. Эта вера, однако, обретает полную мощь и становится р е л и г и е й лишь тогда, когда в сердцах людских оказывается развитой способностью к чистой Любви.

XLIV. Но разве существует абсолютное о т с у т с т в и е Любви [ее абсолютная отрицательность]? Если оно существует, то, в чем же оно проявляется, и где следует искать его предмет?

XLV. Если я отвечаю таким образом, что принцип Любви суть именно то, наличное бытие чего мы признали ранее в качестве принципа чести – то у нас [в силу такого определения принципа Любви] появится лишь еще более веская причина как можно скорее освоиться с определением того, что есть п р е д м е т Любви.

XLVI. Итак, я отвечаю: предмет чистой Любви суть именно тот предмет, который видел своими духовными очами Сократ. – Он есть не что иное как даймоний (Ἄμων) самого человека; и благоговение перед ним, божественным, составляет основу всякой добродетели и всякого чувства чести.

XLVII. Конструировать такого рода побуждение [к чистой Любви], такой инстинкт (Trieb), равно как его предмет – я не могу. Ведь для того, чтобы я смог их сконструировать, мне необходимо знать, как создаются субстанции, а также, как оказывается возможным все то, что подвластно необходимости. Однако мою уверенность в наличном бытии этого инстинкта и его предмета, прояснит, быть может, следующее. –

XLVIII. Если Вселенная – не суть сам Бог, но Его Творение; если она – суть не что иное, как действие свободной интеллигенции, то первоначальной направленностью (Richtung) всего сущего должно оказаться стремление выразить божественную волю. Выражение воли Божества – суть изначальный закон всякого создания, и этому последнему должна быть сообщена также и сила для осуществления такого закона. Этот закон, который как раз и есть условие наличного бытия самого [конечного] существа, который и есть его изначальное побуждение, [инстинкт], и его воля как таковая, – не может быть сравним с естественными законами, выступающими лишь результатами отношений и полностью основанными на опосредствовании. А, раз всякое единичное существо является принадлежностью природы, и, потому подчинено естественным законам, то в его воле заключена двоякая направленность.

XLIX. Направленность к единичному – суть чувственное побуждение или принцип страсти, а направленность к вечному – суть интеллектуальное побуждение, т.е. принцип чистой Любви.

L. Если бы мне предложили высказаться относительно самой этой двоякой направленности [воли], или спросили бы меня о возможности именно такого рода соотношения [в ней], которое имеет место, а также о возможности существования теории подобного феномена, – то я с полным правом отклонил бы такой вопрос, поскольку его предметом является не что иное, как выяснение возможности самого Творения: иными словами, его предметом является выяснение условий Безусловного. Достаточно и того, что наличное бытие, а также внутреннее соотношение этой двоякой направленности [воли], проявляются на деле и постигаются [естественным] разумом. Подобно тому, как все люди считают свободу свойством, присущим природе человека, приписывают ее своему Я, и лишь ей одной предоставляют в распоряжение свою честь, – точно также приписывают они своему Я как способность чистой Любви, так и чувство ее всепроникающей

энергии, на которых как раз и зиждется возможность свободы. Все желают стать любимцами самой добродетели, а не быть только лишь обладателями приносимых ею выгод; все желают познать такое прекрасное, которое не было бы всего-навсего приятным; познать такую радость, которая не оказалась бы на поверку одной лишь щекоткой.

LI. Деяния, которые и в самом деле исходят из этой способности, мы называем божественными, а их источник, - умонастроения, - мы называем божественными умонастроениями. Да и радость, сопутствующая им, ни с какою другою радостью не сравнима: это радость, которую испытывает сам Бог от своего бытия.

LII. Радость - это всякое наслаждение, доставляемое бытием, даже и такое, которое признается причиной боли и печали. Источник радости - это источник Жизни и всякой деятельности вообще. Когда аффект радости пробужден преходящим, тогда и сам он есть нечто преходящее - он есть признак животной души; но когда предмет его непреходящ и вечен, тогда он становится мощью самого Божества, и наградою ему - вечность.

Приложение 2.

Из «Собрания писем Алвиля».

Предисловие, С. XVI, сноски.

Инстинктом я называю ту энергию, которая изначально, и еще до всякой проявляющейся в опыте склонности или антипатии существа определяет именно тот вид и способ его самостоятельности, в силу которого всякая разновидность живых существ должна пониматься как выступающая и самостоятельно развивающаяся из определенной и свойственной ее природе формы наличного бытия.

Инстинкт чувственно-разумных существ (т.е. существ, создающих язык) имеет своим предметом, — если, при этом, такие существа рассматриваются исключительно со стороны их разумности, - сохранение и возвышение индивидуального [уровня] личного бытия этих существ (т.е. их самосознания, - того единства их рефлектированного [в самое себя] сознания, которое достигается посредством утверждения ими в сознании непрерывной причинной связи или - в з а и м о - с в я з и), и, следовательно, этот инстинкт неуклонно стремится к использованию всего того, что оказывается пригодным для реализации его предмета.

В высшей абстракции, в которой совершается чистое обособление разумного свойства [от всех прочих свойств], само разумное свойство рассматривается уже не как свойство, а исключительно как нечто самостоя-

тельное, как то, что есть само по себе и для себя: инстинкт такого чистого разума распространяется в этом случае только лишь на абстракцию тотальности особенной личности (Personalität), в то время как сама особенность личности, т. е. лицо (Person) и его наличное бытие - исключаются, поскольку и лицо, и его наличное бытие, нуждаются в том самом моменте индивидуальности, который, в данном случае, выпадает и исключается из рассмотрения.

Чистая действенность этого вышеуказанного инстинкта абстрактного разума (blossen Vernunft), может быть определена как чистая воля. Спиноза дал ей название: аффект разума. Ее можно назвать также и сердцем абстрактного разума. Я полагаю, что если это определение дедуцировать строго философски, то многие, с трудом поддающиеся объяснению явления, станут совершенно понятными: станет ясным как сам неоспоримо присущий нравственности категорический императив, так и присущая ему способность, а, вместе с тем, и его неспособность (Unvermögen). Однако, при этом не следует упускать из виду и саму функцию языка в образовании наших суждений и умозаключений, дабы нам не запутаться, и не прийти в отчаяние от тех речевых оборотов, которые возникают в нашем сознании благодаря одной лишь игре слов, - расшифровка этих оборотов как раз и представляет собою известную трудность для нашего понимания.

Приложение 3.

Там же.

C.295.

Сколь мало способно бесконечное пространство определять особенность природы какого-либо тела, столь же мало способен и чистый разум человека, вместе с его повсюду одинаковой доброй волей - ведь во всех людях эта воля одна и та же - составлять основание особенности и разнообразия жизни, и сообщать действительному особенному лицу его индивидуальную ценность. Определяющее [особенности] - это то, что формирует [в том или ином лице] его собственный способ чувствования, его собственный устойчивый вкус; это та удивительная внутренняя образовательная мощь (Bildungskraft) и неисследимая энергия, которая самостоятельно определяет, овладевает и удерживает свой предмет - особенное лицо - заключая в себе тайну как рабства, так и свободы всякой личности. Именно она и выступает определяющей [всякое особенное лицо], пребывая налично отнюдь не в силлогической способности (каковую в пору уподобить тому «полезному» свойству, которым обладает половинка

ножниц или шипцов), а в способности у м о н а с т р о е н и я : в способности неизменного и побеждающего все [конечные] страсти а ф ф е к т а . Полагаясь на слово порядочного человека, я обращаю внимание на его чистый разум не более, чем об этом явствуют движения его губ, и звуки его голоса. Я доверяюсь слову ради самого человека, и доверяюсь человеку ради е г о Я . То, что дает мне уверенность в нем - это его образ мысли, его вкус, его нрав и характер. Свой союз с ним я основываю на том союзе, который он заключил с самим собою, со своим Я, благодаря чему и в дальнейшем он пребудет таким, каков он есть. Я верю сокрытому в глубине его сердца незримому слову, тому слову, которое он хочет и м о ж е т дать. Я доверяюсь той его потаенной силе, каковая сильнее смерти.

Более того, поскольку человек способен предпочесть смерть, нежели поступиться каким бы то ни было своим убеждением, то, становится ясной как день вся мощь понятия, всепобеждающая энергия разумной природы человека (но отнюдь не абстракций естественного разума), и лишь безумец способен усомниться в ней. Как же этой власти не быть высшей властью, а понятию в целом не быть могущественнее ощущения, когда наше преходящее сознание, связывающее воедино прошедшее, настоящее и будущее, только в понятии и способно обладать своим наличным бытием? Все живущее во времени должно сперва породить свою временную жизнь: породить ее своей внутренней самодеятельностью, породить ее через внутреннюю связь, присущую сущности [каждого живого существа]. Поэтому форма жизни, побуждение к жизни и сама жизнь - суть одно и то же. Предмет безусловного побуждения, которое мы называем основополагающим побуждением (Grundtrieb), непосредственно и является *формой* того существа, в котором и заключено само это побуждение, эта его способность к действию. Сохранить эту форму в наличном бытии и выразить себя в ней - есть непреложная цель и принцип всякого самоопределения любого созданного существа; поэтому ни одно существо не способно наметить себе цель иначе, чем в силу своего побуждения и сообразно ему одному. Побуждения в о о б щ е выступают в связи с п о т р е б н о с т я м и . Все живое в природе движется целенаправленно, т.е. согласно тем отношениям, которые определены потребностями. Первооснова и первичный способ возникновения этих отношений неисследим, и поэтому мы столь же не способны объяснить побуждение исходя из потребности, сколь объяснить потребность исходя из побуждения; а также, мы едва ли вправе сказать, что одно определяет другое, и наоборот. Первоначало обоих лежит вне их: оно есть их о б щ е е начало. Мы познаём, и, причем, познаём с необходимостью, лишь только то *дело*, которым занято побуждение, а именно - с о х р а н е н и е , п р о - д о л ж е н и е и р а с ш и р е н и е определенного [вида] взаимосвязи, ибо в

действительности нет такого конечного существа, которое было бы вообще лишено всякой связи как внутри своей сущности, так и в своей внешности.

Totum parte prius esse, negesse est.¹⁶

Разве может н и ч т о обладать некоторой формой или оказываться способным воспринимать форму, и, тем самым, быть или становиться Н е ч т о ? Мыслима ли форма, сущая ради самой себя - форма ради ф о р м ы (lauter Form)? – И, наконец, разве мыслима такая способность действия, единственной целью которой была бы чистая, т.е. пустая в себе самой цель, так, чтобы само действие не заключало бы в себе никаких и з ч е г о и д л я ч е г о ?

Ни одно побуждение, сколь бы пристально мы ни всматривались в него, не обнаруживает стремления оказаться одним лишь абстрактно-свободным действием, т.е. действием ради действия. Сущность побуждения - о т н о ш е н и е , и оно требует у д о в л е т в о р е н и я .

Стремление природы разума к тому, что заключает в себе самом истину и благо, нацелено на сущность наличного бытия, - на жизнь с о в е р ш е н н у ю , о б р а щ е н н у ю в н у т р ь с е б я с а м о й ; это стремление требует независимости и самодостаточности, оно требует свободы! - Однако сколь смутно и сколь неясно это ее предчувствие в [естественном] разуме!

Где же эта сущность наличного бытия? где эта жизнь, обращенная внутрь себя? Где свобода? Поистине, лишь по т у с т о р о н у п р и р о д ы ! Ибо в природе как таковой бесконечное, очевидно, пребывает не столько в с а м о м с е б е , сколько в своем и н о м , а свобода обретает свое пристанище лишь в смерти!

И все-таки мы знаем, что было, есть и в с е г д а б у д е т нечто такое, что является в нас источником деятельности, не порожденной чем-либо п р и р о д н ы м – то ядро нашего существования, которое, словно зерно, окутано преходящим и сокрыто в нем: ему и надлежит прорасти в нас и взойти. Вечная жизнь и составляет сущность нашей души, а потому побуждение к ней и является б е з у с л о в н ы м побуждением души. Так откуда же, в этом случае, следует ей ждать пришествия смерти и конца? Ведь не от Отца же Жизни и Подателя всякого блага, который запечатлел в самом глубочайшем основании нашего сердца и нашей воли свое собственное Сердце и свою собственную Волю оттого, что ничего иного Он запечатлеть в ней и не мог!...

Приложение 4.

Из романа «Вольдемар».

Часть I, С.138.

... И вот, Вольдемар поведал своим друзьям о том, как однажды, во время того, как он размышлял над вопросом: «Что же, собственно, вынуждает человеческий дух стремиться к добродетели? Что видит он на самом деле, когда избирает этот предмет единственной целью своих устремлений?», им овладело отчаяние.

В разные эпохи истинный предмет этого побуждения усматривался людьми в весьма разных, а, порой, даже и в противоположных вещах; и ровно настолько же, насколько отличались друг от друга мнения людей в определении этого предмета, столь же рознились друг от друга и их представления о человеческом блаженстве.

Тени ... одни лишь тени! - Зыбкие, мятущиеся видения! ... Образы? - Но где же их пр а о б р а з ?

Если праобраз невозможно было исследовать, то, разве могло существовать достоверное определение того, что есть благо? Как, в этом случае, добрая воля смогла бы познать самое себя, понимать себя, утвердиться в себе самой, и, таким образом, сохранить свою неизменность?

Или, быть может, эта воля оказывалась непосредственным следствием присовокупления всеобщих понятий и представлений сознанию особенной личности (Persönlichen Bewusstsein); что она была не чем иным, как тем присущим каждому существу побуждением к самосохранению в качестве некоего образа чистого разума? - Но, тогда предметом этой воли было бы не что иное, как ее собственная деятельность; в этом случае праобразом и источником всякой добродетели оказалась бы чистая и пустая форма наличного бытия в абстрактном мышлении: т.е. личность, рассматриваемая лишь как [абстрактная] тотальность (Personenlichkeit), лишенная особенности (Person) и различия этих особенностей (Personen-Unterschied).

Выходит, что вся привлекательность [этого понятия] исходила лишь из того обмана, который возник благодаря [абстрактному характеру] понятий и слов; но, там, где этот обман выходил наружу, - там беспощадно обнажалась безотрадная тайна формального ткачества переплетающихся друг с другом двух форм наличного бытия, имеющих одну-единственную цель - быть здесь, существовать.

«Я ужаснулся, - сказал Вольдемар, - увидев мрак и пустоту, которые заполнили меня изнутри и окутали снаружи. Я со страхом вытянул вперед руки, надеясь ими нащупать хоть что-нибудь, что вернуло бы мне чувство де й -

ствительности и существования. И тогда со мною случилось то же самое, что и с первым человеком из прекрасной поэмы Бюффона – когда, страхнув с себя бремя дремоты, он испугался своего преходящего и случайного сознания, испугался того, что он не владеет своею собственною жизнью, - и тогда, воспрянув, он изумленно воскликнул: «Я!», - и восторженно: «Б о л ь ш е , ч е м Я ! Л у ч ш е , ч е м Я !», тем самым дважды заново обретая себя. Именно это и стало отныне опорой и целью всей моей жизни!

Взору моему предстал сонм героев, облаченных в праздничные одежды бессмертия - мне явились Агис и Клеомен в окружении достойных спутников их жизни и благородной смерти, сияющие вечной красотой - и, словно преображенный, я очнулся от моего тяжкого забытья. Мне показалось, что все увиденное мною я воспринял по-новому, и словно в первый раз; что нечто другое, - и отнюдь не п а м я т ь , - влекло меня к этому зрелищу, запечатленному П л у т а р х о м . Ни разу до сих пор я не ощущал того, что предстало мне ныне в столь ослепительной ясности и составляло столь разительный контраст моим прежним впечатлениям: отныне вообще все явилось предо мною в совершенно новом и невиданном мною доселе облике. Я чувствовал, что дремота, от которой я теперь очнулся, более не испугает меня видениями смерти, даже если ей и удастся вновь овладеть мною: «Н ы н е , - п о д у м а л о с ь м н е , - я с л и ш к о м г л у б о к о о щ у т и л , ч т о я – е с м ь , ч т о б ы в п р е д ь у с t р а ш и т ь с я у т р а т ы с в о e г о с у щ е с t в о в а н и я ».

Приложение 5.

Отрывок из письма к одному другу, касательно Кантовского нравственного закона.

Я не понимаю, как можно было понять Канта столь превратным образом, каким, - если судить по присланной Вами заметке, - он оказался понят. Ведь для того, чтобы судить о его практической философии, достаточно взять любое его произведение, чтобы стало очевидно, что он всюду начинает со следующего доказательства: из о б ъ е к т а , т.е. из предполагаемого внешнего проявления [воли], - из выступившего в действии поступка, - нравственный закон вывести невозможно; нравственный закон с необходимостью должен быть выведен из с у б ъ е к т а как первопричины и начала в с я к о й к о н е ч н о й ц е л и (Zweck) в о о б щ е , а , следовательно, и цели всех особенных поступков. Так неужели возможно, чтобы им была выдвинута такая формула, которая указывала бы на внешнее проявление [воли] т.е. на высту-

пивший в действии поступок, как на определяющее основание самих поступков?

Формула, упоминаемая в заметке, у самого Канта гласит: «действуй согласно такой максиме, благодаря которой твоё желание оказывалось бы всеобщим законом», или: «действуй так, как если бы максимой твоих поступков оказывался всеобщий естественный закон». Эта формула является не чем иным, - и Кантом она ни для чего иного не предназначалась, - как быть всеобщей формулой, т.е. быть средством распознавания того, не противоречат ли субъективные максимы закону, первым признаком которого является всеобщность. Максима, будучи приведенной в форму всеобщности и, тем не менее, содержащая в себе противоречие, не может оказываться принадлежностью моральной системы.

Разумность - это источник или сам принцип нравственности. Однако, разумность эта заключается в той способности существа, в силу которой оно отличает себя как от прочих вещей, так и самого себя в той мере, в какой оно подвержено воздействию со стороны внешних предметов (*durch die Gegenstaende afficirt wird*), иными словами, она заключена в способности существа обретать побуждение, импульс через свое собственное Я (*sich selbst zu afficieren*). И точно также, как невозможно мыслить разум, душу, Я, в качестве предиката чего-либо иного и внешнего самому Я, но необходимо мыслить его как самостоятельно сущее благодаря лишь собственной его природе, мыслить его субъектом и объектом одновременно, - то, невозможно мыслить и действия его иначе, как изначально им самим и определенные, а его самого - как самоопределяющегося, ибо, по природе своей он представляет собою цель: т.е. самоцель.

Ну, а теперь, если я представляю себе множество разумных существ в их совокупности, то, причиной того, что они с необходимостью должны ограничивать друг друга - поскольку ведь каждое из них является самоцелью - будет то, что ни одно из них не вправе относиться к другому лишь как к средству. Разумное существо с необходимостью вменяет себе это в закон; иными словами: разумная воля сама собою с необходимостью предназначает себя к справедливости, не преследуя, при этом, какой-либо иной и посторонней цели.

Для человеческой воли, побуждаемой к действию чувственностью человека, это самое «хочу» интеллигенции оборачивается следующей обязанностью, заповедью или императивом:

«Действуй так, чтобы человечество
и в твоём лице, и в лице
всякого другого человека,

всегда признавалось бы целью,
и никогда – только лишь средством».

Вот таким образом искомая систематическая связь всех разумных существ и обнаруживается благодаря общепризнанному закону, или, благодаря идее царства Цели. То есть, не сама эта идея является принципом закона, а как раз наоборот: идея развивается из представления о законе и становится той формой, в которой все разумные существа оказываются в равной мере и равным образом связанными между собою в единое целое.

Уважение к самому себе (*Selbstachtung*) - есть первое и последнее основание, альфа и омега всякой моральности. Уважение к себе ограничивает самолюбие, вводит его в определенные пределы (*gebietet ihr*), подчиняя особенное лицо (*Person*), - это достойние чувственного мира, - ее собственной тотальности (*Persönlichkeit*). Это самоуважение является той направленностью (*Richtung*) нашей души, которую мы чувствуем благодаря сознанию тотальности особенного лица, благодаря сознанию нашей самостоятельности и свободы; это сознание и это чувство возникают всякий раз, когда воля выражает себя в том самом свойстве духа, в котором воля оказывается законодательницей самой себя, оказываясь, тем самым, законодательницей и для всех разумных существ вообще.

Приложение

Г.В. Лейбниц

«Новые опыты о человеческом разуме»

Предисловие

(1700–1705)

Г.Э. Лессинг

Теологические и философские сочинения

из «Философского наследия»

К. Фишер

«От Лейбница к Канту»

С.В. Волжин

**Значение проблемы религии в развитии классических
систем немецкого идеализма**

Готтфрид Вильгельм Лейбниц

IX.

Новые опыты о человеческом разуме ПРЕДИСЛОВИЕ 1700—1705

Я решил сделать ряд замечаний на книгу знаменитого англичанина — «Опыт о человеческом разуме» — одно из самых лучших и наиболее ценных произведений настоящего времени. Так как я долго размышлял о том же предмете и о большей части вопросов, которых касается это сочинение, то я и пришел к убеждению, что оно будет удобным поводом обнародовать кое-что из моих собственных мыслей, под заглавием «Новые опыты о человеческом разуме», при чем я обеспечу им и более благоприятный прием, благодаря такому прекрасному сообществу. Я думал также, что могу воспользоваться трудами другого не только для того, чтобы облегчить мои собственные (ибо конечно легче идти по стопам хорошего автора, чем работать совершенно заново), — но и для того, чтобы добавить кое-что к тому, что он дал нам, — что опять-таки легче, чем самому начинать; ибо мне кажется, что я разрешил кое-какие затруднения, которые он оставил во всем их объеме. Таким образом его репутация выгодна для меня; а так как я вообще склонен отдавать ему должное и вовсе не желаю уменьшать то уважение, каким пользуется его труд, — то и я с своей стороны увеличу его, если только мое одобрение имеет хоть какой-нибудь вес.

Правда, я часто держусь иных взглядов, нежели Локк. Но мы не только не подвергаем сомнению заслуг знаменитых писателей, напротив, свидетельствуем о них, указывая, чем и почему мы расходимся с их взглядами, раз мы считаем необходимым препятствовать тому, чтобы их авторитет не брал верха над разумом кое в каких пунктах, имеющих существенное значение. Не говорю уже о том, что, сводя счеты с такими выдающимися людьми, мы облегчаем доступ истине, — а нужно предполагать, что для нее главным образом трудились они.

В самом деле, хотя автор опыта говорит тысячу прекрасных вещей, которые я вполне одобряю, системы наши весьма различны друг от друга. Его система ближе подходит к Аристотелю, моя — к Платону, хотя мы одинаково расходимся в очень многом с учениями обоих древних философов. Локк более общедоступен, между тем как я принужден иной раз быть несколько более акроаматичным и более отвлеченным, что конечно не дает мне преимущества, особенно когда приходится писать на живом языке. Я думаю однако, что если я представлю разговор двух лиц, из которых одно излагает мнения, взятые из Опыта этого автора, а другое сопровождает их моими замечаниями, то такое сопоставление будет приятнее для читателя, чем совершенно сухие замечания, чтение которых приходилось бы перерывать на каждом шагу, по необходимости справляться с его книгой для понимания моей. Было бы, однако, очень хорошо сличать подчас наши сочинения и судить о его взглядах не иначе, как по его собственному произведению, хотя я сохранял обыкновенно его подлинные выражения. Правда, зависимость, в которую ставит чужое рассуждение, когда приходится следовать его плану, заставила меня отказаться от всякой мысли достигнуть того изящества, к которому способна диалогическая форма: однако, я надеюсь, что содержание возместит недостаток формы.

Наши разногласия касаются довольно важных предметов. Дело идет о том, действительно ли душа сама по себе совершенно пуста, как доска, на которой еще ничего не написано (*tabula rasa*), как это думают Аристотель и автор Опыта, — и что все, что на ней начертано, — происходит единственно из чувств и из опыта? или душа искони содержит в себе начала различных понятий и положений, которые только пробуждаются при случае внешними объектами, — как это думаю я, вместе с Платоном, схоластикой и всеми, принимающими в этом смысле то место у св. Павла (Рим., II, 15), где он замечает, что закон Бога написан в сердцах? Стоики называли эти начала *πρόληψεις*, т. е. основными предположениями или тем, что заранее принимается бесспорным. Математики называют их общими понятиями (*κοινὰ ἐννοίαι*). Новейшие философы дают им разные другие хорошие названия, и в частности Юлий Скалигер называл их семенами вечности (*semina aeternitatis*) или искрами жизни (*зоруга*), как бы живыми огнями, светлыми штрихами, скрытыми в глубине нашего существа, которые вызываются наружу столкновением чувств с внешними предметами, подобно тому, как удар вызывает искры из ружья; и не без основания в этом блеске видят нечто божественное и вечное, проявляющееся в особенности в необходимых истинах. Отсюда возникает другой вопрос, а именно, все ли истины зависят от опыта, т. е. от индукции и отдельных фактов, или есть такие, которые имеют иное основание? В самом деле, если какие-нибудь события можно предвидеть ранее всякого сделанного опыта, то очевидно, что в данном случае мы привносим нечто от себя. Хотя

чувства необходимы для всех наших действительных познаний, однако они не могут дать нам всего познания, так как не дают ничего, кроме примеров, т. е. частных или индивидуальных истин. Но и все примеры, которые подтверждают общую истину, сколько бы их ни было, не могут дать этой истине характера всеобщей необходимости, так как из них вовсе не следует, что то, что произошло, будет всегда происходить таким же образом. Например, греки и римляне и все другие народы, известные древности, постоянно замечали, что до истечения 24-х часов день переходит в ночь, а ночь в день; но было бы большой ошибкой думать, что это правило наблюдается повсюду, так как противоположное этому наблюдалось во время пребывания на Новой Земле. Ошибается и тот, кто думает, что по крайней мере в нашем климате это — вечная и необходимая истина, которая вечно будет справедлива; ибо следует полагать, что сами земля и солнце существуют вовсе не необходимо и быть может наступит время, когда не будет более этого прекрасного светила со всей его системой, по крайней мере в их нынешнем виде. Отсюда следует, что необходимые истины, как они существуют в чистой математике и, в частности, в арифметике и геометрии, должны опираться на такие начала, доказательство которых вовсе не зависит от частных фактов, а, следовательно, и от показаний чувств, хотя, с другой стороны, не будь чувств, нам никогда не пришлось бы в голову думать об этих истинах. Следует хорошенько различать это, и именно Эвклид прекрасно понял такое различие, доказывая из разума (демонстративно) то, что достаточно ясно из опыта и чувственных образов. Логика с метафизикой и мораль, из которых одна дает основание естественному богословию, а другая естественному праву, полны таких истин; и, следовательно, доказательство их опирается только на внутренние начала, которые называют *врожденными*. Правда, не следует воображать, будто эти вечные законы разума можно читать в душе *a livre ouvert*, без труда и исследования, как читается эдикт претора на его *album*; но достаточно и того, что они могут быть открыты в нас посредством внимательного наблюдения, причем чувства доставляют к этому поводы, а результаты опыта служат подтверждением разуму, подобно тому как в арифметике пользуются поверками, чтобы вернее избежать ошибки в вычислениях, когда выводы очень длинны.

В этом именно коренится различие человеческих познаний от познания животных. Животные — чистые эмпирики и руководствуются только отдельными фактами и никогда, насколько можно судить, не доходят до образования необходимых положений, между тем как люди способны к демонстративным наукам. В силу этого, присущая животным способность делать заключения по последовательности гораздо ниже человеческого разума. Эти заключения животных совершенно походят на заключения простых эмпириков, утверждающих, что случившееся несколько раз должно произойти и в другом случае, сходном с предыдущими в тех чертах, которые их наиболее поража-

ют, причем они не способны определить, сохраняются ли в этом случае те же самые причины. Вот почему людям так легко ловить животных, а простым эмпирикам – делать ошибки.

Даже лица, приобретшие сноровку благодаря своему возрасту и опыту, не избавлены от этих ошибок, если они слишком полагаются на свою прошлую опытность, – как это и случилось с некоторыми в гражданских и военных делах, – ибо они не обращают достаточно внимания на то, что мир меняется, и люди становятся более смысленными, изыскивая тысячи уловок, между тем как олени и зайцы нашего времени нисколько не хитрее своих предков. Заключение животных – только тень разумного вывода, т. е. только связь в воображении и переход от одного образа к другому, так как при каждом новом случае, который кажется похожим на предшествующий, они снова ожидают того же соединения, которое было прежде, как будто бы вещи были связаны в действительности потому только, что образы этих вещей связаны в памяти. Правда, разум внушает нам ожидать обыкновенно в будущем того, что соответствует долгому опыту прошедшего. Но это далеко не необходимая и не непогрешимая истина, и ожидаемого результата может не оказаться, когда этого всего менее ожидают, раз изменились вызывавшая его причины. Поэтому наиболее разумные люди не останавливаются на этом, но стараются проникнуть по возможности в причину данного факта, чтобы решить, когда нужно сделать исключение. В самом деле, один разум способен образовывать верные правила, дополнять то, чего не достает сомнительным правилам – исключениями, и находить, наконец, достоверную связь в силе необходимых выводов, а это часто дает возможность предвидеть известное событие, не прибегая к помощи испытываемой чувственной связи образов, – что принуждены делать животные. Таким образом то, что оправдывает внутренние начала необходимых истин, служит вместе с тем к различению человека от животных.

Быть может взгляды нашего проницательного автора не совсем расходятся с моими. В самом деле, употребив всю свою первую книгу на отрицание врожденных познаний, принимаемых в известном смысле, он утверждает однако в начале второй и далее, что идеи, происхождение которых не лежит в *ощущении*, возникают из *рефлексии*. Но ведь рефлексия есть не что иное, как внимание к тому, что содержится в нас, чувства же не дают нам того, что мы уже носим с собою. Раз это так, то можно ли отрицать, что в нашем духе есть весьма много врожденного, как скоро мы, так сказать, врождены самим себе? – и что в нас существует *бытие, единство, субстанция, продолжительность, изменение, деятельность, восприятие, удовольствие* и тысяча других предметов наших интеллектуальных идей? Но раз эти предметы непосредственно и постоянно присутствуют в нашем разуме (хотя и не всегда сознаются вследствие нашей рассеянности и наших нужд), то, к чему удивляться, если

мы скажем, что эти идеи врождены нам со всем, что от них зависит? И я предпочитаю сравнивать душу с глыбой мрамора, по которому проходят жилы, чем с мрамором без всяких жил или с чистой доской, т. е. с тем, и что философы называют *tabula rasa*; так как если бы душа походила на эту чистую доску, то истины столько же существовали бы в нас, сколько существует в глыбе мрамора фигура Геркулеса в том случае, когда мрамор может принять безразлично ту или другую форму. Но если бы в камне были жилы, намечавшие фигуру Геркулеса предпочтительно перед другими фигурами, то камень был бы более предрасположен к обработке в этой форме, и Геркулес был бы в известном смысле как бы рожден камню; хотя и следовало бы поработать, чтобы открыть эти жилы и очистить их полировкой, удаляя все, что мешает их обнаружению. Таким же точно образом истины и идеи врождены нам как наклонности, расположения, привычки или естественные потенции, а не как действия, хотя эти потенции сопровождаются постоянно известными соответствующими им деятельностями, правда часто нечувствительными.

Как кажется, наш остроумный автор утверждает, что в нас не существует ничего *потенциального* и даже ничего такого, чего мы не сознавали бы всегда в действительности (актуально). Однако он не может держаться такого взгляда во всей строгости, иначе его мнение было бы слишком парадоксальным. В самом деле, приобретенные привычки и запасы нашей памяти не создаются нами постоянно и не приходят даже иногда на помощь в минуту необходимости, хотя мы легко восстанавливаем их в сознании, имея в виду какой-нибудь незначительный случай, который напоминает нам о них, подобно тому как нам достаточно услышать начало песни, чтобы вспомнить остальное. — Точно также в других местах он ограничивает свое положение, замечая, что в нас не существует ничего такого, чего мы не сознавали по крайней мере прежде. Но помимо уже того, что никто не в состоянии определить при помощи одного разума, до каких пределов могли простирались забытые нами теперь акты сознания, в особенности если следовать теории воспоминания платоников, которая при всей своей фантастичности нисколько не противоречит разуму самому по себе, — помимо этого, говорю я, почему же непременно все приобретено нами путем восприятий внешних вещей и почему ничего не может быть открыто в нас самих? Неужели же наша душа сама по себе так пуста, что без заимствованных извне образов не составляет ровно ничего? Я уверен, что наш рассудительный автор не согласился бы с таким взглядом. *Да и где найти такую доску, которая не представляла бы в себе никакого разнообразия?* Видел ли кто-нибудь совершенно ровную и однообразную поверхность? Почему же мы не можем добыть себе предмет мысли из нашей собственной основы, если мы только захотим в нее проникнуть? Таким образом я склонен думать что взгляд Локка на этот предмет в сущности не отли-

чается от моего, или, лучше сказать, от общепринятого взгляда, в особенности если он принимает два источника познания: чувства и рефлексию.

Не знаю, так ли легко будет согласиться с нами и с картезианцами тот взгляд автора, что душа не всегда мыслит, и что, в частности, душа не имеет представлений во время сна без сновидений. Он говорит, что раз тела могут быть без движения, то и души могут быть точно так же без мышления. На это я даю несколько необычный ответ. А именно, я утверждаю, что субстанция не может быть без деятельности и что даже не существует тела без движения. Уже опыт говорит за меня в данном случае, и стоит только обратиться к книге знаменитого Бойля против абсолютного покоя, чтобы убедиться в этом. Но я думаю, что и разум стоит на моей стороне, и в этом состоит одно из моих доказательств против атомов.

Во всяком случае существует тысяча признаков, позволяющих думать, что в каждый момент в нас существует бесконечное множество восприятий, но без сознания и без рефлексии, т. е. таких изменений в самой душе, которых мы не создаем, так как эти впечатления или слишком слабы и их слишком много, или слишком сливаются друг с другом, так что, взятые порознь, они не бывают достаточно заметны, но в соединении с другими впечатлениями неминуемо производят свое действие и дают себя чувствовать в общей массе, по крайней мере смутно. Так в силу привычки мы не обращаем внимания на движение мельницы или на водопад, когда мы проживем некоторое время очень близко от них. Это происходит не потому, что это движение перестало действовать на наши органы и что в душе не происходило уже ничего соответствующего этому в силу гармонии души и тела, но потому, что впечатления, существующие в душе и в теле, потеряв прелесть новизны, уже недостаточно сильны, чтобы привлечь наше внимание и память, которые обращаются только на более занимательные предметы. Всякое внимание предполагает память, и, когда нас не побуждают, так сказать, обращать внимание на какое-либо из наших настоящих восприятий, мы даем им проходить мимо, не останавливаясь на них и даже не замечая их; но если кто-нибудь тотчас же обратит на них наше внимание и заставит нас прислушаться, например, к какому-нибудь шуму, который только что послышался, мы вспоминаем его и замечаем, что получили уже от него какое-то ощущение. Итак, то были восприятия, незамеченные нами тотчас, и сознание их явилось только потому, что на них обратили наше внимание, и притом лишь через некоторый промежуток времени, как бы он ни был незначителен. Чтобы уяснить еще лучше, что такое *малые восприятия* (*petites perceptions*), которые не различаются нами в массе, я привожу обыкновенно в пример рев или шум моря, который мы слышим, когда бываем на берегу. Чтобы слышать этот шум (а его действительно слышат), необходимо слышать части, составляющие это целое, т. е. шум каждой волны, хотя каждый из этих шумов слышен только в смутной

массе всех остальных, т. е. в этом самом реве, и остался бы совершенно незаметным, если бы производящая его волна была единственной. В самом деле, необходимо испытать некоторое действие от движения этой волны и получить известное восприятие от каждого из этих шумов, как бы малы они ни были; — иначе нельзя было бы получить восприятия и от ста тысяч волн, так как сто тысяч ничто не могут еще составить нечто. — Наконец, мы никогда не спим настолько глубоко, чтобы не обладать хоть слабым и смутным чувством, и нас никогда не разбудил бы величайший шум в мире, если бы мы не получали некоторого восприятия от его источника, весьма незначительного, подобно тому как никакими усилиями в мире нельзя было бы разорвать веревки, если бы она не напрягалась хотя немного и не растягивалась менее значительными усилиями, хотя производимое ими незначительное напряжение и незаметно.

Действия, производимые этими малыми восприятиями, гораздо значительнее, чем обыкновенно думают. Не что иное, как они, производят эти неопределенные ощущения, эти вкусы, эти образы чувственных качеств, ясные в совокупности, но смутные в своих частях, эти впечатления от окружающих нас тел, заключающие в себе бесконечность; наконец ту самую связь, которую имеет каждое существо со всем остальным миром. Можно даже сказать, что благодаря этим маленьким восприятиям настоящее чревато будущим и наполнено прошедшим, что все дышит взаимным согласием (*σύννοια πάντα*, как говорит Гиппократ) и что в малейшей из субстанций проницательный взор, как, например, взор Бога, мог бы прочесть весь ход вещей в мире:

quae sint, quae fuerint, quae mox futura trahantur.

Кроме того, эти бессознательные представления характеризуют и образуют тождество индивидуума, определяющееся теми чертами или выражениями, которые они сохраняют от предшествующих состояний того же индивидуума (образуя таким образом связь с его настоящим) и которые могут быть познаны высшим духом, если бы даже сам этот индивидуум не чувствовал их, т. е. если бы о них не сохранялось более у него ясного воспоминания. Но они (я разумею эти малые восприятия) дают даже возможность обрести в случае необходимости это воспоминание, благодаря периодическим раскрытиям, могущим наступить в тот или другой день. Благодаря им же и смерть есть не более как сон, который даже и длиться вечно не может, так как восприятия только перестают быть достаточно заметными и переходят — у животных в состояние смутности, которое уничтожает сознание, но не может продолжаться вечно, — не говоря уже о человеке, который имеет в данном случае большие преимущества, в целях сохранения его личности.

Равным образом с помощью бессознательных восприятий объясняю я эту чудную предустановленную гармонию тела и души и даже всех монад или простых субстанций между собою, которая заменяет немыслимое влияние

одних на другие, и которые, по мнению автора лучшего из словарей, превосносит величие совершенств Божьих выше всего, что люди когда-либо представляли себе. После этого я едва ли скажу что-нибудь особенное, если замечу, что эти маленькие восприятия *определяют* в очень многих случаях нашу деятельность, совершенно незаметно для нас, и, таким образом, обманывают толпу мнимым *равновесием безразличия* (*indifference d'equilibre*) как будто, например, для нас вполне безразлично повернуться направо или налево. Нет надобности упоминать здесь, как я это сделал в самом сочинении, что эти восприятия производят то беспокойство, которое, как я доказываю, представляет нечто такое, что только по степени отличается от страдания, и которое производит в нас часто желание и даже удовольствие, служа последнему как бы острой приправой. Благодаря тем же незаметным частицам наших заметных восприятий существует известная связь между восприятиями цветов, теплоты и других чувственных качеств с одной стороны, и соответствующими им движениями в телах с другой; между тем как картезианцы и наш автор, несмотря на всю его проницательность, считают наши восприятия этих качеств как бы произвольными, т. е. так, как будто Бог даровал их душе, как ему заблагорассудилось, без всяких соображений о какой либо существенной связи между восприятиями и их предметами, — мнение, которое поражает меня и кажется мне мало достойным премудрости Создателя, не творящего ничего без гармонии и разумного основания.

Одним словом, *незаметно малые восприятия* имеют такое же важное значение для пневматики, как незаметно малые тельца (корпускулы) для физики; и одинаково нет никакого основания отвергать как те, так и другие, под тем предлогом, что они лежат вне области наших чувств. Ничего не делается с одного раза, и одно из моих важнейших и наиболее проверенных положений заключается в том, что *природа никогда не делает скачков*. Я назвал это законом непрерывности, когда говорил об этом в первых *Nouvelles de la Republique des lettres*, и применения этого закона в физике весьма значительны; в силу закона непрерывности всякий переход от малого к великому и наоборот совершается через все промежуточные величины, как в степени, так и в частях; далее, движение никогда не возникает непосредственно из покоя, и не иначе переходит в покой, как посредством менее значительного движения, подобно тому, как нельзя пройти известной линии или длины, не пробежав сначала менее значительной; а между тем до сих пор те, которые устанавливали законы движения, не обращали внимания на этот закон и полагали, что известное тело может в один момент получить движение, противоположное предшествующему. Все это в достаточной мере приводит к заключению, что *заметные восприятия* возникают постепенно из таких, которые слишком незначительны, чтобы быть замеченными. Думать иначе — значит мало знать

бесконечную тонкость вещей, заключающую всегда и всюду действительную бесконечность.

Я заметил точно также, что в силу незаметных различий две индивидуальные вещи не могут быть совершенно сходными и должны всегда отличаться друг от друга более чем *нумерически*; а с этим вместе падают такие понятия как *tabula rasa* (по отношению к душе), душа без мышления, субстанция без деятельности, пустое пространство, атомы и не разделенные в действительности частицы материи, и полное однообразие в известной части времени, пространства или материи, совершенные шары второго элемента, происходящие из первоначальных совершенных кубов — и тысяча других философских выдумок, возникающих вследствие неразвитых понятий, которых вовсе не допускает природа вещей и которые находят себе доступ только вследствие нашего невежества и недостаточного внимания к тому, что ускользает от чувств; им нельзя придать никакого удобоприемлемого смысла, если только не ограничить их областью абстракций нашего ума, который будто бы вовсе и не отрицает того, что он оставляет в стороне и считает лишним принимать в каком-либо данном случае в соображение. Иначе, если понимать это в буквальном смысле, а именно — что несознаваемое нами вовсе не существует в душе или в теле, то мы сделаем ту же ошибку в философии, какую сделали бы в политике, не обращая внимания на то́мхров—незаметный прогресс; между тем, как отвлечение не есть ошибка, лишь бы только мы знали, что то, что скрывается за отвлечением, существует. Так пользуются отвлечениями математики, когда они говорят об идеальных линиях, равномерных движениях и других правильных действиях, хотя *материя* (т. е. смесь действий окружающего нас бесконечного) представляет постоянно то или другое исключение. Так поступают, чтобы ограничить отдельные стороны вопроса, свести действия к их причинам, насколько это для нас возможно, и предвидеть таким образом некоторые последствия: ибо чем больше мы стараемся не упустить ни одной доступной нашему воздействию стороны предмета, тем больше практика отвечает теории. Но только один высший Разум, от которого ничто не ускользает, постигает отчетливо всю бесконечность, все причины и все следствия; что же касается до нашего отношения к бесконечностям, то мы можем только познавать их смутно; отчетливо же мы знаем разве только то, что они существуют; в противном случае мы судили бы очень дурно о красоте и величии вселенной, и у нас не было бы ни хорошей физики, объясняющей природу вещей во-обще, ни тем более хорошей пневматики, обнимающей познание Бога, душ и простых субстанций.

Это знание бессознательных восприятий дает также возможность объяснить, почему и как две человеческих души или две вещи одного и того же рода никогда не выходят совершенно похожими из рук Создателя и имеют каждая изначальное отношение к своему будущему положению во вселенной:

здесь происходит то же самое, о чем я уже заметил по поводу двух индивидуумов, именно, что их различие бывает всегда *более чем нумерическим*.

Есть еще один существенный пункт, в котором я принужден разойтись не только с мнением нашего автора, но и с большинством новейших философов; а именно, я полагаю вместе с большинством древних, что все гении, все души, все сотворенные простые субстанции всегда соединены с телом и что вообще не существует душ, совершенно отдельных от тела.

На это я имею основания а priori, но кроме того, выгода такого учения состоит в том, что оно разрешает все философские затруднения касательно состояния душ, их вечного сохранения, их бессмертия и их деятельности; — так как все различие их состояний всегда бывает и было не чем иным, как различием более или менее заметного, более или менее совершенного, и наоборот, то прошедшее или будущее состояние души становится столь же объяснимым, как и настоящее. Стоит только немного подумать, чтобы убедиться в основательности такого взгляда и понять, что скачок из одного состояния в другое, бесконечно от него различающееся, не может быть естественным. И я только удивляюсь тому, что школьная философия, покинув без всякого основания простые и естественные представления, попала в весьма серьезные затруднения и доставила кажущееся торжество людям вольномыслящим, хотя все доводы последних падают с одного удара, благодаря такому объяснению вещей, при котором сохранение душ (или, — с точки зрения моей системы, — *живых существ*) так же легко представить себе, как превращение гусеницы в бабочку или сохранение мысли во сне, с которым Христос божественно прекрасно сравнил смерть. Я говорил уже также, что никакой сон не может продолжаться вечно; и у одаренных разумом душ, которым суждено сохранить навсегда уделенную им в царстве Божием личность, — а следовательно и воспоминание, — он будет тем короче или даже совсем почти не коснется их, чтобы сделать их более восприимчивыми к награде или наказанию. Я прибавлю к этому, что вообще никакое расстройство видимых органов не способно довести все в живом существе до полного смещения или разрушить все органы и лишит душу всего её органического тела и неизгладимых остатков всех её предшествовавших черт. Но легкость, с какой оставили древнее учение о тончайших телах, присоединенных к ангелам (которые смешивали с телесностью самих ангелов), далее, — введение мнимых бестелесных духов в среду тварей (чему весьма способствовало учение Аристотеля о духах, движущих небесные сферы) и, наконец, ложное мнение, будто нельзя сохранить души животных не впадая в метемпсихозу и не заставляя их переходить из тела в тело — все это, на мой взгляд, привело к тому, что стали пренебрегать естественным способом объяснять сохранение душ. Это нанесло большой ущерб естественной религии и заставило многих верить, что бессмертие есть только чудесный дар Божьей благодати, о чем, замечу, наш знаменитый автор говорит с не-

которым сомнением, как я это укажу вскоре. Впрочем, остается только пожелать, чтобы все, разделяющие его мнение, говорили об этом предмете с такою же рассудительностью и искренностью, как он; так как весьма можно опасаться, что многие из тех, которые говорят о бессмертии, как о благодати, делают это только для того, чтобы спасти приличия, и в сущности недалеко от тех аверроистов и неосмысленных квинтистов, которые воображают себе какое-то поглощение и воссоединение души с океаном Божества – представление, невозможность которого делает вполне ясной, быть может, только моя система.

Как кажется, далее, мы расходимся с Локком во взглядах на материю. А именно, он признает пустоту необходимой для движения, так как думает, что материя состоит из маленьких твердых частиц. Я согласен с тем, что если бы материя действительно состояла из таких частиц, то движение в сплошь наполненном пространстве было бы невозможно, все равно как в комнате наполненной таким множеством маленьких камешков, что не оставалось бы ни одного пустого места. Однако, допустить такое предположение невозможно, да оно и не имеет, на мой взгляд, ни малейшего основания; хотя наш ученый автор доходит до того, что видит в твердости или сцеплении маленьких частиц сущность тела. Напротив, пространство следует скорее представлять как наполненное изначально жидкой материей, способной ко всевозможному делению и действительно подверженной делениям и подразделениям до бесконечности, однако с тем различием, что она делима и разделена в различных пунктах неодинаково вследствие более или менее согласующихся движений, находящихся в ней; а это дает ей всюду известную степень как твердости, так и жидкости, так что не существует ни одного тела, которое было бы твердо или жидко в высшей степени, т. е. не существует ни одного атома, обладающего непреодолимой твердостью, и наоборот, никакой массы, вполне безразличной к делению. Таким образом, порядок и закон непрерывности одинаково делают невозможным и то, и другое.

Я указал, далее, что *сцепление*, которое не было бы само результатом толчка или движения, привело бы к *влечению* в буквальном смысле слова. В самом деле, если бы существовало какое-нибудь изначально твердое тело, – например атом Эпикура, которое имело бы выступающую часть в форме крючка (так как можно представить атомы каких угодно форм), то этот крючок, получив толчок, увлек бы за собою остальную часть атома, т. е. часть, которая не получает никакого толчка и не лежит вовсе на его линии. Между тем сам ученый автор высказывается против таких влечений, как они принимались некогда в философии, причем их объясняли боязнью природы перед пустотой, – и сводит их к *толчкам*, принимая с новейшими философами, что известная часть материи может действовать непосредственно на другую только толкая ее при прикосновении; и я полагаю, что они правы, иначе это действие было бы совершенно непонятным.

Не скрою, впрочем, что я заметил, как будто наш уважаемый автор берет назад свое мнение по этому вопросу и я не могу не похвалить по этому поводу его скромной искренности, подобно тому как в других случаях я удивлялся его проницательному уму. А именно, в ответе на второе письмо покойного епископа Ворчестерского, изданном в 1699 г., стр. 408, Локк, оправдывая взгляд, который он защищал против этого ученого прелата, а именно, что материя может мыслить, говорит между прочим следующее: «признаюсь, я говорил (во 2-й кн. «Опыта о чело-в. разуме», гл. VIII, § II), что тело действует не иначе, как посредством толчка. Так я думал, когда я писал это, и все еще не могу представить себе иного способа действия. Но с тех пор, благодаря несравненной книге глубокомысленного Ньютона, я пришел к убеждению, что было бы чересчур самоуверенно ограничивать всемогущество Божие узкими пределами наших представлений. Тяготение одной материи к другой – непостижимым для меня образом — есть не только доказательство того, что Бог, если Ему будет угодно, может вложить в тела силу и способ действия, далеко превышающие то, что может быть выведено из нашего представления о теле или объяснено тем, что мы знаем о материи; но доказывает неоспоримо, что Бог сделал это в действительности. Поэтому в ближайшем издании моей книги я постараюсь исправить это место». – И я нашел во французском переводе Опыта, сделанном, без сомнения, с одного из последних изданий, следующую измененную редакцию этого II §: «очевидно, по крайней мере насколько это для нас постижимо, что тела действуют друг на друга не иначе, как посредством толчка, так как мы не можем представить себе, чтобы тело оказывало действие на то, чего оно вовсе не касается, ибо это было бы все равно как воображать, будто тело может действовать там, где его вовсе нет».

Я могу только похвалить это скромное благочестие нашего знаменитого автора, который признает, что Бог может совершать дела, превышающие наше понимание, и что в догматах веры могут заключаться непостижимые тайны; но я не желал бы, чтобы в естественном ходе природы прибегали к чудесам и допускали абсолютно необъяснимые силы и действия. В противном случае мы дадим во имя всемогущества Божия слишком много воли плохим философам, и раз мы допустим эти *центростремительные силы* или эти действующие издали *непосредственные протяжения*, не будучи однако в состоянии сделать их понятными, то я уже не вижу, что помешает нашим школьным философам утверждать, что все совершается просто в силу способностей, и поддерживать свои *образы сущностей* (*species intentionales*), которые, будто бы, исходят от предметов к нам и находят средство проникать до самой нашей души. Если это так, то конечно –

omnia jam fient, fieri quae posse negabam.

Поэтому мне кажется, что наш автор, несмотря на всю его рассудительность, заходит здесь слишком из одной крайности в другую: с одной стороны он находит затруднения в таких действиях души, где дело идет только о том, чтобы допустить нечто выходящее за пределы чувств, и в то же время приписывает телам то, что выходит даже за пределы разума, придавая им такие силы и действия, которые находятся вне способностей и понимания сотворенного духа, так как приписывает им способность притяжения даже на далеких расстояниях, не ограничиваясь никакой сферой действия; и все это только для того, чтобы поддержать не менее необъяснимое мнение, а именно, что в естественном миропорядке материя может мыслить.

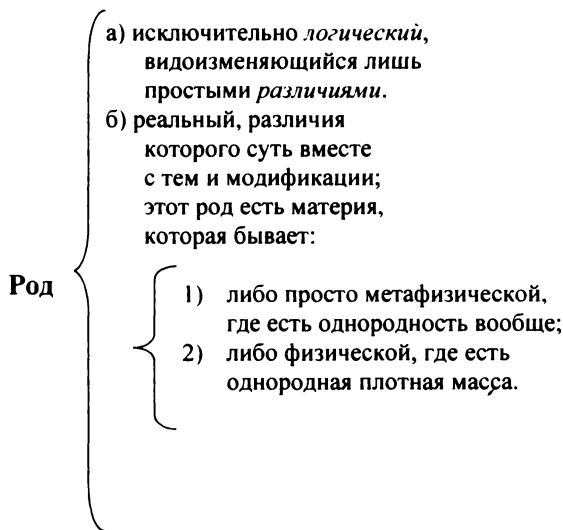
Спор, который он ведет со знаменитым прелатом, выступившим против него, состоит в том, может ли материя мыслить; и так как это вопрос весьма существенный также и для настоящего сочинения, то я не могу не коснуться его слегка и не посмотреть, в чем их спор. Я изложу сущность этого вопроса и позволю себе высказать, что я об этом думаю. Покойный епископ Ворчестерский, опасаясь (без больших, однако, на мой взгляд оснований), как бы учение нашего автора об идеях не дало повода к некоторым злоупотреблениям в ущерб христианской вере, вознамерился исследовать некоторые его пункты в своей защите учения о троичности; отдав справедливость этому превосходному писателю за его признание, что бытие духа также достоверно, как бытие тела, хотя первая из этих субстанций столь же мало познаваема, как и вторая, епископ спрашивает (стр. 241 и след.), каким образом рефлексия может убедить нас в существовании духа, если Бог, по мнению Локка (кн. IV, гл. 3), может дать и материи способность мыслить? Ведь в таком случае путь исследования идей, который должен дать средство различить то, что принадлежит телу и душе, становится бесполезным, между тем как во II кн. «Опыта о человеческом разуме» (гл. 23, §§ 15, 27, 28) говорится, что действия души доставляют нам идею духа, и что разум и воля делают эту идею столь же понятной, как понятна нам природа тела через представления плотности и действия посредством толчка. Вот как отвечает на это наш автор в своем первом письме (стр. 65 и след.): «я полагаю, что доказал существование в нас духовной субстанции, так как мы испытываем в себе мышление; идея этого действия или *модуса* мышления не согласуется с идеей самостоятельного существования, и потому имеет необходимую связь с идеей носителя или субъекта, которому оно принадлежит; идея этого субъекта образует то, что мы называем субстанцией». А так как общая идея субстанции повсюду одна и та же, то «модификация, называемая мышлением или способностью мыслить, будучи присоединена к этой субстанции, образует понятие духа, причем уже нет надобности принимать в расчет, имеет ли она еще какую-либо другую модификацию, как например плотность; и наоборот — субстанция, обладающая такой модификацией, которую называют плотностью, будет материей, незави-

симо от того, приходит ли сюда мышление или нет. А поэтому, если под духовной субстанцией вы подразумеваете субстанцию нематериальную, то я согласен, что не доказал существования в нас таковой, да с точки зрения моих принципов и не считаю возможным доказать, что в нас есть нематериальная субстанция, которая мыслит. И хотя то, что я сказал относительно системы мыслящей материи (кн. IV, гл. Ю, § И6), доказывая нематериальность Бога, делает в высшей степени вероятным, что мыслящая субстанция в нас нематериальна — тем не менее (прибавляет автор на стр. 68), я указал, что великие цели религии и морали опираются только на бессмертие души, причем нет надобности предполагать её нематериальности».

Ученый епископ, желая указать, что наш автор держался иного взгляда на этот предмет, когда писал вторую книгу Опыта, приводит в своем ответе на это письмо (стр. 51) следующее место (взятое из той же II книги, гл. 23, § 15), где говорится, «что посредством простых идей, отвлеченных нами от действий нашего духа, мы можем образовать сложную идею нематериального духа, и что соединяя вместе идеи мышления, восприятия, свободы и способности приводить в движение свое тело и другие тела, мы получаем столь же ясное понятие о субстанциях нематериальных, как и о материальных». Он приводит еще другие места, желая указать, что автор противопоставлял дух телу, и говорит (стр. 54), что цель религии и морали обеспечивается прочнее, если будет доказано, что душа бессмертна по своей природе, т. е. в силу своей нематериальности. Наконец, епископ приводит (стр. 70) следующее место, а именно, что «все идеи, которые мы имеем о частных и отдельных видах субстанций, суть не что иное, как различные сочетания простых идей»; отсюда епископ выводит, что, по мнению Локка, идеи мышления и хотения образуют иную субстанцию, отличную от той, которую дают идеи плотности и толчка; последние же идеи образуют идею тела в противоположность идее духа («Опыт», II, 23, § 17).

Епископ Ворчестерский мог бы прибавить, что из того, что *общая* идея субстанции одна и та же как для тела, так и для духа, еще не следует, что *различия* последних суть *модификации* одной и той же вещи, как говорит наш автор в приведенном мною месте из его первого письма. Следует, во-первых, строго различать модификации и атрибуты; способности восприятия и действия, протяжение, плотность — суть *атрибуты* или постоянные и основные свойства; но мышление, стремление в движении, фигуры, движения — *только модификации этих атрибутов*. Далее следует отличать *физический*, или, лучше, реальный род от *логического* или идеального. Вещи, которые относятся к одному и тому же физическому роду или *однородны*, состоят из одной, так сказать, материи, и могут часто переходить одна в другую путем изменения модификаций — например, круги и квадраты. Но две *разнородные вещи* могут все-таки иметь *общий логический род*, а в таком случае их разли-

чия не сводятся к простым случайным модификациям того же субъекта или той же метафизической или физической материи. Так время и пространство – вещи весьма разнородные, и было бы большим заблуждением думать, что существует какой-то общий им реальный субъект, который состоял бы только в *непрерывной* величине вообще и из модификаций которого могли бы образоваться время или пространство. Однако, общий им *логический* род состоит именно в непрерывной величине. Быть может, кто-нибудь станет смеяться над этими философскими различиями двух родов, из которых один только логический, другой – реальный, и двух материй – одной физической – т. е. материи тел, другой – лишь метафизической или общей, – например, если бы кто-нибудь утверждал, что две части пространства состоят из одной материи, или, что два часа времени имеют также общую материю. Однако эти различия состоят не в одних терминах, но касаются самих вещей и, как кажется, подходят весьма кстати к настоящему рассуждению, где их смешение повлекло к ложному выводу. Указанные два рода имеют общее понятие, понятие же реального рода обще двум материям; таким образом их генеалогия будет следующей:



Я не видел второго письма автора к епископу. Ответ на него прелата не касается вовсе вопроса о мышлении материи. Но в ответ на это второе письмо Локк возвращается снова к этому пункту и говорит приблизительно в таких выражениях (стр. 397): «Бог прибавляет к сущности материи какие Ему угодно качества и совершенства: так известные части материи имеют только одно

движение, растения — растительную жизнь, животные — ощущение. Но если мы пожелаем сделать еще один шаг вперед и скажем, что Бог может дать материи мысль, разум, волю, то те, которые во всем были до сих пор согласны, поднимают тотчас крик, как будто этим разрушается сущность материи. Однако, чтобы доказать свое мнение, они ссылаются на то, что мысль или разум не заключаются в сущности материи — но это ровно ничего не доказывает, так как и движение с жизнью отнюдь не более заключаются в ней. Они указывают также на непостижимость того, чтобы материя мыслила, но ведь наше понимание не есть мерило всемогущества Божия». Затем Локк приводит в пример притяжение материи (на стр. 99), в особенности же на стр. 408, где в приведенных мною выше выражениях он говорит о тяготении материи к материи (открытие которого приписывается Ньютону), признаваясь, что он никогда не мог понять, каким образом это происходит. Но ведь это значит возвращаться к *скрытым* или, что еще важнее, *необъяснимым* качествам. Он прибавляет (стр. 400), что ничто не благоприятствует так скептикам, как отрицание того, чего мы не понимаем и (стр. 402) что мы даже не можем понять, каким образом душа мыслит. Он полагает (стр. 403), что две субстанции, материальную и нематериальную, можно себе представить в их чистой сущности, без всякой деятельности, и что от Бога зависит дать той или другой субстанции способность мыслить; и он старается воспользоваться при этом мнением своего противника, который признавал за животными способность ощущения, но отказался бы признать в них существование нематериальной субстанции. Локк утверждает далее, что свобода, сознание (стр. 408) и способность отвлечения могут быть даны материи, не как таковой, но одаренной какой-нибудь божественной силой. Наконец, он ссылается на замечание столь известного и остроумного путешественника, как де ла Лубер, — а именно, что язычники Востока знают о бессмертии души, не будучи однако в состоянии понять её нематериальности.

Прежде чем перейти к объяснению моего собственного взгляда, я замечу, что действительно материя не способна произвести механически ни ощущения, ни разума, с чем соглашается и наш автор; что действительно нельзя отрицать того, чего мы не понимаем, однако я прибавлю, что мы в праве отрицать (по крайней мере в естественном миропорядке) то, что абсолютно непонятно и необъяснимо. Я полагаю далее, что мы не можем представить себе субстанций (материальной и нематериальной) в их чистой сущности без всякой деятельности, и что деятельность принадлежит к сущности субстанции вообще. Я согласен, наконец, что понимание тварей не есть мерило могущества Божия, но думаю, что их способность или сила понимания есть мерило могущества природы, так как все, что сообразно с естественным миропорядком, может быть постигнуто или понято той или другой тварью.

Тот, кто поймет мою систему, увидит, что я не могу согласиться во всем ни с тем, ни с другим из этих превосходных авторов, спор которых между тем в высшей степени поучителен. Чтобы выразиться яснее, я прежде всего обращаю внимание на то, что модификации, которые естественным путем или без чуда могут принадлежать какому-либо субъекту, должны происходить из ограничений или изменений известного реального рода или известной первоначальной постоянной и абсолютной природы; именно таким образом различают философы модусы какого-либо абсолютного существа от него самого, подобно тому как величина, фигура и движение суть очевидно ограничения и изменения телесной природы. Ясно, каким образом ограничиваемое протяжение образует фигуры, и очевидно, что происходящее в данном случае изменение есть не что иное как движение. И всякий раз, когда мы находим какое-либо качество в известном субъекте, следует полагать, что если бы мы понимали природу этого субъекта и этого качества, то мы могли бы понять и то, каким образом это качество проистекает из этого субъекта. Таким образом, в естественном порядке вещей (и если отложить чудеса в сторону), Бог дает субстанциям те или иные качества не по произволу, но только те, которые вполне естественны для них, т. е. такие, которые могут быть выведены из их природы, как объяснимые модификации. Поэтому следует полагать, что материя не может обладать естественным образом упомянутым выше притяжением, и не может двигаться сама собою по кривой линии, так как невозможно представить себе, т. е. объяснить механически, как это могло бы произойти; между тем то, что естественно, должно быть вполне понятным, раз мы оказались в состоянии проникнуть в сокровенную глубь вещей. Такое различие между тем, что естественно и объяснимо, и тем, что необъяснимо и чудесно — разрешает все трудности. Если же мы отбросим в сторону это различие, то нам придется утверждать нечто еще худшее, чем *скрытые качества*, и отказаться совершенно от философии и разума, открывая убежища невежеству и лени, благодаря темной системе, допускающей существование не только таких качеств, которых мы не понимаем (таких, конечно, очень много), но даже и таких, которых не мог бы понять величайший ум, если бы Бог открыл ему наивозможный доступ к вещам, т. е. таких, которые или чудесны, или не имеют ни смысла, ни основания; а конечно не имело бы ни смысла ни основания, если бы Бог творил чудеса обыкновенно; таким образом эта вызванная ленью гипотеза разрушила бы одинаково и нашу философию, ищущую оснований, и божественную мудрость, дающую эти основания.

Что касается до мышления, то, несомненно (и наш автор признает это не один раз), что его нельзя представить себе в качестве постижимой модификации материи или такой, которую можно понять и объяснить, т. е. — существо осязающее и мыслящее не есть вещь механическая, как часы или мельница, так чтобы можно было представить себе величины, фигуры и дви-

жения, механическое соединение которых могло бы произвести что-нибудь в роде мысли или ощущения в массе, в которой раньше ничего подобного не было, и что исчезло бы снова вследствие расстройтва этой машины. Во всяком случае для материи вовсе *не естественно* мыслить и ощущать, и это может явиться в ней только одним из двух способов: или Бог присоединит к материи такую субстанцию, для которой мышление естественно, или вложит в нее мысль посредством чуда. Таким образом, в этом отношении я вполне согласен с мнением картезианцев, с тем исключением, что я распространяю его и на животных и думаю, что они также имеют чувство и нематериальную (говоря прямо) душу, столь же мало способную к уничтожению, как атомы Демокрита или Гассенди; между тем как картезианцы, затрудняясь без основания по поводу душ животных и не зная, что делать с их сохранением после смерти (они не подумали о сохранении живого организма, сведенного к весьма малому размеру), принуждены были отрицать у животных даже чувство, вопреки всякой очевидности и общему мнению человеческого рода. Но если кто-нибудь скажет, что Бог по крайней мере может вложить способность мышления в приспособленную для этого машину, то я отвечу, что если бы это случилось и если бы Бог дал эту способность материи, не вложив в то же время в последнюю какой-либо *субстанции*, которая была бы *носителем этой самой способности* (как я это понимаю), т. е. не вложив в материю нематериальной души, — то необходимо в таком случае, чтобы материя была чудесным образом возвеличена до получения силы, к которой она неспособна по природе, подобно тому как некоторые схоластики утверждали, будто Бог возвеличивает огонь до такой степени, что дает ему силу сжигать непосредственно духов, отделенных от тел; это было бы уже чистейшим чудом. Весьма важно, что мы не можем утверждать, будто материя мыслит, не прибегая к нематериальной душе или чуду; таким образом бессмертие наших душ следует из естественного порядка вещей, так как исчезновение их можно объяснить только чудом, будь то посредством возвеличения материи или посредством уничтожения души. Ибо конечно мы отлично знаем, что всемогущество Божие могло бы сделать наши души смертными, несмотря на всю их нематериальность (или бессмертие в порядке одной природы), — так как Бог может совершенно их уничтожить.

Эта истина нематериальности души имеет без сомнения важное значение. Ведь для религии и морали, особенно в наше время (когда так много людей, относящихся без всякого уважения к одному откровению и чудесам), несравненно выгоднее показать, что души бессмертны по природе и что было бы чудом, если бы они не были таковыми, чем утверждать, что по природе наши души должны умереть, но не умирают только благодаря чудесной благодати, основанной единственно на обетовании Бога, что они не умрут. Главным образом давно уже известно, что те, которые желали разрушить естест-

венную религию и свести все к откровенной, как будто разум ничему не может нас научить в деле религии, – считались всегда людьми подозрительными — и не всегда без основания. Но наш автор не принадлежит к этому числу. Он признает доказательство бытия Божия и приписывает нематериальности души *высшую степень вероятности*, которая следовательно может иметь значение *моральной достоверности*. Поэтому я думаю, что при его искренности и глубокомыслии, он легко мог бы согласиться с изложенным мною учением, имеющим основное значение для всякой разумной философии, иначе я не знаю, что помешает нам впасть в философию либо *фанатическую*, какова, например, *Philosophia mosaica* Флюдда, который спасает феномены только тем, что относит их непосредственно к Богу, путем чуда, — либо *варварскую*, какова философия некоторых философов и врачей прошлого времени, отзывающаяся варварством их эпохи и вполне заслуженно ныне презируемая философия, которая спасала явления тем, что выдумывала разные скрытые качества или силы, похожие на маленьких демонов или домовых, способных делать без стеснения все, что требуется: как будто например часы показывают время посредством «часопоказательной» силы, не нуждаясь в колесах, или мельницы перемалывают зерна какой-то «дробительной» силой, не нуждаясь ни в каких таких вещах, как жернова. Что же касается затруднения, с каким некоторые народы могли представить себе нематериальную субстанцию, то оно легко исчезнет, по крайней мере в значительной степени, когда перестанут говорить о субстанциях, отделенных от материи, — которых, как я думаю, и не существует естественным образом среди сотворенных существ.

Готтхольд Эфраим Лессинг

**ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ И ФИЛОСОФСКИЕ СОЧИНЕНИЯ
ИЗ «ФИЛОСОФСКОГО НАСЛЕДИЯ»**

«Христианство разума» (1784)

«Религия Христа» (1780)

«Воспитание человечества» (1780)

«О возникновении религии откровения» (1784)

«О внебожественной действительности вещей» (1795)

**«Благодаря Спинозе Лейбниц лишь напал на след
предустановленной гармонии» (1795)**

Христианство разума

§ 1

Извечное занятие единственного наисовершеннейшего существа не могло состоять в чем-либо ином, кроме созерцания наисовершеннейшего.

§ 2

Наисовершеннейшее – суть оно же само; и, значит, Бог извечно мог мыслить только лишь себя самого.

§ 3

Представление, хотение и созидание в Боге – едино суть. То есть, можно сказать, что все то, что Бог представляет себе, то Он и творит.

§ 4

Бог может мыслить себя лишь двумя возможными способами: либо Он мыслит все свои совершенства вместе и сразу, а себя самого их совокупностью; либо Он мыслит совершенства свои порознь, обособленными друг от друга, отличая их от себя самого по степени их совершенства.

§ 5

Бог извечно мыслил себя во всем своем совершенстве; – это означает, что Бог от века сотворил такое существо, в котором нет недостатка ни в одном из тех совершенств, которыми обладает сам Бог.

§ 6

Это существо Святое писание именует Сын о м Б о ж ь и м , или, что еще лучше выражает суть дела, – Б о г о м - С ы н о м . Оно называется Богом, ибо не испытывает недостатка ни в одном из свойств, присущих самому Богу. С ы н о м же оно называется потому, что, в силу характера понимания, присущего нашему естественному рассудку, нам кажется, будто представляющее обладает определенного рода приоритетом по отношению к самому представлению.

§ 7

Существо это – суть сам Бог, и, причем, оно неотлично от Бога, так как мы мыслим его тотчас же, едва лишь мы помыслим о Боге; мыслить же его без Бога невозможно; и, точно также, как невозможна мысль о Боге без существования самого Бога, так и Бог, [в свою очередь], перестал бы быть Богом, если бы мы захотели полностью изъять и отъединить от Него Его собственное представление о себе самом.

§ 8

Это существо можно назвать Образом Божиим, однако, Образом, который идентичен Богу.

§ 9

Чем больше общего имеют между собою две вещи, тем большая царит меж ними Гармония. Таким образом, наивысшая Гармония будет иметь место между теми двумя вещами, в которых все оказывается общим, т.е. там, где две вещи составляют одно целое.

§ 10

Таковыми как раз и являются Бог и Бог-сын или идентичный Образ Божий; а ту Гармонию, которая царит меж ними, Святое Писание называет Духом, исходящим от Отца и Сына.

§ 11

В этой Гармонии пребывает все, что есть в Отце, а также все, что есть в Сыне; таким образом, сама эта Гармония есть не что иное, как Бог.

§ 12

Эта Гармония, однако, является Богом в том смысле, что если бы Отец не был Богом, и Сын не был бы Богом, то и сама их Гармония также не являлась бы Богом; но и сами Отец и Сын также, в свою очередь, не могли бы оказаться Богом, если бы меж ними не существовало этой Гармонии; следовательно, все трое – суть одно Целое.

§ 13

Бог мыслил свои совершенства порознь, – это означает, что Он создал таких существ, каждое из которых обладает каким-либо одним особым божественным совершенством, ибо, замечу еще раз – всякая мысль Бога есть Творение.

§ 14

А, в своей совокупности, все эти существа образуют то, что называется миром.

§ 15

Бог вполне мог бы мыслить свои совершенства обособленными друг от друга таким образом, что они представляли бы собою бесконечное число видов совершенства, что означало бы возможность существования бесконечно многих миров, – это и имело бы место в том случае, если бы Бог не мыслил всегда самого совершенного мира, т.е. если бы среди всех этих видов Он не

мыслил совершеннейшего из них, и, таким образом, не осуществил бы его в действительности.

§ 16

Самый совершенный способ мыслить божественные совершенства в их обособленности друг от друга суть тот, когда они мыслятся в качестве бесконечного ряда градаций совершенства от наименьшей к наибольшей, и выступают друг за другом таким образом, что в этом последовательном ряду нет ни скачка, ни промежутка.

§ 17

В согласии с этими градациями совершенства, следовательно, и должно быть организовано все сущее в этом мире. Все существа мира должны составлять ряд, каждый член которого заключает в себе все то, чем обладают нижестоящие члены, но кроме того, он должен обладать еще и чем-то большим, однако таким, что это «нечто большее» никогда не достигает последнего и высшего предела [совершенства].

§ 18

Такой ряд должен оказаться бесконечным рядом, поэтому бесконечность мира, рассматриваемая в вышеуказанном смысле, является неопровержимым фактом.

§ 19

Богом не создано ничего другого, кроме простых сущностей (einfache Wesen), поэтому взаимосвязь всего [сущего] суть не что иное, как следствие (Folge) того, что создал Бог.

§ 20

Поскольку каждая из этих простых сущностей заключает в себе то же самое, что и другие простые сущности, и не может иметь чего-либо такого, чего не имели бы в себе все прочие простые сущности, то, очевидно, что в их взаимоотношениях должна иметь место Гармония, исходя из понимания которой только и может быть объяснено вообще все, что между ними происходит, т.е. все, что происходит в мире.

§ 21

Вот до этой границы и расширит однажды счастливый христианин область своего естествознания (Naturlehre): но случится это лишь по прошествии долгих столетий, когда будут объяснены все до последнего явления при-

роды, и когда не останется ничего иного, как свести их к их истинному источнику.

§ 22

Поскольку же сами эти простые сущности оказываются, вместе с тем, не чем иным, как ограниченными божествами, то, те совершенства, которыми они обладают, должны составлять такое же подобие совершенству самого Бога, какое имеют части в их отношении к Целому.

§ 23

К числу Божественных совершенств относится и то, что Бог сознает своё собственное совершенство, и то, что Он способен действовать, сообразуясь со своими совершенствами: то и другое есть, вместе с тем, та печать (Siegel), которая свидетельствует нам о совершенстве Бога.

§ 24

В зависимости от различных градаций божественных совершенств должны также находиться и различные уровни осознания этих совершенств, а также и различные уровни способности действовать в согласии с этими совершенствами.

§ 25

Существа, обладающие совершенствами, сознающие их в самих себе, и владеющие способностью действовать в согласии с ними, называются **моральными существами**, т. е. они есть такие существа, которые способны следовать требованиям закона.

§ 26

Этот закон исходит из самой природы этих существ, и не может представлять из себя ничего иного, кроме следующего требования: действуй в согласии с твоим индивидуальным совершенством.

§ 27

Поскольку в ряду, образуемом такими существами, не может иметь место скачок (Sprung), то, очевидно, должны существовать также и такие существа, которые недостаточно отчетливо осознают свои совершенства...

Религия Христа

... Ибо таких поклонников
Отец и ищет себе...
Евангелие от Иоанна, IV. 25.

§ 1

Был ли Христос чем-то бóльшим, нежели человеком? – вот в чем вопрос. То, что он воистину был человеком – если [признать, что] Он вообще [когда-либо] существовал – а также, то, что Он никогда не переставал быть человеком, – в этом нет никаких сомнений.

§ 2

Следовательно, религия самого Христа и христианская религия – суть две совершенно разные вещи.

§ 3

Одна, – религия Христа, суть такая религия, которую сам Христос исповедовал и осуществлял на деле как человек, такая, которую способен разделить с Ним каждый человек, и которую каждый с тем большей охотой должен стремиться разделить с Ним, чем возвышеннее и привлекательнее складывается представление о характере Христа как о человеке [как таковом].

§ 4

Другая религия, – религия христианская, признает в качестве истинного то, что Он был более чем просто человек, и именно таким она и делает Христа предметом своего почитания.

§ 5

Но, каким образом обе эти религии, религия самого Христа и религия христианская, могли утвердиться в одной и той же личности, – в личности Христа, – это остается непостижимым.

§ 6

Едва ли в одной и той же книге отыщутся учения и положения обоих религий [в качестве некоего целого]. По крайней мере очевидно одно: в учениях апостолов-евангелистов первая из них, а именно, религия Христа, выступает совершенно иначе, чем религия христианская.

§ 7

Религия Христа запечатлена у них в самых ясных и отчетливых словах.

§ 8

Религия христианская, напротив, выражена в их учениях в столь неопределенной и допускающей столь многие толкования форме, что едва ли в них имеется одно-единственное место, смысл которого, во все времена, покуда существует мир, понимался бы двумя различными людьми одинаково. ...

Воспитание человечества

Haec omnia inde esse
in quibusdam vera,
unde in quibusdam
falsa sunt.

Augustinus^{*}

Предисловие автора

Первую половину настоящей статьи я уже опубликовал в моих «Материалах», и вот теперь я готов довести до завершения оставшуюся ее часть.

Для этого автор расположился на своего рода возвышенности, с которой он надеется охватить взором нечто большее, чем только лишь ту часть пути, которую ему было отпущено пройти за сегодняшний день.

Но он, все-таки, отнюдь не призывает оставить свою тропу торопливого путника, единственное желание которого состоит лишь в том, чтобы поскорее добраться до ночлега. Он вовсе не настаивает на том, будто вид, столь очаровывающий собственный взор автора, обязательно покажется столь же восхитительным и всякому другому.

Довольно было бы и того, как мне кажется, чтобы путник этот всего лишь остановился на мгновение и замер в изумлении, - и пусть бы он стоял, охваченный восторгом, даже и там, где этот восторг его застиг!

Пусть! - Даже если зрелище неизмеримой дали, напоенной нежным светом заката, - светом, который не вполне утаивают от взора облака, но который и сам изливается лишь в смягченной и неяркой ясности, - если зрелище это и пробудит в нем желание всего лишь вытянуть руку и указать ею туда, куда устремлен его взор: если оно вызовет у него только один-единственный жест, на который сам я столь часто не мог и решиться!

Я имею в виду вот что: отчего бы нам, вместо того, чтобы насмехаться или негодовать по поводу какой-либо позитивной религии, не захотеть увидеть вообще во всех позитивных религиях не что иное, как тот самый путь, по которому только и способно продвигаться развитие человеческого рассудка, - из какой бы местности этот рассудок не происходил, - и по которому это развитие будет продвигаться и в дальнейшем? В лучшем мире эта наша спесь, эта наша косность в этом вопросе и гроша ломанного не стоит; - так неужели одни лишь эти религии и заслуживают подобного отношения с нашей стороны? Во всем, что только не вершится, есть Промысел Господень, так неужели одни только наши заблуждения и окажутся исключениями?

^{*} Согласно тем же основаниям, по которым все это представляется нам истинным, оно представляется нам также и ложным. - Августин «Soliloquia», Кн. 2, гл. 10.

^{**} См. Lessing G.E. Gesammelte Werke, Berlin-Weimar 1968, Bd. 7. S. 835 ff.

§ 1

Чем является для отдельного человека воспитание, тем же является для всего человечества и откровение.

§ 2

Воспитание есть не что иное как откровение, совершающееся в [душе] отдельного человека: точно также и откровение есть такое воспитание, которое человечество уже обрело, и которое ему еще надлежит обрести.

§ 3

В какой мере понятие воспитания, рассматриваемое с данной точки зрения, может оказаться полезным для педагогики, я здесь выяснять не намерен. Однако в сфере теологии оно, несомненно, сможет принести весьма большую пользу, и сможет помочь преодолеть многие затруднения, коль скоро откровение окажется представлено как воспитание человечества.

§ 4

Воспитание не наделяет человека ничем сверх того, что он способен достичь сам собою исходя из собственного Я: оно всего лишь делает более доступным и более быстрым освоение всего того, что человек мог бы обрести и сам по себе. Также и откровение не сообщает человечеству ничего такого, чего человеческий разум, оказавшись предоставленным самому себе, не смог бы отыскать самостоятельно, - оно всего лишь немногим ранее сообщает ему [представление] о наиболее важных предметах, интересующих человеческий разум.

§ 5

Так же, как для воспитания отдельного человека оказывается небезразличным порядок, в котором осуществляется развитие отдельных человеческих способностей, - точно также и Богу в Его откровении человечеству важно придерживаться определенного порядка и соблюдать определенного рода меру.

§ 6

И, хотя самому первому человеку и было изначально присуще некоторое понятие о Едином Боге, то, все же, понятие это, будучи сообщенным ему (mitgeteilte), а не унаследованным им (erworbene) понятием о Боге, не в коем случае не могло долгое время сохранять форму своей простоты и непосредственности. Как только человеческий разум, будучи предоставлен себе самому, принялся за обработку этого первого понятия, то, понятие о Боге, как о Едином и ни с чем не соизмеримом существе, начало распадаться на множество

понятий о соразмерных чему-либо существах, за каждым из которых был закреплён особый символ.

§ 7

Вот так естественным образом и возникло многобожие и идолопоклонство. И, кто знает, сколь многие миллионы лет плутал бы ещё человеческий разум вкривь и вкось по этим тропинкам, увлекающим его к заблуждению, – не обращая никакого внимания на то, что во все времена находились некоторые люди, которые, все-таки, доходили до понимания их ложной направленности, – если бы Богу не угодно было подтолкнуть человеческий разум к движению в верном направлении.

§ 8

Но, поскольку Бог уже более не мог, да и не желал открываться каждому отдельному человеку, то Он избрал один народ, дабы дать ему свое особое воспитание; а для того, чтобы оказалось возможным осуществить воспитание с самого начала, Он избрал самый неотесанный, впавший в самое глубочайшее варварство народ из всех прочих народов.

§ 9

Этим народом был народ израильский, о богослужении которого во времена его пребывания в Египте неизвестно практически ничего. Ибо столь презренные рабы, какими были в Египте евреи, конечно же не могли принимать участие в богослужении самих египтян, а, этим последним, в свою очередь, не было известно ровным счетом ничего о Боге отцов самих евреев.

§ 10

Египтяне, вероятно, и вовсе отказывали этому народу в признании какого-либо Бога или каких-либо Богов, разрушая, тем самым, их [религиозную] веру в самом ее основании; они навязывали евреям то представление, будто у этих последних и вовсе нет никакого Бога или Богов; они уверяли их, что иметь Бога и вообще верить в Богов – суть особая привилегия более культивированных египтян, а отнюдь не евреев, и скрывали за этими жалкими уверениями всего-навсего свое стремление удерживать господство над ними. – Но, разве многим лучше поступают даже и нынешние христиане с покоренными народами?

§ 11

Поэтому, сперва Бог возвестил о себе этому невежественному народу таким образом, что представился им всего лишь как Бог их отцов, – так Он

сделал для того, чтобы для начала познакомить и расположить этот народ к самой мысли о том, что Бог принимает свое участие также и в его судьбе.

§ 12

Однако, сразу же вслед за этим, совершив чудо избавления из египетского плена и утвердив евреев в Ханаане, Бог засвидетельствовал им о себе как о могущественнейшем среди всех прочих Богов.

§ 13

И, покуда Бог продолжал свидетельствовать ему о себе, как о могущественнейшем Боге, - а, таким Богом может быть лишь один единственный Бог, - еврейский народ постепенно свыкался с самим понятием о Едином Боге.

§ 14

Но, сколь далеко отстояло еще данное понятие о Едином Боге от истинного трансцендентального понятия Единого, каковое разум столь поздно научился выводить со всею уверенностью из понятия Бесконечного!

§ 15

Тем не менее, невзирая на то, что лучшие представители еврейского народа более или менее приблизились к истинному понятию Единого [Бога], простой народ в массе своей еще долго не мог возвыситься до него - вот это и было единственной истинной причиной того, что евреи столь часто отступались от своего собственного Единого Бога [Бога своих отцов], надеясь отыскать в божествах других народов такого Единого, который оказался бы самым могущественнейшим из всех Богов.

§ 16

Но, к какому же моральному воспитанию был способен столь невежественный, столь непричастный отвлеченным понятиям, и всецело погруженный еще в детское состояние народ, каким были те евреи? Ни к какому иному, кроме соответствующего детскому возрасту, т. е. воспитанию путем непосредственных чувственных поощрений и наказаний.

§ 17

Вот в этом пункте и приходит в соприкосновение смысл воспитания и откровения. - Ведь Бог еще не мог сообщить своему народу никакой иной религии и никакого иного закона, кроме лишь такого, что, благодаря его соблюдению, этот народ достигал бы земного счастья, а несоблюдение его вызывало бы у народа боязнь не обрести земного счастья. Ибо далее жизни земной

народ этот не заглядывал, не ведая ни бессмертия души, ни тоски по жизни вечной. И вот теперь, когда разум его был еще столь мало подготовлен к усвоению этих предметов, они и оказались открыты ему: не покажется ли нам в этом случае, будто Бог совершил ту же самую ошибку, какую совершает иной нерадивый наставник, который желает на скорую руку выдать все сведения о предмете, предпочитая обстоятельному и последовательному разъяснению пустые и бесплодные словопрения с учеником?

§ 18

Но, для чего, спросите вы меня, нужно было Богу заняться воспитанием столь невежественного народа, и, причем, такого, что его воспитание следовало начинать буквально с самого начала? Я отвечаю: для того, чтобы со временем отдельные его представители могли быть использованы в качестве надежнейших наставников всего человечества. Именно такими наставниками и были некоторые евреи; ими могли быть лишь евреи, т.е. мужи такого народа, которому Бог дал соответствующее для этого воспитание.

§ 19

Теперь далее: едва лишь дитя, воспитание которого протекало в по́рках и поощрениях, достигло такого возраста, когда оно начинает самостоятельно рассуждать, Отец выдворяет его на чужбину^{*}; и вот здесь-то оно впервые и познаёт все то благо, которым оно обладало в отчем доме, но которого не распознало во время своего пребывания в нем.

§ 20

В то время, как Бог вел избранный народ свой по ступенькам его детского воспитания, другие земные народы продолжали двигаться по тому пути, который освещался им светом естественного разума.

Большинство из них в развитии своем отстали от этого избранного Богом народа, и лишь немногие опередили его. - Да ведь то же самое и происходит с теми детьми, развитие которых предоставлено их собственному произволу: в результате большинство из них остаётся совершенно невежественным, невзирая на то, что единицы их и достигают в своем самообразовании такой высоты и совершенства, что приходится только изумляться.

§ 21

И, точно также, как эти единичные счастливые исключения равным счетом ничего не доказывают против пользы и необходимости воспитания, также и кажущееся превосходство в познании Бога, достигнутое некоторыми

^{*} т.е. в так называемое вавилонское пленение, - См. Lessing. G.E. Gesammelte Werke, Berlin-Weimar 1968, Bd. 7, S. 700, Fussnote 1.

языческими народами, и, которое, по-видимому, еще и поныне признается таковым преимущественно перед народом избранным, ничего не доказывает против просветляющей мощи божественного откровения. Дитя, воспитание которого начинается с медленных, но уверенных шагов, – это дитя, пусть и с некоторым опозданием, но все равно догонит какое-нибудь счастливо одаренное и наделенное естественным талантом дитя, – оно неизбежно догонит его в своем развитии, а, уж если оно его перегонит, то, ребенку с природным талантом уже не будет никакой возможности угнаться за воспитанником Бога.

§ 22

Равным образом обстоит дело и с происхождением Библии: то обстоятельство, что в книгах Ветхого Завета обходится вниманием и в них с трудом отыскивается учение о Единстве Бога, или же то обстоятельство, что, на мой взгляд, учение о бессмертии души, а также связанное с ним учение о наказании и награде в жизни грядущей, оказываются совершенно чуждыми основному духу Ветхого Завета, – то и другое [замечание] являются столь же слабыми доказательствами против божественного происхождения этих книг, как и указанные выше возражения против [воспитательной силы] откровения. Даже несмотря на то, что в книгах Ветхого Завета эти учения не составляют основную суть их содержания, сами эти книги, со всеми изложенными в них чудесами и пророчествами, все равно способны оказывать на душу верное направляющее воздействие. Ибо, допустим, что указанные учения были не просто выпущены из в н и м а н и я при создании этих книг, но, что они и во все никогда не были учениями истинными; допустим даже, что для всякого человека на самом деле все заканчивается вместе с окончанием его земной жизни, – разве эти соображения будут способны заставить нас усомниться в Бытии Божьем? И неужели в силу этих соображений Бог стал бы менее свободен в своих действиях, и удержался бы от непосредственного своего участия в судьбе некоего отдельного народа из числа всех прочих смертных? Ведь те чудеса, которые Бог творил перед лицом евреев, и устами которых Он произносил свои пророчества, предназначались отнюдь не для одних лишь немногих смертных евреев, ставших свидетелями этих чудес, и также касались они отнюдь не только тех из них, кто произносил или запечатлевал божественные пророчества: творя все эти чудеса и пророчества, Бог обращался ко всему еврейскому народу и ко всему человечеству в целом, и Бог всегда будет иметь в виду всех нас, обращаясь ко всем нам, ко всему человечеству, покуда не закончится время мира сего, покуда не умрет последний еврей, покуда не умрет последний человек.

§ 23

Повторяю еще раз: недостаточность разработки указанных учений, встречающихся в книгах Ветхого Завета, не в коем случае не является опровержением божественного происхождения [содержания] этих книг. Ведь Моисей был послан не кем иным, как самим Богом, даже если полномочие сообщенного через него Закона простиралось только лишь на один Израиль. Чего же еще? - Моисей был послан одному лишь и з р а и л ь с к о м у народу, причем, т о г д а ш н е м у израильскому народу, - поэтому его миссия вполне соответствовала, с одной стороны, уровню знаний, способностей и чаяний тогдашнего Израиля, а, с другой стороны, заключало в себе то определение, которое этому народу надлежало достичь в б у д у щ е м . Мне кажется, этого вполне довольно.

§ 24

В а р б у р т о н ^{*} вполне мог бы ограничиться в своем рассуждении подобным выводом, воздержавшись от дальнейших опрометчивых суждений. Однако, в своих домыслах этот ученый муж зашел слишком далеко. - Ему показалось мало того, что недостаток разработки указанных учений в послании Моисея отнюдь не является препятствием для признания божественного происхождения этого послания, - нет, по его мнению, именно этот недостаток как раз и оказывается явным свидетельством божественности [моисеева послания]. И все было бы хорошо, если бы в своем доказательстве он твердо придерживался мысли об исключительной пригодности Закона лишь для одного только данного народа. Но ведь он, в качестве главного довода, обращается к представлению о такого рода чуде, которое непрерывно совершается среди евреев начиная с Моисея и вплоть до Христа, и смысл которого сводится к тому, будто Бог сделал каждого отдельного еврея счастливым или несчастным, смотря по тому, чего он больше заслуживал соблюдая или не соблюдая Закон. Согласно его [Варбуртона] мысли, именно это чудо как раз и устраняет тот самый недостаток разработки указанных учений, без развитой формы которых невозможно никакое прочное существование государства; а, само устранение этого недостатка должно выступить у него именно тем аргументом, которым доказывается и подтверждается то, что, на первый взгляд, отрицается указанным недостатком [т. е. божественное происхождение моисеева послания].

§ 25

Пожалуй, можно почитать за благо, что у В а р б у р т о н а не оказалось никакой возможности обосновать и сделать хоть сколько-нибудь правдопо-

^{*} См.: Варбуртон У. (William Warburton), «Божественная миссия Моисея». Ср. Lessing G.F. Gesammelte Werke, Berlin-Weimar 1968, Bd. 7, S 746 ff.

добным представлением об этом [непрерывно] длящемся чуде, в котором, по его мнению, и заключена вся сущность израильской теократии; ибо, если бы он смог показать основательность такого представления, то с этих пор трудность, связанная с уяснением природы израильской теократии, оказалась бы и вовсе неразрешимой - неразрешимой, по крайней мере, для меня. - Ведь то, что Варбуртон выдвигает в качестве аргумента, которым восстанавливается божественность моисеева послания, - на самом деле само оказывается чем-то сомнительным и не заслуживающим доверия: ведь если даже и допустить, что Бог не желал сообщать евреям именно в то время содержание такого рода, то, все равно отсюда еще никак не следует, будто Бог намеревался чинить им трудности и желал [с помощью этих трудностей] препятствовать усвоению евреями содержания указанных учений.

§ 26

Я признаю себя сторонником противоположного понимания откровения. Учебник, предназначенный для детей, не в коем случае не должен обходить молчанием тот или иной важный раздел науки или искусства, истолкованию которых он посвящен, даже если при этом и сам учитель, подготовивший учебник, признаёт огромную разницу между способностями детей и характером содержания учебника. Однако, вместе с тем, сам учебник не должен содержать в себе также и ничего такого, что смогло бы воспрепятствовать или затруднить доступ детскому уму к важным и уготованным для него, но, поначалу, не развертываемых перед вниманием ученика разделам. Наоборот, все доступы к ним как раз и должны быть самым заботливым образом подготовлены, с тем чтобы свободнее можно было проникнуть в них; но, если, следуя учебнику, ученик оказался бы уведённым в сторону хотя бы от одного из таких разделов, и, если бы доступ к такого рода разделам представлял бы затруднение для ученика так, что он смог бы освоить их лишь со значительным опозданием, - то, такого рода недочет учебника свидетельствовал бы о том, что его составитель допустил существенную ошибку.

§ 27

Поэтому и в Писаниях Ветхого Завета, - в этих учебниках для невежественного и неопытного в мышлении израильского народа, - учение о бессмертии души и учение о воздаянии в грядущей жизни также могли быть даны лишь в самих общих чертах; однако, эти учебники не в коем случае не могут содержать в себе что-либо такое, что заставило бы народ, для которого они и были написаны, хотя бы даже запоздать на пути к указанной в них великой истине. А, проще говоря, - разве не оказалось бы для него самой существенной помехой, из-за которой он запоздал бы на этом пути, именно то, что если бы в этих книгах на самом деле содержалось указание на чу-

десное воздаяние прямо в нынешней земной жизни, и, причем, если бы это им было обещано Тем, Кто никогда не обещает ничего такого, чего Он бы не исполнил?

§ 28

Ведь, если само неравенство, наблюдаемое в распределении земных благ, – в котором, по видимости, столь мало принимается во внимание человеческая порочность или человеческая добродетель, – и не может служить предпосылкой строгого доказательства бессмертия нашей души и жизни вечной, в которой и находят свое разрешение все земные противоречия такого рода, то, все равно, можно сказать с определенностью, что человеческий рассудок еще долгое время, а, может быть, и вовсе никогда не дошел бы до более основательного и строгого доказательства таких предметов, если бы земная жизнь вообще оказалась лишена присущих ей противоречий. В самом деле, если бы их не было, – что побуждало бы тогда рассудок доискиваться более глубокого их основания, и более совершенным способом доказывать его? Неужели одно лишь праздное любопытство?

§ 29

Что и говорить, некоторым израильтянам весьма хотелось бы, чтобы посулы и предостережения Бога, касавшиеся всего Израиля в целом, имели свою действенность в отношении каждого отдельного еврея: они бы хотели быть твердо уверены в том, что благочестивый еврей обязательно станет счастливым человеком, и, наоборот, видя перед собою человека несчастного, они бы хотели иметь твердое убеждение, что такой человек несет заслуженную кару за свой проступок, и, когда его прегрешения искупаются, его участь меняется на противоположную. – В этом смысле высказывался Хиоб, ибо предложенный им план осуществления Закона написан именно в таком духе. –

§ 30

Однако, никакой повседневный опыт исповедания веры не в состоянии сделать более прочной саму веру как таковую: вера утвердилась в народе сразу и навсегда, и лишь поэтому он обладал своим повседневным опытом ее исповедования, – она утвердилась в его сознании раз навсегда с тем, чтобы стало возможным для него приятие и познание пока еще недоступной его пониманию истины. Ибо, если бы благочестивый еврей оказывался совершенно счастливым человеком, и, будучи сопричастен своему состоянию счастья таким образом, что его удовлетворенность не нарушалась бы ужасной мыслью о смерти, так что он умирал старым и с т ы м ж и з н ь ю (Lebenssatt), то, как бы он мог тосковать по жизни иной? как мог бы он раздумывать о том, о чем ему не приходилось тосковать? Если же благочестивый не по-

мышлял бы о ней, то кто же тогда должен был раздумывать о ней? Злодей? Тот, кто чувствует на себе кару за свои мерзости, и который, проклиная земную жизнь, с радостью откажется и от всякой иной жизни?

§ 31

Еще меньшего доверия заслуживает утверждение, будто тот или иной израильтянин прямо и решительно отвергал бессмертие души и грядущее воздаяние именно потому, что Закон не дает прямой ссылки на них. Если бы их отвергал какой-нибудь отдельный человек - будь им даже сам Соломон - то, его отрицание не в коем случае не удержало бы общего движения народного самосознания: [напротив], сам факт выступления подобного отрицания послужил бы доказательством тому, что самосознание народа сделало значительный шаг вперед на пути к истине. Ибо отдельный человек отвергает лишь то, о чем уже задумываются многие; а задуматься о том, отчего же не пеклись об этом обстоятельстве до сих пор, - значит уже быть на полпути к истине.

§ 32

Так признаём же и мы, что героическая покорность [евреев] состоит именно в том, что Закон, данный Богом [этому народу], соблюдается [им] только лишь потому, что Закон этот - суть Закон Божий, а вовсе не потому, что соблюдающий его человек оказался всего лишь прельщенным наградой земной или небесной: ведь евреи соблюдают его даже тогда, когда они не только совершенно отчаиваются обрести награду в жизни вечной, но и когда они не очень-то надеются быть вознагражденными даже и в жизни преходящей.

§ 33

Так неужели народ, воспитанный в столь героической покорности Богу, не должен оказаться обладателем более предпочтительных перед всеми прочими народами способностей, и не быть предназначенным к осуществлению совершенно особых божественных целей? Ведь, если солдат, слепо подчиняющийся своему командиру, будет всего-навсего уверен в его рассудительности, то, скажите, неужели отыщется для такого командира дело, с которым он не смог бы справиться вместе со своим солдатом?

§ 34

Еврейский народ почитал в своем Иегове не столько могущественнейшего Бога, сколько Бога мудрейшего; он не столько страшился Его как ревнивого Бога, сколько любил Его: все это также является доказательством тому, что те понятия, которыми обладали евреи о наивысшем и Едином Боге, отнюдь не являлись теми истинными понятиями о Нем, которыми все мы

должны обладать. Но вот наконец настало время, когда границы этих понятий должны были расшириться в их сознании, а сами понятия стать более обогащенными и глубже обоснованными; и для этого Бог прибег к совершенно естественному средству: Он сообщил их понятиям лучший, нежели они имели прежде и более верный масштаб, который дал им возможность более правильного определения того, что есть Бог.

§ 35

Вместо того, чтобы сопоставлять своего Бога с жалкими идолами мелких невежественных племен, соседство которых питало до сих пор лишь ревность евреев, теперь, оказавшись под владычеством мудрых персов¹, евреи принялись соотносить Бога с сущностью всего существующего, – а именно такой сущностью знал и почитал Бога искушенный разум персов.

§ 36

Если откровение изначально руководило разумом еврея, то теперь разум осветил ему смысл данного ему откровения.

§ 37

Это было их первым взаимным служением друг другу, и, как видно, общий первоисточник разума и откровения не только не чинил препятствий их взаимному влиянию друг на друга, а, наоборот, дело оборачивалось таким образом, что, без такого влияния они, каждый в особенности, как раз и оказывались бы чем-то излишним и ненужным.

§ 38

Дитя, которое оказалось выдворенным на чужбину, увидело и других ребятшек, знавших больше него и пристойнее его живших, и, устыдившись своего невежества и своего образа жизни, оно спросило себя: отчего мне не ведомо то, что известно им, и отчего я не живу столь же благопристойной жизнью, что и они? Неужели нельзя мне было в отеческом доме узнать всего этого и освоиться с таким образом жизни? И вот, оно снова отыскивает давным-давно брошенные и опротивевшие учебники, в надежде свалить всю вину на них. Но, погляди-ка! Вместо того, чтобы сетовать на скверно составленные учебники, дитя открывает, что отнюдь не книги, а лишь само оно повинно в своем невежестве и превратном устройстве жизни.

¹ Поскольку вавилонское царство в 559 г. до н.э. оказалось завоевано персами, то евреи, таким образом, оказались под персидским владычеством.

§ 39

И, поскольку евреи, опираясь на более чистое учение персов о Боге, все более и более постигали в своем Иегове не только лишь верховное национальное божество, но собственно Бога, и, поскольку именно такого Бога они и сумели отыскать в своих заново открытых ими священных Писаниях, и явить Его всем другим народам таким, каким Он действительно предстаёт в них, выказав, при этом, столь великое отвращение к чувственным представлениям о Нем, всегда сохранявшимся в религиозном сознании персов, о каком можно судить, по крайней мере, из собственных Писаний евреев, - то, спрашивается, чему же тут можно удивляться и о каком чуде вести речь, если перед лицом самого Кира¹ евреи снискали снисхождение в отношении отправления ими богослужения, которое, хотя и было признано Киrom стоящим значительно ниже чистого сибейзма², но, все же, неизмеримо превосходящим те грубые идолослужения, которые воцарились в местности, оставленной евреями?

§ 40

Будучи просвещенными таким образом о религиозных сокровищах, которыми они обладали, но о существовании которых они и не подозревали прежде, евреи возвратились домой, и стали совершенно другим народом, первую заботой которого стало продление состояния этой своей просвещенности. Скоро они перестали и помышлять о каком-либо отпадении от этой веры или о каком-либо идолопоклонстве. Ибо, если еще и возможно допустить неверность в религиозном отношении к национальному божеству, то к Богу, который однажды был признан истинным Богом, такая неверность невозможна никогда.

§ 41

Эту существенную перемену в религиозном сознании еврейского народа богословы пытались объяснить самым различным образом, и один из них, которому очень хорошо удалось показать неудовлетворительность всех этих объяснений, в конце-концов пожелал усмотреть единственно истинную причину такой перемены в «явном осуществлении тех самых пророчеств, которые в устной и письменной форме предсказывали вавилонское пленение евреев и их освобождение из этого плена». Но и эта причина истинна лишь в той мере, в какой предпосылкой её истинности является впервые облагороженный характер еврейских понятий о Боге. Ведь только в этом случае евреи

¹ Персидский царь, завоеватель Вавилона.

² Богослужение, посвященное звездам: культ, соблюдаемый главным образом ассирийцами и сибейтами - народностями, проживавшими на юге Аравийского полуострова и в центральной его части. Также и персы, религию которых, по всей видимости, основал Заратустра, поклонялись светилам и, в особенности, Солнцу.

впервые могли прийти к пониманию того, что один лишь Бог способен творить истинные чудеса и предсказывать людям будущее, – хотя прежде они были склонны приписывать такие способности также и лжебогам, идолам, отчего и получалось, что чудеса и пророчества оказывали на них ранее столь слабое и преходящее впечатление.

§ 42

Евреи, без сомнения, гораздо ближе познакомились с учением о бессмертии души именно в то время, когда они находились под господством халдеев* и персов. Еще более освоились они с ним в Египте, в школах греческих философов.

§ 43

Но, поскольку содержание этого учения не было столь же родственно содержанию их Святых Писаний, как учение о Единстве Бога и Его свойствах, а, чувственное сознание народа грубейшим образом пренебрегало первым, вторым же, наоборот, страстно увлекалось, и, поскольку для освоения первого сознанию еврея необходимы были предварительные уроки, в которых имели бы место намеки и указания, – то, вера в бессмертие души, естественно, никогда не могла распространяться на весь народ. Она была и осталась верою только лишь определенной его секты.

§ 44

Уроком, предваряющим освоение учения о бессмертии души я называю, к примеру, ту угрозу Бога, в которой Он обещает карать детей вплоть до третьего и четвертого колена за проступки их отцов. Страх перед исполнением такой угрозы приучает отцов заранее переживать в своем воображении все те несчастные последствия, на которые они могут обречь своими поступками своих еще вполне невинных потомков.

§ 45

Намеком я называю то, что только лишь пробуждает в человеке любопытство и приводит [его] к вопросам. Таким намеком, например, является весьма распространенная среди евреев поговорка о смерти: «Встретиться с праотцами».

§ 46

Указанием я называю то, что представляет из себя зачаток некоторого истинного содержания и заключает в себе это последнее в скрытой и еще неразвитой форме. Такого рода указанием как раз и являлся тот самый вывод

* здесь: халдеи = вавилонцы.

Христа, который он сделал, исходя из наименования Бога, стоящего в Святом Писании: «Я есмь Бог Авраама, Исаака и Израиля». И, по моему, это указание вполне способно к тому, чтобы оказаться развитым в строгое доказательство.

§ 47

В наличии такого рода предваряющих уроков, намеков и указаний, как раз и заключается **п о з и т и в н о е** совершенство учебника, подобно тому, как наличие в нем вышеуказанного качества - а именно, отсутствие всего того, что могло бы препятствовать или затруднять доступ к тем разделам содержания истины, которые даны в неявной форме, – образует **н е г а т и в н о е** совершенство учебника.

§ 48

К только что высказанным достоинствам, которыми должен обладать хороший учебник, следует прибавить еще **о б р а з н ы й** строй (Einkleidung) [т.е. созерцания и представления, в которых выражается содержание истины] и **с т и л ь** [т.е. способ, характер изложения]. –

1. **О б р а з н ы й** **с т р о й**, благодаря которому отвлеченные истины получают, подчас, вид аллегорий и поучительных рассказов, и, где истинное выглядит так, как если бы оно на самом деле оказывалось тем или иным случаем действительной жизни. К такому разряду повествований относятся: образ творения мира, создаваемого Богом в течение нескольких дней^{*}; образ, в котором выражается источник морального зла в притче о плодах запретного древа^{**}; история о вавилонском столпотворении, объясняющая появление множества языков^{***} и т.д.

§ 49

2. - **С т и л ь**: иногда стройный и величавый, а, подчас, поэтический и пестрящий тавтологиями, однако тавтологиями такого свойства, что они способствуют развитию проницательности, ибо, в одном случае, они создают видимость, будто высказывается некое различное содержание, хотя на самом деле речь идет об одном и том же, а в другом - кажущееся одним и тем же содержание по сути означает или может означать нечто совершенно разное.

* Пятикнижие Моисея. Кн. 1.1.

** Там же. Кн. 1.3.

*** Там же. Кн. 11.

§ 50

Сочетая все эти достоинства в одной книге, у нас получится наилучший учебник, который будет одинаково пригодным как для детей, так и для народа, стоящего на детской ступени своего развития.

§ 51

Однако, всякий учебник хорош лишь для определенного возраста. Привязывать ребенка к учебнику, содержание которого ребенок уже преодолел в своем сознании, вредно. Ибо, для того, чтобы такой учебник смог быть хоть в какой-то мере полезен ему, в него изначально необходимо вместиť нечто такое, что превосходило бы исходное содержание и выходило бы за пределы его исходной формы: в него следовало бы внести нечто большее, чем он смог бы вместиť в себя. Тогда потребовалась бы чересчур кропотливая работа по созданию, а затем, по отысканию в тексте всевозможных намеков и указаний; при изучении такого учебника потребовалось бы слишком обстоятельное выяснение смысла аллегорий, а, приводимые в нем примеры нужно было бы истолковывать в значительно более широком смысле, и пришлось бы слишком дотошно анатомировать слова, дабы извлечь из них нужное значение. Все эти меры привели бы к тому, что рассудок ребенка стал бы мелочным, извращенным и суетным, а сам ребенок стал бы скрытным, суеверным и исполненным презрения ко всему понятному и доступному.

§ 52

А ведь именно на такой манер и обращались раввины со Священными книгами евреев! Именно этот характер они привили тому духу, которым жил еврейский народ!

§ 53

Должен был прийти лучший учитель и вырвать из рук ребенка отслуживший свой век учебник. - И явился Х р и с т о с .

§ 54

Часть человечества, которую Бог желал вовлечь в свой единый воспитательный план, – однако, при этом, Он желал включить в этот план лишь те из народов, которые в самих себе уже достигли единства благодаря общему языку, совместной деятельности, направленной к одной цели и общему государственному началу, т. е. достигли единства в силу естественных и политических обстоятельств, – эта часть человечества вполне созрела к тому, чтобы сделать второй великий шаг в воспитании.

§ 55

Это означает следующее: эта часть человечества столь далеко продвинулась в развитии своего естественного разума, что для ее моральных деяний могли понадобиться более благородные и более возвышенные мотивы, нежели преходящие поощрения и наказания, которыми они руководствовались в своих действиях до сих пор. Дитя стало юношей. Однако не только лакомства и игрушки могут способствовать пробуждению у ребенка желания стать свободным человеком, - этому желанию равным образом способствует и тот пример, который являют перед глазами ребенка его более старшие братья.

§ 56

Уже с давних пор лучшие представители этой части человечества призывали руководствоваться в своих действиях п р и з р а к а м и именно тех самых более возвышенных и благородных мотивов человеческих поступков [которые должны были выступить на смену преходящим поощрениям и наказаниям]. Самые лучшие и выдающиеся греки и римляне делали все от них зависящее, чтобы по окончании своей земной жизни продолжать жить хотя бы даже лишь в воспоминании своих сограждан.

§ 57

И вот, пришло то время, когда некое иное и с т и н н о е , непреходящее, принялось утверждать свое влияние на события жизни настоящей и всех деяний, совершаемых в ней.

§ 58

Так Христос стал первым достоверным практическим учителем бессмертия души.

§ 59

Первый д о с т о в е р н ы й учитель. - Ибо Его достоверность подтверждается теми пророчествами, которые, по-видимому, осуществились в Нем; она подтверждена совершенными Им чудесами, Его воскресением из мертвых, скрепившем печатью достоверности все Его учение. Можем ли мы и теперь доказать реальность Его воскресения, реальность этого чуда - это я оставляю открытым. Точно также я оставляю открытым и вопрос о том, что личность был этот Христос. В то время, к которому относится все совершенное Им, указанные обстоятельства могли обладать определенной важностью для в о с п р и я т и я Его учения, однако теперь, когда речь идет о познании истинности самого Его учения, все это не столь уж важно.

§ 60

Первый практический учитель. - Ибо, одно дело - предполагать, желать и верить в бессмертие души в качестве философского умозрения, и совсем другое дело – согласовывать все деяния своего духа, как внешние так и внутренние, с основным принципом этого учения.

§ 61

Ведь, по крайней мере, именно такому согласованию и учил прежде всего Христос. Ибо, хотя у некоторых народов уже и существовала вводимая Им вера в то, что злонамеренные поступки непременно повлекут за собой возмездие в иной жизни, однако, эта вера была такого рода, что она наносила урон гражданскому обществу, а потому само гражданское общество и карало за такие поступки. Тем не менее, призвать людей к внутренней чистоте сердца, каковую надлежит обрести ради жизни вечной, мог по праву только один лишь Христос.

§ 62

Его ученики были верными и надежными распространителями этого учения. И, даже если бы они не имели никакой иной заслуги, кроме введения во всеобщее обращение между многими народами той самой истины, которую Христос сообщил, как кажется, одним лишь евреям, - то уже благодаря одной только этой заслуге их следует причислить к блюстителям и благодетелям человечества.

§ 63

Что же касается того, что они одно великое учение смешали с другими учениями, истина которых была менее просветляющей, и польза от которых имела менее возвышающее действие, то, – могло ли быть иначе? Неужели мы станем пенять им на это смешение, вместо того, чтобы со всей серьезностью выяснить следующее: не оказались ли сами эти приводящие учения чем-то таким, что послужило толчком, давшим новое направление развитию человеческого разума?

§ 64

По крайней мере, уже тот опыт, согласно которому мы находим все эти учения сохраненными в новозаветных Писаниях даже по прошествии определенного количества времени, нам ясно показывает, что Новый Завет представлял собою до сих пор, и, по-видимому, и в будущем сохранит за собою значение второго совершеннейшего учебника человечества.

§ 65

Книги Нового Завета на протяжении семнадцати столетий вызывали у человеческого разума больший интерес, нежели какие-либо иные книги; они просвещали его больше, чем все прочие книги, даже если при этом просвещение разума и происходило благодаря тому, что сам разум своим естественным светом освещал их содержание.

§ 66

Едва ли какая-нибудь другая книга смогла бы завоевать столь всеобщую известность среди столь разных народов: ведь бесспорно, что развитию человеческого рассудка в значительно большей степени могло поспособствовать исследование одной-единственной книги совершенно несходными между собой типами мышления, чем если бы у каждого народа оказался свой частный учебник, и каждый народ по-своему усиливался бы его понять.

§ 67

В высшей степени необходимо было также и то, что каждый народ полагал в содержании этой книги альфу и омегу своего познания. Ведь и ребенку также следует взирать на свой учебник как на нечто такое, что имеет для него первостепенную важность – эта важность заключается в том, чтобы ограничить нетерпеливое желание ученика как можно скорее покончить с освоением, и удержать его от слишком поспешного стремления перейти к изучению тех предметов, основ которых он еще не вполне постиг.

§ 68

И вот что еще весьма важно: если ты более других способен и смыслен, и с нетерпением теребишь последнюю страницу этого учебника, - то не подавай и виду твоим отстающим в учении товарищам о том, что ты предчувствуешь или уже начинаешь смутно видеть!

§ 69

Покуда они, эти отстающие, осваиваются с тем, что тебе представляется вполне ясным ты, лучше, еще раз загляни в свой учебник, и исследуй, не окажется ли то, что показалось тебе на первый взгляд всего-навсего отклонением от метода и дидактическими пробелами, чем-то более существенным.

§ 70

В учении о Единстве Бога, каким оно выступило в эпоху детства человечества, ты видел, что и сами разумные истины оказываются непосредственными откровениями Бога; иными словами, Бог приступает к делу таким образом, и подводит к тому, чтобы разумные истины как таковые в течение неко-

торого времени усваивались бы сознанием в качестве непосредственных откровенных истин ради их скорейшего распространения и более основательно-го закрепления в сознании.

§ 71

То же самое ты найдешь и в учении о бессмертии души, которое выступило в отроческую пору человечества. Во втором превосходном учебнике [человечества] это учение проповедуется (*geprädigt*) как откровение, а отнюдь не является в нем тем наставлением, каким оно бывает в качестве результата формального умозаключения.

§ 72

Точно также, как мы [теперь] вполне способны обходиться без Ветхого Завета в том, что касается учения о Единстве [Божественной сущности], так, и в том, что касается учения о бессмертии души, мы постепенно начинаем свыкаться с мыслью, будто мы вполне можем обходиться и без Нового Завета, - но, разве не может случиться, что в нем запечатлено гораздо больше истин, и, причем, истин такого рода, что мы оказываемся вынужденными взирать на них с изумлением как на [некие] откровения до тех пор, покуда собственный наш естественный разум не научится выводить их смысл из уже постигнутых разумом истин, и связывать с ними этот смысл воедино?

§ 73

Например, учение о триединстве. - Каким образом смог бы человеческий рассудок, после его бесконечных блужданий вкривь и вкось, выбраться, наконец, на тот путь, следуя по которому он достиг бы того понимания, что Бог, - если Его разуметь в том смысле, в каком рассудок понимает единичность конечных вещей, - не в коем случае не может оказаться единственным в самом себе Богом, и что Его единство должно оказываться трансцендентальным единством, не исключаяющим из себя некоего [вида] множественности? Неужели Бог не должен обладать по крайней мере исчерпывающим представлением о себе самом? т. е. таким представлением, в котором было бы заключено все то, что есть в самом Боге? Однако, разве удалось бы отыскать в этом представлении все, что содержится в самом Боге, если бы даже о Его необходимой действительности, а также о всех прочих Его свойствах, оказалось бы возможным отыскать не более, чем голое [и абстрактное] представление о них как таковое и ничего более, т. е. всего-навсего голую [абстракцию], возможность? Такая возможность исчерпывает суть всех прочих свойств Бога, - но, неужели же это касается также и Его необходимой действительности? Мне кажется -- нет. - Ведь отсюда следует, что Бог либо вообще не может иметь исчерпывающего представления о себе са-

мом, либо, что само это Его исчерпывающее представление о Себе обладает точно такую же необходимой действительностью, какую обладает сам Бог. — Мое отражение в зеркале, конечно же, является не чем иным, как одним внешним обликом, в котором от всей целостности моего Я сохраняется лишь очертание, образованное преломленным о мое тело лучами света. Но, если бы это отражение заключало бы в себе вообще в с е без исключения из того, что я есмь, то, неужели оно и тогда осталось бы всего лишь одною пустою видимостью, а не оказалось бы истинным удвоением моего Я? Если же я именно такое удвоение и надеюсь постичь в Боге, то, возможно, ошибка [в этом моем понимании Бога] окажется не больше той разницы, какая имеет место между моим мышлением и его выражением; равным образом остается неоспоримым и то обстоятельство, что все те, кто желает сделать это представление [о понятии Бога о Себе Самом] более популярным, едва ли смогли бы выразить его понятнее и правильнее, если бы при этом они не прибегали к образу С ы н а , которого от века породил Господь.

§ 74

Учение о наследственном грехе. — Каким образом человек смог бы следовать моральным заповедям, если бы все в конце-концов убедило бы нас в том, что на самой п е р в о й и н а и б о л е е н и з к о й ступени своего существования человек вовсе не являлся полновластным господином своих собственных поступков?

§ 75

Учение о смирении Сына. - Неужели мы смогли бы признать, - даже если бы всё и принуждало нас к этому, - что, Бог, невзирая на первоначальную моральную немощь человека, все же предпочел дать ему моральные законы, и пожелал скорее простить ему все проступки, совершенные им против Его С ы н а , — т.е. против той индивидуальной цельности (Umfang), которой охватываются все совершенства Бога, и которая искупает любую ущербность, каковой обладает каждое из совершенств в отдельности, — нежели не давать человеку этих законов, и, тем самым, лишить его всякой возможности достижения морального блаженства, немыслимого вне морального закона?

§ 76

Нечего и удивляться тому, что рассуждения, подобные этим, и затрагивающие самое сокровенное таинство религии, запрещаются [Церковью]. Во времена начального христианства слово «тайна» означало нечто совсем иное по сравнению с тем, что понимается нами нынче, и развитие откровенных истин в истины разума совершенно необходимо, коль скоро такое развитие способно помочь человеческому роду. В то время, когда они были открыты, то,

будучи откровениями, эти истины, конечно же, не были собственно истинами естественного разума; однако они затем и были открыты и сообщены ему, чтобы стать истинами самого разума. Они как раз и являлись тем самым ответом уравнения, которым арифметик заранее предваряет своих учеников для того, чтобы они, в известном смысле, могли ориентироваться на него в процессе решения задачи. Но, если же ученики удовольствуются только лишь одним этим предварительно указанным им ответом, то они никогда не научатся самостоятельно вычислять, и намерение, с которым их добрый учитель вложил в их руки путеводную нить, они поймут превратно и плохо справятся с решением своей задачи.

§ 77

Так отчего бы и нам не руководствоваться в сфере религии, с её исторической, и, если угодно, имеющей весьма неприглядный вид, истиной, более точными и лучшими понятиями о Божественной Сущности, о нашей собственной природе и о наших взаимоотношениях с Богом, до которых естественный человеческий разум самостоятельно никогда не смог бы добраться?

§ 78

Неправда, что спекуляция (умозрение)*, исследующая эти предметы, явилась когда-либо зачинщицей смуты и противницей гражданского общества. Такое умозрение, – а ведь его не в силах обуздать ни глупость, ни тирания, и человека, сопричастного ему, невозможно принудить никакими внешними средствами отказаться от влечения его собственного сердца, – вовсе не заслуживает такого упрека.

§ 79

Скорее сами эти умозрения, – какие бы формы они не принимали в единичных случаях, – несомненно, являются самыми пригодными для человеческого рассудка упражнениями, покуда человеческое сердце способно устремляться к возвышенному и любить добродетель ради блаженных и вечных плодов её.

§ 80

Ибо, в своекорыстии человеческого сердца, в котором рассудок желает упражняться лишь в том, что касается внешних потребностей нашего тела, – сам же рассудок гораздо более и притупляется, нежели оказывается способным прояснить свою истинную природу. И, наоборот, – он лишь тогда и обнаруживает свою потребность быть искушенным во всем, что касается суще-

* Здесь слово «спекуляция» употребляется в значении «размышления, лишённого предрассудков».

ства духа, когда он достигает полной ясности в себе самом, и становится совершенно просвещенным и способным породить именно ту чистоту сердца, которая лишь одна и делает всех нас способными любить добродетель ради нее самой.

§ 81

Или, быть может человечество никогда не достигнет состояния высшей своей просвещенности и высшей моральной чистоты? Неужели никогда?

§ 82

Никогда? – Сохрани, всеблагой Боже помыслы мои от такого соблазна! Воспитание имеет свою цель; причем для рода в целом она обладает не меньшей значимостью, чем для отдельного представителя этого рода. Воспитуемый обретает свой навык воспитания ради чего-то определенного.

§ 83

Разве картины славы, картины благополучия, которые воспитатель разворачивает перед духовным взором юноши, возбуждая тем самым его самолюбие, – разве эти картины обладают значением чего-то большего, нежели *средства* воспитать из юноши мужа, способного выполнять свой долг даже и тогда, когда сами эти картины уже померкнули в его воображении?

§ 84

Но ведь как раз в этом и состоит цель воспитания [отдельного] человека; если это так, то, неужели Божественное воспитание, имеющее в виду все человечество в целом, не способно достичь того же самого? Неужели то, что в отношении отдельного человека оказывается подвластным воспитательному искусству, не сможет осуществить сама природа [всего сущего] в отношении человечества в целом? О! – Соблазн! Соблазн!

§ 85

Нет, она наступит, она обязательно наступит – эта эпоха Совершенства, когда человеку, в силу того, что его разум все с большей уверенностью станет угадывать приближение все лучшего и лучшего будущего, не нужно будет утаивать перед лицом этого грядущего Совершенства побудительные мотивы своих поступков; когда он станет творить добро ради самого добра, что позволит ему познать и вкусить более возвышенные награды духа вместо тех случайных поощрений, каковые имели, скорее, значение стимулов и ориентиров, к коим следовало привлечь мятущийся взор человеческого духа, и каковые отнюдь не были наградами в собственном смысле слова.

§ 86

Оно обязательно наступит – время Нового вечного Евангелия*, завещанное нам в самих учебниках Нового Завета.

§ 87

Быть может, те самые мечтатели 13-го и 14-го столетия как раз и уловили один из проблесков этого Нового Евангелия**, и ошиблись только в одном: возвестив слишком скорое его наступление.

§ 88

Быть может, мысль о трех возрастах мира вовсе не была одной лишь причудой их воображения, и, уж конечно, они ничего плохого не имели в виду, когда говорили, что и Новому завету надлежит устареть точно также, как устарел Ветхий Завет. Так что и в их сочинениях также обнаруживается всегда сохраняющаяся одною и тою же рачительность все того же самого Бога; и у них обнаруживается – говоря моими словами – сохраняющийся всегда одним и тем же божественный план всеобщего воспитания человечества.

§ 89

Они всего лишь несколько поторопили события, надеясь поставить своих современников, не вышедших еще за пределы детского возраста, непросвященных и неподготовленных, в один ряд со зрелыми мужчинами.

§ 90

Как раз это обстоятельство и превратило их в мечтателей. Ведь мечтатель способен подчас весьма верно прозревать будущее, вот только пришествие этого будущего ему на своем веку ожидать не стоит. Он хочет ускорить наступление будущего и желает, чтобы оно приблизилось благодаря его собственным усилиям: то, на достижение чего природа затрачивает столетия, должно вдруг созреть в мгновение его собственного ограниченного бытия. Ведь если то, что сам он почитает за наилучшее, не осуществится при его жизни, то, спрашивается, что же от этого лучшего будет иметь он сам? Надежду на то, что он снова придет в этот мир? Уж не верит ли он и в самом деле в свое возвращение в мир? – Кажется странным, что одна лишь эта мечта и не становится модной в среде мечтателей!

* Откровение Иоанна. 14.6.

** Иоахим фон Фиоре (Joachim von Fiore) делит историю Откровения на 3 периода: на два преходящих – старозаветный и новозаветный, и на эпоху Святого Духа, т.е. «Вечного Евангелия», которая, по его мнению, должна была наступить уже в 1260 году. См. также § 89 настоящего сочинения.

§ 91

Шагай же своею незримою поступью, о вечное Провидение! Лишь не давай мне впадать в отчаяние от того, что незримы шаги твои. Не дай мне отчаяться и тогда, когда и сама направленность Твоей поступи покажется мне обращенною вспять! – Неправда, что прямая линия суть наикратчайшая!

§ 92

О! Сколь многое предстоит взять Тебе с собою на вечном пути Твоем! Сколь много окольных шагов предстоит Тебе сделать! – И как их сделать? – Но что, если бы оказалось, что в данном случае дело обстоит в точности так, как с большим и медленно вращающимся колесом, движение которого, медленно но верно, приближает все человечество к его совершенству, и что само движение большого колеса совершается благодаря движению малых и быстрее вращающихся колесиков, каждое из которых сообщает свое движение движению общему?

§ 93

Не иначе, так! Тот же самый путь, по которому все человечество придет к своему совершенству, раньше или позже должен пройти каждый человек. «Пройти его в течении одной и той же жизни? Да разве может человек в течение одной жизни оказаться и чувственным евреем, и исполненным духа христианином? И разве может он за одну жизнь обогнать обоих?».

§ 94

Этого, конечно же, человек сделать не может! – Но, почему бы не оказалось возможным, чтобы каждый человек пребывал в этом мире более, нежели один-единственный раз?

§ 95

Не оттого ли эта гипотеза кажется несерьезной, что она стара как сам мир? и не оттого ли еще, что человеческий рассудок, еще прежде, чем софистика смогла отвлечь и ослабить упорство его ученичества, с самого начала верился ей?

§ 96

Но, неужели те шаги, которые я только что проделал к моему усовершенствованию, не суть те же самые шаги, совершать которые побуждают всякого человека одни лишь преходящие поощрения и наказания?

§ 97

И отчего в другой раз мне не предпринять именно тех шагов, на которые нас столь мощно подвигает образ награды вечной?

§ 98

Отчего бы мне не возвращаться сюда столько раз, сколько на то потребуется ради обретения мною сноровки в новых познаниях и в новых умениях?

Разве я за о д и н р а з столь многое приобрел, что мне теперь не сто́ит и труда, чтобы снова сюда возвращаться?

§ 99

И только поэтому все это должно оказаться невозможным? – Или потому, что я забываю, что я уже здесь, что я уже существую? Сохрани меня Бог от такого забвения. Воспоминания о прежних моих состояниях действовали бы на меня не иначе, как потакая моей небрежности в освоении нынешнего состояния. И, кроме того, разве то, о чем я д о л ж е н б у д у позабыть лишь теперь, [в моем нынешнем состоянии], – разве оно окажется навеки забыто мною?

§ 100

Или же это невозможно из-за того, что на одного меня уйдет слишком много времени? Что на меня будет потеряно много времени? Но разве может происходить что-либо столь несущественное, чтó мне стоило бы пропустить? – Разве в моем распоряжении не целая вечность?

О возникновении религии Откровения

§

Стремиться постичь Бога, стараясь при этом образовать наиболее достойные Его сущности понятия, а также, стремиться придерживаться этих достойнейших понятий во всех своих помыслах и деяниях – таков краткий свод тех основоположений, которыми исчерпывается суть всякой естественной религии.

§

Исповедовать такую естественную религию и приобщаться к ней по мере сил своих способен каждый человек.

§

Но, поскольку эта мера у каждого человека разная, вследствие чего и должна была возникнуть видимость, будто каждый человек исповедует свою особую естественную религию, то и посчитали необходимым предотвратить тот урон, который способно нанести такое разногласие если и не самой естественной свободе человека, то, во всяком случае, гражданской целостности общества.

§

Это означает, что, как только признали за благо сделать также и религию сферой достояния всего общества, то, [для этого] потребовалось отыскать общие взгляды на некоторые предметы и понятия, и придать этим последним такие же самые значимость и необходимость, которыми религиозные истины, постигнутые естественным путем, обладали с а м и с о б о ю .

§

То есть, необходимо было естественную религию (Religion der Natur), каковая не была способна дать всем людям единой формы культа, преобразовать в позитивную религию, – подобно тому, как та же самая потребность в сфере права привела к преобразованию естественного права в право позитивное.

§

Такая позитивная религия черпает свои полномочия в авторитете её основателя, который заранее уведомляет своих последователей о том, что общесообщаемый характер её истины имеет столь же достоверный источник в Боге, и, всего лишь сообщается Им [Богом] через н е г о , сколь и то, что существ-

во религиозной истине постигается самостоятельной работой разума каждого отдельного человека.

§

Тот момент неустранимости, которым обладает в человеческом сознании позитивная религия, и, в силу которого, естественная религия обретает ту или иную свою модификацию, связанную с природными и случайными условиями, свойственными существованию всякого государства, – я называю сокровенной истиной позитивной религии, и, причем, эта сокровенная истина столь же велика в одной такой религии, сколь и в другой.

§

Поэтому все позитивные и откровенные религии одинаково истинны, и одинаково ложны.

§

Одинаково истинны они потому, что повсюду выступала одинаковая необходимость прийти к общему взгляду на разные предметы, ради достижения согласия и единства в представлениях общества о предмете религии.

§

Они одинаково ложны, ибо то [содержание], на которое удавалось достичь общего взгляда, не только оказывалось поставленным в один ряд с самой сутью религии, но оно еще и выхолащивало эту суть, делало её более поверхностной, и вытесняло её из сознания.

§

Н а и л у ч ш а я религия откровения или позитивная религия суть та, в которой меньше всего содержится достигнутых путем компромисса (konventionellen) примесей к естественной религии, и которая менее всего ограничивает благотворные проявления естественной религии. ...

О внебожественной действительности вещей

Объяснять действительность вещей вне Бога я могу как угодно, однако при этом я, все-таки, должен признаться себе в том, что я совершенно не способен образовать об этой действительности какого-либо понятия.

Если её назовут дополнением (Complement)¹ возможности*, тогда я спрошу: присуще ли самому Богу понятие о таком дополнении возможности, или нет? Кто пожелает утверждать последнее? Если же такое понятие присуще Богу, то и сама интересующая нас суть дела также заключена в Нем, т.е. все вещи оказываются в самом Боге действительными вещами.

Однако, заметят при этом, то понятие, которым обладает Бог о действительности некоей вещи, вовсе не снимает еще самой действительности внешней Ему вещи. – В самом деле? Если это верно, то, действительность, внешняя Богу, должна обладать чем-то таким, что отличало бы её от той действительности, которая присуща Его собственному понятию о ней. А это означает, что во внешней Богу действительности должно иметь место нечто такое, о чем сам Бог не имеет понятия. – Нелепость! – Однако эта нелепость не идет ни в какое сравнение с той, согласно которой в понятии, которым Бог обладает о действительности некоей вещи, содержится все то же самое, что и в понятии о такой её действительности, которая присуща ей как внешней Богу вещи, так что оказывается, будто обе действительности суть одно и то же, а, все существующее вне Бога, существует также и в самом Боге.

Или, говорят еще так: действительность вещи суть совокупность всех возможных определений, какие только способны выразить её**. – А разве сама эта совокупность не должна содержаться в идее самого Бога? Каким определением обладало бы все действительное вне Бога, если бы мы в самом Боге не находили бы прообраза этого действительного? Следовательно, этот прообраз и есть сама вещь, и говорить о том, будто существует еще и помимо этого прообраза некая вещь, означает не что иное, как столь же ненужным, сколь и нелепым образом стремится удвоить этот её прообраз.

Тем не менее, как мне кажется, философы скажут так: мы полагаем, что утверждать внешнюю по отношению к действительности самого Бога действительность некоей вещи, означает не что иное, как всего лишь отличать саму эту вещь от Бога, признавая её действительность иным, отличным от необходимой действительности самого Бога видом действительности.

Если они желают только лишь этого, то отчего бы понятиям, которыми обладает Бог о действительных вещах, не оказаться самими этими действи-

* формулировка школы Вольфа.

** Определение Александра Баумгартена.

тельными вещами? Ведь они, все-таки, будут при этом сохранять вполне достаточное отличие от самого Бога, но, вместе с тем, их действительность окажется никак не меньше необходимой действительности, поскольку ведь и сами они будут в Нем [в Боге] действительны. – Ибо, та случайность, которая должна оказаться свойственной вещам в их существовании вне Бога, – неужели ей не должно соответствовать некое подобие в идее самого Бога? А ведь это подобие и есть случайное этих вещей как таковое. То, что случайно вне Бога, в самом Боге также выступает как случайное, поскольку, в противном случае, Бог не должен был бы обладать каким-либо понятием о внешней Ему случайности. – Я пользуюсь этим выражением «случайное вне Бога» в том же самом значении, какое имеет место в обычном словоупотреблении, [когда говорят о чем-либо внешнем друг другу], дабы показать из его применения в данном случае всю его неуместность.

Но ведь тут же воскликнут: Как! Признать случайности в неизменной сущности Бога? – Что ж тут такого? Разве я единственный, кто так поступает? А самим-то вам, вынужденным приобщать к Богу понятия случайных вещей, – неужели вам никогда не приходило в голову, что понятия случайных вещей суть случайные понятия?

Благодаря Спинозе Лейбниц всего лишь напал на след предустановленной Гармонии*

Я начну с первой беседы**. Высказываемое вами в этой беседе мнение о том, что именно Спиноза привел Лейбница к предустановленной Гармонии, я еще вполне разделяю. Ведь Спиноза как раз и был тем первым философом, который всю свою систему свел к такой предпосылке (возможности), благодаря которой все изменения тела способны происходить вследствие исключительно одних и тех же механических сил. Благодаря этой предпосылке Лейбниц и напал на след своей собственной гипотезы. Она всего лишь вывела его на след, и не более того; вся дальнейшая разработка этой гипотезы явилась плодом собственной проницательности самого Лейбница.

Ибо все то, что я совсем недавно, и, надеюсь, верно усвоил из учения Спинозы, заставляет меня усомниться, будто С п и н о з а сам мог поверить в предустановленную Гармонию, допустив её даже хотя бы в качестве плана, заключенного в Божественном разуме, или же, будто он мог угадывать по крайней мере смутные её черты.

Если С п и н о з а решительнейшим образом утверждает, что душа и тело суть один и тот же единичный предмет, представляемый в одном случае как свойство мышления, а в другом – как свойство протяжения («Этика», Часть II, § 126), то, скажите мне, какую Гармонию он мог при этом иметь в виду? Скажете: самую наивысшую, какая только может быть, а именно, Гармонию этого предмета с самим собою. Но, разве этот ответ будет означать что-либо иное, кроме пустой игры слов? – Гармонию предмета с самим собою! – Ведь Л е й б н и ц желает посредством своей Гармонии разрешить загадку соединения в одно целое двух столь разных сущностей как тело и душа. Спиноза же, напротив, не видит в этих сущностях ничего различного, а, потому он не ищет также и никакого их соединения – он не видит здесь никакой загадки, которая требовала бы своего разрешения.

«Душа, говорит С п и н о з а в другом месте («Этика», Часть II, § 163), соединена с телом точно таким же образом, каким соединяется понятие души о себе самой с самою душою». Таким образом, оказывается, что понятие, которым обладает душа о себе самой, присуще самой сущности души, так что, мысля одно, невозможно не мыслить и другого. Точно также и тело невозможно мыслить, не мысля при этом души, и, лишь потому, что одно неммыс-

* Ср. с письмом Лессинга Моисею Мендельсону от 17 апреля 1763 года. – Lessing's *Gesammelte Werke*, 19, Bd. 9.

** Именуются в виду «Философские беседы» М. Мендельсона, на которые Лессинг написал свой отзыв, опубликованный в газете «Vossischen Zeitung», от 1 марта 1755 года. (См. Lessing's *Gesammelte Werke*, Bd. 3. S. 142f.)

лимо без другого – т.е. потому, что оба они суть одно и то же – они и оказываются, по мнению С п и н о з ы, соединенными в единое целое.

Это правда, что С п и н о з а утверждает, что «порядок и связь идей те же самые, что и порядок и связь вещей». И то, что в данном случае он высказывает, имея в виду лишь одно-единственное самостоятельное существо (Бога), в другом месте («Этика», Часть V, § 581) он утверждает еще решительнее, касаясь, преимущественно души: «идеи и понятия вещей находятся в душе в том же самом порядке и взаимосвязи между собой, в каких упорядочены и связаны между собою свойства или образы вещей в теле». Правда и то, что в той же самой манере, в какой выразился Спиноза, мог также выразиться и Лейбниц. Но, неужели оба они, пользуясь одними и теми же словами, связывали с ними один и тот же смысл? – Ни в коем случае! Спиноза имеет в виду не что иное, как все то, что должно выступить из природы самого Бога, и, как следствие этого, – все то, что должно выступить также и из природы единичного, причем, имеется в виду, что, как по форме, так и по содержанию [это последнее] должно выступить в том же самом порядке и с той же самой взаимосвязью, в каком все выступает из природы Бога. Согласно его мысли, последовательность и взаимосвязь понятий в душе оттого согласуется с последовательностью и взаимосвязью изменений тела, что тело выступает предметом её мышления: душа есть не что иное, как мыслящее тело, а тело суть не что иное, как протяженная душа. А у Лейбница, – вы позволите мне привести сравнение? – это два дикаря, впервые увидевшие свое отражение в зеркале! – Изумление прошло, и вот они уже принялись размышлять об увиденном. Отражение в зеркале, говорят они оба, совершает те же самые движения и в том же самом порядке, в каком их совершает тело. Следовательно, заключают оба, последовательность движений в отражении, и последовательность движений самого тела объясняются одною и тою же причиной.

Куно Фишер **«От Лейбница к Канту»**

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Характеристика и критика лейбницевского учения

I. СИСТЕМА ИДЕАЛИСТИЧЕСКОГО НАТУРАЛИЗМА

1. Членение системы

Теперь, когда мы закончили изложение системы, прежде, чем приступить к ее критическому разбору, необходимо возобновить в памяти общий очерк всего учения и определить его характер.

1. Основным понятием, вытекающим из рассмотрения явлений движения и непосредственно достоверным для нашего внутреннего опыта является понятие *силы*, которую следует понимать как единицу силы, или монаду, причем, так как последняя *самодетельная*, то монад существует бесчисленное множество. Каждая из них есть как активная, так и пассивная или ограниченная сила, как формирующая, так и образующая пространство и порождающая материю, как душа, так и тело: каждая из них, как одушевленное тело, есть живая машина и, как таковая, индивидуум, который развивается и потому является эволюционирующей или целесообразной, т. е. представляющей и стремящейся силой. То, что она представляет, есть ее собственная сущность в отличие от всех остальных, почему каждая монада должна представлять не только самое себя, но и всех других, т. е. мир: каждая монада есть представление или микрокосм. Таково учение о принципах рассматриваемой нами системы, или лейбницевская метафизика в тесном смысле слова.

2. Каждая монада есть ограниченный микрокосм и, как таковая, должна представлять ограниченную, пребывающую помимо других и наряду с другими, стало быть, пространственную и наполняющую пространство сущность: она должна являться телом или частью материальной вселенной, членом великой мировой машины, в которой все процессы совершаются по механическим законам и производятся врожденными представляющими силами, т. е. не порождаются, а сами себя порождают. Каждая монада есть органиче-

ский элемент. Чем ниже порядок этих элементов, тем в большей степени являются их комплексы просто сложными вещами, собирательными сущностями или агрегатами, т. е. неорганическими телами; напротив, чем выше эти порядки, тем более органичными должны являться сложные сущности, тем организованнее тела, так что в высших организмах одна монада господствует как центральная, и относится к совокупности других, как душа к телу. Но так как все монады представляют один и тот же мир, то они родственны или аналогичны друг другу, почему различия между ними могут быть только степенными и при бесчисленном множестве монад должны увеличиваться на бесконечно малые элементы таким образом, чтобы монады образовали в целом непрерывный восходящий порядок возрастающего совершенства. Принцип аналогии и принцип постоянной градации, или однообразия и вариации, как называет иногда Лейбниц эти два великих принципа, соединяются в третьем, вытекающем из них принципе величайшего возможного единства в величайшем возможном разнообразии: именно в этом состоит сплошное согласование всего сущего или мировая гармония, которая преформирована в природе и предустановлена Богом. Гармония есть отношение монад друг к другу. Поскольку каждая монада есть душа и тело, постольку не может быть речи о гармонии между обоими. Поскольку одна монада относится к другим как душа к телу, постольку отношение между ними может быть объяснено предустановленной гармонией. К понятию естественной мировой гармонии в разбираемой нами системе приходит учение о порядке вещей или космология, заключающая в себе естествознание, или учение о телах.

3. Мировая гармония состоит в непрерывном восходящем порядке представляющих сил, в которых мы различаем главным образом темное, ясное и отчетливое представление. Темному соответствует слепая образующая сила, ясному – способная к восприятию впечатлений, или осязающая, отчетливому – способная к познанию, или мыслящая. Эта последняя составляет сущность духа, который представляет и стремится сознательно, т. е. познает и хочет, или обладает способностью ума и воли и развивает их. В нем, темное представление гармонии разворачивается в отчетливое уразумение и намерение, чувство красоты в познание истины и добра. Но познание всеобщих и необходимых истин, как рациональных, так и эмпирических, основывается на изначальных или прирожденных принципах (идеях), которые в качестве таковых должны быть неразвитыми или бессознательными представлениями, почему учение о бессознательных представлениях и темном или бесконечно малом сознании составляет существенную и характерную часть лейбницевской пневматологии. Без малых представлений, этих атомов и молекул духовного мира, нет микрокосма, нет восходящего порядка сил, нет гармонии вещей, нет непрерывности душевной жизни, нет разумного познания, нет способности к прекрасному, истинному, доброму. Лейбницевская пневма-

тология расчленяется на учение о духовных способностях (психология), учение о познании, учение о нравственности и учение о религии. Учение о познании включает в себе начала учения о прекрасном (эстетика); учение о нравственности включает в себе начала учения об искусстве, так как воля имеет склонность и побуждение к воспроизведению прекрасного. Дух, как микрокосм, есть мир в миниатюре; как художник, он божество в миниатюре; в религии он образ Божий или богосознание, из которого вытекает учение о Боге.

4. Лейбницева теология расчленяется на доказательства бытия Божия, на учение о божественных силах, их творческой деятельности и откровении во вселенной, которая является совершеннейшей и лучшей из всех возможных, и на оправдание этого оптимистического мирозерцания в Теодицее.

2. Натуралистический и идеалистический характер

Темой лейбницева философии служит сплошь примирение и сглаживание тех противоположных учений, на которые распалась прежняя. Учение о предустановленной гармонии соединяет понятие естественного развития с божественным творением и стремится уничтожить этим противоречие между античной и христианской философией. Несмотря на свою противоположность, обе они, если мы сравним аристотелевское учение со схоластическим, сходятся в признании целесообразных форм в природе и божественной конечной цели мира. Именно этот-то теологический взгляд на вещи отвергла новая философия в лице Бэкона и Гоббса, Декарта и Спинозы, причем как раз последний отрицал цели но только отчасти и с известными ограничениями, а решительно и вполне. И вот Лейбниц с самых первых своих шагов в области мысли, с тех пор, как он признал механические принципы новых философов, начинает думать о том, как соединить систему конечных причин с системой причин действующих: он стремится, говоря его словами, к реабилитации древней и вместе с тем к реформе новой философии. Примирение принципов теологии и механической причинности достигается в идее **мировой гармонии**; примирение понятия природы с понятием творения достигается в идее **предустановленной гармонии**. Таким образом по отношению к предшествующим системам Лейбниц является универсальным философом, который их соединяет.

Что же касается будущего философии, то в этом отношении он занимает среднюю и переходную ступень между Спинозой и Кантом. Такой ступенью в его метафизике является принцип индивидуальности или представляющей единицы силы, в физике понятие – динамического тела, в учении о познании – его взгляд на прирожденные идеи, как на изначальные способности разума, в эстетике – чувство гармонии, в учении о нравственности и сво-

боде – внутреннее предопределение, в учении о религии – понятие разумной веры. Вся вселенная является в мирозерцании Лейбница прогрессирующим просвещением, восходящим порядком существ, в которых темные естественные силы постепенно просветляются до сознательных сил познания, и таким образом в конце концов все действующие в мире силы содействуют решению проблемы познания. Короче говоря, сокровеннейшей темой мира является, по учению Лейбница, постоянно прогрессирующий процесс познания. Если из этого учения и не вытекает решение проблемы познания, то значение ближайшей эпохи философии только в том и состоит, что эта проблема выдвигается на первый план и с этих пор составляет основной вопрос философии. Нам, придется решить этот вопрос, коль скоро мы разбираем значение системы.

Сведем теперь в одно основные черты лейбницевского учения, чтобы определить его общий характер одним словом, которое выражало бы его особенность. Мы называем то учение *натуралистическим*, согласно которому сущность или природа вещей рассматривается как данная, и наше познание их выводится из нее. В этом смысле лейбницевская философия *натуралистична*, как философия Декарта и Спинозы. Мы называем то учение *идеалистическим*, согласно которому физический мир рассматривается как необходимое явление или представление, т. е. как продукт представляющих сил. В этом смысле лейбницевская философия *идеалистична*, как философия Беркли и Канта (сравнение, которого мы не простираем далее названного пункта). Поэтому мы называем систему нашего философа *идеалистическим натурализмом* и полагаем, что этим названием, которое после данных объяснений не может быть истолковано в дурную сторону, вполне определяется его характер, как учения единственного в своем роде в истории философии.

3. Главные моменты учения о телах и учения о душе

В лейбницевском учении о телах особенно важны следующие три пункта:

1. Познание сохранения силы, постоянства величины силы и измерение ее квадратом скорости. Это воззрение, независимо от Лейбница, получило развитие в современной физике благодаря механической теории теплоты, и имеет чрезвычайно важное по своим следствиям значение.

2. Основанное на микроскопическом исследовании мнимых семенных животных учение об изначальности и непреходимости живых особей, по которому индивидуумы и их органы не возникают, а существуют с самого начала в бесконечно малом виде в первичном зародыше и не порождаются, а лишь развиваются, переходя из скрытого состояния, или состояния инволюции, в состояние развития, или эволюции. Этот взгляд держался среди биологов бо-

лее столетия, пока Касп. Фр. В о л ь ф не опроверг своим трактатом о зарождении учения об эволюции, заменив его учением об э п и г е н е з и с е, т. е. о возникновении индивидуума и его органов (1759). Не только истины, но и заблуждения, исходящие из правильных принципов, плодотворны, так как они противоречат фактам опыта и этим вызывают их опровержение.

3. Учение о высших организациях, по которому живые тела, являющиеся таковыми, суть не индивидуумы, - а царства индивидуумов или монад, более или менее централизованные природные государства, которые тем совершеннее, чем благоустроеннее и постепеннее их централизация. Этот взгляд на высшие организмы делает учение о монадах предтечей учения о клеточках, появившегося лишь через восемьдесят лет после плодотворного открытия Вольфа.

Что касается лейбницевского учения о душе, то, повторяем, самой важной его частью остается освещение темных состояний нашего духа, бессознательных и малых представлений и возникновения сознания, которое, подобно солнцу, восходит и заходит в нашем мире представлений.

4. Антимонистическое основное направление

Контраст между Спинозой и Лейбницем, быть может, самый поучительный и самый интересный во всей истории философии, уже неоднократно являлся предметом наших указаний и обсуждений. Если мы еще раз возвращаемся к этой теме, то лишь для того, чтобы коснуться старого, снова всплывшего вопроса: был ли Лейбниц когда-нибудь последователем Спинозы или хоть только сторонником его?

Либо вещи суть модусы одной единственной субстанции, либо сами субстанции, самостоятельные особи, монады. Либо всеединство, либо бесчисленное множество силовых единиц, словом, либо Спиноза, либо Лейбниц! Так стоял вопрос и так понимал его сам Лейбниц, когда писал в декабре 1714 года Людовику Бурге (впоследствии профессору в Нефшателе): «Я не понимаю, как вы можете выводить из моих принципов нечто вроде спинозизма. Совсем напротив: монады уничтожают учение Спинозы. Он был бы прав, если бы не было монад».

С тех пор, как Лейбниц напал на основную мысль учения о монадах, он должен был смотреть на отношение своей системы к учению Спинозы так, как смотрит в упомянутом письме к Бурге, написанном им за два года до смерти. Ибо с понятием монады несовместимы ни учение о субстанциальности тела и реальности протяжения, ни учение о единстве субстанции и несамостоятельности отдельных вещей. В письме к Якову Томазиусу от 1669 года Лейбниц объявляет себя противником учения Декарта, и приводимые им причины свидетельствуют, что он еще того менее мог быть спинозистом.

Взгляд, согласно которому его статья «*de vita beata*» считалась свидетельством его картезиано-спинозистского образа мыслей, давно опровергнут указанием, каким образом возникло это сочинение. В письмах, писанных им в начале 1671 года герцогу Иоанну Фридриху, уже ясно выражены основные черты его нового учения. Незадолго до этого он узнал через филолога Гревюса, что изгнанный из синагоги еврей Спиноза автор «Теолого-политического трактата»^{...}. Одновременно с этим он сам писал свои «*demonstrations catholicae*», целью которых было воссоединение римско-католической и евангелической церквей. И противоположность их взглядов, выразившаяся в данном случае в области теологических и церковных вопросов, так велика, что большей невозможно себе представить.

Чем ближе знакомится Лейбниц с подлинным учением Спинозы, причем для него уясняется м е т а ф и з и ч е с к а я противоположность его принципов, тем сильнее развивается в нем стремление овладеть системой противника, продумать ее и опровергнуть. Ибо вопрос о последующем направлении философии всегда вырисовывался в его сознании в совершенно отчетливой формуле: «или он, или я».

В 1675 и 1670 годах Лейбниц виделся сначала в Париже, потом в Лондоне с Ч и р н г а у з е н о м, сторонником и знатоком учения Спинозы, но не последователем его; ему очень хотелось лично познакомиться со Спинозой, и в ноябре 1676 года он часто посещал его в Гааге, причем вел с ним философские беседы^{...}; в Амстердаме он свел знакомство с немецким врачом Георгом Германом Шуллером (который в недавно найденных, изданных ван-Флотеном письмах называется Шаллером^{...}), другом и учеником Спинозы, и сблизился с ним. Последний дал ему прочесть три письма Спинозы к Ольденбургу и свои собственные заметки, касавшиеся его учения, на которые Лейбниц еще в Амстердаме написал критические замечания и возражения^{.....}.

Из писем Шуллера к Лейбницу мы узнаем, что первый принадлежал к числу издателей посмертных сочинений Спинозы и послал философу один экземпляр их в Ганновер в декабре 1677 года. В этом издании было помещено также то единственное, известное нам письмо, которое Лейбниц написал Спинозе в ноябре 1671 года по поводу одного своего изобретения в области оптики. Опубликование его произошло без согласия и ведома Шуллера, ибо Лейбниц категорически выразил желание, чтобы его письмо осталось ненапечатанным, хотя он имел дело только с оптиком Спинозой, а не с автором «Теолого-политического трактата». Такой дурной славой пользовался Спиноза, и

^{*} См. выше. I, гл. VIII.

^{...} Gerhardt: Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz. Bd. I. S. 115.

^{...} Срав. настоящее соч. Bd. I. Abth. 2(4 Aufl.) Buch. II. Cap. V.

^{.....} Там же, гл. IV.

^{.....} Gerhardt: Die philos. Schriften von G. W. Leibniz. Bd. I. S. 123-138.

так осторожен был Лейбниц, что пожелал сохранить насколько возможно в тайне даже столь незначительный документ.

На полях экземпляра «Этики» Лейбниц сделал много заметок; он критиковал первую часть её от начала до конца и написал несколько критических замечаний по поводу обеих следующих частей*.

Мы знаем, что еще во времена Лейбница старались вывести спинозизм из каббалистических сочинений, и что именно Иог. Г. Вахтер пытался доказать это в своих трактатах о спинозизме в иудействе (1699) и о тайном философском учении евреев (1706). Этому указанию следует Лейбниц в своей «Теодицее», говоря, что учение Спинозы каббалистического происхождения. Да и в наши дни Фуше де Карейль считает спинозизм продуктом скрещения картезианского и каббалистического учений. К последнему из названных сочинений Вахтера Лейбниц написал примечания, содержащие в себе опровержение учения Спинозы, основанное на критике положений всех частей «Этики». Так как в «Теодицее» повторяется одно место этой критики, то, как справедливо замечает её издатель, она должна была выйти между 1706 и 1710 годами.**

Мы сомневаемся, чтобы наперекор этому ряду свидетельств, представляющих Лейбница постоянным противником учения Спинозы, приверженцам новейшего взгляда удалось доказать, что годы 1676–1680 были для нашего философа периодом склонности к спинозизму. Если лейбницианец Теофил в «Nouveaux essais» в первом же диалоге объявляет, что однажды, находясь в религиозном экстазе, он уже готов был склониться на сторону спинозистов, но как раз в это время его совершенно покорило и обратило на иной путь новое учение Лейбница о познании и о Боге, то я не могу признать, чтобы в данном случае, философ говорил о своем собственном прошлом. Тем более, что такому, несколько легкомысленному допущению, противоречат важные свидетельства самого философа. Под самым первым и, конечно, самым благоприятным впечатлением, которое произвели на него Спиноза и его учение, Лейбниц писал в 1677 году Галлуа: «Я видел Спинозу проездом через Голландию и часто подолгу с ним беседовал. У него странная метафизика, полная парадоксов. Между прочим он думает, что мир и Бог – одно и то же, что Бог представляет собою субстанцию всех вещей, а последние суть только модусы или акциденции. Однако я заметил, что многие из его мнимых доказательств, которые он излагал мне, неточны». Из этого что-то не видно, чтобы в 1677 году Лейбниц был вполне или наполовину спинозистом!

* Ludw. Stein: 1. «Leibniz in seinem Verhältniss zu Spinoza auf Grundlage unedirten Materials entwicklungsgeschichtlich dargestellt. Sitzungsberichte der K. Pr. Akademie der Wissenschaften zu Berlin XXV. 3 Mai 1888». 2. «Neue Aufschlüsse über den literarischen Nachlass und die Herausgabe der opera posthuma Spinozas». Archiv für Gesch. d. Philos. Bd. I. Heft 4 S. 544–565.

** Cp. наст. соч. Bd. I. Abth. 2 (4 Aufl.) Buch. II. Cap. IX. A. Foucher de Careil: «Réfutation inedita de Spinoza par Leibniz etc.», (Paris 1854).

В следующем году, после того, как он получил и прочел сочинения Спинозы, он пишет Чирнгаузену: «Что вышло посмертное издание сочинений Спинозы, это вы знаете. В «Этике» он излагает свой взгляд не везде удовлетворительно, что замечено мною во многих местах. Иногда он делает ошибочные заключения, потому что уклоняется от строго логического ведения доказательства, что меньше всего должно иметь место в метафизике и этике». Это опять-таки не свидетельствует о том, чтобы в 1678 году Лейбниц находился в периоде спинозизма^{**}.

Что касается отношения друг к другу обоих философов и их систем, то тут надо различать три вопроса: 1) Не усвоил ли себе Лейбниц на пути к учению о монадах точку зрения Спинозы и не прошел ли через нее, как через фазу собственного развития? На этот вопрос, по нашему мнению, следует ответить отрицательно. 2) Не проштудировал ли Лейбниц спинозизм с точки зрения своего учения о монадах, не познал ли в нем противоположность собственному учению и не пытался ли опровержением его упрочить свою систему? На этот вопрос следует ответить утвердительно. 3) Не приводят ли последние основные мысли учения о монадах к таким выводам, которые невольно и неведомо для него самого возвращают его на путь Спинозы и учения о воеединстве? Чтобы ответить на этот вопрос, мы должны обратиться к разбору самого учения.

II. КРИТИКА СИСТЕМЫ

1. Противоречие в учении о познании

Познание вещей, состоящее в ясных и отчетливых представлениях целого, возможно лишь для совершенных познающих сил, каковых не существует нигде во вселенной. Только Бог обладает всеобъемлющим и всепроникающим прозрением. Даже высшее познание, на которое вообще способны монады, ограничено и потому только отчасти ясно и отчетливо; в человеке, занимающем среднее место в восходящем порядке вещей, такова лишь очень малая часть его. Но если бы даже большая часть его была ясной и только самая небольшая частица оставалась бы темной, оно все же было бы в целом смутным, так как отчетливое познание должно проникать в самые малейшие подробности. Если все вещи монады, все монады ограниченные силы и потому смутные представления, то учение о монадах невозможно. Ни одна монада в мире не может быть монадологом! Если учение о монадах есть неотчетливое познание сущности и связи вещей, то оно не то, чем должно и хочет быть. Если оно ясно и отчетливо, то творец

^{**} Справ. Gerhardt: «Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz». Bd. I. S. 118–119. Ludwig Stein: «Leibniz in seinem Verhältniss zu Spinoza» u. s. w. S. 3, S. 11–13.

его не может быть монадой в том смысле, какой он сам дает этому понятию. Спиноза мог все объяснить, одного только он не объяснил: возможности спинозизма. То же самое можно сказать и про Лейбница: он может объяснить все, за исключением лишь одного – возможности монадологии. Он не в состоянии, исходя из принципов своей философии, оправдать ее саму. По его собственному объяснению, представление мира зиждется также и в человеческой душе на малых, неотчетливых, бессознательных перцепциях, оно является темным микрокосмом, а не микрокосмом, скудно освещенным сознанием и умом.

Мы замечаем тут противоречие в учении нашего философа о познании. Это противоречие существует между задачей системы, которая должна давать познание вещей, и принципами, которые не в состоянии решить этой задачи. Свойства монад противоречат возможности ясного и отчетливого познания, носителями которого они должны быть. Если лейбницевское учение объективно истинно, то субъективно оно невозможно. Если вещи таковы, как нас учит Лейбниц, то познания вещей объяснить нельзя. С одной стороны философ выдает свою систему за истинную, освещающую первоосновы и порядок мира, с другой он должен утверждать, что представление целого остается темным и неясным также и в человеческой душе. Не должны ли мы, исходя из принципов Лейбница, прийти к выводу, что истинным познанием может обладать только темный микрокосм?

Мы сопоставили эти принципы с их задачей. Сопоставим их теперь с их выводами.

2. Противоречие в идее Бога

Познание, истекающее из человеческого ума, находится в лейбницевской философии на средней высоте, с которой открывается ограниченный кругозор. Под собою оно видит темную глубину человеческой души; над собою – непостижимые тайны божественного духа: по эту сторону – бессознательную, таинственную индивидуальность, по ту сторону – сверхразумное, таинственное Божество. Оба для ясного уразумения иррациональны. Перемешиваясь так с иррациональным, система должна впасть в противоречия, подрывающие её основы. Мы разберем эти противоречия в её главных понятиях, – в понятиях, выражаемых словами: Бог, мир, монада. Было сказано, что Бог есть высшая монада и, как таковая, Бог должен быть мыслим беспредельным и нематериальным. Будучи совершенно нематериальным, Бог находится вне естественной связи с миром, стало быть, абсолютно отличается от остальных существ. То противоположение между материальным и нематериальным, которое, по мнению Лейбница, разрушено им в соотношении между душой и телом, снова выступает здесь между Богом и миром. Но ведь предел и материя –

суть необходимые условия всякой индивидуальности, а последняя есть сущность монады. Поэтому беспредельная монада есть такая монада, которая собственно вовсе не монада. Такое очевидное противоречие заключается в лейбницеvском понятии о Боге. Оба положения имеют место: «Бог есть монада» и диаметрально противоположное: «Бог не есть монада». Вследствие этой антиномии лейбницеvское учение о Боге колеблется также и в своих выражениях. Согласно учению о монадах, Бог должен относиться к другим существам так, как господствующая монада относится к подчиненным, как высшая к низшим, как душа к своему телу. В виду этого Бог назван «monas monadum»; Он есть совершеннейшая душа в совершеннейшем теле, мировая душа в мировом теле. В других душах и монадах отчетливо представляется только часть мира, напротив, в Боге, как в мировой душе, отражается вполне ясно и отчетливо вся вселенная; Он центральная монада мира, вездесущий центр, как выражается Лейбниц: «centre par-tout». Но как ни одна монада не выбирает и не создает своего тела, а является врожденной ему, так не может выбирать и творить своего тела и мировая душа. Мировая душа не творец мира. Как и всякая другая душа, она ограничена определенным телом; её тело есть сама вселенная; поэтому мировая душа не беспредельна, стало быть, она и не высшая монада в строгом смысле слова, т. е. не такая, чтобы еще высшая была уже немыслима. Но лейбницеvская философия имеет в виду именно такую абсолютно высшую монаду, она видит в Боге не только всеобъемлющую, но творческую монаду, абсолютную личность и поэтому снова берет назад понятие мировой души, выраженное ею словами «centre par-tout». «Мы выразились удачно», – говорит Лейбниц, – «что Бог есть как бы вездесущий центр, но Его периферия не есть часть, ибо для Него все непосредственно налично без всякого удаления от этого центра». Другими словами, это значит: между Богом и монадами не существует естественной связи. Бог совершенно нематериален, вещи непосредственно наличны в Его уме, они представляют собою идеальные возможности, из которых Он выбирает те, которые должны перейти в существование.

Но если Бог беспредельная субстанция в строгом смысле слова, то, конечно, не может быть и речи о Его саморазличении и личности, о Его моральном самоопределении и необходимости, о выборе лучшего мира и сотворении его: мир, возникающий из беспредельного существа, есть не Его творение, а Его безвольная эманация; вещи, возникающие таким путем, суть не творения, а, по выражению самого Лейбница, как бы излучения или отблески Божества; они уже более не монады, а акциденции, как модусы в учении Спинозы.^{*} И сам Лейбниц определяет в одном месте божественное могущество, как принцип, из которого истекает все действительное. Таким

^{*} Principes de la nature et de la grâce. Nr. 13. p. 717.

^{**} Monadologie. Nr. 47. p. 708.

образом невольно для него самого понятие творения превращается в понятие эманации.^{***}

Итак, лейбницево учение о Боге впадает в противоречие, так что не может следовать ни тезису, ни антитезису. Тезис гласит: «Бог есть монада». Это понятие, будучи продумано до конца, приводит к теории мировой души, решительно противоречащей духу Монадологии. Антитезис гласит: «Бог не монада, а беспредельная субстанция». Это понятие, будучи продумано до конца, приводит к пантеизму другого рода, к теории эманации, которая уничтожает в Боге моральное самоопределение, в вещах природную самостоятельность, очень похожа на спинозизм и также противоречит духу Монадологии. Что же в таком случае остается делать? Чтобы избежать и той, и другой крайности, Лейбниц не трогает самого противоречия и делает Бога творческой монадой, т. е. монадой, которая действует так, как будто она вовсе не монада.

Нам, конечно, могут возразить, что теперь мы указываем даже на противоречие между теологией и Монадологией, которое мы раньше отрицали. Но надо принять во внимание, что там было изложение, здесь – критика. Кроме того, указанное противоречие отнюдь не то, в котором обыкновенно обвиняют Лейбница. Как будто он мог воздержаться от своей теологии! Как будто он должен был воздержаться от нее, оставаясь последовательным в духе учения о монадах! Если мы указали, что понятие Бог и понятие монада не согласуются между собою, то это значит, что понятие высшей монады не согласуется само с собою. Оно содержит в себе антиномию, ибо совершенно так же можно доказать, что Бог – монада, как и то, что Он не монада; оно приводит к дилемме, ибо из лейбницевских доводов можно вывести, что Бог не может быть ни монадой, ни ее противоположностью. Но, как мы показали, учение о монадах должно было требовать понятия высшей монады и развить его. Противоречие, связанное с этим понятием, дано вместе с понятием самой монады, почему оно и выясняется не при изложении системы, а впервые при её разборе.

3. Противоречие в понятии мира

Из бесчисленных возможных миров Бог выбирает лучший. Фундаментом действительного мира является моральная необходимость в Боге. Какое же значение имеют те бесчисленные миры, которые возможны в божественном уме? Основываясь на принципах лейбницева учения, можно с полной уверенностью утверждать одно, что все они должны состоять из монад, ибо и божественный ум не может представлять сущности вещей иначе, чем она должна быть мыслима. Но все монады суть одушевленные

^{***} Lettre à Mr. Bayle. p. 191.

тела, представляющие силы, однородные сущности, составляющие вследствие их степенных различий совершенный восходящий порядок, в котором не может быть ни малейшаго перерыва. Всякая мыслимая монада есть мыслимая разность, а по закону сплошности последняя должна быть действительной.

Если возможные миры состоят не из монад, то они немыслимы, стало быть, невозможны в логическом уме, также и в божественном. Если же это монады, существующие только в уме, а не в природе, то, очевидно, их нехватает в последней; значит, тут есть «*défaut d'ordre*», значит действительный мир не есть действительно вселенная, не есть совершенный восходящий порядок, т. е. не есть совершеннейший или лучший мир. Поэтому мы приходим к следующему выводу: либо эти бесчисленные миры невозможны, либо, если возможны, то должны быть также и действительными. Кроме действительного мира, никакой другой невозможен.

Всякая монада, в силу своей сущности, должна представлять все остальные, сколько бы их ни было, все миры, сколько бы их ни было. Поэтому в действительном мире должны быть сопредставляемы также и все возможные, вследствие чего они не только возможны, но и существуют в действительности. Если монады, в силу своей сущности, необходимо связаны друг с другом, то акт творения не может порвать этой связи, не разрушив самой сущности монады, в противном случае творение было бы не осуществлением, а уничтожением монад.

Если же, кроме действительного мира, другие невозможны, то действительный мир не случаен, а необходим во всех смыслах. По Лейбницу, выходит, что если каждая отдельная вещь случайна, то и мир, как совокупность всех отдельных вещей, должен быть случайным. Подобное заключение основано на сомнительной первой посылке. Разве то, что относится к частям, относится также и к целому? Как раз противоположному учил нас философ, когда хотел доказать, что несовершенство частей не только допускает, но и влечет за собою совершенство целого^{*}. Если целое случайно, потому что случайны части, то оно также несовершенно, потому что несовершенны части. Если космологическое доказательство Лейбница верно, то его Теодицея неосновательна.

Если при логически правильном применении лейбницевских принципов уничтожается разница между бесчисленными возможными мирами и действительным, то последний никоим образом не может быть иным, чем он есть, а должен, каков он есть, проистекать из Бога, так что в его первооснове воля Бога совпадает с его сущностью и моральная необходимость с метафизической. Но таково было учение Спинозы, к которому возвращает нас

^{*} Théodicée. Abrégé de la controverse. I. Obj. Rép. p. 624.

учение о монадах вследствие выводов, сделанных нами при его разборе. *No-lentem trahunt!*

Не на том пути, который привел Лейбница к учению о монадах, а на том, на который оно выводит нас, встречаемся мы со спинозизмом. Основываясь на выводах, к которым нас вынуждает учение о монадах, мы должны утверждать необходимость мира в той самой форме, в какой признавал ее Спиноза, и наперекор ему всегда отрицал Лейбниц. Именно этот пункт был главным объектом его полемики. В этом совершенно сходятся замечания, сделанные им в 1676 году в Амстердаме относительно писем Спинозы к Ольденбургу, с теми, которые были сделаны им тридцать лет спустя в Ганновере по поводу сочинения Вахтера о каббалистическом происхождении учения Спинозы.

Спиноза писал Ольденбургу: «Я никоим образом не подчиняю Бога фатуму, а разумею, что все вытекает из природы Бога с неизбежной необходимостью». Лейбниц замечает на это: «Совершенно неверно, что все должно вытекать из природы Бога без всякого вмешательства воли». «Если все необходимо вытекает из существа Бога, и все возможное вместе с тем действительно, то нет никакой разницы между добром и злом, и нравственная философия должна покончить свое существование». Это замечание касается главного пункта учения Спинозы и выражено в очень решительной форме: оно относится к 1676 году, т. е. ко времени, когда Лейбниц якобы склонялся к учению Спинозы. Тридцать лет спустя его суждение осталось совершенно таким же; так пусть же укажут то время, когда он, по документальным данным, рассуждал иначе!

В упомянутом письме к Ольденбургу Спиноза говорит, что он отождествляет чудо с неведением, а это, другими словами, значит, что он совершенно отрицает возможность чуда. Лейбниц оспаривает также и этот взгляд. Хотя он и отвергает вмешательство Бога в ход мировой машины, но допускает известные виды чуда, которые не выходят за пределы природы вещей, а лишь превосходят наше чувственное восприятие. Такие чудесные явления, как воскресение Христово и вознесение на небо, он причисляет к сверхразумным чудесам*. Что казалось ему противным разуму, того он не признавал. Если ему встречались такие чудеса в Библии, то он склонялся на сторону рационалистического толкования, которое оставляет рассказанный факт, но исключает из него чудесное. При случае он и сам применял такое толкование. Так, историю пророка Валаама и его говорящей ослицы он пытался объяснить в одном небольшом сочинении, как аллегорическое видение;

* Справ. Gerhardt: «Die philosophischen Schriften» u. s. f. Bd. I. S. 123—124. Foucher de Careil: «Refutation de Leibniz etc». (Leibnitii animadversiones, p. 24-26, 36, 48).

* Gerhardt: «Die philosophischen Schriften» u. s. f. I. S. 124.

без его ведома это сочинение было издано его ученым другом Гардтом в Гельмштадте (1706)*.

4. Противоречие в понятии монады

Лейбницевская космология и теология противоречат понятию монады, согласно коему Бог не может быть беспредельным, а мир случайным, т. е. таким, кроме которого еще возможно бесчисленное множество других. Тут открывается противоречие в понятии самой монады: она не может быть беспредельной, ибо она по существу своему индивидуальность, и не может быть случайной, ибо она по существу своему субстанция. Но так как ее сущность рассчитана на возрастание силы, на восходящий порядок вещей, то она должна стремиться освободиться от границ и требовать, как последней цели, высшей, беспредельной субстанции. Однако высшая монада необходимо ограничена, она имеет от природы известную сферу действия силы, в пределах которой движется, имеет известную способность, которую развивает. Не сама она создает свои границы, а каждая монада изначально ограничена: поэтому причина её ограниченного бытия, основа её индивидуальности находится не в ней, а вне её; она есть создание другого существа и потому, что касается её бытия, зависима и случайна. Как изначальная, самостоятельная сила, монада – субстанция; как ограниченная, извне обоснованная сила, она – создание. Оба эти противоположные определения, – субстанциальности и созданности, – непосредственно связаны в лейбницевском понятии монады и противоречат друг другу. Тут мы встречаемся с противоречием, корнящимся в основоположении всего учения и явно выступающим в кульминационных пунктах системы, в понятиях, выражаемых словами Бог и мир. Давая столь часто повторяемое объяснение, что монады независимые существа, зависящие только от Бога, Лейбниц сам высказывает ту антиномию, о которой мы говорим. Он признает самостоятельность монад при одном ограничении, которое отрицает ее; он одновременно и устанавливает, и уничтожает понятие монады, впадая с понятием субстанции в то же противоречие, на которое мы уже указывали у Декарта.

То, что составляет субстанцию монады, было названо активной силой, или душой; то, что ограничивает субстанцию и делает ее зависимой, было названо пассивной силой, или телом. Душа является в монадах принципом единства, тело – принципом множественности; первая есть их целедейственная природа, второе — механическая. Душа и тело, по Лейбницу, суть непосредственно одно существо; элементы вещей, или

* Wilhelm Brambach: Gottfried Wilhelm Leibniz, Verf. der histoire de Biliara (Leipzig, Barth 1887).

монады, суть одушевленные тела, живые машины, полные индивидуумы, вся деятельность которых заключается в развитии того, что заложено в них, как изначальное определение. На этом понятии индивидуальности зиждется плодотворное и богатое мирозерцание Лейбница. С точки зрения этого принципа мир является живым и непрерывным восходящим порядком, который изначально существует в источнике вещей и разворачивается в их деятельности. Мировая гармония заложена в природе и предустановлена в Боге. Таким образом первоосновы мира переносятся сначала в глубочайшие недра природы, затем в сокровеннейшие глубины божественной воли, т. е. в такие области, куда не могут проникнуть монадические, стало быть, также человеческие представляющие и познающие силы.

III. ДАЛЬНЕЙШЕЕ РАЗВИТИЕ ЛЕЙБНИЦЕВСКОГО УЧЕНИЯ

1. Эклектическая система. Христиан Вольф

Система Монадологии включает в себе целый ряд задач, составляющих темы её дальнейшего развития.

Каждая из трех великих метафизических систем Нового времени проникнута одной основной истиной, очевидной также и для естественного сознания. Противоположность между духом и телом составляет главную мысль учения Декарта; общая связь всех вещей – главную мысль учения Спинозы; прогрессирующий восходящий ряд существ – главную мысль учения Лейбница. Все эти три истины настолько очевидны для естественного сознания, что будет справедливо, если мы скажем, что каждый из трех названных философов воспользовался для обоснования своего учения исключительно «естественным светом разума».

Теперь выдвигается на первый план требование, соединить эти три истины в одной системе и именно так, чтобы ни одна из них не противоречила или не казалась противоречащей естественному опыту. Разнотелность тела и духа должна быть признана, но при этом мы не должны считать вместе с Декартом тела лишенными силы, а животных неощущающими; должна быть признана также сплошная причинная связь всех вещей, но при этом мы не должны отрицать вместе со Спинозой целей и целесообразных сил в мире; наконец, должен быть признан и восходящий порядок существ, но при этом мы не можем разделить взгляда Лейбница, что все вещи суть представляющие и независимые друг от друга единицы сил (монады). Так именно должны быть соединены и примирены не только эти три основные истины, но также и метафизика с опытом, рационализм с эмпиризмом. Систематическое решение этой эклектической задачи было делом, вполне соответствующим школе Лейбница и требованиям

Просвещения. Это было выполнено Христианом Вольфом (1679–1754), учеником Лейбница, мыслителем не гениальным, но в своем роде выдающимся.

Хотя Лейбниц систематически распланировал и продумал свое учение, тем не менее он не изложил его в форме системы и неравномерно разработал его отдельные части. Эта систематическая разработка была второй задачей, которую должен был решить Вольф. Лейбниц очень ценил немецкий язык и верно подметил его полную пригодность для философии, но его собственные философские сочинения почти все написаны частью по-латыни, а большей частью – по-французски. Его немецкие сочинения показывают, что он хорошо владел родным языком, но в них еще встречаются неправильности, обязанные своим существованием тогдашнему французящему веку. Изложение философии на немецком языке было третьей задачей, которую решил Вольф.

Он дал систему, получившую название лейбниц-вольфовской философии, в целом ряду хорошо составленных учебников, написанных на правильном и чистом немецком языке (1712–1726); затем он написал серию тех же книг по-латыни, желая сделаться учителем философии для всего человечества. Он был философским руководителем немецкого Просвещения и, следуя по пути, проложенному Лейбницем и Христианом Томазиусом, основал первую школу немецкой философии, занимающую видное место в истории нашей национальной литературы; из нее вышли Готшед и наши школьные философы восемнадцатого века. Первым делом Фридриха Великого было возвращение Вольфа в Галле, откуда он был изгнан его отцом (1723). Вольтер написал на одном памятном листке: «Wolfio docente, rege philosopho regnante».

2. Лессинг и Гердер

Эпоха Вольфа прошла, ничего не зная о лейбницевских «Новых опытах исследования человеческого ума», об этом главном его философском творении, вышедшем в свет только одиннадцать лет спустя после смерти Вольфа. Тут Лейбницем зажжен факел, освещающий темную глубину человеческой души, таинственную мастерскую познания и характера, тут он показывает нам в малых и темных представлениях весьма важные по своему значению элементарные органы человеческого микрокосма и открывает связь между человеческим духом и вселенной. «Малые представления – это то, чем я объясняю мировую гармонию». – Это изречение раскрывает нам суть лейбницевского учения. Кто не понимает первого, тот не поймет также значения последнего.

Лессинг, глубже чем кто-либо проникший в «эзотерический» характер лейбницевской философии и умевший отличать его от «экзотерического»,

хотел перевести Новые опыты, а вовсе не имел в виду сам написать сочинение против Локка под этим заглавием, как полагали его брат и его издатель¹. Гердер, проникнутый истым духом лейбницевого учения, ставил Новые опыты даже выше Теодицеи². Лейбниц скрыл от мира свое произведение, хотя оно было готово к печати за десять лет до его смерти. Он оставил его неизданным, потому что Локка, которого он опровергал, уже не было в живых. Однако несколько лет спустя он издал свою Теодицею, хотя Бейля, которого он опровергал, также уже не было в живых. По всей вероятности, причина, по которой он не поведал миру своего главного творения, лежит глубже. В Новых опытах мировая гармония объясняется природой, степенными различиями монад, малыми представлениями, т. е. естественной постепенностью вещей, тогда как Теодицея, трактуя и обосновывая мировую гармонию теологически, излагает ее в более популярной, назидательной и более подогнанной к религиозным представлениям форме. Если мы будем, по примеру Лессинга, различать экзотерическое от эзотерического в учении Лейбница, то к первому относится Теодицея, а ко второму – Новые опыты, которые появились спустя полвека после смерти философа и указывают на важную точку поворота в истории развития его учения. Экзотерический дух господствует в учении Вольфа и его школы, главенствовавшей в первой половине восемнадцатого века; эзотерический дух проникает в немецкое образование и Просвещение благодаря Лессингу и Гердеру. Мы уже ранее указали на то, что первое собрание философских сочинений Лейбница, равно как и первое полное собрание его творений появилось в то десятилетие, когда в нашей литературе одновременно подвизались Винкельман, Виланд, Лессинг и Гердер, а Гёте заканчивал в родном городе нашего философа свои первые учебные годы и создавал свои первые поэтические произведения. И не случайно появляется дух Лейбница в этой плеяде умов, ветряющих зарю великой эры.

3. Философия чувства и веры

Если не частичное, а неразделенное и цельное познание одно только истинно, то, как это явствует из учения Лейбница и в особенности из Новых опытов, оно может быть приобретено только при посредстве темных душевных сил в виде чувства и веры, а не при посредстве скудного светоча ума. Лейбницевская философия признает оба вида познания: демонстративное и инстинктивное; первое принадлежит уму, второе – чувству или вере, первое подчиняется общим правилам, второе –

¹ Lessings Sämtl. Schriften. Bd. XI. S. 51. Cpав. Guhrner: Lessings Erziehung des Menschengeschlechts u. s. f. S. 59 fgd.

² Herder, Briefe zur Beförderung der Humanität. Sämtl. Werke zur Philosophie und Geschichte. Bd. X. S. 273.

силе личного дарования и гения. Противоречие, указанное нами в учении нашего философа о познании, именно невозможность того, чтобы из свойств монад вытекало вполне ясное и отчетливое представление вещей, т. е. истинное познание, должно было иметь своим следствием противоречие между обоими названными видами познания; они ополчаются друг на друга, и между ясным и темным познанием, между умом и чувством или верою возникает борьба за истину. Ум строит и располагает свои суждения по правилам [формальной] логики; чувство черпает свои из темного источника индивидуальности, из гениальных и полных природной мощи инстинктов истины. Низшие силы познания, как они называются в учении Лейбница и в его школе, возмущаются против высших и поднимают универсальность и глубину темного познания против ограниченности и поверхностности ясного. В своей «истории национальной немецкой литературы» Гервинус так описывает этот мятеж: «Темные силы чувства и фантазии устремились в исконные области ума, в пылу своего возбуждения они погасили свет в одних частях и снова зажгли его в других, куда он никогда не проникал; родилась вера в чудесные силы, с помощью которых хотели оживить религию, сообщив ей новую крепость, хотели озарить светом науку и природу»^{*}.

Борьба между философами ума и философами гения происходила в эпоху Просвещения, ибо дело шло о путях и об истинном направлении последнего. На одной стороне во главе движения стояли вольфианцы Реймарус, Мендельсон и Николаи, на другой – Иоганн Георг Гаман, Лафатер, Фридрих Генрих Якоби и Гердер. Общим родоначальником их является Лейбниц. Эти философы чувства и гения были представителями периода «бури и натиска» в философии, как Гете и Шиллер в поэзии. Сколь ревностно противоборствуют они сторонникам умственного Просвещения, таким людям, как Мендельсон и Николаи, столь же родственными чувствуют они себя Лейбницу. Это особенно ясно видно на Гердере, который, будучи духовно родствен Гаману и Якоби, был вместе с тем восторженным поклонником и ревностным последователем Лейбница. Истый дух лейбницевского учения, преобразовавший философию Нового времени, в соединении с критическим и поэтическим дарованием, предназначенным для реформы немецкой литературы, проявляется в Лессинге. В лейбницевской школе, если брать это слово в обширном смысле, обнимающем всю историю развития немецкой философии от Вольфа до Канта, Лессинг представляет собою самое высокое явление. Он был другом Мендельсона и Николаи, издателем фрагментов Реймаруса и идеалом Гердера.

^{*} Bd. V. S. 249 (3 Aufl.).

4. Эпоха критической философии

Пройдя все свои стадии в философии Бэкона, Гоббса, Локка и Беркли, эмпиризм в лице Юма пришел к выводу, что истинного познания вещей человеческим разумом невозможно достигнуть ни рационалистическим, ни сенсуалистическим путем. Противоположное направление метафизики, завершив свое развитие в философии Декарта, Спинозы, Лейбница и Вольфа, пришло в лице немецких философов веры и чувства к подобному же результату, поскольку этим результатом является отрицание всей догматической философии и рационального познания. Гаман и Якоби прекрасно сознавали, что сходятся в этом пункте с шотландским скептиком, и вполне признавали его значение.

Настало время для преобразования философии. Она ожидает решения, требующего изменения основоположений, преобразования не только принципов, но и п р о б л е м ы . Если подлежит изменению основной вопрос, сама формулировка и постановка задачи, то философия переживает не только преобразование, но и переворот или эпоху. Её задачей остается ясное и отчетливое познание. Эта задача неизменна, и сила справедливого и плодотворного скептицизма, без сомнения, может исправить проблему, преобразовать ее, но отнюдь не устранить и не уничтожить. Такое благотворное влияние скептицизм оказывал всегда, когда являлся следствием исторического хода развития философии, как необходимое и потому мощное течение.

Когда оказалось, что задачу философии нельзя решить с помощью принципов Д е к а р т а , то пришлось изменить последние для обоснования ясного и отчетливого познания вещей. Это частное преобразование было произведено С п и н о з о й . Когда оказалось, что, исходя из принципов Спинозы, также нельзя объяснить возможности познания, а скорее следует отрицать ее, то пришлось коренным образом преобразовать принципы картезиано-спинозистского учения и реформировать понятие субстанции. Это полное преобразование было произведено Л е й б н и ц е м . Установление и развитие принципов, касавшихся сущности вещей, прошло через все возможные точки зрения, соответствующие течениям Новой философии при её основном рационалистическом направлении.

Когда, наконец, оказалось, что и с точки зрения учения о монадах ясное и отчетливое познание вещей является невозможным, то единственное, что осталось сделать философии, это преобразовать свою проблему и изменить саму точку зрения. Теперь уже нельзя было основывать возможность познания на вере; и выводить ее из природы вещей и человеческого духа; она должна предшествовать всем остальным вопросам и должна быть исследована и решена, как о с н о в н о й в о п р о с . Что такое познание, и как оно возможно? Или другими словами: в чем состоит способность познания, сам познающий разум, и какова его организация? Вещи, как предметы нашего пред-

ставления и познания, подчиняются условиям познания; надо знать последствие, чтобы судить о первых. Не видимыми предметами объясняется зрение, а наоборот. Поэтому задачи философии располагаются в таком порядке, что сперва ставится вопрос о сущности познания, а затем уже о сущности вещей, а не наоборот: в этом и заключается видоизменение проблемы философии. Представления вещей должны находиться в зависимости от рода и свойств способностей познания, от законов представления и познания, а не наоборот. Поэтому философия должна изменить точку зрения своего доселешнего мирозерцания и подняться на высшую, чтобы она была в состоянии, исходя из сущности разума и его деятельности, осветить и познать возникновение чувственного мира, являющегося общим объектом нашего представления и опыта. Она должна стать на такую точку зрения, которая относилась бы к созерцанию всего чувственного мира подобно тому, как гелиоцентрическая точка зрения Коперника относится к созерцанию мира планет. Это изменение задачи и точки зрения философии составляет эпоху, которую создал Кант своей Критикой разума.

Основатель критической философии вышел из лейбниц-вольфовской школы, как назвал ее Бильфингер, и, благодаря Юму, пришел к убеждению в несостоятельности догматических систем. Путь от Лейбница к Канту ведет через эпоху немецкого Просвещения, представителей которого мы называли школой Лейбница в том же широком смысле, как мы называли представителей эмпиризма школой Бэкона, первую ступень рационализма школой Декарта, а представителей новейшей философии называем школой Канта. Мыслителями, из которых каждый создал эпоху в истории философии Нового времени, были Бэкон, Декарт, Лейбниц и Кант. Поэтому мы и озаглавили эту третью книгу: *От Лейбница к Канту*.

С.В. Волжин

**Значение проблемы религии в развитии
классических систем немецкого идеализма**

* * *

Последовательное развитие систем метафизики и эмпиризма обнажило перед познанием, в конце этого развития, следующие задачи: развитие эмпиризма достигло своего завершения в скептическом учении Юма, признание неразрешимости задачи познания в котором, выдвинуло на первый план *проблему задачи познания*, проблему обоснованности этой задачи в философии Нового времени; французская философия Просвещения, основывающаяся на принципах эмпиризма, выдвинула на первый план *проблему свободы* в философском познании; наконец, последовательное развитие системы метафизического познания пришло сначала к расколу познания веры и познания рассудка, а затем позиция веры ниспровергла догматическую уверенность в познаваемости истины средствами рассудочного познания.

Развитие основоположений и систем метафизики и эмпиризма в истории мотивировалось признанием *неразрешенности* в той или иной мере задачи познания. Скептическое учение Юма и позиция философии чувства и веры, однако, основываются уже на признании не неразрешенности, а *неразрешимости* задачи познания. Неразрешимость этой задачи должна быть явно обнаружена перед познающим мышлением, т.е. *доказана*. Юм обнаружил, что понятие причинности в рассудке основывается на инстинктивном действии рассудка, его *привычке* вносить причинную связь в материал чувственного восприятия; этим Юм доказал неразрешимость задачи обрести достоверное знание, если такое знание должно опираться на закон причинности – закон достаточного основания. Якоби обнаружил конечность и неабсолютность содержания принципа рационального познания, основывающегося на законе аналитических положений – законе тождества; этим Якоби доказал неразрешимость задачи рационального познания, основанием которой должна быть абсолютная и самоочевидная истина. Метод познания рациональной метафизики есть синтетический или *математический* метод; первое и высшее понятие (принцип), из которого исходит такое методическое познание суть аналитическое понятие, основывающееся на *законе тождества*. Методическое по-

знание чистой математики в этом случае тождественно методическому метафизическому познанию. Кант обнаружил, что содержание всех положений чистой математики образуется с помощью представления или созерцания численных определений, что, в сущности, нет ни одного чисто аналитического положения математики, но все эти положения синтетичны, т.е. образуются путем соединения множества, составляющего содержание созерцания, в единство.¹ Но, метафизическое познание отлично от математики именно тем, что содержание метафизических положений или понятий *не должно* образовываться из материала чувственного созерцания. Если метод метафизического познания синтетичен, то и первое его положение, или основоположение, необходимо должно быть синтетическим положением - отсюда возник знаменитый вопрос Канта: каким образом возможны изначальные или, как их называет Кант, априорные положения или суждения, источником содержания которых является не содержание чувственного созерцания, а содержание самого чистого рассудка? - Следовало выяснить, могут ли иметь место в чистом рассудке такие положения, и, лишь основываясь на таком исследовании, можно было бы с определенностью утверждать, возможно, или не возможно создание метафизической науки. В этом пункте неразрешимость задачи познания не была доказанной, но представляла собою скорее *задачу*, нежели

¹ «Математические суждения все синтетичны. Это положение, кажется, не только было до сих пор совершенно не замечено философами, расчленявшими человеческий разум, но даже прямо противоречит всем их предположениям, хотя оно бесспорно достоверно и весьма важно по своим последствиям. Находя, что заключения математиков совершаются по закону противоречия (чего требует природа всякой аподиктической достоверности), на основании этого убедились, что и основоположения математики познаются из закона противоречия, в чем сильно ошиблись, потому что синтетическое положение, конечно, может быть понимаемо по закону противоречия, но никогда не само по себе, а только в том случае, если предполагается другое синтетическое положение, из которого оно выводится как следствие. ... Точно также и из основоположений чистой геометрии ни одно не аналитично. Что прямая линия есть кратчайшая между двумя точками, это – синтетическое положение, ибо мое понятие прямого не содержит ничего о величине, а выражает только качество. Понятие кратчайшего, следовательно, вполне привходит и ни через какое расчленение не может быть извлечено из понятия прямой линии. Здесь должно быть взято в помощь созерцание, посредством которого только и возможен синтез. Некоторые другие основоположения, предполагаемые геометрами, хотя и действительно аналитичны и основываются на законе противоречия, но они служат только в качестве тождественных положений для методической связи, а не как принципы; таковы, например: $a = a$ – целое равно самому себе, или $(a + b) > a$ – целое больше своей части. Но даже и эти положения, хотя и получают свое значение от простых понятий, в математике допускаются только потому, что могут быть представлены в созерцании. Только двусмысленность выражения заставляет тут думать, что предикат таких аподиктических суждений уже лежит в нашем понятии, и что суждение, таким образом, аналитично. В самом деле, мы *должны* прибавить мысленно известный предикат к данному понятию, и эта необходимость сопряжена уже с самими понятиями. Но вопрос не в том, что мы *должны мыслить* при данных понятиях, а в том, что мы в них *действительно*, хотя бы только неявно, мыслим; и тут оказывается, что предикат хотя и связан с этими понятиями необходимо, но не прямо, а посредством созерцания, которое и должно привзойти». Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки. М. 1993. С. 25 – 28.

достоверный факт. Так как этой задачей требовалось исследование самого условия достоверности и истинности познания в человеческом духе, то постановкой этой задачи перед познающим мышлением, Кант совершил *реформу* первоначальной задачи познания, стоявшую перед всей догматической философией Нового времени: если последняя стремилась к достижению достоверного познания природы вещей, то, теперь требовалось сначала выяснить условия познания, и, лишь убедившись в их достоверности, последовательно вывести из этих условий само познание во всем его объеме. Следовательно, из решения этой реформированной Кантом задачи познания, должны следовать также и решения всех остальных проблем познания, т.е. также и решение проблемы религии.

Но, спрашивается, каков должен быть способ отыскания условий познания? - Ясно, что ни метод эмпирического познания, ни метод рациональной метафизики не могут быть признаны пригодными для этой цели: истинность этих методов должна быть признана *проблематической*, ибо сначала должна быть доказана сама возможность методического познания в человеческом духе. Кант выдвинул такой новый способ обоснования этой возможности, и назвал его *критическим* или *трансцендентальным* методом исследования условий познания, поэтому философия, состоящая в таком исследовании, и развивающаяся из его результатов познание, называется *критической философией*.

Критическое исследование условий познания дает *принципы* познания; методическое обнаружение этих принципов в субъективном духе разворачивается в *систему трансцендентальной философии*. Эта система «не есть философия, выходящая посредством категорий за пределы своей сферы, а она обнаруживает в субъективном мышлении, сознании, источники того, что *может* быть трансцендентным. *Трансцендентным* мышление было бы, следовательно, в том случае, если бы определения *всеобщности, причины и действия* высказывались об объекте, ибо тем самым мы переступали бы пределы субъективного, перешли бы в другую область. На это мы, согласно выводу трансцендентальной философии, не имеем права, и не имеем права на это уже в самом начале исследования, так как мы рассматриваем мышление лишь в его пределах».¹ Если возможность науки, основывающейся на априорном синтезе понятия в чистом рассудке, как на своем условии и принципе, зависит от того, откроет или не откроет трансцендентальное исследование это условие познания в духе, то возможность эмпирического познания явлений зависит как от открытия вышеуказанного условия, как условия *формы* опытного познания, так и от того, что сможет признать трансцендентальное исследование источником материала опыта или *объективным условием* опытного познания. Поскольку трансцендентальное исследование не может переступать границы субъективности духа, то, объективным условием опытного познания

¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3. СПб., 1994. С. 479.

Кант признает объекты, лежащие вне сознания, т.е. этим условием, согласно Канту, является вещь, какова она суть в себе и независимо от познающего субъекта, *вещь в себе*.

Стало быть, трансцендентальное исследование выясняет прежде всего субъективное условие познания в духе; оно последовательно рассматривает познавательные способности духа, образующие систему восходящих ступеней. Такими способностями, выявляемыми в субъективном духе трансцендентальным исследованием, являются *чувственность, рассудок и разум*. Первая образует предмет *трансцендентальной эстетики*; второй – предмет *трансцендентальной логики*, которой выясняется происхождение и применение необходимых понятий сознания, т.е. *категорий*. «Созерцание, говорит Кант, есть познание данного нам через чувственность предмета, *чувственность* же есть способность подвергаться воздействию предметов как внешних». «Рассудок есть деятельное мышление, само «я»; он «есть способность мыслить предмет чувственного созерцания». Но он обладает лишь мыслями без реального содержания. «Мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы». «Рассудок, следовательно, получает от чувственности материю, как эмпирическую, так и априорную материю, пространство и время, и он мыслит эту материю, но его мысли суть нечто совершенно другое, чем эта материя. Или, иными словами, он есть способность совершенно особого рода, и лишь в том случае, когда происходит то и другое, когда чувственность доставляет материю, а рассудок соединил с нею свои мысли, получается познание».¹ Порождение знания рассудком есть синтетическое действие или, как его называет Кант, *трансцендентальная апперцепция сознания*; это действие рассудка есть источник единства формы понятий сознания, т.е. деятельность подведения многообразия созерцаний и представлений под необходимое единство или *категории* рассудка. «Таким образом, мыслящий рассудок есть, правда, источник отдельно взятых категорий; но так как они сами по себе пусты, то они получают значение лишь в соединении с данной многообразной материей восприятия, чувствования и т.д. А такое соединение материй чувственности с категориями есть дело опыта, т.е. есть осязаемое, подведенное под категории, и это и есть вообще познание. ... Категория, вносящая единство мышления в содержание чувства, есть, следовательно, объективное в опыте, получающее вследствие этого всеобщий и необходимый характер, между тем как воспринятое есть скорее субъективное и случайное».²

Если рассудок есть способность познания данного чувственностью материала посредством категорий, то *разум*, согласно Канту, есть способность *познания из принципов*. «Принципом же разума вообще служит, согласно Канту, всеобщее, поскольку разумное мышление находит безусловное к обу-

¹ Там же. С. 480, 483.

² Там же. С. 485–486.

словленному познанию рассудка. Разум есть, стало быть, для Канта мышление, делающее своим предметом безусловное. С тех пор вошло в философское словоупотребление различие между рассудком и разумом, между тем как у прежних философов мы не находим такого различия. Продуктом разума, согласно Канту, является идея (это – платоновское выражение), и он понимает под нею именно безусловное, бесконечное».¹ Однако, хотя разум стремится познать сверхчувственное и бесконечное, он не может, согласно Канту, достичь этого. Это происходит, во-первых, потому, что «идея не может быть дан в чувственном мире совпадающий с нею предмет», а во-вторых, потому, «что у разума нет для такого познания ничего другого, кроме тех форм мышления, которые мы называем категориями, а последние, хотя и дают то, что Кант называет объективными определениями, дают его, однако так, что они в себе все же суть пять-таки *только* некое субъективное. Стало быть, когда мы эти категории, которые могут быть применены лишь к явлениям, употребляем для определения бесконечного, мы запутываемся в ложных умозаклечениях (паралогизмах) и в противоречиях (антиномиях)».²

Трансцендентальное исследование деятельности разума, обнаруживает его продукты деятельности, или, так называемые *трансцендентальные идеи* разума, которые различаются Кантом и соответствуют трем формам умозаклечения (силлогизма) - *категорическому, гипотетическому и разделительному*. Этих трансцендентальных идей три: «во-первых, безусловное категорического синтеза в некоем субъекте» (или *идея Я*, мыслящего субъекта); во-вторых, безусловное гипотетического синтеза ряда единичных (это единство есть совокупность всех явлений или *мир*); и, в-третьих, безусловное разделительного синтеза частей в системе (это единство есть «вещь, содержащая верховное условие возможности всего, что может быть мыслимо, существо всех существ», т.е. *Бог*).

«Доведенный до последнего заострения, вопрос стоит теперь так: может ли разум привести эти предметы к действительности, или они остаются замкнутыми в субъективном мышлении? Кант придерживается того взгляда, что разум не способен сообщить своим идеям реальность; когда разум пытается это сделать, он становится трансцендентным, выходящим за пределы (субъективности), и создает лишь паралогизмы, антиномии и идеал без действительности».³ Я, мир и Бог суть предметы чистого разума. Относительно понятия Я Кант показывает, как разум приходит к ложным умозаклечениям о нем, и, тем самым, Кант опровергает саму предпосылку *рациональной психологии*, взирающей на человеческую душу как на *вещь*. Относительно идеи мира или космологической идеи Кант раскрывает четыре основные антино-

¹ Там же. С. 489.

² Там же. С. 489.

³ Там же. С. 490.

мии, к которым приходит разум, размышляя о мире как о совокупности явлений. Относительно идеи Бога или теологической идеи трансцендентальное исследование показывает, как разум впадает в заблуждение, представляя себе Бога существом, обладающим наличным бытием, и стремится доказать последнее. Согласно критическому исследованию разума, единственное бытие, которым способно обладать это высшее существо, суть *субъективное* бытие, вытекающее из сущности разума. Поэтому, понятие Бога «Кант называет *идеалом разума* в отличие от *идеи*, которая есть только целокупность всех возможностей. Идеал есть, следовательно, идея как существующее, подобно тому, как мы в искусстве называем идеалом реализованную в чувственном виде идею».¹

Согласно выводу критического исследования познавательных способностей, теоретический дух, субъективное мышление, самодеятельно в порождении формы познания; последнее возможно лишь в том случае, если в основе всей области теоретического духа и его способностей познания лежит практическая способность духа, *воля*, которая и приводит теоретический дух в действие. Поэтому трансцендентальное исследование выходит из пределов области теоретического духа, и рассматривает, во-вторых, практическую способность духа или *практический разум*. «Теоретический разум Кант понимал так, что, поскольку он относится к некоторому предмету, последний должен быть ему дан, а поскольку он сам дает себе этот предмет, последний не истинен и в этом познании разум не достигает самостоятельности. Напротив, последний, согласно Канту, самостоятелен внутри себя как практический разум; как моральное существо человек свободен, выше всякого закона природы и явления».² Если в теоретической области разум лишь *регулятивен*, «может давать лишь *канон*, правило создания абстрактных порядков», то, как практический, разум *конституитивен*, он сам дает себе *нравственный закон*.

«Волю Кант подразделяет на *низшую* и *высшую* способность желания; это выражение не неподходяще. Низшей способностью желания являются влечения, склонности и т.д.; высшей является воля, как таковая, ставящая себе не внешние, единичные цели, а всеобщие».³ Как моральное существо, человек обладает в самом себе нравственным законом, следовательно, обладает принципом *автономии воли*. Чувственные же влечения делают волю *гетерономной*, так как содержание этих влечений принадлежит нашей *природе*, а не *свободе*, в которой и состоит сущность воли. Подобно тому, как в области теоретического разума понятия, обеспечивающие единство знания есть *категории*, так, в области практического разума понятия, обеспечивающие един-

¹ Там же. С. 494.

² Там же. С. 499.

³ Там же.

ство деятельности чистой воли есть *практические законы* разума. Высшим законом разума как практического, является *моральный закон*. Моральный закон, неразрывно связанный с условием его осуществления в духе, есть *постулат* практического разума. Таким образом, первый постулат состоит в автономии воли, в ее *свободном* самоопределении; вторым постулатом определяется понятие *отношения* чистой и всеобщей воли к особенной воле индивидуума; третьим постулатом определяется понятие *единства* особенной и всеобщей воли, которое есть «наивысшее конкретное понятие свободы всех людей, так что мир природы должен быть в гармонии с понятием свободы». Если первым постулатом утверждается, что содержание и форма свободы тождественны, и что содержание такой воли бесконечно и не обусловлено чем-либо извне, то, поэтому свобода этой воли есть еще *абстрактная* свобода. Конечность или особенность воли (ее гетерономия) обусловлена не свободой, а природой, поэтому ее содержание не может быть выведено из существа свободы; в силу этого, *отношение* чистой и особенной воли есть *противоречие*, разрешение которого Кант видит в понятии *бесконечного прогресса*. «Подобно тому как теоретический разум противостоит предметно чувственному, так и практический разум противостоит практически чувственному, влечениям и склонностям. Завершенная моральность должна оставаться неким потусторонним, ибо моральность предполагает различие особенной и всеобщей воли. Она есть борьба и определение чувственного всеобщим; борьба может существовать лишь в том случае, если чувственная воля не соответствует всеобщей. Выводом из всего этого является утверждение, что цель моральной воли может быть достигнута лишь в *бесконечном прогрессе*; на этом основывает Кант *постулат бессмертия души* как бесконечного прогресса субъекта в его моральности, потому что сама моральность есть нечто несовершенное и должна бесконечно прогрессировать. Частная воля есть, правда, некое другое всеобщей воли; она, однако, не есть некое окончательное, безусловно пребывающее».¹

Другой формой разрешения противоречия особенной и всеобщей воли является форма *веры*, которая предполагает своим условием бытие Бога. «Воля имеет перед собою весь мир, целокупность чувственности, и, однако, разум настойчиво требует единства природы и нравственного закона как идеи *добра*, которое есть конечная цель мира. Но так как это добро формально и, следовательно, само по себе не обладает никаким содержанием, то оно противостоит влечениям и склонностям субъективной природы и внешней, самостоятельной природе. Противоречие между ними Кант примиряет в мысли о *высшем благе*, в котором природа соответствует разумной воле, *счастье* соответствует добродетели. ... Однако природа не оставалась бы больше природой, если бы она была ответственна понятию добра; таким образом,

¹ Там же. С. 502.

высшее противоречие остается, так как эти две стороны не могут соединиться. Необходимо также полагать их единство, но оно никогда не бывает действительным, ибо их разделение предположено раз навсегда». ¹ Единственной формой, в которой Кантом полагается их единство, является форма религии или разумной веры, «поскольку лишь чистый разум суть тот источник, из которого она и возникает». ²

Условиями осуществления нравственной цели человека является *бессмертие его души и бытие Бога*; первое есть основание осуществления в мире *добродетели*, второе – основание осуществления человеческого *счастья*. Согласно Канту, *высшее благо* состоит в нравственности, счастье же есть второй элемент высшего блага, «однако такой, что он есть хотя и морально-обусловленное, но все же *необходимое следствие* нравственности». ³ Счастье основано на *вере*, стало быть, на понятии религии в человеке, которое *обусловлено* понятием нравственной цели человека. Поскольку достижение нравственной цели предполагает понятие бессмертия души, а последнее основывается Кантом на понятии бесконечного прогресса нравственной сущности человека т.е. возрастании воли к высшему добру и постепенному уменьшению в ней особенного содержания естественного происхождения, то, возникает вопрос: посредством какой способности человек может обретать *определенное содержание* нравственной цели? Разум как теоретический посредством рассудка способен лишь делать выводы из законов *природы*, содержание которых обусловлено содержанием явлений, поэтому, «хотя понятие природы может в созерцании делать доступным представлению его предметы, оно, однако, делает их представлениями не как вещи в самих себе, а лишь как голые *явления*»; как практический же разум постигает свободу, т.е. дает себе объективные законы, поэтому, «понятие свободы, напротив, хотя может делать представимым для нас в своем объекте самое вещь-в-себе (свободу), не может все же сделать его представимым в *созерцании*». «Понятие свободы должно осуществить в чувственном мире заданную его законами цель и, следовательно, должно быть возможно мыслить природу таким образом, чтобы закономерность ее формы находилась в согласии по крайней мере с возможностью долженствующих быть осуществленными в ней целей сообразно законам свободы. Следовательно, должно все же существовать основание единства сверхчувственного, лежащего в основании природы, с тем, что понятие свободы практически содержит в себе, понятие какового единства, хотя оно ни теоретически, ни практически не достигает его познания и, значит, не имеет собственной, ему принадлежащей области, все же делает возможным переход от способа мышления согласно принципам одной области к способу мышле-

¹ Там же. С. 502 – 503.

² Kant I. Kritik der Praktischen Vernunft, Fr.am Main. 1998, S.200.

³ Там же. S.190.

ния согласно принципам другой области. Посредине между *рассудком* и *разумом* лежит, поэтому, *сила суждения*, точно так же, как посредине между способностью познания и способностью желания лежат *удовольствие* и *неудовольствие*, в этой способности должен, стало быть, лежать переход от области понятия природы к области понятия свободы».¹

Таким образом, трансцендентальное исследование рассматривает, в третьих, способность или *силу суждения*, понятие которой включает в себе понятия *эстетики* и *телеологии*. Это исследование прежде всего выявляет принцип силы суждения: этим принципом является *предполагаемое* сознанием *тождество* природы, как лежащей вне сознания естественной сущности вещей (вещей в себе) и понятия системы возможного опыта (т.е. единства особенных эмпирических законов природы в субъективном духе). Согласно этому принципу, сила суждения суть «не только способность подведения особенного под всеобщее (понятие которого дано), но и наоборот, отыскания этому особенному всеобщего».² В первом случае сила суждения есть *определяющая*, во втором – *рефлектирующая* сила суждения; первая идет от всеобщего к особенному, вторая – от особенного к всеобщему; поэтому, понятие силы суждения включает в себе понятие единства *встречного перехода процесса суждения*.

Собственным предметом трансцендентального исследования силы суждения является *рефлектирующая сила суждения*, поскольку, «если говорить о всеобщих понятиях природы, среди которых прежде всего и оказывается возможным вообще понятие опыта (не имеющее особенного эмпирического определения), то рефлексия в понятии природы вообще, т.е. в рассудке, уже имеет своего руководителя, и потому сила суждения не нуждается в каком-либо особенном принципе рефлексии, а схематизирует его *a priori*, прилагая эту схему ко всякому эмпирическому синтезу, без которого не было бы возможно ни одно эмпирическое суждение. В этом случае сила суждения в ее рефлексии является, вместе с тем и определяющей силой суждения, трансцендентальный схематизм которой служит ей, одновременно, тем правилом, под которое подводятся данные эмпирические созерцания».³

¹ Kant I. Kritik der Urteilskraft, Dritte Auflage, Berlin, 1799, Einleitung, S. 18 – 20, 24 – 25.

² Kant I. Kritik der Urteilskraft, 1974, S. 22.

³ Kant I. Kritik der Urteilskraft. 1974. S. 25–32. «Этот принцип не может быть не чем иным, как тем, который гласит: так как всеобщие законы природы имеют основание в нашем рассудке, предписываемом их природе, хотя только со стороны ее всеобщего понятия, то особенные эмпирические законы в отношении того, что в них остается неопределенным вышеуказанными всеобщими законами, должны рассматриваться согласно такому единству, как будто их тоже дал некий рассудок (хотя и не наш) в помощь нашей способности познания, дабы сделать возможным установление системы опыта согласно особенным законам природы. Это не значит, что мы должны принимать существование такого рассудка (ибо эта идея служит принципом лишь рефлектирующей силы суждения), а указанная способность дает этим закон лишь себе самой, а не природе. Так как понятие некоего объекта, поскольку оно содержит в себе также и основание действительности этого

Принцип рефлектирующей силы суждения представляет собою *двойную* целесообразность – *формальную и материальную*, поэтому предметом трансцендентального исследования силы суждения является, во-первых, субъективная или *эстетическая* целесообразность, и, во-вторых, *объективная* или *логическая* целесообразность. «Существуют, согласно этому, два предмета силы суждения – прекрасное в произведениях искусства и естественные продукты органической жизни, – возвещающие нам единство понятия природы и понятия свободы». Согласно Канту, «эстетично такое суждение о целесообразности объекта, которое не основывается на каком-либо существующем понятии о предмете и не доставляет какого-либо понятия о нем. Предмет, форма которого (а не материальное в представлении о нем как ощущение) оценивается как основание удовольствия, получаемого нами от представления о таком объекте, прекрасен».¹ Формальная или эстетическая целесообразность имеет момент тождества с объективной или логической целесообразностью в *субъективности* предпосылки идеи целесообразности вообще. Понятие телеологии природы включает в себе особенное, которое, «как таковое, содержит в себе в отношении всеобщего нечто случайное, но, тем не менее, разум все же требует также и единства в связи особенных моментов природы, требует, значит, закономерности, каковая закономерность случайного называется целесообразностью. И выведение а priori особенных законов из всеобщих, посредством определения понятия данного объекта, невозможно в отношении того случайного, что эти особенные законы содержат в себе; понятие целесообразности природы будет, таким образом, для человеческой силы суждения необходимым понятием, но понятием, не касающимся определения самого объекта, следовательно, субъективным принципом. Органическое существо есть, стало быть, согласно Канту, такое существо, в котором механизм природы и цель тождественны; мы рассматриваем его так, как будто в чувственном обитает некое понятие, делающее соответствующим себе особенное».² Утверждение Кантом субъективного понятия объективной (логической) цели природы, приводит его к допущению возможности *интуитивного рассудка*³ как такой способности, которая соединяет в себе функции созерца-

объекта, называется целью, а соответствие некоторой вещи тому свойству вещей, которое возможно лишь согласно целям, называется целесообразностью ее формы, то принцип силы суждения в отношении формы вещей природы, подчиняющихся эмпирическим законам вообще, есть целесообразность природы в ее многообразии. То есть, посредством этого понятия мы представляем себе природу так, как будто некий рассудок содержит основание единства многообразия ее эмпирических законов».

¹ Там же. С. 37.

² Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3. СПб., 1994. С. 509–510.

³ «Так как для познания требуется также созерцание, а способность полной спонтанности созерцания была бы «специфически» отличной от чувственности и совершенно независимой от нее способностью познания, было бы, следовательно, рассудком в самом общем смысле, – то можно себе представить также и интуитивный рассудок, который не идет от всеобщего к особенному, и,

ния и рассудка, которая, стало быть, включает в себе как источник *формы*, так и источник *содержания* познания; однако, эту способность духа Кант не признает за способность собственно *познания*, аргументируя это тем, что познание субъективного духа имеет своей основой деятельность рассудка, а последний таков, что он «движется от аналитически всеобщего к особенному». Трансцендентальное исследование теоретического духа («Критика чистого разума») и исследование практического духа («Критика практического разума») показали, что «рассудок нуждается в материи, теоретический разум создает домыслы, практический разум не может идти в своей реальности дальше постулирования. Несмотря на их прямо и ясно высказанную Кантом неабсолютность, они, все же, согласно ему, суть истинное познание, и интуитивный рассудок, обладающий в едином единстве понятием и созерцанием, есть, таким образом, лишь оставляемая нами себе мысль»¹

Понятие объективной цели природы должно определять не только целесообразность в продуктах природы, но также и определять естественное (т.е. входящее в понятие природы) содержание человеческой воли. Таким образом, высшее понятие телеологии природы должно совпадать с понятием нравственной цели человека, т.е. совпадать с понятием *высшего добра*. «Это тождество добра и реальности есть требование практического разума, но субъективный разум не может реализовать этого требования. Человек, правда, совершает в каждом хорошем своем поступке нечто доброе; однако последнее лишь ограничено. Всеобщее добро, как *конечная цель* мира, может быть достигнуто посредством чего-то третьего. И эта властвующая над миром *сила*, имеющая своей конечной целью осуществление добра в мире, есть *Бог*».²

Основываясь на трансцендентальном исследовании познавательных способностей духа, Кант приходит к выводу о необходимости ограничения сферы применения рассудка и его форм лишь сферой *опытного* познания; поэтому конструкция знания, которую следует вывести при помощи *трансцендентального метода* из условий познания, может быть лишь конструкцией *опыта*, а само трансцендентальное исследование условий познания следует рассматривать как необходимое *обоснование* конструкции опыта.

Таким образом, в учении Канта решение *проблемы религии* вытекает из трансцендентального решения *проблемы познания* и *проблемы свободы*: Критика чистого разума доказала невозможность основания *познания* бытия Бога; Критика практического разума доказала необходимость основания для *веры* в

значит, к единичному через понятия, интуитивный рассудок, в котором не встречается та случайность соответствия природы в ее продуктах рассудку согласно особым законам, которая делает столь трудным для нашего рассудка привести ее многообразие к единству познания». Kant I. Kritik der Urteilskraft, Dritte Auflage, Berlin, 1799, S. 347 – 348.

¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3. СПб., 1994. С. 511.

² Там же. С.511.

Него; невозможность познания Бога критическое учение вывело из условий нашего теоретического разума, необходимость веры в Него оно вывело из условий разума практического. Вера в Бога и практическая потребность человека в искуплении объясняются критической философией тем, что человек имеет в себе практическое сознание объективной нравственной цели, - высшего добра, - к которой он стремится и которая является вечным требованием его нравственной природы. Потребность в искуплении немыслима без сознания человеком вины; вина немыслима без свободы человека как морального существа. Критика практического разума доказала необходимость *свободы* человека; она доказала также и *ограниченность* содержания этой свободы, которая может быть преодолена лишь в бесконечном нравственном совершенствовании человека (чем обосновывается необходимость *бессмертия души*). Таким образом, согласно кантовской философии, потребность человека в религии основана на различии фактического содержания человеческой свободы, представляющего собою противоречие особенной и всеобщей воли, и содержания свободы как *цели* его объективного нравственного совершенства. Бог есть моральный законодатель мира, но Он есть также и *сила*, реализующая добро в мире (как это показало третье критическое исследование – Критика силы суждения), стало быть, эта сила действительна во всей природе, следовательно, она определяет также и содержание естественной воли человека; содержание этой силы составляет содержание *идеи добра*; собственной формой этой силы в человеческом существе является не форма теоретического разума, а форма практической *веры* и ее осуществление в мире – т.е. *добродетель*. Содержание веры, поэтому, составляют вечные постулаты Бога как нравственного разума, являющиеся заповедями (обязанностями) морального человека. «Это содержание облекается в две возможные формы или в два рода представлений: или заповеди эти кажутся нам нравственными и обязывающими потому, что их дала Божественная воля, или они кажутся Божественными потому, что они суть вечные требования нравственного разума. В первом случае содержание веры дано через Откровение, ибо оно определяется проявлением Божественной воли, во втором оно естественно, ибо оно дано нашим собственным разумом; первое представление создает "религию Откровения", второе – "естественную религию"».¹

Исходя из принципов познания, установленных критической философией, согласование естественной и откровенной религии делается возможным благодаря тому, что содержание Божественного Откровения в своей основе признано Кантом чисто моральным содержанием, следовательно, тождественным с нравственным законом практического разума, поэтому единственный пункт, подлежащий критическому выяснению существа Откровения со-

¹ Лютер М. 95 тезисов // Приложение К. Фишер. Учение Канта о вере и религии. СПб., 2002. С.514–515.

стоит в том, как определяется «достоинство Откровения в отношении к религии, т.е. в том значении и праве в области религии, на которое претендует Откровение».¹

Определяя содержание Откровения как чисто моральное, Кант имеет в виду именно содержание Откровения, данного человечеству через Христа — учение Иисуса Христа признается критической философией той чисто моральной религией, которая одновременно является религией Откровения и естественной религией разума. В этом пункте, равно как и определении характера Откровения к религии, учение Канта согласуется с позицией Лессинга: критическое учение утверждает, что в своей основе естественная и откровенная религия суть одно, а также, подобно тому, как Лессинг считает Откровение нравственным назиданием человечества, способствующим его нравственному совершенствованию, т.е. *средством*, при помощи которого человечество достигает своей конечной цели, так и учение Канта утверждает, что «по отношению к христианским заповедям Откровение служит лишь *средством* их распространения и их общественного значения, а не исключительным и высшим их значением вообще. ... Ни в одном пункте Лессинг не определил в такой степени просвещение своего века, как в своих религиозных идеях, ни в одном пункте он не подошел так близко к критической философии».²

Согласно основоположениям критической философии, установленным трансцендентальным исследованием в области теоретического и практического разума, Откровение может быть понято лишь как *явление* (феномен); явление же, как таковое, не может быть основанием *религии*; таким основанием религии может быть лишь внутреннее, нравственное испытание духом содержания этого явления, лишь в этом внутреннем нравственном опыте видит Кант истинное Богослужение. Если Откровение, каким оно выступает как явление, признается основанием религии, то, стало быть, «значимость его содержания обуславливается не согласованием с нравственным разумом, а лишь с фактом Откровения, в этот факт надо верить независимо от свидетельства и испытания нашего духа». Отсюда, согласно Канту, возникает лжеслужение Богу, выдающее обладание *средством* религии за обладание самой *целью* религии. Факт Откровения, воспринятый как явление, становится предметом теоретического рассмотрения, т.е. рассудочного познания; если укрепляется убежденность в необходимости такого познания, то, следовательно, возникает предпосылка деления общества на касту *знатоков*, толкователей факта Откровения, возводящую себя в достоинство учителей веры, *духовенство*, и профанов, *мирян*, верующих в то, что говорят о факте Откровения первые. Критика чистого разума показала антиномичность идеи Бога как идеи теоретического разума, утверждая на этом основании непознавае-

¹ Там же. С. 515.

² Там же. С. 528.

мость силами теоретического духа бытия Божия. Так как, согласно Канту, теоретический разум не способен познавать Бога и Его бытие, то, религиозное содержание веры, для того чтобы быть *общеобщаемым* и, следовательно, *общеузнаваемым* содержанием, должно составлять одно с содержанием практического разума, т.е. воли человека, а именно, с объективным содержанием его нравственного разума. «Если условием к благочестию должно быть нечто иное, нежели добродетель, если обоснованием учения о религии должно быть нечто иное, чем учение о добродетели, тогда мы ищем Божественной благодати не на том пути, который прокладывает себе наша собственная воля в победоносной борьбе со злом; тогда вера в искупление и примирение, какого бы рода она ни была, уже не чисто моральна в своем основании и потому уже извращена в самом своем корне. ... Существует только одна единственная форма достоверности веры – моральная. Только тогда, когда началом является добродетель и нравственное настроение, можем мы быть вполне уверенными, что концом будет искупление. ... Если вера опирается на другие основания, то она покоится на таких условиях, относительно которых она никогда не может быть уверена, что они имеют искупительную силу. В действительности и она недостоверна и ненадежна, несмотря на всю видимую уверенность, в обладании которой она хочет уверить себя и других. Вся ее внешность свидетельствует против нее, у нее не такой вид, как у того, кто внутренне уверен в самом деле; она ждет всего то Божественной милости, от всей веры в эту милость, она заботится лишь о том, чтобы склонить ее к себе, она ищет всеми путями, только не путем своей нравственной силы, потому что и ее она ждет только от Божественной милости».¹

Отсюда возникает, как учит Кант, то ложное представление о сущности религии, согласно которому Божественное благоволение может быть обретаемо также и иными средствами, и, стало быть, не только добродетель является принципом искупления. Единственным условием осуществления моральной веры в человеке кантовское учение признает *правдивость* человека перед самим собою в отношении своего нравственного долга. «Первый наш нравственный долг по отношению к нам самим требует, чтобы мы не свидетельствовали и не удостоверяли ничего, кроме того, в чем мы убеждены или в чем совершенно уверены. В точном исполнении этого долга состоит *правдивость*. Кто открыто говорит и выражает все то, в чем он убежден, тот откровенен; кто не говорит ничего, в чем он не убежден, тот искренен. Откровенный говорит все, во что он верит с убеждением; искренний верит с убеждением во все, что он говорит. Долг правдивости требует искренности при всех обстоятельствах, он не требует в такой же мере откровенности. Без искренности нет совсем правдивости. Кто истинно искренен, тот *никогда* не может

¹ Там же. С. 522–523.

лгать или говорить неправду».¹ Всякая неискренность в пределах практической веры есть *ханжество*, которому, согласно Канту, нет никакого оправдания в истинной религии. Если Откровение признается не средством, а основой религии, так что в факт Откровения следует верить как в нечто само по себе абсолютное, то ведь относительно достоверности внешнего факта в нас не может быть абсолютной уверенности, а, стало быть, и вера в такой факт не может обладать совершенной достоверностью, и потому деяние такой веры не было бы исполнено искренности.

Удостовериться в моральном содержании религии Откровения человек может, согласно Канту, не посредством теоретической, а *лишь* посредством практической способности духа. Практический же разум не идет в своей реальности дальше постулирования нравственной цели. Силой осуществления постулата этой цели является сам Бог и Его практическое (т.е. чисто моральное) действие в человеке, т.е. добродетель. Потребность человека в религии, в искуплении, коренится в понятии человеческой свободы, ибо без свободы нет сознания вины пред Богом и стремления примириться с Ним; сознание вины состоит в сознании морального несовершенства человека, последнее имеет своим источником основание *зла* в мире. Моральное несовершенство человека состоит в том, что содержание чистой (т.е. моральной) свободы ограничено в нем содержанием естественной воли, поэтому необходим, согласно Канту, бесконечный процесс нравственного совершенствования человека. Если основание естественной воли есть источник зла в мире, то, спрашивается, лежит ли это основание в Боге или оно составляет самостоятельный и независимый от Бога принцип? Критика практического разума показала, что содержание естественной воли (низшей воли) не может быть выведено из понятия абсолютной свободы. Так как содержанием последней является *высшее добро* как конечная нравственная цель мира, законодателем которой является Бог, то, ясно, что критическая философия не может утверждать происхождения зла из Бога. Так как трансцендентальное исследование не может переступать пределов субъективности, то оно может выяснить основание зла в воле самого человека, и лишь отсюда может обнаружить отношение этого основания к воле Бога. Так как реализация добра в мире предполагает бесконечный процесс нравственного совершенствования человека, в течение которого высшее добро остается бесконечным постулатом нравственного разума, то и зло в этом процессе обладает в самом себе значением столь же бесконечного постулата, противостоящего постулату Бога. В понятии *реализации* высшего добра в мире, которое основывается на понятии бесконечного нравственного прогресса, обнаруживается, стало быть, *дуализм* бесконечности практического содержания добра и зла в мире. Если принцип практического разума заключает в себе дуализм бесконечного содержания свободы и ее предела, то,

¹ Там же. С. 523.

моральное учение Канта способно, по-видимому, с одинаковым правом утверждать как *надежду и веру* в осуществимость нравственного (а, стало быть, и религиозного) назначения человека, так и *безнадежность, отчаяние* и, следовательно, *неверие* в такое осуществление. По этим же основаниям может быть также оправдано и *ханжество* в пределах религии, т.е. лжеслужение Богу, против которого восставал сам Кант.

Задачей критического или трансцендентального исследования Канта являлось установление принципов критического познания и выведение из этих принципов самого познания. Ясно, что последняя часть задачи осуществима лишь при отсутствии противоречия в самих принципах познания. Существование противоречия в основах трансцендентальной философии, выдвинутой Кантом, обнаруживается, во-первых, *скептическим* противником этой философии – Г.Э.Шульце, или, как его называли современники, *Новым Энезиде-мом*, и, во-вторых, *реалистическим* противником Критики – Якоби.

Новый Энезидем опровергает возможность критической философии по двум основным пунктам. Во-первых, по мнению Энезидема, сам характер принципа познания, из которого должно вывести все познание в целом, оказывается уязвимым для скептического возражения. «Познание подлежит объяснению, каждый его фактор должен быть выведен из одной способности человеческого разума, эта способность должна быть открыта. Критическая философия, таким образом, предполагает, что каждый элемент познания имеет такое производящее его основание: она предполагает, что закон *причинности* имеет силу. Без этого предположения сама постановка задачи оказывается невозможной. Итак, критическая философия излагала подчинение тому же самому принципу, что и догматическая. Она делает то самое предположение, которое оспаривал и опроверг Юм».¹ Во-вторых, в основе всей конструкции трансцендентальной системы познания, согласно Энезидему, лежит онтологическая предпосылка тождества бытия и мышления. «Познание, говорит Кант, есть синтетическое суждение *a priori*, необходимое и общеобязательное соединение различных представлений. ... Кантова критика рассуждает так: потому, что познание может мыслиться только как синтетическое суждение *a priori*, поэтому оно есть такое суждение; потому, что свойство необходимости и всеобщности должно мыслиться как признак формы познания, поэтому оно есть такой признак; потому, что нельзя мыслить никакого иного основания необходимой и всеобщей формы познания, кроме чистого разума, поэтому последний есть производящее основание познания. ... Это умозаключение предполагает, что "неизбежно мыслиться" то же, что "быть", что из субъективной необходимости мышления непосредственно вытекает объективная не-

¹ Шеллинг Ф. Ранние философские сочинения // Приложение Фишер К. От Канта к Фихте книги. СПб., 2000. С. 342–343.

обходимость бытия».¹ Если онтологический способ умозаключения действительно имеет силу в критической конструкции знания, то необходимо утверждать *познаваемость* вещей в себе; если верно последнее, то и весь результат трансцендентального исследования условий познания оказывается невозможным, так как это исследование вывело из невозможности применять категории познания к вещам в себе непознаваемость последних, а, отсюда – невозможность рациональной психологии, космологии и теологии. Критическое исследование вывело условия трансцендентального познания: разум в себе (чистый рассудок) и вещь в себе; оно утверждает познаваемость первого и непознаваемость второго. Однако, согласно Канту, познаваемость чего-либо простирается лишь настолько, насколько хватает силы наших понятий, насколько оказываются применимы *категории* рассудка. Но, разум в себе и есть производящее категории основание; производящее не может быть совершенно тождественным с производным (категориями), поэтому к самому чистому рассудку неприменимы никакие категории и никакие понятия, следовательно, он непознаваем. «Если вещи в себе познаваемы, то вещь результат Кантовой критики упраздняется. Если они непознаваемы, то их нельзя представлять себе как причины, то и душа в себе не может признаваться причиной и, стало быть, не может считаться причиной наших форм познания. Поэтому вся основа Кантовой критики невозможна. ... Невозможно, пока поддерживается такое понимание вещи в себе, обосновать всеобщность и необходимость познания, ибо реальное основание познания, как бы его не брать, подпадает под понятие вещи в себе. Лишь только это постигнуто, возможность критической философии уничтожается, и вместо нее поднимает голову скептицизм в полном его объеме. На это раскрыл глаза людям Энезидем. Перед этим понятием вещи в себе, бытие которой утверждается, а познаваемость отрицается, суждения Энезидаема сохраняют свою полную силу. Но они сознают свою силу лишь до тех пор, пока вещь в себе, без истинного разумения дела, понимается догматически и признается чем-то пребывающим *вне нас*».²

С другой стороны, Якоби вскрыл противоречие между понятием вещи в себе, утверждаемым критическим учением Канта в качестве источника *реальности* познания, и понятием чувственности, как субъективной способности *восприятия* реального материала познания. Если, как утверждает учение Канта, вещи в себе непознаваемы, то, стало быть, невозможно утверждать и их реальность; тогда вне нас нет ничего реального; тогда и в человеческом духе не может быть никакой способности, которая воспринимала бы реальное вне нас, и сообщала бы реальный материал познания способности представления, т.е. сама возможность чувственности в субъективном духе оказывается необъяснимой при этих условиях. Если же невозможна чувственность, то нет и

¹ Там же. С. 343.

² Там же. С. 345, 348.

реальности в самом познании, а, стало быть, и самого познания, но все познание превращается лишь в субъективную видимость, иллюзию. Якоби был первым, кто признал в кантовском исследовании способностей познания идеалистический характер в качестве основного характера трансцендентальной философии, кто потребовал более последовательного утверждения идеализма этой философии, чем это было осуществлено самим Кантом, и кто строил возражение кантовской философии исходя из понимания ее идеализма.

Таким образом, указанные возражения критической философии показывают, что, если она должна сохранить свое значение, то вещь в себе не должна полагаться ею ни непознаваемой, ни познаваемой, т.е. значение вещи в себе как условия познания вообще *не должно полагаться* этой философией; вместе с тем, значение условия формы познания в субъекте должно быть освобождено от той видимости, благодаря которой скептицизм видит в этом условии познания вещь в себе. Для того, чтобы критическая философия смогла вывести из условий познания *реальное* знание, она должна отказаться от понятия вещи в себе, как лежащего вне сознания условия реальности познания, и вывести реальность, т.е. объекты познания целиком из единого условия формы и реального содержания знания, лежащего в самом субъективном духе. Выполнение этой задачи требовало *частичной* реформы основоположений критической философии, так как ни *метод* трансцендентального нахождения условий познания и выведения из них самого знания, ни сама *цель* трансцендентального исследования условий познания не представлялись противоречащими *задаче* познания, выдвинутой Кантом. Последовательно осуществить такую частичную реформу принципов трансцендентальной философии, и вывести из вновь утвержденного основоположения этой философии саму систему знания, удалось *Фихте*.

Если реальное знание должно быть целиком и без остатка выведено из субъекта, то, стало быть, в субъекте должно находиться условие реальности всех представлений рассудка; поскольку же такое условие должно быть вместе с тем и условием деятельности формы познания, однако, таким, которое в самом себе не было бы непознаваемым, то, требовалось выявить способность духа, которая заключала бы в себе указанное единство содержания и формы познания, и которая была бы, вместе с тем, деятельностью их *полагания* в себе самой, т.е. практической способностью духа, *волей*. Поскольку такое условие может быть открыто лишь в одной из способностей духа, то, следовательно, трансцендентальное исследование условий познания, выполненное Кантом, надлежало углубить и развить в направлении к этой единственной способности. Такое углубление трансцендентального исследования осуществил Фихте, который открыл искомую способность в *интуитивном рассудке*, - способности, которая была допущена Кантом в его «Критике силы сужде-

ния», но не признавалась им в качестве способности познания. Кант допустил лишь возможность такой способности, исходя при этом из рассмотрения сущности рефлектирующей силы суждения, но не утверждал необходимость ее в духе в качестве *высшей познавательной* способности. Вместе с тем, Кантом *требовалось* условие всеобщности и необходимости формы познания, которое, следовательно, должно было отличаться по своей собственной форме от полагаемых им форм рассудка. Такой формой этого условия могла быть лишь та, в которой всеобщее содержание условия выступало бы для себя как *самоочевидное*. Поскольку же формы познания суть формы опосредствования, то, формой их условия, по мнению Фихте, может быть лишь форма *непосредственности*. Интуитивный рассудок или интеллектуальное созерцание, согласно Фихте, и есть та способность духа, в которой непосредственность и самоочевидность формы абсолютно тождественна с содержанием деятельности полагания познания. Эта деятельность есть не что иное, как Я, чистая самоочевидность самополагания, ибо, как говорит Фихте, «лишь от Я невозможно абстрагироваться», а, стало быть, акт Я есть изначальный акт мышления.

Из Я, как высшего и единственного условия познания, должна быть выведена и вся конструкция знания – в этом состоит вторая часть задачи трансцендентальной философии; так как трансцендентальное обнаружение Я и выведение из него знания является трансцендентальным *обоснованием* самой возможности знания, то трансцендентальная философия Фихте именуется наукой о знании или *Наукоучением*. Поэтому, «основная тема Фихте распадается на четыре главных вопроса: 1. В чем заключаются первоначальные действия, составляющие сущность Я?; 2. В чем заключается развитие представляющего или теоретического Я?; 3. В чем заключается побудительный мотив всего развития?; 4. Как заканчивается развитие? – Первый вопрос решают Основы всего Наукоучения; второй разрешается в "теоретическом" Наукоучении; третий – в "практическом", на котором основаны учения о праве и нравственности; четвертый – решает учение о религии».¹

Я, или чистое абсолютное самосознание, поскольку оно не может быть ничем обусловлено, не может рассматриваться в качестве следствия чего-либо, - оно не может вывести себя из чего-либо, оно может только найти себя посредством практического действия, составляющего его безусловный вечный акт – *Tathandlung* – оно есть вечное самообретение. Я есть одновременно полагающее, и продукт полагания; бытие Я обусловлено логическим бытием акта полагания, и наоборот, - поскольку логический акт полагания совершается в Я и через Я, то, бытие Я обуславливает бытие логического акта полагания. Следовательно, этот акт есть непосредственное, ничем не обусловленное вне Я деяние, потому – *свободный* акт; таким образом, Я выступает как вечное самопорождение *свободы*. Содержание абсолютного Я есть содержание

¹ Фишер К. История Новой философии. Т. 6. СПб., 1909. С. 717.

свободы, которое выступает *для Я* как самосознания в непосредственно тождественной этому содержанию форме. Поэтому первое, начальное действие, образующее сущность Я, основано на *законе тождества*: $Я = Я$. Столь же непосредственен и безусловен, как акт самополагания Я, и акт *противополагания* Я, в котором противопоставляющее (Я) и продукт противопоставления обнаруживают различие: «Первоначально ничего не полагается, кроме Я; и только это последнее есть то, что полагается безусловно. Значит, только одному Я и можно безусловно противопоставлять. Но противоположное Я есть Не-Я». ¹ Если первое основоположение, выражающее первичную деятельность Я, безусловно по форме и содержанию, то второе – противоположение – безусловно по форме («так как форма противоположения не только не содержится в форме положения, а, наоборот, даже противоположна ей», - и потому не может быть из нее выведена, - «то, противоположное, стало быть, противопоставляется без всякого условия и непосредственно»), и обусловлено по содержанию, так как содержание продукта противоположения (Не-Я) становится возможным лишь через тождество Я, следовательно, обусловлено первичной деятельностью самополагания Я. Таким образом, второе начальное действие Я основано на *законе противоречия*.

Нет Я без его самополагания, как нет Я и без его столь же непосредственного противоположения Не-Я. Тем самым, непосредственностью и безусловностью первичных действий абсолютного Я сами собою даны и условия третьего основоположения Наукоучения: продукты полагания и противопоставления – Я и Не-Я, находящиеся *во взаимодействии*. Поэтому третье основное действие, составляющее сущность Я, основано на законе достаточного основания, и выражением его является основоположение *синтеза*. «Оба я, равно как и не-я, положены через Я и в Я, как могущие быть взаимно ограничиваемы друг другом, т.е. положены так, что реальность одного упраздняет реальность другого. В границе оба подверглись отрицанию, но "лишь частью"; лишь таким образом возможен синтез, возможна дедукция. Я полагаю «не-я», которое есть для меня, в меня, в мое равенство со мною. Таким образом, я его изъемию из неравенства, из его "не-яйности", т.е. я его ограничиваю». ² Согласно Фихте, «ограничивать что-нибудь – значит уничтожить его реальность путем отрицания *не всецело*, а только *отчасти*. Следовательно, в понятии границ, кроме понятий реальности и отрицания, заключается еще понятие *делимости* (способности количественного определения вообще, не какого-либо определенного количества)». ³

Таким образом, в третьем основоположении продукты полагания и противопоставления, – Я и Не-Я, - полагаются как *делимые*. Эта делимость Я и Не-

¹ Фихте И. Основа общего Наукоучения. М., 1995. С. 292.

² Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3. СПб., 1994. С. 523.

³ Фихте И. Основа общего Наукоучения. М., 1995. С. 296.

Я есть не что иное, как *потребность и способность развития* Я. Делимое Не-Я, взятое во всем его объеме, есть продукт творчества Я; однако, творческая деятельность Я в самой себе бессознательна: Я, будучи деятельным как *Не-Я*, не может одновременно и рефлексировать об этой своей деятельности. Если Я есть самосознание, чистый дух, то Не-я, суть не что иное, как *природа*. Я и Не-я делимы; следовательно, их взаимодействие, их синтез распадается на *ступени*. «Ряд этих ступеней заключается в царстве природы, в Не-Я, т.е. в объективном мире, который противопоставляет себе самосознательное Я, им отличает себя от него. Что находится вне сознания (Я), то есть бессознательное, которое, взятое как таковое, необходимо принадлежит сознанию (Я)». «На высшей ступени достигает сознания то, что на низшей творилось или происходило без рефлексии. ... Нет Я без развития, нет развития без бессознательного творчества. Природа входит в развитие духа как необходимая его ступень, она образует одну часть или один период этого развития, она есть становящееся Я, бессознательный дух, творчество интеллигенции. Именно в этом – одно из самых важных и оригинальных открытий фихтевской философии: бессознательное творчество (Produktion) или, что вообще бессознательное составляет часть Я».¹

Взаимоограничение делимых Я и Не-Я в развитии сознания имеет двойной характер: либо Я полагает Не-Я как ограничивающее, а себя как ограниченное, либо наоборот. Первое положение взаимоограничения Я и Не-Я есть положение *теоретического разума*, второе – положение *практического разума*.

«В теоретическом сознании я, хотя оно и есть вообще полагающее, оказывается, однако, ограничиваемым не-я. Но оно равно самому себе; его бесконечная деятельность направлена поэтому всегда к тому, чтобы упразднить не-я, порождать само себя. Способы, какими я полагает само себя, суть различные способы его деятельности; эти способы мы должны познать в их необходимости. Но так как философское познание есть рассмотрение самого сознания, то я всегда познаю только знание, деяние Я».² Эмпирическое сознание в теоретической сфере самостоятельно производит представления, однако, его продуктивность бессознательна, это сознание не делает предметом сознательного рассмотрения свою собственную деятельность, оно лишь фиксирует свою ограничиваемость объектами. Наукоучение исследует это взаимодействие самостоятельности и ограничиваемости сознания. «Я как теоретическое знает, правда, в философском сознании, что Я есть полагающее; однако здесь оно полагает, что Не-Я полагает нечто во мне. Следовательно, я полагает само себя как ограничиваемость через Не-Я, и я делаю это ограничение моим; таким образом, оно есть для меня во мне, эта пассивность я сама

¹ Фишер К. История Новой философии. СПб., 1909., Т.6, С. 717.

² Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3. СПб., 1994., С. 524.

есть деятельность я».¹ Первичной формой, в которой для делимого Я выступает его ограничиваемость, является форма *чувства*, чувственное восприятие, поэтому Наукоучение Фихте разрешает одну из главных трудностей кантовского учения, на которую указал Якоби – необъяснимость чувственности при допущении вещи в себе, как условия реальности знания. Но Я есть в себе самом бесконечная деятельность, автономия самополагания, Я есть определяющее себя в своей собственной деятельности. Следовательно, в сознании заключено противоречие ограничиваемости и бесконечности самоопределяющей деятельности Я. *Автономия Я требует* разрешения этого противоречия. Таким образом, вся сфера сознания, начиная со ступени чувственного восприятия, представляет собою путь преодоления этого противоречия. Я делимо, следовательно, оно распадается в себе на определенные ступени, в каждой из которых определенным образом разрешается указанное противоречие сознания, поэтому, противоречие делимого Я составляет главный мотив развития теоретического духа. Принцип ограничиваемости Я полагает в нем границу, автономия Я требует постоянного преодоления этого ограничения, поэтому развитие сознания разворачивается в бесконечный прогресс, в котором оно все дальше и дальше стремится устранить предел, стремится «переходить и переходить границу, двигаться в дурную бесконечность и всегда наткнуться на новую границу; это – непрерывное чередование отрицания и утверждения, тождество с собою, которое снова впадает в отрицание и все снова и снова восстанавливается, выбирается из этого отрицания». «То обстоятельство, что я, выходя из себя, находит также, что его деятельность задержана границей и что оно снова возвращается в себя, приводит к двум противоположным направлениям во мне, между которыми я колеблюсь и которые я хочу соединить в *силе воображения*. Дабы оказалось прочное определение между этими двумя направлениями, я должен сделать границу неподвижной, как эта фиксация, Я есть *рассудок*».² В рассудке объекты сознания получают устойчивое определение. Так как Я есть идеальное основание всех представлений о своих объектах, то, для того, чтобы объект был объектом как таковым, он должен быть противоположен Я – эта противоположность объекта есть *реальное* основание представлений. «Я есть также и реальное основание предмета, ибо я определяет также и то, что Не-Я, как объект, противоположно Я. Эти два основания представления, реальное и идеальное, суть, следовательно, одно и то же».³ Необходимые представления сознания, сведенные к его теоретическому основанию синтеза представлений, Фихте называет *категориями*. «Дальнейшие определения объектов суть в качестве рассудочных категорий виды синтеза; на каждый синтез оказывается новым противоречием. Нужны, следова-

¹ Там же. С. 524.

² Там же. С. 526–527.

³ Там же. С. 525.

тельно, опять новые примирения и последние являются новыми определениями». Фихте говорит: «Я могу все дальше и дальше определять Не-Я, делать его моим представлением, т.е. лишать его Не-Я, его отрицания по отношению ко мне. Я имею дело только с со своею деятельностью; но всегда в ней имеется некоторая внешность, которая остается и не объясняется моей деятельностью».¹

Эту внешнюю Я реальность (Не-Я) Фихте называет *бесконечным толчком*, благодаря которому только и становится возможной рефлексия, т.е. сама теоретическая деятельность интеллигенции: «таким образом, идущая в бесконечность деятельность оказывается благодаря толчку оттесненной в себя, но затем снова реагирует на этот толчок». В этом состоит смысл ограниченности и зависимости деятельности сознания и всего теоретического духа вообще, который, согласно Фихте, взирает на Не-Я как на источник бесконечного толчка, признает себя обусловленным силой последнего и возводит его в ранг потусторонней, господствующей над всем сознательным миром духа мощи; этим объясняется также и возможность возникновения в пределах теоретического духа *догматизма* с его представлением о внешней сознанию реальности – вещи в себе.

Развитие теоретического духа совершается благодаря стремлению его разрешить противоречие делимых Я и Не-Я. В конечном выводе «теоретического» Наукоучения бесконечный толчок приписывается сознанием Не-Я как таковому, следовательно, мотив развития теоретического духа коренится в противоречии чистой деятельности самополагания абсолютного (а не делимого) Я, обращенной только на себя само, и его собственной деятельности противопоставления. Это высшее противоречие чистой (т.е. обращенной на само Я) и объективной (т.е. обращенной на объект, Не-Я) деятельности самого абсолютного Я, являющееся предпосылкой противоречия в делимых Я и Не-я, и, стало быть, являющееся предпосылкой развития теоретического духа, разрешается Наукоучением Фихте тем, что утверждается, что та и другая деятельность есть деятельность одного и того же абсолютного Я, и, следовательно, последнее есть *стремление* привести к согласию указанные деятельности.

Это требование, чтобы объективная деятельность Я находилась в согласии с чистой деятельностью самополагания Я, чтобы вся реальность была полагается безусловно через Я, есть требование *практического разума*. Абсолютное Я стремится в силу своего существа сохранить абсолютное тождество; «в нем обнаруживается некоторое неравенство, а потому и нечто чужеродное», последнее неизбежно находится в борьбе с «ценностремительным» действием Я, с его желанием быть тождественным себе. «Если Я равно самому себе, если оно стремится с необходимостью к полному тождеству с самим собой, то оно непременно должно восстановить в точности это не самим со-

¹ Там же. С. 527.

бою нарушенное стремление; а таким образом ведь сделалось бы возможным сравнение между состоянием ограничения Я и восстановлением задержанного стремления, стало быть, некоторое прямое отнесение самого себя к самому себе без всякого содействия объекта».¹

Абсолютное Я должно неизбежно полагать в самом себе как задержку своего стремления к тождеству, так и восстановление его, поскольку задержанной и восстановленной должна быть деятельность самого абсолютного Я. Следовательно, оба момента деятельности этого Я находятся в отношении *взаимоопределения*, поэтому, «подлежащие объединению состояния оказываются уже сами по себе синтетически соединенными; вне соединения они вообще не могут быть положены; а то, что они вообще положены, содержится уже в понятии Я и постулируется одновременно с этим понятием». Нет конечного объекта в Я без бесконечного стремления Я; бесконечная деятельность Я «центростремительна» и вовсе не является объективной, конечная же деятельность Я «центробежна» и объективна. Но, поскольку первая определена как *стремление*, и, стало быть, отнесена к объекту стремления (тождеству Я с собой), постольку она есть объективная деятельность; «и так как эта деятельность все же должна оставаться бесконечной, но, вместе с тем, рядом с ней должна сохраняться также и первая объективная деятельность, то мы имеем, значит, перед собою некоторую бесконечную объективную деятельность и некоторую конечную объективную деятельность одного и того же Я, каковое допущение опять-таки противоречит самому себе».² Всякий объект является определенным объектом, так как он определяет само Я; всякая объективная деятельность является определяющей, и, вместе с тем, определенной, а потому, конечной деятельностью. «Стремление имеет, разумеется, некоторый конец; оно не имеет только именно тот конец, который имеет объективная деятельность. ... Конечная объективная деятельность уже предполагает в целях своего определения некоторую противоположную бесконечной деятельности Я деятельность того, что затем определяется как объект».³ Эта деятельность является конечной не в том, что она вообще совершается и действует (ибо в этом она абсолютна), а в том, что она полагает определенную границу объекта (т.е. то, что в определенной, *конечной* мере противостоит Я). Поэтому, основание определения этой объективной деятельности лежит за ее пределами, и в этом смысле стремление не конечно, ибо «оно идет за пределы такого объектом предписанного определения границ»; оно определяет не действительный мир, а такой, «какой существовал бы, если бы вся реальность полагалась бы одним только Я, следовательно, некоторый идеальный мир, полагаемый исключительно только Я и не полагаемый никаким Не-Я». Ко-

¹ Фихте И. Основа общего Наукоучения. М., 1995. С. 417.

² Там же. С. 418–419.

³ Там же. С. 419.

нечно же это стремление Я постольку, поскольку оно вообще направлено на некий объект, и потому должно полагать ему границы. «Не действие определения вообще, а граница данного определения зависела у действительного объекта от Не-Я; у идеального же объекта и действие определения, и граница одинаково зависят только от одного Я; это последнее не обуславливается никаким иным условием, кроме того, что оно вообще должно с необходимостью полагать границы, которые оно может распространять до бесконечности, так как такое распространение зависит только от него одного. Идеал является абсолютным продуктом Я; его можно до бесконечности подымать все выше и выше; но он в каждый определенный момент имеет свою границу, которая в следующий момент ни в коем случае не должна оставаться той же самой».¹

Таким образом, само *соположение* бесконечного и объективного в Я есть противоречие, которое, согласно Фихте, не может быть разрешено, ибо такое разрешение стало бы возможным лишь в снятии объекта в завершенной бесконечности, но, тогда объект перестал бы быть собственно объектом; с другой стороны полное разрешение указанного противоречия приводило бы к тому, что и сам объект должен был бы оказаться распространенным до бесконечности, тем самым должен был бы дать идее бесконечности конечное выражение и привести эту идею к ее противоположности. Тем не менее, согласно Фихте, наше существо заключает в себе практическое побуждение, влечение к осуществлению в мире завершенной идеи бесконечной свободы, которое, «хотя мы не могли бы мыслить себе его решение как возможное, и предвидели, что мы ни в один момент нашего до какой угодно вечности продленного существования не сможем мыслить его как возможное. Но ведь именно это и является признаком нашего назначения к вечности».²

Бесконечная объективная деятельность Я, его стремление к осуществлению идеи свободы в мире, представляет собою систему нравственных целей человечества, находящуюся в непрестанном прогрессирующем развитии. «В основе системы, Я не обладает своими способностями, но полагает, т.е. создает и развивает их, так что это развитие следует основному закону Я, оно движется со ступени на ступень, и этот закон распространяется на всех сознательных индивидуумов, он ведет развитие всего человечества, т.е. мировую историю, и влечение к свободе составляет его неизменный фактор, движущий мировой историей, а цель свободы есть неизменное содержание ее».³ То, что наше сознание производит самостоятельно, можно из него вывести и обосновать: это царство сознательных целей и свободных, т.е. нравственных поступков — *нравственный мир*. «Практическое» Наукоучение раскрывает побудительный мотив всего развития Я, но в пределах практического разума влече-

¹ Там же. С. 420.

² Там же. С. 421.

³ Фишер К. История Новой философии. СПб., 1909. Т. 6. С. 729–730.

ние человека к свободе осуществимо лишь в границах тех представлений человечества о добре, которые свойственны определенной исторической эпохе; как утверждает Наукоучение, нравственный *идеал*, выраженный в этих представлениях, может быть лишь ограниченным, не заключающим в себе чистой бесконечности содержания свободы, поэтому практическое стремление человека к свободе может быть удовлетворено лишь в более высокой сфере духа, чем сфера, которой ограничен практический разум. Такой более высокой сферой, согласно Фихте, является *религия*. «Если религия в действительности есть глубочайшая основа нашей жизни и познания, то учение о познании в своей глубинной основе необходимо должно стать учением о религии, а из развития Наукоучения и все более углубляющегося обоснования его должно вырасти учение о религии как его самый зрелый плод. Здесь нет противоречия между Наукоучением и учением о религии, или между первоначальным Наукоучением и позднейшим».¹

Все живое, жизнь как таковая, согласно Фихте, имеет в своей основе религиозный характер. Жизнь всегда включает в себе *стремление*, потребность полноты и чувство недостатка, влечение к соединению с объектом, который способен удовлетворить стремлению. Объектом или целью такого заключенного в самой жизни стремления, является корень, основа самой жизни, истинное бытие как *свобода* или *Бог*. Состояние полного и постоянного удовлетворения Фихте называет блаженством, следовательно, достижение этого состояния составляет цель субъективного влечения всего живого. Если соединение с определенным объектом, составляющим цель такого влечения, будет определено как *любовь*, то, станет ясно, в каком смысле блаженство суть то же, что и любовь: «мы живем, поскольку мы удовлетворены и счастливы, а удовлетворены мы лишь постольку, поскольку любим». Поэтому в своем учении о религии Фихте говорит: «Ты живешь тем, что ты любишь! Любовь есть твоя жизнь, она корень и центр твоей жизни. Многие люди не знают, что они любят; это лишь доказывает, что они в сущности ничего не любят, и именно потому, что не любят, они и не живут».²

Любить вечное и неизменное бытие можно лишь в том случае, если мы можем сделать его *объектом*. Лишь сознание, или, вернее, самосознание способно иметь свой объект. Поэтому собственные формы самосознания суть не что иное, как формы, в которых выражает себя искомое человеком удовлетворение, т.е. эти формы суть *ступени человеческого блаженства*. Здесь уясняется связь Наукоучения и учения о религии Фихте: если основа жизни, – истинное бытие, – вечно, неизменно и едино в себе самом, то наше необходимое мышление этого бытия суть не что иное, как *образ* или *Откровение* чело-

¹ Лютер М. 95 тезисов // Приложение. Фишер К. Фихте. Наставление к блаженной жизни или учение о религии. СПб., 2002. С. 535.

² Там же. С. 537.

веческому духу этой вечной первоосновы жизни. Невозможно мыслить вечное бытие вне самосознания, поэтому лишь то содержание вечного бытия, которое выступает в формах самосознания, и есть содержание истинного самознания Бога. Таким образом, самосознание не есть следствие вечного бытия, оно не может быть выведено из него, но может лишь непосредственно обрести себя, найти, и, так как всякое знание и познание обусловлены самосознанием, то последнее «не может исследовать основы собственного бытия, а лишь непосредственно воспринять его: "это его реальное, только непосредственно воспринимающее бытие есть жизнь"». Так как вне абсолютного нет и не может быть никакого бытия, то, следовательно, наше необходимое мышление (самосознание), составляющее наше действительное бытие, тождественно бытию самого абсолютного (Бога): оно есть одновременно подлинное выражение абсолютного, Его истинный образ, и само Абсолютное как таковое. Тождество бытия и знания есть условие или принцип самосознания; этот принцип самосознания, согласно Фихте, есть не что иное, как истинное бытие или Бог.

Если неизменное, вечное и единое бытие (Бог) есть единственная реальность, то, спрашивается, откуда берется многообразие и изменчивость явлений, откуда берется *принцип разделения* в этом неизменном? – «Этот вопрос решается при исследовании природы самосознания, которую уже осветило Наукоучение. *Самосознание* разделяет то, что соединено в его принципе (абсолютно Едином), оно отделяет бытие от мышления, объективное от субъективного: таким образом, как результат самосознания возникает объективное бытие, данное извне, мертвое; Божественное бытие превращается в предмет самосознания, в явление мира».¹ Именно поэтому самосознание, имеющее своим принципом абсолютное единство бытия и знания, не может *явиться* самому себе *как такое* тождество. Основная суть учения о религии Фихте состоит в том, «что единственная форма, в которой открывается Божественное бытие, а именно знание и самосознание, заключает в себе вместе с тем и условия, необходимо затемняющие нам это бытие. Кто не поймет этой мысли и не будет иметь ее в виду, тот не поймет своеобразия фихтевского учения о религии».²

Самосознание деятельно, оно разделяет то, что заключено как неизменное в его собственном принципе; оно есть источник *делимости* (следовательно, источник развития) форм конечного сознания и форм конечного бытия, а также источник единства их в нем самом. Таким образом, в пределах самосознания существуют две основные позиции или две основные точки зрения, в которых способно выражать себя человеческое стремление к блаженству.

¹ Там же. С. 542.

² Там же. С. 542.

Первая точка зрения охватывает сферу конечного Я. «Всякий вид самочувствия и самоуслаждения, как бы низок или высок он ни был, предполагает известную степень самостоятельности, известный уровень сознания, могущий дать содержание определенному мирозерцанию. Для этого даже на самой низшей ступени необходима известная концентрация духовной жизни. Там, где ее нет совершенно, там полная несамостоятельность; в этом случае сознание обращено к миру не острием, а плоской поверхностью, на которой все расплывается и смешивается; не образуется определенного впечатления, а все становится плоским».¹ Только когда формируется *определенное* мировоззрение, только тогда и образуется самостоятельная форма жизни, способная наслаждаться своим бытием. Всякое определенное мировоззрение есть выражение определенной ступени сознания (делимого Я), поэтому в пределах конечного сознания открывается та сфера, в которой Я утверждает свою свободу в ее независимости от Божественного бытия – здесь Я утверждает в своей самостоятельности. Лишь когда все ступени конечности Я пережиты, то этим исчерпывается и всякая возможная для этого Я свобода и собственная самостоятельность, тогда наступает отрешение Я от мира и достигается единство человеческого и Божественного бытия без чувства разделения и без «аффекта собственной самостоятельности» Я: «человек не может создать Бога, но себя как отрицание может уничтожить и тогда он погружается в Бога».² Этим достигается вторая точка зрения духа на существо блаженства. Таким образом, различные в самосознании способы мирозерцания, согласно Фихте, представляют собою две противоположные позиции духа: первый выражает по сути своей *иррелигиозную* точку зрения, второй – *религиозную*.

Абсолютное тождество бытия и сознания, составляющее принцип самосознания, учение о религии Фихте называет вечным Божественным бытием; «возвращение самосознания к этой своей первоначальной основе, постижение вечного, выход за пределы полагаемого обычными познанием и деятельностью разделения бытия и знания, погашение разделенного и разделяющего самосознания в вечном, это, согласно Фихте, и есть сущность религии». Возвращение самосознания к своему принципу или основе, есть путь, в котором оно переходит с одной ступени на другую, и который пролегает в пределах вышеуказанных двух противоположных способов воззрения на мир и его сущность. Учение о религии Фихте различает пять основных ступеней этого пути или пять различных мирозерцаний: низшее, среднее и высшее, которое разделяется на три промежуточные ступени.

Низшая ступень – это чувственная точка зрения, для которой чувственный мир и его объекты представляются истинными и действительными; здесь

¹ Там же. С. 548.

² Fichte I. Die Anweisungen zum seligen Leben oder die Religionslehre S.W. Abth. 2. B.3, Vorl. 8. S. 518.

Я есть чувственное единичное существо, которое «смотрит на себя не как на рефлектирующее существо, а как на продукт рефлексии». Соответственно этому и наслаждение собственным бытием такого Я есть чувственное наслаждение, объекты его желаний изменчивы как и само это Я, поэтому блаженство здесь иллюзорно, и, в конце концов, признается недостижимым в земной жизни идеалом, потусторонним «раем», в котором такое Я ставит свое блаженство в зависимость опять же от внешних объектов. «Если вы и в следующей жизни ставите ваше счастье в зависимость от окружающих предметов, то вы будете себя чувствовать так же плохо, как здесь, и тогда будете утешаться третьей жизнью, а в третьей – четвертою и так до бесконечности, ибо Бог не может и не хочет доставлять блаженства при помощи внешних вещей, Он и Себя Самого хочет нам дать лишенным всякой формы».¹

Следующая, более высокая ступень, с которой только и начинается впервые духовная жизнь, есть точка зрения сознания, признающего реальным лишь разумный закон, лежащий в основе мироустройства. Соответственно признанию этой реальности разумного закона, также и понятие о блаженстве на этой ступени состоит в познании и выполнении этого закона, независимо от чувственного наслаждения. «Удовлетворение этой самостоятельностью и аффект ее есть честность, стоическое чувство независимости, известный вид прометеевского подъема. Эта независимость от наслаждения есть вместе с тем невосприимчивость к совершению, неспособность к какому бы то ни было наслаждению, незаинтересованная холодность, полная апатия, равнодушно витающая между обыденным и святым».²

На этих ступенях самосознание проникнуто «аффектом самостоятельности»: на первой он проявляется как чувственное наслаждение, на второй – как стоическая честность. Чувственное наслаждение первой есть иллюзорное блаженство, стало быть, и не блаженство вовсе; честность же исключает самообман первой точки зрения, но вместе с тем и лишена вообще всякого наслаждения – т.е. она также не дает блаженства.

Первой точкой зрения на мир и его сущность (с которой начинается последняя и высшая ступень самосознания), в пределах которой впервые преодолевается «аффект самостоятельности» конечного Я, является точка зрения *высшей моральности*. Разумный закон, лежащий в основе мироустройства и служащий принципом точки зрения законности, заключает в себе абсолютную цель, которой надлежит осуществиться в человечестве – эта цель, до которой не проникает сознание законности, составляет содержание *творческого закона*, согласно которому человечество в его высшем значении есть *воплощение*, образ внутренней сущности Бога. Этот закон есть *идея блага в себе и*

¹ Лютер М. 95 тезисов // Приложение. Фишер К. Фихте. Наставление к блаженной жизни или учение о религии. СПб., 2002 С. 522.

² Там же. С. 550.

для себя; явление Божественного в человеческой форме есть красота. Индивидуум, стоящий на точке зрения высшей моральности, побуждаем к деятельности уже не моральным постулатом как таковым, «это производит сила Божественной действительности в нас, сила гения, Божественное одарение индивидуума, естественный талант, как источник духовного наслаждения, индивидуальный характер высшего назначения, участие каждого отдельного лица в высшем сверхчувственном бытии. Постигание этого назначения есть наша жизненная задача и наше упоение. Все, что мы делаем, делается нами при участии Божества, по призванию, не из пустого чувства самостоятельности; здесь нет освящения того или иного по собственному выбору, долженствование совпадает с нашими силами, сила с нашей волей, которая не руководствуется произвольным выбором, а совпадает с корнем нашего бытия».¹

Однако, сама идея человечества как воплощения Божественной сущности, идея человечества, одухотворенного творческим законом, включает в себе момент различения воплощения от сущности Бога. В силу этого и блаженство, достигаемое точкой зрения высшей моральности, обременено еще ограниченностью, обусловленной этим различием. Различающее же воплощение от Божественной сущности суть самосознание – оно есть та грань, которая отделяет его собственное видение сущности Бога от самой этой сущности: «всегда форма заслоняет от нас сущность, всегда наше страстное влечение скрывает от нас предмет, и самый глаз наш препятствует нашему видению»². «Пока человечество смотрит на себя и на мир только как на отображение Бога, первообраз остается для него вечно сокрытым: оно само закрывает его для себя и остается во тьме. Завеса падает или делается прозрачной, лишь только на самосознание начинают смотреть не как на отделение от Бога, а как на непосредственное выражение Божественной жизни. Тогда наша жизнь и жизнь Божественная есть поистине единая жизнь. В сознании этого единства и заключается религия или блаженная жизнь».³

Позиция мировоззрения, возвышающегося над точкой зрения высшей моральности, есть позиция религиозной веры. Вера *практична*, поскольку она есть *воля*, обнаруживающая в мире тождество самосознания и сущности Бога; в содержании этой воли угасло всякое различие формы, свойственной разделяющей деятельности самосознания, «остается лишь неискоренимая форма рефлексии, бесконечность этой Божественной жизни в тебе; но эта форма не угнетает тебя, ибо ты не жаждешь и не любишь ее, она не вводит тебя в заблуждение, ибо ты можешь объяснить ее». Содержание этой бесконечной рефлексии составляет чистая деятельность свободы, поэтому вера не есть

¹ Там же. С. 551.

² Fichte J. Die Anweisungen... S. 471, 472.

³ Лютер М. 95 тезисов // Приложение. Фишер К. Фихте. Наставление к блаженной жизни или учение о религии. СПб., 2002. С. 544.

«благоговейная греза или мечтательность; она проникает собою всю жизнь, а потому не есть нечто оторванное, но во всякой сфере жизни она видит деятельную волю Бога и благословляет всякое призвание как бы высоко или низко оно ни было; она не была бы религией в реальном значении слова, если бы не была таким просветляющим элементом всей человеческой жизни».¹

Однако, точка зрения религиозности не исчерпывается лишь практической позицией веры, форма которой состоит в непосредственности тождества самосознания и сущности Бога; сама вера заключает в себе также и бесконечную форму рефлексии Божественной жизни в самом человеке, стало быть, она заключает в себе *теоретическую* способность делать своим объектом содержание веры. Эта последняя и высшая точка зрения «объясняет факт религии, единство и связь Божественной и человеческой жизнью, объясняет свойство этой связи: она относится к религии, как познание относится к жизни. Это точка зрения полной, завершенной в себе науки. Для религии это единство Божественной и человеческой жизнью есть абсолютный факт. Наука показывает генезис этого факта. Религия без этого познания есть просто вера, религия, проникнутая познанием, есть *прозрение*». Таким образом, «две последние точки зрения находятся по ту сторону грани, заключающейся в самосознании; две первые находятся по эту сторону, средняя стремится пробить ее. В «Основных чертах современной эпохи» Фихте обрисовал эту первую точку зрения, назвав ее обычной философией; вторая изложена в учении Канта до «Критики практического разума», третья предчувствовалась Платоном и затронута Якоби, четвертая осуществляется и ощущается во всякой истинно религиозной жизни, она систематически развивается в Наукоучении, которое поднимается до самой высшей точки зрения».²

Я заключает в себе всю историю развития самосознания, Наукоучение является выражением этой истории. Нет сознания и его объекта без самосознания; нет самосознания без абсолютного единства субъекта и объекта; это абсолютное тождество самосознания, *субъект-объект*, неразложимый никаким действием рефлексии, Наукоучение признает основой и принципом всякого знания. Учение о религии Фихте называет это тождество абсолютным бытием, абсолютной реальностью или Богом. Если это абсолютно реальное есть *условие* деятельности и развития сознания (рефлексии), то формой этого условия не может быть форма самого знания. Однако Наукоучение, будучи сознательной формой или конструкцией знания, «не должно выходить за пределы знания, оно не постигает абсолютное бытие как таковое, а лишь его *понятие*; само абсолютно реальное, бытие как таковое, остается независимым от этого [субъективного] понятия, за пределами всякого знания».³ Без поня-

¹ Там же. С. 545.

² Там же. С. 545.

³ Фишер К. История Новой философии. Т. 6. СПб., 1909. С. 730–731.

тия абсолютно реального, абсолютного бытия, «Наукоучение не может продумать и завершить своего принципа (Я). Необходимо, поэтому, чтобы оно утверждало абсолютное бытие (Бога) как первооснову всякого знания, чтобы оно видело в последнем непосредственное следствие первого, чтобы в происхождении знания оно видело точку тождества обоих».¹ В учении Фихте обнаруживается разрыв непосредственного тождества абсолютного бытия с собой и знания; если абсолютное бытие, абсолютно реальное есть условие всякой рефлексии и всякого знания, а, Наукоучение не может переступить в своих выводах границ знания, то оно не может показать *переход* от абсолютного бытия как основания знания к самому знанию как обоснованному этим бытием. Согласно учению Фихте, принцип познания и принцип веры суть одно и то же – это абсолютное бытие или Бог; однако последнее независимо от знания как его условие. Отсюда возникает раздор между формами Богопознания – между формой непосредственности знания Абсолютного и формой опосредствования, между верой и мышлением, между религией и философией. «Фихте видит переход от знания к бытию, но обратного перехода от бытия к знанию он не находит. Здесь вместо перехода – пропасть. В пределах знания все представляется Наукоучению понятным; но существование или возникновение знания, по собственному признанию Фихте, случайно, и этим возможность рационального решения достигает предела». «В последнем обосновании знания Наукоучение объявляет себя пантеистическим («унистическим»), дуалистическим, индетерминистическим и не может откинуть ни одно из этих свойств, не вступая в противоречие с одним из своих основных условий. Если оно откажется от понятия абсолютного бытия как Всеединого, лежащего в основе всякого знания, то знание невозможно. Если отбросить противоречие бытия и знания (реальности и образа), бытия за пределами знания, то знание как таковое невозможно. Если оно откажется от случайности начала действительного знания, то свобода окажется невозможной».²

Если Бог есть абсолютная реальность, то выведение знания из его реального основания есть *теософская проблема* – из разрешения ее вытекает и решение проблемы познания и свободы в послекантовской философии. Для решения теософской проблемы философия «должна была проникнуть в сущность и глубину Абсолютного. Таким образом, после Фихте теософская проблема выступает в философии на первый план и становится во главе систем, которые в различных направлениях строятся Баадером, Шеллингом, Гегелем и Краузе. С Фихте и теософски настроенной философией борются Фриз, Гебгарт и Шопенгауэр; против всякой метафизики борется позитивизм, основанный О. Конттом».³

¹ Там же. С. 731.

² Там же. С. 732.

³ Там же. С. 732.

Наукоучение Фихте есть трансцендентальная философия, и, как таковая, оно решает задачу познания путем трансцендентального исследования условия познания, а затем выводит из этого условия систему знания. Этим условием является абсолютное Я и его деятельность; то, что Я производит самостоятельно, выводится и обосновывается «практическим» Наукоучением – это нравственный мир, образующий прогрессирующий ряд ступеней сознательных целей человечества, объединенный высшей целью, свободой. Но Я включает в себе и всю историю *развития* сознания, являясь основанием и условием этого развития; в эту историю входит не только сознательная деятельность Я, но также и его бессознательное творчество, деятельность Я как Не-я или *природа*, т.е. *становящееся Я*. В Я, стало быть, заключены также и условия обоснования его бессознательного творчества как природы, поэтому, кроме учения о нравственности в систему знания должна входить также и трансцендентальная *система природы*. Последняя задача осталась нерешенной Наукоучением Фихте; поэтому Наукоучение, для того чтобы оно стало тем, чем оно хочет и может быть, - т.е. системой субъективного знания, - надлежало дополнить и завершить. Решение этой задачи составило начальную цель самостоятельного философского развития *Шеллинга*.¹

¹ Первоначальное философское развитие Шеллинга составила конгениальная разработка Наукоучения Фихте. Исходный пункт, в котором утверждается философская позиция Шеллинга, - из которого только и становится возможным уяснение характера постановки и решения всех дальнейших задач его философии, - мы находим в его ранних философских сочинениях, и прежде всего, в «Философских письмах о догматизме и критицизме» (1795), (См. Шеллинг Ф.В.Й. Ранние философские сочинения, СПб., 2000, перевод с немецкого И.Л. Фокина). В этом сочинении, Шеллинг, сравнивая последовательно развитую систему догматизма (спинозизм) с последовательной критической системой, фиксирует общим этим философским позициям пункт, из которого уясняется их истинное отношение друг к другу: из этого отношения объясняется их согласие друг с другом, и их истинная противоположность друг другу. Этот пункт состоит в том, что ни догматизм, ни критицизм не достигают решения задачи всякой истинной философии лишь *теоретически*, но каждое из этих направлений видит решение этой задачи лишь как *практическое*. Они существуют как различные и противоположные философии лишь в приближении к этой своей цели, достигая же ее они оказываются тождественными. Хотя Абсолютное догматизма (абсолютный объект) и Абсолютное критицизма (Абсолютное Я), определенное как принцип *теоретической* философии, исключительно *аналитично* и его деятельность основана на законе тождества, однако центр тяжести как догматического, так и критического философа лежит не в стихии аналитического единства принципа: и Спиноза, и Кант заняты решением по сути одной проблемы - понять, как абсолютное (абсолютный объект в спинозизме, и абсолютное Я в критицизме) выходит из себя и приходит к противоположности. Отсюда раскрывается и основная проблема всякой истинной философии, которую Шеллинг формулирует в самом общем виде: «главное дело всякой философии состоит в разрешении проблемы существования (Dasein) мира, все философы пытались ее разрешить, как бы различно они не определяли саму эту проблему». Догматизм Спинозы и критицизм Канта и Фихте в равной мере показывают, что решение этой проблемы не может достигаться в сфере лишь *теоретического* духа, но эта проблема есть *задача*, постулат *практического* разума. Поэтому, догматизм и критицизм отличаются не характером и содержанием своей практической задачи - задачей у них как раз общая - но лишь *духом* разрешения этой задачи. Согласно, по Шеллингу, они обнаруживают в том, что делают принципом философии безусловное и абсолютное - поэтому, в своем завершении каждое из направлений есть *чистый монизм*, они согласуются также и в том, что

Первоначальное определение принципа, из которого Шеллингом развивается система природы, дано уже в одном из его ранних сочинений – «Новая дедукция естественного права» (1796). Принципом Наукоучения Фихте является безусловное Я или *свобода*; если свобода есть безусловное и определяющее собою все вообще, то она есть «последнее, что лежит в основе всего существующего, абсолютное бытие, обнаруживающееся во всяком наличном бытии». ¹ Осуществление господства свободы в мире явлений невозможно без господства над всем естественно-противодействующим ей наличным бытием, т.е. невозможно без *естественной силы*, подчиняющей все сущее власти свободы, поэтому «причинность свободы должна *обнаружить* себя (*sich offenbaren*) через *физическую* причинность». Свобода есть изначальная автономия, следовательно, «физическая причинность ... должна быть по своему принципу автономной». ²

Эта физическая причинность называется жизнью, следовательно, понятие свободы приводит к двум положениям, объединяющихся в третьем: автономия свободы обнаруживается в мире как явление свободы, свобода в своем явлении есть жизнь, следовательно, все живет жизнью свободы, нет никакой действительной противоположности между природой и духом. «Если Шеллинг говорит о физической причинности как о явлении свободы, то он основывается на исследовании Канта в Критике *телеологической способности суждения*. Свобода в природе есть объективная целесообразность. Кант показал, что это понятие есть необходимый принцип нашего рассмотрения и

понимают этот принцип как Всеединое, – поэтому, в своем завершении каждое из них есть *пантеизм*. Противоположны же они друг другу в том, что Спиноза приписывает Всеединому форму, которая может относиться не к абсолютному объекту или Не-Я, а только к абсолютному Я. Спинозизм понимает достижение своей цели как *состояние*, критицизм – как бесконечную *задачу*. Спинозизм требует полного растворения субъекта в абсолютном объекте, что достижимо, согласно Спинозе, лишь в интеллектуальном созерцании Бога, в котором субъект созерцает себя исчезающим в Абсолютном; критицизм требует самообнаружения Я, бесконечного самопроявления, объективации, из которой Я возвращается в единство с собой и созерцает это единство в интеллектуальном созерцании. Из сопоставления задачи с требованиями, при помощи которых догматизм и критицизм стремятся достичь своей цели, становится ясным, что требование догматизма – самоисчезновение субъекта в объекте, препятствует достижению конечной задачи, и в этом Шеллинг видит ложный дух, охвативший догматизм и превративший его в «догматичизм». Поэтому, говоря о цели «Критики чистого разума» Канта, Шеллинг говорит: «ее цель, по-моему скорее состоит именно в выведении из сущности разума двух прямо противоположных друг другу систем, – в обосновании как системы критицизма (мыслимого в его завершенной форме), или, говоря правильнее, идеализма, так и прямо противоположной системы догматизма, или реализма. Когда «Критика чистого разума» выступала против догматизма, то она по существу говорила о догматичизме, т.е. о такой системе догматизма, которая возводится слепо и без предварительного исследования способности познания. «Критика чистого разума» научила догматичизм, как он может стать догматизмом, т.е. твердо обоснованной системой объективного реализма». (Шеллинг Ф. В. Й. Ранние философские сочинения. СПб., 2000. С. 121.)

¹ Шеллинг Ф. В. Й. Ранние философские сочинения. СПб., 2000. С. 155.

² Там же. С. 155.

оценки природы, *принцип не поясняющий, а руководящий* нашими исследованиями, *определяющий не наше суждение, а только нашу рефлексию*. Если теперь превратить этот принцип рефлексии в действительный принцип познания, то из телеологического рассмотрения природы в смысле Канта получится философия природы в смысле Шеллинга».¹

Если природа должна быть познаваемой, то в самом Я должны заключаться условия ее познаваемости. Согласно «теоретическому» Наукоучению Фихте, абсолютное Я есть первоначальное созерцание, интеллектуальное созерцание, в котором созерцающее (субъект) и продукт созерцания (объект) неразличимы друг от друга: «созерцаемая деятельность есть самосозерцание Я». Для того, чтобы объяснить познаваемость природы из сущности абсолютного Я, необходимо из акта самосозерцания Я объяснить деятельность *объективного созерцания* Я. Объективное созерцание обращено на *объекты*; последние возникают как продукты самополагания Я и противопологания (не-Я). Эти продукты есть *созерцания*, в которых деятельность абсолютного Я объективирует себя. «Духовная деятельность, первоначально просто совпадающая со своим продуктом и как бы связанная в нем теперь становится свободной: она является как свободное, независимое от продукта действие, а продукт представляется как необходимый, не зависящий от нашего действия объект, следовательно, возникает сознание внешних вещей как данных объектов, которые не полагаются, а *предполагаются* сознанием – это *объективное созерцание*.... Дух может отделить свою деятельность от продукта, он может свободно повторять или *воспроизводить* его не изменяя созерцания».²

Если абсолютное Я заключает в себе и объемлет всю историю развития сознания, а, Наукоучение является выражением этой истории, то, познаваемость природы и духа как двух видов деятельности Я (становящегося Я как природы и Я как сознания), исходя из самого Я, может быть объяснена способностью Я воспроизводить в самом себе продукты объективного созерцания, т.е. продукты его деятельности *как природы и как духа*. Таким образом, природа, как становящееся Я, необходимо есть в самой себе двоякая деятельность: творческая и рефлектирующая – устремляющаяся в бесконечность, и ограничивающая эту первую. Поэтому продукт природы может быть лишь синтетическим единством этих двух противоположных деятельностей, так что ни одна из них не может быть в нем уничтожена, но приведена к согласию, *равновесию* или *индифференции*. Продукт природы, рассматриваемый в его всеобщности, есть *материя*. Так как деятельность природы есть деятельность самого Я, действующего не как Я, а как Не-Я, то, деятельность *воспроизведения* природой ее продуктов творчества в себе самой должна составлять единую основу и мотив как развития природы в себе самой, так и ее позна-

¹ Фишер К. История Новой философии. СПб., 1905. Т. 7. С. 317.

² Там же. С. 322–328.

ваемости в этом развитии. «Так как природа необходимо является в форме материи, то, материя есть настоящий объект философии природы, и вопрос о возникновении материи совпадает с вопросом о познаваемости природы, следовательно, он подчиняется трансцендентальной точке зрения, которая должна разрешить свою задачу раньше, чем начнется настоящая тема исследований философии природы. Продукт природы (материя), должен быть продуктивным, т.е. воспроизводить себя. В этом воспроизведении или реконструкции и состоит *динамический процесс*. Возникновение материи – не есть *явление* природы, так как природа впервые появляется *вместе с материей*. Лишь *воспроизведение* материи есть явление природы и лишь из этого воспроизведения становится ясным процесс возникновения материи».¹

Творческая природа, действующая как неограниченная и как ограничивающая деятельность, и примиряющая эти противоположные стремления в продукте творчества, есть принцип *развития*: в акте свободного творчества природа объективирует себя; в акте необходимого воспроизведения своего продукта творческая природа возвышается над своей объективацией, т.е. восходит на новую ступень, на которой ее свобода требует новой объективации и т.д., следовательно, творческая природа заключает в себе необходимый ряд актов, в которых природа, или становящееся Я, приходит к сознанию (Я) как к результату своего собственного развития. Сознательная деятельность Я есть, поэтому, не что иное, как деятельность самой природы в ее высшей ступени развития (потенции); но тогда и сама природа должна заключать в себе предварительные ступени *знания* и быть процессом знания в его низшей потенции, т.е. природа суть не что иное, как «окоченевший интеллект», а трансцендентальное познание есть осуществление цели самой природы – «она уже издали наметила себе путь к высоте, которую она достигает *с помощью разума*».

Если природа есть деятельность, *приводящая* к сознанию и самосознанию, то, первичной формой этой деятельности может быть только интеллектуальное созерцание (самосозерцание субъект-объекта) *без всякой примеси сознания*, следовательно, изначальная деятельность природы есть интеллектуальное созерцание как бессознательная деятельность *чистой воли*. «Природа существует независимо от нашего субъективного познания, которое само, скорее, ею обуславливается и производится; в этом состоит ее реальность, и при том в отношении к субъективному сознанию ее безусловная реальность. Однако она существует независимо от условий познания вообще, она сама заключает в себе эти условия и одновременно – трансцендентальные принципы: в этом состоит ее идеальность. Таким образом, точка зрения Шеллинга, к ко-

¹ Там же. С. 455.

торой он теперь пришел, была необходимо обоснована в ходе его идей и вытекала из них».¹

Если Наукоучение хочет и способно быть системой субъективного знания, выведенного из своего первоусловия в субъекте (абсолютного Я), то, природа может быть понимаема Наукоучением *лишь как феномен*, существующий лишь для Я и обоснованный им. В этом случае, Наукоучение не может утверждать *реальность* природы, как обуславливающую субъективное познание. Однако, Наукоучение не способно до конца продумать и завершить свой принцип, не полагая его как абсолютное тождество субъективного и объективного, идеального и реального, не полагая его как абсолютной свободы, абсолютно реального, бытия (Бога), являющегося предпосылкой и *условием* знания. Исходя из этого требования, истинное Наукоучение *не может* оказываться системой *лишь* субъективного знания: философская система природы, развитая Шеллингом из характера первоначальной деятельности Я обнаруживает такую невозможность. В этом случае, становится фактом то обстоятельство, что сама задача трансцендентального познания, выдвинутая и обоснованная Кантом, не может быть разрешена при господстве *частично преобразованного* Фихте основоположения системы трансцендентальной философии. Поэтому ближайшей задачей становится уже не частичное, а *полное* преобразование основоположения и всей системы трансцендентальной философии.

Если природа – суть вещь в себе (как это полагает догматическая философия), то из понятия природы оказываются исключенными те условия, благодаря которым развитие природы приводило бы к субъективному сознанию, из чего только и можно было бы обосновать и саму возможность истинного познания духа. Если природа обоснована и обусловлена Я, то она есть феномен, но никак не самопроизвольная деятельность: она не может быть названа природой, если возникает впервые из субъективного сознания; она не может быть природой, если она не предшествует сознанию в его становлении. Остается лишь один выход: «вложить принципы, к которым сводится все знание (трансцендентальные принципы, при господстве которых природа объясняется из условий субъективного познания), и из которых оно состоит, в основу самой природы, в глубочайшие недра мира и отсюда рассматривать и обосновывать развитие мира».²

Таким образом, развитие учения о природе приводит Шеллинга к необходимости обоснования собственного принципа системы философии. Теософская проблема – предельная проблема Наукоучения Фихте, - становится теперь собственной проблемой философии Шеллинга. Начиная с 1801 года,

¹ Там же. С. 483.

² Там же. С. 482-484.

Шеллинг обосновывает такой принцип, из которого развивается его «Система трансцендентального идеализма».

Если трансцендентальные условия субъективного знания должны быть объединены с реальностью природы в одном принципе, то, это означает, что должно быть выявлено условие, благодаря которому субъективное (интеллект) согласуется с объективностью. Такое согласование может быть двояким: либо представления относятся к объектам (вещам) как их *копии*, либо как их *образцы*; либо представления определяются природой объектов, либо наоборот. Представления как копии возникают необходимо, представления как образцы – свободно, «на первых основывается возможность всякого знания, на вторых – возможность свободной деятельности». «Согласие между объективным и субъективным, существующее благодаря копирующему интеллекту, имеет *теоретический* характер, а согласие между субъективными объективным, существующее благодаря полагающему цели интеллекту имеет *практический* характер».¹ Система трансцендентального идеализма должна объяснить оба вида согласия, поэтому она необходимо заключает в себе систему теоретической и систему практической философии.

В копирующем интеллекте представления зависимы и необходимы; представления практического интеллекта – свободны. Следовательно, в самом интеллекте имеется внутреннее противоречие свободы и необходимости, нуждающееся в своем разрешении не выходя за пределы интеллекта: «как интеллект может быть одновременно и копирующим, и дающим образцы»? Решение этого вопроса возможно лишь в том случае, если деятельность интеллекта есть одна и та же творческая деятельность, создающая объекты, копирующая их и создающая образцы для них, - если она есть тождество бессознательной и сознательной деятельности, природы и духа, воли и знания. «Бессознательная деятельность слепа и проявляется механически, интеллект (воля) сознателен и действует по целям. Тождество того и другого есть слепой интеллект, бессознательная воля, продукты которой суть творения самого слепого механизма и, одновременно, оказывающиеся целесообразными: они целесообразно определены, но не объясняются целями. Так действует органическая природа; понимание этой творческой деятельности природы есть философия целей природы или *телеология*. То же самое творчество как тождество теоретической и практической деятельности, нужно найти и в субъективном интеллекте, т.е. в сознании. Здесь такой характер имеет исключительно *эстетическая или художественная деятельность*, обнаруживающаяся на высшей ступени развития сознания и в своем корне тождественная с творческой природой. ... Теперь нужно показать, как художественной деятельностью разрешается противоречие между теоретическим и практическим интеллектом и создается объект, составляющий полное единство с интеллектом.

¹ Там же. С. 525.

Решение этой задачи есть *философия искусства*, поэтому в ней раскрывается тайна мира, идеального и реального. Теоретический интеллект познает мир, практический приводит его в порядок, а художественный – творит его».¹

В своей деятельности интеллект подчиняется необходимому закону: всякий интеллект *действует* согласно им, но не всякий *сознает* это необходимое действие, не для всякого интеллекта эти акты становятся объектами созерцания и познания. Деятельность интеллекта, созерцающего и постигающего творческий акт при его осуществлении, есть *интеллектуальная интуиция*. Объекты, познаваемые интеллектом, суть определенные процессы, деятельности необходимо творящего интеллекта – они осуществляются внутри интеллекта, есть внутренние процессы, познаваемые непосредственно, «внутренним чувством» (которое имел в виду Якоби, как способность непосредственного восприятия духом истины). Поэтому Шеллинг утверждает, что внутреннее чувство и есть интеллектуальная интуиция, которая суть необходимый орган всякого трансцендентального мышления. Созерцание необходимого творческого акта при его осуществлении есть *воспроизведение* его в копирующем интеллекте; всякое воспроизведение осуществляется благодаря *воображению*, поэтому интеллектуальная интуиция реализуется через *эстетический акт способности воображения*. «Если мир есть творение художественного интеллекта, то познание его требует конгениального воспроизведения, вторичного создания его с помощью копирующего и поэтически творящего по данному образцу интеллекта. Интеллектуальная интуиция относится к необходимо творящему интеллекту так, как конгениальное воспроизведение к художественному произведению».²

Отсюда уясняется принцип трансцендентального идеализма Шеллинга: он есть не что иное, как условие, благодаря которому становится возможным осуществление интеллектуальной интуиции. «Так как один и тот же интеллект действует и созерцает, реален и идеален, то единство этих факторов есть *тождество*; так как здесь единство состоит не только в знании, а есть единство бытия и знания, то, тождество есть и *синтез*. Это тождественное, и, одновременно, синтетическое единство есть самосозерцание или самосознание».³

Принцип, как условие осуществления интеллектуальной интуиции, определяет *метод* познания деятельности необходимо творящего интеллекта: самосознание (Я) лишь вследствие самообъективации, *творчества*, есть *бытие*; но Я есть интеллект, который должен *понимать* свою деятельность, иначе это не интеллект. Поэтому Я есть двоякая деятельность – творческая, которая не ограничена в себе, и рефлектирующая, ибо без рефлексии перво-

¹ Там же. С. 525–526.

² Там же. С. 527.

³ Там же. С. 527.

начальная (реальная) деятельность Я устремляется в отрицательную бесконечность, Я есть реальная и идеальная деятельность. Всякий необходимый творческий акт Я приводит «к определенному состоянию развития интеллекта; всякое созерцание возвышается над данным состоянием и приводит к новому состоянию, которое, в свою очередь, становится объектом более высокого созерцания. Следовательно, Я есть необходимый ряд актов, составляющих необходимость развития и завершающийся впервые тогда, когда Я обзревает *все свое развитие*». Если принцип системы трансцендентального идеализма есть *основание необходимости развития*, то сама эта система есть не что иное, как *воспроизведение* этого развития посредством интеллектуальной интуиции.

Задача познания, которую обосновал еще Кант, разрешается всякой трансцендентальной философией путем исследования условий познания и выводением из них системы познания. Если система трансцендентального идеализма Шеллинга строится из *совершенно преобразованного* принципа трансцендентального познания, то это построение должно опираться на *реформированное исследование* этого принципа как условия познания. Принципом системы трансцендентального идеализма является *тождество*. Поэтому лишь из исследования того, что есть само это тождество как таковое, следует и вся система; более определенное и строгое установление понятия тождества как основы системы философии, влечет за собою и преобразование самой системы трансцендентального идеализма в *систему абсолютного тождества*.¹

Система абсолютного тождества должна стоять над обоими особенными и противоположными друг другу системами философии – догматизмом и субъективным (ограниченным) идеализмом. Если природа (как естественный

¹ «Первый фазис развития философии природы не заключал в себе еще никакого принципиального отделения от точки зрения Фихте. Трансцендентальный идеализм требует такой новой основы и обещает ее; учение о тождестве дает эту новую основу и она служит для второго фазиса развития философии природы. Решению центральной задачи (т.е. благодаря чему обе части философии должны быть выведены из *одного* принципа) посвящены: 1. «Изложение моей системы философии» 1801г., 2. Диалог «Бруно или о божественном и естественном принципе вещей» 1802г., 3. Лекции о методе академического обучения, 1803г.

Итак, нововведения в первом сочинении («Изложение моей системы философии» 1801г.) заключались не столько в содержании ее, сколько в определении принципа и характере его изложения, образцом для которого послужил Спиноза. Шеллинг находит, что именно математический метод есть наиболее цельная и подходящая форма для изложения его конструирующего мышления. ... При такой точке зрения Шеллингу кажется, что эта форма требуется самим характером его философии. ... Если метод следует из принципа, то главное значение принадлежит изложению принципа в предварительном рассмотрении (Vorerörterung), которое заключалось в пятидесяти теоремах. ... Поэтому сделанное Шеллингом нововведение (поскольку учение о всеединстве не ново – в древней философии оно имеет возвышенный характер в учении Парменида, а в Новой – в учении Спинозы) может заключаться только в характере понимания принципа абсолютного тождества». Фишер К. История Новой философии. СПб., 1905. С. 581 – 583.

принцип сущего) понимается как независимая от всякого знания (идеального), то следствием этого становится догматизм; если же, напротив, природа признается зависимой лишь от субъективного знания, то возникает субъективный идеализм, достигший в учении Фихте своего самого крайнего выражения, в котором отрицается реальность природы. Более высокой точкой зрения, в которой эти два противоположных направления мысли находят свое примирение, является следующая позиция: природа обусловлена знанием, однако не субъективным и относительным, а *абсолютным* знанием – наиболее глубокая сущность субъективного и объективного есть *Всеединое*, это единство есть *знание*. Всеединство состоит в познании, а именно – в *самопознании*, ибо вне Всеединого нет ничего, что могло бы его познать. Такое Всеединство Шеллинг называет *Разумом*, поэтому понятие абсолютного Разума образует принцип системы абсолютного тождества или *философии тождества*. «Так как Разум заключает в себе все, то он есть *тотальность*, вечное Все или Вселенная. Самопознание есть его необходимое выражение, его *форма* – она есть вечное бытие; также из самопознания следует самополагание в виде субъект-объекта, и, так как оно бесконечно, – ибо вне его нет ничего, что могло бы ограничивать его деятельность, – то бесконечность также принадлежит его бытию, самопознание и содержит в нем самополагание в виде субъект-объекта. В самополагании оно равно себе – есть и остается всегда такое, каким оно есть тождество с собою, следовательно, абсолютное тождество есть не только его сущность, но и *форма*, закон, исключающий всякое изменение и разнообразие».¹

Творческий разум в природе и мыслящий разум в человеческом духе суть одна сущность, – это основное положение философии тождества Шеллинга. Поистине существует лишь единство мышления и бытия, идеального и реального, Божественного и естественного принципа вещей: это единство «существует как *абсолютное* и как *разделенное* единство. Противоположность заключается в разделенном, а не в абсолютном единстве: развитие мира, мир явлений, Божественная жизнь во времени, в природе и человечестве относится к области разделенного единства, заключающего в себе противоположность». В естественном мире познание имеет своим предметом «вочеловечивание Бога от века», а в мире духа – «необходимое обожествление человека». «Двигаясь свободно и без противодействий вперед и назад по этой лестнице, мы находим, спускаясь по ней, разделение единства Божественного и естественного принципа; восходя же по ней, мы замечаем, что все опять сводится к единству, что природа заключена в Боге, а Бог в природе».² Таким образом, Божественная жизнь в мире суть не что иное, как Откровение Бога, находящееся в непрестанном развитии: природа и дух образуют непрерывный

¹ Там же. С. 581–583.

² Там же. С. 654.

восходящий ряд *единств* творческого и воспроизводящего интеллекта, или *потенций* («в виде потенции является всегда *единство* субъективного и объективного, следовательно, так как эти факторы *никогда* не могут быть обособлены друг от друга, то ряд потенций есть ряд от минимума субъективности в явлении (объекте) до максимума ее»).

Чистый Разум неизменен сам по себе – в этом состоит основной характер тождества Разума. Все различия находятся вне абсолютного тождества. Таким образом, вопрос *о переходе* от абсолютного единства к разделенному единству составляет одно с вопросом о переходе тождества к различию, индифференции к обособленности и дифференцированию – исследование этого вопроса составляет главную тему учения Шеллинга о тождестве; вместе с тем эта проблема есть пограничная проблема в развитии философии тождества. В конце диалога «Бруно или о Божественном и естественном принципе вещей», Шеллинг повторяет слова самого Джордано Бруно: «величайшая заслуга состоит не в том, чтобы найти точку объединения, а в том, чтобы исходя из нее развить также и ее противоположность – в этом заключается настоящая и глубочайшая тайна искусства».

Философия тождества установила принцип – абсолютное единство Бога и Вселенной как понятие Всеединого, однако, *не как равенство* между Богом и миром, - между Богом и миром существует противоречие, которое требуется самим понятием Бога: без этой противоположности само Абсолютное не было бы тем, что Оно есть. Если бы Абсолютное оказалось вполне тождественным миру, то это означало бы, что меж Богом и человеком нет раскола, стало быть, и в самом человеке нет чувства такого обособления от Бога, нет и потребности примирения и восстановления единства с Богом, - т.е. была бы необъяснима потребность человека *в религии*; если Бог вполне тождествен миру, тогда в мире нет, и не может быть зла, от которого необходимо было бы освободиться, - следовательно, был бы необъясним факт человеческой *свободы*.

Существует, согласно Шеллингу, учение о Всеединстве, которое полностью отождествляет Вселенную и Бога, а потому оно не может обосновать из самого себя факт религии в мире – это учение развито Бруно и Спинозой. Принцип философии тождества *требует* обоснования факта религии в мире, поэтому философия тождества не может быть рассматриваема в качестве *чисто рационалистического* учения, скорее, наоборот, центр тяжести в обосновании принципа абсолютного тождества лежит именно в ее решении *проблемы религии*, - этим решением впервые обосновывается вполне и само абсолютное тождество. Ключевой пункт этого решения составляет вопрос *о происхождении конечного из абсолютного*, вопрос «о вечном рождении вещей». Вопрос этот может быть разрешен лишь в том случае, если разрешается проблема *Богопознания* в человеческом духе. Таким образом, философия то-

ждества развивается в учение о религии, которое составляет ее необходимую часть: разработка проблемы тождества приводит Шеллинга к проблеме религии.

«Если религию противопоставляют философии, то философии отказывают в Богопознании, утверждая, что сущность Бога недоступна умозрению, что Абсолютное философии не есть Бог религии, т.е. Идея Абсолютного не есть само Абсолютное. Ведь Идея Абсолютного производится мышлением, следовательно, она есть продукт, она складывается из двух факторов – идеального и реального, поэтому она есть нечто сложное, не простое, не безусловное, а, стало быть, не может быть выражением Божественной сущности. То есть, познание Абсолютного есть и остается опосредствованным, значит, оно не может стоять наравне с сущностью Бога. Если допустить реальность Абсолютного «вне и независимо от всякой идеальности», т.е. от познания, то *непосредственное* знание Его *окажется невозможным*: при этих условиях существует только опосредствованное знание Абсолютного, следовательно, Идея Абсолютного чисто субъективна, она не есть Абсолютное само, поэтому Абсолютное, мыслимое философом не есть Бог религии. Вопрос о единстве философии и религии теперь встал перед нами в самой простой форме: решение этого вопроса зависит от того, *существует или не существует непосредственное знание Абсолютного*. Объект опосредствованного знания *не есть* Абсолютное, следовательно, есть альтернатива: или познание Бога только непосредственное, или вообще нет никакого знания о Боге. ... Если нет вообще никакого знания в Абсолютном, то Оно никоим образом непознаваемо, следовательно, Оно не открывается *ни в религии, ни в философии*; таким образом, противоположность меж ними исчезает, так как сами они падают тогда, когда вступают в противоположность, и сохраняются, если составляют единство. Шеллинг утверждает, что "абсолютное знание есть в то же время знание Абсолютного"».¹

Причину противопоставления религии и философии в качестве форм Богопознания, Шеллинг видит в особенности понимания формы познания, которая существует в догматическом реализме. «Допущение реальности Абсолютного вне идеальности коренится в дуалистическом учении об отношении между идеальным и реальным, между субъективным и объективным. Философия тождества должна искоренить этот дуализм, поэтому принцип философии тождества есть абсолютное единство, и, значит, в нем нет места позиции дуализма». Шеллинг видит единственно возможное решение противоречия форм религии и философии в признании философией непосредственного знания в Абсолютном (в Боге). Согласно Шеллингу, непосредственно познаваемой может быть лишь своя собственная сущность, а не какой-нибудь внешний объект. Поэтому, Всеединое есть Разум как самопознание лишь в том

¹ Там же. С. 658.

случае, если оно оказывается объектом непосредственного самосозерцания и познания. «Если идеальное как таковое одновременно должно быть и реальным, то реальное есть "само идеальное, но в иной форме". Образ или форма идеального есть Идея, Абсолютное есть самоформирование, оно образует идеи, в этих идеях оно формирует *себя* или становится *предметным*, следовательно, идеи есть настоящие *противообразы*, где Абсолютное становится для себя присутствующим, созерцаемым, объективным. Самоформирование Абсолютного есть процесс его самообъективирования или самосозерцания – в нем и состоит единство идеального и реального, которое вовсе не есть *сложение* их, а "абсолютно чистая идеальность в ее вечном превращении в реальность". ... Этот противообраз не обладал бы теми свойствами, которые мы ему приписываем, если бы он не был Абсолютным: это "другое Абсолютное". Если бы оно было только тенью Абсолютного, лишенной Его сущности и силы *копией*, то оно было бы *только образом*, а не Божественным *противообразом*, оно было бы лишь идеальным, не заключающим в себе реальности, а если так, то и само Абсолютное не было бы *единством идеального и реального* и вообще не существовало бы. Следовательно, идея, как Божественный противообраз, со своей стороны должна также обладать силой превращать идеальность в реальность, т.е. производить идеи, которые сами в свою очередь обладают производительной силой, и, следовательно, она развивается в *мир идей: это мир в Боге*, "весь абсолютный мир со всеми ступенями сущест^в", Вселенная в совершенном единстве. В этом Божественном мире нет ничего действительно обособленного – мир идей есть раскрытие Бога, Его самообъективация, безвременный процесс Его Откровения. В самом деле, Божественное самопознание есть условие всякого знания. Но как возникает из Божественной природы конечная?»¹

Ни одно догматическое учение не смогло справиться с дилеммой: материя (как основа конечной природы) либо зависит от Бога, либо не зависит от Него. Утверждение независимости материи приводит к установлению второго мирового принципа, т.е. к дуализму, который в корне противоречит смыслу философии тождества – духу единства, монизму. Утверждение зависимости материи от Бога выдвигалось в исторических философских учениях в двух основных формах: либо зависимость признавалась опосредствованной, и тогда утверждалась необходимость постепенной связи или перехода через ряд промежуточных членов, – таково представление об *эманации*, когда из Бога постепенно приходят к Его противоположности, и наоборот, когда исходным пунктом рассмотрения делается противоположность Бога и из нее приходят к Богу – таково *эволюционное* представление; либо зависимость материи от Бога признается непосредственной, при допущении, что в основе Бога лежит бесформенная, неупорядоченная материя (хаос), которая подлежит формиро-

¹ Там же. С. 658 – 668.

ванию – это учение, согласно Шеллингу, развито в «Тимее» Платона. Философия тождества не может признавать дуализм; но она не может признавать также и опосредствованную зависимость материи от Бога ни в смысле эманации (ибо тогда из понятия Бога исключалось бы понятие воли), ни в смысле эволюции, ибо она не может признавать понятия материи как бесформенного хаоса. «Отрицание дуализма требует обоснования *связи* между Богом и природой; отрицание постепенного перехода от Бога к природе приводит к понятию *разрыва* меж ними».¹ Поэтому, согласно духу философии тождества, зависимость материи от Бога и ее происхождение из Бога может быть обосновано лишь понятием *отпадения* ее от Абсолюта.

«Абсолютное есть единственно истинное бытие, вне Его нет ничего, следовательно, отпадение ведет к противоположности конечного и бесконечного. Но понятием отпадения от Абсолютного предполагается пребывание в Абсолютном: отсюда вопрос – как *возможно* в Абсолютном отпадение от Него? Из Абсолютного может и должно быть обосновано *не само отпадение*, а только его *возможность*. Абсолютное необходимо заключает в себе свой противополообраз, который сам абсолютен, следовательно, он обладает характером самостоятельности и свободы. Бог как бытие в себе есть свобода и из этой первоначальной самостоятельности противополообраза происходит то, что в мире явлений опять выступает в форме свободы, которая есть последний след и отражение Бога, заглянувшего в отпавший мир. Этим понятием *свободы* решается поставленный выше вопрос. Ясно, что без свободы противополообраза и самого Абсолютного не было бы. Но свобода противополообраза *реальна* только потому, что противополообраз *может* воспользоваться своей *самостью* и оторваться от Абсолютного. Это отделение есть собственный акт противополообраза – оно *возможно* только благодаря осуществлению им своей свободы. *Основание* его *возможности* *лежит в Боге*, а основание его *действительности* заключается в нем самом. ... Нарушение единства с Богом дает следствие – бытие *вне Бога*. В Божественном противополообразе существует единство идеального и реального, т.е. реальность непосредственно определена его идеей и имеет полную возможность своего бытия в себе. Отпадение дает необходимое следствие: реальность имеет совершенную возможность своего бытия не в себе самой, а *вне себя* – действительность во времени и пространстве, чувственно обусловленная и материальная. То есть, возникает конечная природа – характер конечности которой совпадает с характером конечной необходимости, т.е. бесконечной причинной связью вещей, в которую вплетен всякий член, имея свою причину вне себя. В Божественном противополообразе абсолютная свобода совпадала с абсолютной необходимостью: следствием отпадения является утрата той и другой, т.е. возникновение конечной необходимости и ничтожной свободы. Конечное может возникнуть только путем отпадения от Бога, и, на-

¹ - Там же, С. 662 – 668.

оборот – на этом пути не может возникнуть ничего, кроме конечности. В царстве последней господствует закон конечной необходимости или внешней причинной связи, и потому объяснить конечную вещь непосредственно из Абсолютного или свести ее к Нему никак нельзя».¹

Основание конечности бытия безвременно, оно есть вечный умопостигаемый акт, которым Божественный противобраз отделяет себя от Бога и утверждает свою самостоятельность. Этот принцип конечности, его бытие для себя, выступая в высшей потенции, есть не что иное, как Я, поэтому Я есть, согласно Шеллингу, основа всего конечного существования, есть принцип *конечности и грехопадения*. Шеллинг считает, что Фихте глубже всех философов проник в существо этого принципа и яснее всех истолковал его суть, равным образом показав как величие, так и тщету, ничтожность Я: «Я существует только благодаря собственному акту и представляет *ничто* помимо этого акта, оно существует *только для себя, а не в себе*».

Я - это сущность конечного, крайняя точка удаления от Бога. Но оно характеризуется не только своим актом свободы, актом отпадения от Бога, но и тем, что оно *познает* этот характер своей свободы. Будучи крайней точкой отпадения мира от Бога, Я есть также начало мира в его возвращении к Богу.

Подобно тому, как актом отпадения противобраза от Бога совершается возникновение конечной природы, так, принцип отпадения должен необходимо *разделиться* в самом себе, дабы Я стало основанием возвращения конечного бытия к Богу. Это разделение совершается благодаря *свободному выступлению* из Бога *принципа Любви*, который вступает в мир, и который есть истинное Я, - основа мира в его религиозном стремлении к Богу. Отсюда уясняется сущность двух процессов Божественного Откровения: «*центробежный*» процесс, обоснованный возникновением конечного существования и достигающий своей крайней точки в самопознании Я, и «*центростремительный*» процесс, состоящий в восстановлении единства мира и Бога, - эти два процесса суть не что иное, как мировая «Илиада» и мировая «Одиссея» духа. Первый процесс полагает *основание* истории, второй – заключает в себе *цель* истории; в восстановленности единства мира и Бога состоит также и завершение Божественного самооткровения. «Так как восстановление единства не могло бы быть без отпадения, то отпадение есть средство для совершенного Откровения. Богопознание есть познание единства с Богом как цели, - оно основа нравственности и мотив стремления к блаженству».²

¹ Там же. С. 663.

² Там же. С. 663 – 673. «Дух относится ко злу в нравственном мире, как свет ко тьме – в мире физическом. Рождение *света есть царство природы*, а рождение духа *есть царство истории*. "Как в первом творении мрачный принцип должен служить основанием для возникновения из него света, так и для того, чтобы родился дух, должно быть другое основание, и, следовательно, *второй принцип мрака*, который должен быть тем более высоким, чем выше стоит дух над светом". Таким принципом служит дух зла, пробужденный в акте творения раздражением мрачной основы приро-

Это обоснование Шеллингом мирового процесса как развивающегося Откровения Бога, оставило неразрешенной одну проблему: из построений Шеллинга явствует, в чем коренится естественная склонность человека ко злу, - это пробужденная в нем темная воля естества к жизни, присущая всем живым тварям; однако, этими построениями не объясняется *само осуществление* злых поступков. Я, как принцип всего конечного существования, развиваясь и достигая вершины развития - высшей своей потенции в человеческом духе, манит его отдаться этой первоосновной темной, естественной воле, манит его броситься в пропасть, из которой он выбрался наверх из предшествующего ему ряда бессознательной истории духа. Если человек падает в эту пропасть, то это *акт* его собственной воли, *акт* личной и индивидуальной свободы, без которого зло, как деятельная *сила*, остается необъяснимым. Допущение *необходимости* такого акта разрушило бы все предшествующие построения Шеллинга.¹

Согласно Шеллингу, акт человеческой воли может быть объяснен лишь из такой свободы, которая не основана на случайности, а потому включает в себе необходимость, однако, такую, которая не есть внешнее этой воле принуждение: это «внутренняя необходимость, вытекающая из сущности самого действующего лица». Она исключает внешнее принуждение предшествую-

ды: он есть *раздвоение* света и мрака, которому *дух Любви* противопоставляет теперь высшее идеальное начало, подобно тому, как раньше он противопоставлял свет хаотическому движению первичной природы. Поэтому царство природы тождественно царству истории - каждое из них есть пояснение другого и включает в себе подобие другого. Цель природы состоит в преобразении темного мира в мир сознания, вследствие чего начинается царство и господство человека; цель истории состоит в подчинении и преобразении злого мира с помощью Любви, вследствие чего наступает царство Бога. Первое Откровение завершается *вочеловечиванием природы* (темной воли); второе *вочеловечиванием Божественного подобия* (первичной воли). Первое состояние человечества - райское, золотой век; далее - эпоха первого разделения, где выступают божественные естественные силы человека и он показывает, что может действовать самостоятельно, - это эпоха деятельности богов, героев и всемогущества природы, в ней люди извлекают разум из глубин природы, слушаются оракулов природы; она завершается попыткой подчинить все народы *всемирному царству* (Рим), но, так как из основания природы не может быть истинного единства, то это единство народов идет к своей гибели. Из нравственного хаоса восстает зло в своем истинном виде - в *форме личности*, человеческое своеволие которой направлено против Бога. Здесь возникает *предчувствие света* - все силы, противодействующие злу, приходят в возбуждение и восстают на бой. "Только личность может исцелить личность, и Бог должен стать человеком, чтобы человек вернулся к Богу". За вторым (нравственным) хаосом, который освещается *вторым и высшим светом*, наступает в смешении народов новое разделение, чтобы дать место новому творению - оно есть *царство Бога*.» (Фишер К. История Новой философии. Т. 7. СПб., 1905. С. 663-673.)

¹ - Системы детерминизма и индетерминизма одинаково не способны обосновать осуществление злого поступка человека, так как они *противополагают свободе необходимость*. Детерминизм утверждает *полную обусловленность* человеческих поступков предшествующими им причинами, в силу чего сами поступки как акты воли, оказываются совершенно несвободными (все равно, окажутся ли причины внутренними или внешними, физическими или психическими). Индетерминизм утверждает *индифферентность воли* и ничем не обоснованный произвол, следовательно, утверждает акт человеческой воли в качестве действия без всякого основания.

шими причинами, а также и принуждение внутренними, психическими причинами, а потому исключает и причинную связь между собою и ими. Эта свобода, согласно Шеллингу, имеет не эмпирический, а *умопостигаемый* характер – это умопостигаемая сущность самого действующего лица, его индивидуальность, которая не определена предшествующими ей причинами, а есть абсолютно первое в нем. Индивидуальность не есть сущность *человеческого существа вообще*, она не неопределенна – она есть сущность *определенного* человека, его *умопостигаемый характер*, в котором свобода и необходимость равны друг другу. «Умопостигаемый характер есть по природе своей вечный акт, не затронутый временем. Всякое единичное существо благодаря своему самоопределению имеет от века определенный характер, индивидуальность: это самоопределение совпадает с первым актом творения. Единичное существо есть существо, обладающее определенным характером, а не становится таким существом. Это первичное и основное хотение есть базис и условие всякого сознания, следовательно, сам этот акт не может происходить в нашем сознании, поэтому мы не можем сознать его. Но *след* его остался в нашем сознании: в каждом из нас живет чувство свободы и одновременно необходимости нашего характера. ... То же самое чувство, которое свидетельствует нам о необходимости зла в нас, возвещает нам также и о сохранившейся в глубине нашего существа способности к добру, и побуждает нас совершенствоваться в нем. ... Зло есть акт свободы; свобода неуничтожима, она может определять, извращать, а, следовательно, изменять направленность воли. Так как зло само есть извращение, то именно поэтому оно не исключает возможности обращения к добру, а наоборот, – это обращение благодаря свободе не только остается возможным, но и требуется ею. Это требование есть также необходимость, которая является, т.е. она существует среди зла – свобода потеряна (но не уничтожена) во зле, пока оно действует; но так как свобода неуничтожима, то деятельность зла предопределена к уничтожению. Именно это предопределение, положительным выражением которого служит восприимчивость и способность к доброму принципу, полагается свободой в умопостигаемом характере и не может быть исключено из него».¹

Таким образом, определение свободы умопостигаемого характера таково, что в нем заключается не только возможность, но и настоящая необходимость изменения направленности воли от самости (как содержания свободы) к добру (как содержанию свободы). В Боге заключена возможность зла (действительность зла заключена в самом акте свободы умопостигаемого характера); в умопостигаемом характере заключена возможность добра. То есть, акт свободы умопостигаемого характера *обратим*, следовательно, все дело и вся возможность преображения мира и утверждения царства Бога состоит в *обратимости содержания* свободы в умопостигаемом характере человека. –

¹ Фишер К. История Новой философии. Т. 7. СПб., 1905. С. 699–703.

Это и есть та почва, на которую и опирается в мире Божественная воля в ее отношении со злом. Отношение Бога ко злу есть не отношение *равенства*, а отношение *зависимости* последнего от Бога; такое отношение есть *задача* Откровения, осуществление ее совпадает с исполнением цели всего Божественного Откровения. Зависимость зла от Бога обнаруживается лишь когда зло разделяется в себе (и окончательно разделяется). До этого отношение добра и зла в мире есть борьба; ареной этой борьбы выступает умопостигаемый характер – это в нем влечение зла противостоит влечению добра. Исход этой борьбы предопределен в силу самого характера обратимости акта зла в умопостигаемом характере человека.

«Между Божественным самооткровением и злом существует отношение, и если первое есть свободный и сознательный акт, то Бог как обладающая волей нравственная сущность вступает в отношение ко злу, т.е. последнее оказывается зависящим от Божественной воли. Это важнейший вопрос в философии религии – он возникает, если Божественное самооткровение есть свободный самосознательный акт, но оно может быть таким, если Бог – личность. Есть два условия для существования личности – реальный и идеальный принцип, "основание и существование", природа и дух: если они распадаются, то личность невозможна. Основанием существования в Боге служит природа в Боге – личное существование Бога обосновано именно связью Бога с природой, следовательно, нельзя понять личность Бога и личность вообще, если представлять себе Бога без природы и природу без Бога: первое сделал Фихте, второе – Спиноза. Существует только одна сила – воля. Так как личность соединяет в себе два принципа, то она должна иметь два одинаково вечные начала: Бог открывает Себя как первое и последнее начало, как основание и цель, как природа и дух, как силу и единство всех сил. Существует только одна сила – воля, следовательно, указанные два принципа суть направления воли Бога – "воля основания и воля Любви". Первая есть влечение Бога к Откровению, стремление открыться, не подчиненное никакой внешней необходимости, но и не освещенное еще знанием, следовательно, имеющее неопределенный характер как *страсть*. Вторая есть воля Любви. Она абсолютно свободна и сознательна, поэтому ее Откровение состоит из действий и актов. В Боге вся необходимость – личная; она совпадает с Божественной волей, и, так как она исключает принуждение, она совпадает со свободой. Поэтому и в природе действует свобода – отсюда появляется *иррациональное* начало в природе, не замечаемое геометрическим рассудком. Следовательно, свобода, действующая в природе – это не произвол и не абстрактная необходимость, а свобода, которая по внутренней сути есть нравственная необходимость».¹

¹ Там же С. 703

Воля Любви в Боге есть воля к Откровению, однако как Откровение эта воля может выступить лишь в качестве *личного* акта. Поэтому условием этого Откровения Любви может быть лишь самостоятельный акт Божественного Первообраза. Такой первообраз в Боге есть Христос. Для того, чтобы воля Любви реализовалась как Откровение, истинный первообраз Бога должен выступить из сущности Бога, но не отпасть от Бога, ибо такое выступление из сущности Бога имеет цель – самоотрицание самостной воли в нем самом и исполненность воли первообраза Божественной волей Любви. Самоотрицание самостной воли во Христе – есть победа над злом, утверждение разделения злого принципа в себе самом, следовательно, обнаружение *зависимости* содержания свободы воли зла от содержания свободы Божественной воли Любви. Исполненность воли Христа Божественной волей Любви - есть полное осуществление Божественного самооткровения, ибо тем самым открылась цель всего Его Откровения. Своим свободным актом Христос возвращает Богу Его творение, которое отпало то Бога и оказалось во власти самостной воли. Поэтому воля Христа есть *путь* для всякого умопостигаемого характера в обращении его воли в волю Божественной Любви, победившей зло внутренне и осуществляющей эту победу в мире.

Таким образом, осуществленность воли Христа в мире, представляет собою состояние осуществленного Откровения (т.е. царство Бога); ему предшествует состояние становящегося Откровения, в котором проявляют себя в борьбе противоположные активности вечных принципов Божественной личности; перед этим последним есть состояние Бога, предшествующее всякому Откровению, в котором в форме всеобщей возможности заключено как само основание, так и цель всего самооткровения Бога.

Так как Бог есть Всеединое, вне Его нет ничего, то в Боге имеют место три различные состояния, которые являются определениями Его Откровения. Так как они выступают одно за другим, то, Божественное самооткровение имеет три последовательные ступени, которые суть выражения *жизни Бога*. Это последовательное выступление различных состояний Божественной жизни, - поскольку оно осуществляется вне и сквозь время, - есть не временной акт, и образует не временную, а *умопостигаемую* последовательность, которая есть *вечная теогония*. Первое и третье состояние Божественной жизни свободно от противоречий. «Вопрос о том, как из первого основания возникает второе, Шеллинг решает кратко: "противоположности необходимы для личности Бога, точно так же необходимо должно предшествовать ей свободное от противоположностей единство. Если бы его не было в начале, то как бы оно появилось в конце?" Первое основание не есть ни один из противоположных принципов, в нем покоится Божественная жизнь, замкнутая, неразделенная, равнодушная к этим обоим противоположным принципам; с этой точки зрения она может рассматриваться как чисто естественная или как чис-

то духовная жизнь, т.е. в каждом из этих двух направлений она может быть целым. Следовательно, существуют два одинаково вечных начала Божественной жизни – природа и идея, темная воля и универсальная воля. В этом неопределенном понимании Божественного первичного принципа заключается проблема, *нерешенная* учением о религии: проблема Божественной *свободы*, отделяющая в позднейшем учении Шеллинга отрицательную философию от положительной».¹

Развитие идеи философии тождества совершалось в одно время с разработкой и изложением *Гегелем* своего учения, поэтому в историческом рассмотрении, начальное учение Шеллинга о природе и его система трансцендентального идеализма, приведшие к задаче философии тождества, представляются как *исторические предпосылки* философии Гегеля, а сама философская идея, развитая и сформулированная Гегелем, оказывается, в свою очередь, исторической предпосылкой позднейшего учения Шеллинга – его Философии Откровения.

Философия тождества Шеллинга включает в себе три основных фактора, которыми обуславливается ближайшая задача учения Гегеля. Во-первых, принцип системы тождества Шеллинг определил как абсолютное тождество идеального и реального, субъективного и объективного (абсолютный субъект-объект), как абсолютную индифференцию, которая есть имманентная причина всех явлений мира, как Разум, который есть самопознание, и в котором заключены вечные определения единства бытия и мышления, т.е. идеи. Если Разум есть абсолютное тождество, то *форма*, в которой Шеллинг *обосновывает* понятие тождества, сама нуждается в доказательстве своей истинности. Форма, в которой исследуется и обосновывается понятие тождества, должна обнаруживать свою истинность через саму себя, т.е. представлять собою *систему* самоопределения понятия тождества во всех необходимых его определениях. Такая система самоопределения понятия тождества образует *метафизику*, на которую должна опираться система абсолютного тождества и следовать из нее. «Такой метафизики нет в системе Шеллинга в той ее форме, в какой он ее высказал в 1801 году и никогда не отвергал».²

Во-вторых, согласно учению о тождестве, Разум обнаруживает себя в мире как *процесс* постепенного возвышения форм разумного самопознания (потенций), начиная с бессознательной формы материи и вплоть до высшей степени сознания, на которой самопознающее тождество разума выступает в ясности форм истины и красоты. Деятельность самопознания Разума в его явлении в мире есть прогрессивное возрастание его *субъективности*, которая, после каждой новой объективации, возвышается на новую ступень (потен-

¹ Там же. С. 713 – 714.

² Фишер К. История Новой философии. Т.8, 1-й полутом. СПб., 1909. С. 232.

цию) своей деятельности. Метод, в форме которого мыслящий разум обозревает весь путь и все ступени его самообъективации, есть, согласно Шеллингу, «метод потенциалов или потенцирования». «Этот метод Шеллинг всегда считал своим изобретением, никогда не отказывался от него (в дальнейшем он лишь ограничил область его применения), но и никогда логически не изложил его и не преподавал».¹

В-третьих, основное положение философии тождества состоит в том, что творческий разум в природе и мыслящий разум в человеке составляет одну сущность, что развитие мира есть живое произведение искусства, завершающееся и раскрывающееся в произведениях, создаваемых гением человека. Поэтому философское познание, согласно духу этого учения, состоит в воспроизведении всего необходимого ряда развития мира как гениального творения - философское познание есть конгениальное воспроизведение этого творения, созданного гением творческого и мыслящего Разума. «Конгениальность есть также гениальность; подражание есть также творение, воспроизведение или реконструкция есть также конструкция». Философское познание как конгениальное творчество мыслящего разума осуществляется интеллектуальной интуицией (интеллектуальным рассудком), т.е. той способностью духа, без которой философское познание, как утверждал Шеллинг, невозможно. Уже в обосновании принципа системы трансцендентального идеализма Шеллинг отождествил интеллектуальную интуицию с внутренним чувством (принципом непосредственного знания). Согласно Шеллингу, интеллектуальная интуиция, как способность непосредственного знания, есть наиболее *индивидуальная* основа познания в человеческом духе, но она же есть, вместе с тем, способность наиболее *всеобщего* познания – это способность постигать сверхчувственное, способность *религии* в человеке, как ее определял и утверждал Якоби; она же есть способность, из которой развивается и все подлинно философское познание, как утверждал Шеллинг. Если способность непосредственного знания есть основа *религии* в человеке, и если интеллектуальная

¹ Там же. С. 232. «Понятие потенции требует (при одном и том же основании) единства ряда от низшей до высшей потенции. В виде потенции является всегда единство субъективного и объективного, следовательно, так как эти два фактора никогда не могут быть обособлены друг от друга, то ряд потенций есть ряд от минимума субъективности до максимума ее. Объективирование – значит усиление субъективности. Этот метод Шеллинг высказал в "Изложении моей системы философии" 1801 г., считал его своим изобретением и указывал на это сочинение как на исходный пункт его учения. Если сравнить метод в форме "диалектики" Гегеля или "объективации воли" Шопенгауэра, то, оставляя в стороне применение этих методов нельзя не признать существенного согласия с методом Шеллинга. В ином отношении стоит он к Фихте, у которого никто не может оспаривать той заслуги, что он ввел в философию метод возрастающей субъективности. Шеллинг воспользовался им в системе трансцендентального идеализма и в изложении ее дал широкое универсальное его применение: в сравнении с Фихте это не изобретение, а углубление и расширение его, несомненно, давшее новые силы философии». Фишер К. История Новой философии. Т. 7. СПб., С. 598.

интуиция *есть* непосредственное знание, то способность философского познания действует в духе как индивидуальная сила *таланта и гения*. Таким образом, согласно Шеллингу, религия и философия развиваются одной и той же способностью духа; если же в философии хотят видеть лишь *рациональную* систему познания, тогда следует отрицать единую способность религии и философии в духе; тогда возникает видимость, будто между индивидуальным и всеобщим характером начала познания и философии существует *пропасть*, признание которой снова восстанавливает дуализм и противоборство форм знания Абсолютного. Снять эту видимость - и явилось первой и ближайшей задачей Гегеля. «Если философия должна и хочет быть познанием истины, то она должна быть также *путем* к истине. ... К тому же, чтобы найти этот путь нужна не гениальность или привилегированная способность, а, как это следует из самой сущности философии, лишь искренняя любовь к истине, так как именно стремление к истине руководит человеческим сознанием и заставляет его идти вплоть до конечной цели, где найденная истина совпадает с желанной и искомой. Эти ступени, по которым идет сознание, суть явления знания или феномены духа, поэтому наука о них есть «Феноменология духа».¹

«Феноменология Духа» есть научное, т.е. методически выраженное развитие ступеней сознания, начиная со ступени чувственного восприятия и его предмета, и вплоть до высшей ступени, на которой начинается абсолютное знание. На этой высшей ступени противоположность между субъективным и объективным, охватывающая собою все сознание (в том числе и религиозное), достигает снятия: обе стороны становятся тождественными друг другу – сознание, достигшее высшей ступени развития, снимает само себя как форму, в которой господствует противоположность субъекта и объекта, идеального и реального. Эта выступившая тождественность субъективного и объективного в познающем духе есть, согласно Гегелю, *чистое мышление*,² составляющее неразложимое тождество со своим объектом; непосредственность тождества мыслящего и мыслимого здесь есть *бытие*: «субъективная сторона оказывается чистым мышлением как деятельность в понятиях, а объективная сторона оказывается чистым мышлением как сущность духа».

Издавая свое первое основное произведение – «Феноменологию духа», Гегель написал на заглавном листе: «Система наук. Первая часть». Феноменология показывает возвышение сознания до ступени, на которой начинается

¹ Фишер К. История Новой философии. Т. 8, 1-й полум. СПб., 1903. С. 234.

² Поэтому интеллектуальное созерцание или интеллектуальную интуицию Гегель определяет как *способность чистого мышления*. «Самосознание – говорит Гегель, – познает ... противоположные деятельности как тождественные, т.е. познает чистое бытие как равенство самому себе и последнее как раздвоенность. Это -- *интеллектуальное созерцание*; но для того, чтобы оно было истинно интеллектуальным, требуется, чтобы оно не было *непосредственно* созерцанием, как это обыкновенно говорят, вечного и божественного, а абсолютно *познающим*». Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3. СПб., 1994. С. 569.

абсолютное знание. Здесь пролегает граница, за которую первая часть системы не переступает, следовательно, вторая ее часть не могла иметь своим содержанием что-либо другое, кроме системы *абсолютного знания*. Таким образом, учение Гегеля делится на две главные части; однако это деление Гегель не совсем ясно выразил, придавая главное значение трехчастной конструкции, соответствующей *форме развития*.

Система абсолютного знания Гегеля развертывается в изложении Науки Логики и реальной части системы – философии природы и философии духа. Логика есть метафизика, восстановленная Гегелем в ее значении как главной философской науки, ее целью является познание логического развития Абсолютного в самом себе; вместе с тем, Логика Гегеля включает в себе реформу трансцендентальной логики Канта как со стороны формы, так и со стороны ее содержания. Задача Науки Логики определена результатами Феноменологии духа: развитие сознания достигло ступени абсолютного знания, на которой выступило тождество субъективного и объективного как тождество чистого мышления с самим собою, «поэтому Логика есть наука о чистом мышлении в элементе чистого мышления». Чистое мышление, являясь предметом логического рассмотрения, есть саморазвитие. В Логике «рассматривается не что иное, как понятие или идея самого развития, так что здесь, как часто отмечает Гегель, форма и содержание совпадают». *Содержанием* познания здесь выступает саморазвитие чистого мышления в его необходимых понятиях или *метод* логического развития; то же самое чистое мышление составляет *форму* познания.¹

¹ «Движение мышления вперед совершается здесь путем обнаружения и разрешения противоречий, содержащихся в понятиях. ... Противоречие состоит в столкновении противоположных определений, а разрешение противоречия – в объединении их. В этом смысле единство противоположностей может считаться постоянною темой диалектики Гегеля: это *coincidentia oppositorum* (совпадение противоположностей), которое Джордано Бруно понимал натуралистически, а Георг Гаман религиозно и мистически. В этом пункте заключалось родство Гегеля с ними, которое он чувствовал и высказывал. Каждое обнаружение противоречия состоит в отрицании определения мысли, которое только что приходилось полагать и утверждать; каждое разрешение противоречия есть отрицание его. Таким образом, мышление развивается с помощью двух отрицаний, и путем двойного отрицания приходит опять к утверждению. ... Такое двойное отрицание Гегель назвал "абсолютной отрицательностью", и диалектику считал методом этой отрицательности. Вследствие тупых и бессмысленных недоразумений это выражение было принято за исповедание чудовищно отрицательного направления, ведущего к разрушению всего. Метод абсолютной отрицательности есть не что иное, как метод обнаружения и разрешения противоречий, заключающихся в необходимых определениях мысли или в чистых понятиях. Противоречие есть первое отрицание, а разрешение его (отрицание) есть второе отрицание. В "Феноменологии духа" речь идет о формах и ступенях сознания, а в Логике – о необходимых определениях мысли или чистых понятиях, которые Аристотель называл категориями, считая их предикатами всего мыслимого, а Кант, считая их основными формами всякого процесса суждения. ... Без системы нет науки, без метода нет системы – таковы хорошо известные нам основные положения Гегеля. Логика есть наука о категориях. Каждая из этих категорий должна быть точно определена, основательно продумана и исчерпана и отвергнута; противоположные определения, на которые распадается понятие, должны быть объе-

Начало Логике, как и начало философии вообще, сталкивается с дилеммой, которая была известна уже древней философии, и которую античные скептики признали неразрешимой: начало философского познания может быть *либо* непосредственным, *либо* опосредствованным. Эта дилемма существует до тех пор, пока началом философии признается чисто теоретическое положение или *суждение*; она падает, если началом философского познания становится *акт свободы* (подобно тому, который утверждал Фихте в качестве принципа познания). Начало Логике может рассматриваться как *опосредствованное*, поскольку оно обнаруживается как *результат* развития сознания, выступающий в «Феноменологии духа», т.е. как абсолютное знание. Абсолютное знание теперь выступило, оно есть и имеет характер непосредственности, и, как таковое, оно неопределенно и неразвито. *Что* оно такое – это еще подлежит определению, – в этом определении и состоит задача Логике. Однако, начало Логике есть не только знание, возникшее как результат и, следовательно, которое суть *опосредствованное* предшествующим развитием, оно есть, вместе с тем, непосредственность самоопределения, оно есть *бытие как чистое мышление*, которое есть самоутверждение в силу своей свободы, – оно есть *решение*, которому не предшествует какая-либо необходимость сознания, а потому оно не вынуждено к своему акту чем-либо внешним ему, но есть свободное решение самосознательной *воли*, а не конечного знания.

Предметом Логике является понятие или идея саморазвития чистого мышления. «Все, что развивается, должно развиваться из чего-нибудь и для чего-нибудь. Таковы три главные определения, содержащиеся в теме развития: *что*, *из чего* и *для чего*. *Что* (существование или нечто) в своей простейшей и абстрактнейшей форме есть *бытие*; *из чего* и вследствие чего есть *основание* или *сущность*; *для чего* есть *цель*, т.е. требующее осуществления и самоосуществляющееся понятие. Самоосуществляющуюся цель Гегель называл, предвосхищая ее для ориентирования, *самоцелью* или *идеей*: это высшая

динены. Соответственно этому, всякий шаг и движение мышления вперед заключает в себе три стороны деятельности, которые мы можем обозначить как определяющую (полагающую), противоположающую и соединяющую деятельность. Первую Гегель называл "абстрактной или рассудочной", вторую – "диалектической или отрицательно-разумной", третью – "спекулятивной или положительно-разумной". Методическое обнаружение и разрешение противоречий, присущих понятиям (абсолютная отрицательность), или диалектический метод, или метод развития, – все эти слова обозначают одно и то же. Так как все чистые понятия суть понятия и мышления, и бытия, т.е. имеют и логическое, и онтологическое, и метафизическое значение, то граница между мышлением и вещами уничтожена, – мышление уже не есть ограниченное или конечное, а "бесконечное мышление". Созерцая вещи, оно остается при себе самом и в сущности вещей познает и признает как в зеркале свою собственную сущность. Поэтому Гегель называл эту форму познания, основанную на методическом (диалектическом) или бесконечном мышлении *спекулятивной философией*, и в особенности прилагал это название к своей Логике, применив его даже в объявлении о своих лекциях в Йене». Фишер К. История Новой философии. Т.8. 1-й полум. СПб., 1909. С. 451.

категория, в которой содержатся все предыдущие как отмененные моменты. Поэтому это понятие есть вся система категорий как бы *in pace*. Если основательно анализировать, изложить и разложить на элементы понятие самоцели, то отсюда получится последовательный ряд всех категорий. Самоцель есть понятие в его самоосуществлении, поэтому под понятием Гегель понимает *Я (Selbst)* или *субъект*, тогда как сущность, находясь в основе всех вещей или явлений, имеет характер необходимости или *субстанции*».¹

Целью логического развития понятия или Идеи развития служит абсолютная Идея. Содержание абсолютной Идеи образует вся система логических определений чистого мышления; форма этой системы есть метод логического развития, тождественный содержанию развития. «Когда речь идет об абсолютной Идее, - говорит Гегель, - то можно вообразить, что здесь впервые явится правда, что здесь должно все открыться. Без сомнения, можно заняться бессодержательными и широковещательными декламациями по поводу абсолютной Идеи, между тем на самом деле истинным содержанием ее служит не что иное, как вся система, развитие которой мы рассматривали до сих пор».

Содержанием логических категорий или чистых определений мышления, выступает, как это утверждал Гегель, содержание основных понятий исторических систем философии², освобожденное от односторонностей форм, в которых оно выступило в истории в особенных системах философии. Гегель утверждает, что, содержание основных положений исторических систем философии (хотя в истории оно и может выступать в форме аналитических основоположений), в основе своей диалектично; Наука Логики обнаруживает эту диалектическую природу содержания основных понятий систем философии. Логическое обнаружение этого характера содержания есть выявление его принадлежности существу Идеи развития, поэтому абсолютная Идея Логики по своему содержанию есть тотальность всех необходимых определений диалектического развития.

Реализованное и завершенное в самом себе логическое развитие понятия или Идеи развития, есть Всеобщее и Абсолютное, чистая Идея развития как таковая, вне которой нет никакого бытия, и вне которой ничто не может быть мыслимо, поэтому Гегель называл свою систему абсолютного знания "абсолютным идеализмом". Абсолютная идея, как реализованная самоцель всего логического развития чистого мышления в форме логического метода развития, есть именно *логическая Идея*; как таковая она есть *абсолютный логический субъект* или *конкретная единичность* понятия логического развития, - *абсолютное Я* Гегеля (которое существенно отлично от абсолютного Я Фихте). Логическая Идея как чистый *субъект* возможна лишь как *деятельное от-*

¹ Там же. С. 453.

² См.: Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. I. СПб., 1994. С. 92.

личение себя от себя самой как *объекта*. Поэтому, реализовавшее себя понятие логического развития есть импульс, побуждение и стремление к саморазличению и самоделению, – как таковое оно есть *абсолютное суждение*. То, что различаемо – суть субъективность и объективность, *логический субъект и предикат абсолютного суждения*, поэтому, понятие или Идея логического развития, как *абсолютное суждение*, есть *тотальность* единства различных, т.е. тот момент единства в них, через который они соотносятся друг с другом и, тем самым, оказываются *возвращающимися* в абсолютное единство Идеи. Таким образом, реализованное понятие развития, как бесконечное суждение, есть *логический акт*, есть *абсолютное действие*, которое Гегель называет *бесконечным опосредствованием* понятия или Идеи развития. Однако, «эта идея есть еще логическая идея, она заключена в чистую мысль, есть еще наука лишь божественного *понятия*. Правда, систематическая разработка сама есть реализация, но реализация, не выходящая за пределы этой же сферы. Так как чистая идея познания тем самым заключена в *субъективность*, то она есть *побуждение* снять эту субъективность и чистая истина как последний результат становится также *началом другой сферы* и *другой науки*. А именно, полагая себя как абсолютное единство чистого понятия и его реальности, и, тем самым сосредотачивая себя в непосредственность *бытия*, идея как *тотальность* в этой форме есть *природа*. Но это определение не есть нечто становящееся и *совершающее переход* – в отличие от субъективного понятия, которое, согласно сказанному выше, в своей тотальности *становится объективностью*, и в отличие от *субъективной цели*, которая становится *жизнью* [как это имело место в рассмотрении становления логической Идеи в Логике]. Чистая идея, в которой определенность или реальность понятия сама возведена в понятие, есть скорее абсолютное *освобождение*, для которого больше нет никакого непосредственного определения, которое не было бы также *положенным* и понятием; в этой свободе не совершается поэтому никакого перехода; простое бытие, к которому определяет себя идея, остается для нее совершенно прозрачным и есть понятие, остающееся в своем определении при самом себе. Переход, стало быть, следует здесь понимать скорее так, что идея сама себя *свободно отпускает*, абсолютно уверенная в себе и покоящаяся внутри себя».¹

Переход от логической идеи к идее природы всегда считался одним из самых трудных мест в системе абсолютного знания Гегеля и вызывал самые разные недоразумения. «Если употреблять здесь термин "переход", то нужно говорить о "переходе" логической идеи, а не Логики к природе, тогда как Логика переходит к Философии природы. Речь идет о мнимом "переходе" логической идеи к природе; здесь нельзя употреблять выражение "от логической

¹ Гегель Г. В. Ф. Логика СПб., 1997. С. 771.

идеи", т.к. в таком случае не сама идея, а, скорее наука о ней, т.е. Логика переходит, но и то не к природе, а к Философии природы».¹

Реализованное понятие или Идея логического саморазвития есть Абсолютное как таковое, *Бог*. Природа есть материальный и телесный мир, существующий в формах пространства и времени. Различие между *логической* Идеей и природой состоит, поэтому не в *содержании*, а «в форме существования, во внешней форме, в наполнении пространства и времени, во внеположности, как виде сосуществования (пространство), так и в виде последовательности (время), следовательно, в пространстве и времени, поскольку они суть реальные силы мира, а не понятия и мысли. ... Логическая идея носит свою полноту в себе, т.к. она разворачивает ее в элементе чистого мышления. Как *природа* она находится вне себя, во внеположности пространства и времени, составляет нечто иное, чем чистое мышление. *Непосредственное* содержание Идеи или то, что происходит из ее внутреннего безвременного развития, должно рассматриваться как вечное следствие ее сущности: Идея не должна сделаться со временем такой, а от вечности такова. Поэтому мы должны говорить вслед за Гегелем, что *Идея есть природа, а не становится природой*; поэтому, при более внимательном отношении нельзя также говорить о переходе логической Идеи к природе даже и в понятии, а не только во времени; вследствие этого сам Гегель, едва употребив слово «переход» сразу же поправляет себя».²

Природа *есть* Идея; если логическая Идея есть Абсолютное как таковое или Бог, значит, то, что Бог полагает или производит силой своего мышления, есть Творение, которое вечно как сам Бог. Если бы учение Гегеля утверждало понятие природы в его абстрактной независимости от понятия Бога, то это приводило бы к установлению второго мирового принципа, т.е. утверждало бы дуализм мира и Бога, который в корне противоречит Идее единства и развития бытия и знания; если бы оно утверждало лишь абстрактную причинность и голую зависимость природы от Бога, то из этого утверждения следовала бы необходимость зла в мире, имеющая своим источником самого Бога, и тогда оказывалось бы невозможным разумное обоснование нравственного и религиозного стремления духа. Однако, если понятие природы и понятие Бога вполне тождественны, то меж Богом и миром нет, и не может быть никакого раскола, тогда необъясним факт зла в мире, а, стало быть, необъясним факт свободы человеческой воли и факт религии. Учение Гегеля разрешает эту трудность следующим образом. – *Природа есть Идея*, это означает, что сама Идея разумного развития составляет основу мира; мир не имеет отдельного и независимого от существа Идеи принципа, следовательно, нет и дуализма Бога и мира. Но Идея, рассматриваемая как природа, не есть *логическая* Идея;

¹ Фишер К. История Новой философии. Т.8, 1-й полутом. СПб., 1909. С. 592.

² Там же. С. 592.

природа есть Идея в ее *инобытии*, во внеположности форм пространства и времени, следовательно, *форма* инобытия Идеи отличает понятие природы от логической Идеи, содержание которой составляет логическое саморазвитие Божественного Разума; тем самым положено *отличие* природы от Бога. Реализовавшая себя логическая Идея есть побуждение к снятию своей *субъективности*, о чем Гегель говорит в самом конце науки Логики; это побуждение осуществляется в том, что снятость субъективности выдвигает Идею уже не как *логическую*, а как *природу* в качестве предмета разумного рассмотрения и познания. Снятие Идеей своей субъективности есть акт ее *свободы и творчества*: природа есть осуществление Божественной *воли*, поэтому между понятием последней и природой не существует никакой внешней *механической причинности*.

Природа есть последовательное развитие содержания всех форм инобытия Идеи. Согласно Гегелю, «природу следует рассматривать как систему ступеней, из которых одна необходимо вытекает из другой и составляет ближайшую истину той, из которой она следует: однако это происходит во внутренней идее, составляющей основу природы, а не так, чтобы одна ступень естественно порождала другую. *Метаморфоза* совершается только в понятии как таковом, так как только изменения его есть *развитие*. Но понятие в природе есть отчасти лишь внутреннее начало, а отчасти существует как живой индивидуум; поэтому существующая метаморфоза ограничивается единственно живым индивидуумом». «Диалектическое понятие, развивающее ступени, составляет внутреннее содержание их».¹

Особенные формы Идеи природы, постигаемые чистым мышлением, суть формы логического развития. Однако содержание этих форм (а также форм Идеи как *Духа*) *отчасти* выступает уже в истории становления субъективного мышления как содержание всеобщих определений *опыта*. Согласно Гегелю, отношение спекулятивной философии к содержанию всеобщих определений опыта таково: «философия не отбрасывает в сторону эмпирическое содержание последних, а признает его, пользуется им и делает его своим собственным содержанием: она также признает всеобщее в этих науках, законы, роды и т.д. Но она вводит в эти категории другие категории и удерживает их. Различие, таким образом, состоит лишь в этом изменении категорий».²

¹ Гегель Г. В. Ф. Философия природы. М. 1977. С. 36.

² Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. I. М., 1974. § 9. Обоснование правомерности такого изменения категорий опыта дано в Логике, в разделе, поясняющем природу образования всеобщих определений опыта. В Логике, в разделе «о понятии вообще», предваряющем «учение о понятии», Гегель указывает на то обстоятельство, что всеобщность, образующая момент умозаключения индукции (опыта), есть *первоначально абстрактная всеобщность*, получаемая через абстрагирование рассудком особенного материала чувственного восприятия и созерцания. Затем, касательно всеобщности, как рассудочного понятия, Гегель замечает: «Если при поверхностном представлении о том, что такое понятие, всякое многообразие находится *вне понятия* и понятию присуща лишь форма абстрактной всеобщности или пустого рефлексивного тождества, то уже можно напомнить прежде всего, то, что вообще для указания какого-нибудь

Развитие природы как совокупности форм инобытия Идеи завершается снятием всей сферы внеположности содержания и формы Идеи (так же, как внутреннее саморазвитие логической Идеи разрешается снятием ее субъективности), в результате чего Идея выступает как Дух, сознание, в котором Идея становится предметной для самой себя. Это содержание составляет предмет научного рассмотрения Идеи как Духа – философию Духа. Дух есть Идея как сознание, самосознание, в которых выступает противоположность Идеи как субъекта и объекта. Эта противоположность разрешается в формах

понятия или для дефиниции непременно требуется, чтобы к роду, который уже сам, собственно говоря, не есть чисто абстрактная всеобщность, была прибавлена и *специфическая определенность*. Если хоть мало-малышки серьезно поразмыслить над тем, что это означает, то окажется, что тем самым различие рассматривается как столь же существенный момент понятия». (Логика. СПб., 1997, С. 540.) Род, согласно этому замечанию Гегеля, не есть чистая абстрактная всеобщность. Иными словами, Гегель проводит отчетливое различие между родом, который выступает именно той всеобщностью, содержание которой признается Гегелем в качестве материала определенности логического метода в Философии природы, и которая выступает как результат опосредствования, совершаемого как умозаключение рефлексии, от той начальной абстрактной всеобщности, которая получается как результат абстрагирования рассудком от особенности чувственного материала восприятия и созерцания, и которая выступает как не наполненная, пустая, и, значит, формальная всеобщность в начале опосредствования умозаключения рефлексии. Это различие понятия всеобщего в опыте и абстрактной всеобщности еще больше проясняется в *диалектике субъективного понятия*, а именно, в диалектике форм умозаключения в науке Логике. Исходным пунктом развития формы *рефлексивного умозаключения* служит, согласно Гегелю, форма *формального умозаключения*, логическое развитие которой приводит к форме *шоуктивного умозаключения*; конечным же пунктом развития рефлексивного умозаключения является форма *умозаключения необходимости*, в процессе развития которой совершается снятие формы умозаключения как необходимой формы логического понятия. Ограниченность формы формального умозаключения Гегель объясняет следующим образом: «Это формальное умозаключение есть противоречие – середина должна быть определенным единством крайних определений, но на самом деле она дана не как это единство, а как определение, качественно отличное от тех определений, единством которых она должна быть. Так как умозаключение есть это противоречие, то оно в самом себе диалектично. Его диалектическое движение показывает полноту моментов его понятия: не только упомянутое выше отношение подведения, или особенность, но столь же существенно и отрицательное единство и всеобщность суть моменты умозаключения. Поскольку каждый из этих моментов сам по себе есть равным образом лишь односторонний момент особенности, они также несовершенные посредствующие, но в то же время они составляют и развитие определения особенности. Всем движением (умозаключением) через указанные три фигуры середина последовательно представлена в каждом из этих определений, и истинный результат, проницающий отсюда, состоит в том, что середина есть не одно из этих определений, а их *тотальность*». (Там же, С. 626 – 627.) Всеобщее, выступающее в формальном умозаключении, и есть как раз *абстракция всеобщности*. Диалектическое движение формы формального умозаключения в Логике показывает вместе с необходимостью перехода самой формы умозаключения на новую ступень, также и необходимость того, почему все три термина умозаключения новой ступени не есть голые абстракции. Умозаключение индукции есть вторая форма рефлексивного умозаключения и ему соответствует вторая фигура формального умозаключения ($B \rightarrow E \rightarrow O$). Относительно того смысла, который обретает эта фигура в рефлексивном умозаключении индукции, Гегель говорит: «Вторая фигура формального умозаключения ($B \rightarrow E \rightarrow O$) потому не соответствовала схеме умозаключения, что в одной из посылок E , образующее середину, не было таким, под которое подводятся другие члены, т.е. не было предикатом. В индукции этот недостаток устраняется; середина здесь – «все единичные»; предложение $B \rightarrow E$, которое содержит в качестве субъекта объективное всеобщее или род, выделившийся в качестве крайнего определения, имеет предикат по меньшей мере равного с субъектом объема и тем самым тождественный с ним для внешней рефлексии. ... Поэтому индукция – это не умозаключение простого восприятия или случайного наличного бытия, каким была соответствующая ему фигура (формального умозаключения), а *умозаключение опыта* – субъективного соединения единичных в род и связывания рода с некоторой всеобщей определенностью, так как эта определенность встречается во всех единичных». (Там же, С. 632,

относительного единства, *конкретности* субъективного и объективного моментов Идеи, поэтому развитие Идеи как Духа в целом есть постепенное усиление и углубление содержания конкретного единства моментов Идеи. Это углубление конкретности Идеи движется от низших ступеней Духа к высшим, и достигает своей наибольшей полноты на ступени абсолютного Духа, где она раскрывается в искусстве, религии и философии. Развитие конкретно-

633.) В «Лекциях по истории философии» Гегель замечает следующее: «всякая индукция есть вместе с тем умозаключение, что знал также и Аристотель, ибо, когда мы из множества вещей выводим нечто всеобщее, то первое суждение гласит – эти тела обладают этими свойствами. Второе положение гласит – все эти тела принадлежат к такому-то классу: следовательно, в-третьих, данный класс обладает данными свойствами» (Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. СПб., 1994. Кн. 3. С. 289.) В выводе умозаключения индукции всеобщее положено в тождестве с определенностью этого всеобщего. «Индукция – это скорее по существу своему еще субъективное умозаключение. Серединой здесь служат единичные в их непосредственности; соединение их через общность (Allheit) в род есть *внешняя* рефлексия. В силу данной *непосредственности* единичных и в силу вытекающей отсюда *внешности* всеобщность есть лишь полнота или, лучше сказать, остается *некоторой заочней*. – В ней поэтому опять появляется прогресс в дурную бесконечность: *единичность* должна быть положена как *тождественная со всеобщностью*, но так как единичные положены также как *непосредственные*, то указанное единство остается лишь постоянным *долженствованием*; оно единство *равенства*, должныствующие быть тождественными должны в то же время не быть тождественными. Лишь продолженные *до бесконечности* *a, b, c, d*, е составляют род и дают законченный опыт. Индуктивное *заключение* остается поэтому *проблематическим*. Но, выражая собою то обстоятельство, что восприятие, чтобы стать опытом, *должно* быть продолжено *до бесконечности*, индукция полагает, что род связан со своей определенностью *в себе и для себя*». (Гегель Г.В.Ф. Логика СПб., 1997. С. 633.) Последнее обстоятельство со всею очевидностью указывает на то, что если бы в выводе умозаключения индукции всеобщее не полагалось бы в единстве *в себе и для себя* с его определенностью, то опыт не давал бы своих всеобщих определений: без этого полагания, а точнее, без этого предположения единства всеобщего и особенного в опыте невозможно было бы само умозаключение опыта, а стало быть, и сам опыт. Предположенность указанного тождества всеобщего и его определенности в выводе умозаключения опыта есть его *в-себе* положенность постольку, поскольку единство остается *долженствованием*. Однако, прежде чем рефлексия выдвигает посылки умозаключения опыта, она предвосхищена предположением указанного единства, в силу которого ею и делается вывод. Эта внутренняя, субъективная уверенность рефлексии в завершенности в себе и для себя связи всеобщего и его определенности есть, согласно Гегелю *непосредственное знание*. «Поэтому, – говорит Гегель, – умозаключение через индукцию основывается, правда, на непосредственности, но не на той, на которой оно, как полагают, должно было бы основываться, т.е. не на *сущей* непосредственности *единичности*, а на в себе и для себя сущей непосредственности – на *всеобщей непосредственности*». (Там же, С. 633.) Согласно учению Гегеля, всеобщая непосредственность суть не что иное, как *бытие*. Формой этого всеобщего непосредственного бытия является форма *непосредственности чистого мышления*, т.е. *логический метод развития* как непосредственность *чистого мышления*. Эта непосредственность всеобщего бытия как самосознания и есть, согласно Гегелю, *непосредственное знание* или интеллектуальное созерцание. Таким образом, это внутреннее основание умозаключения опыта и есть то, благодаря чему спекулятивная философия раскрывает во всеобщих определениях опыта содержание, присущее логической Идеи развития. В рефлексивном выводе умозаключения индукции синтез всеобщего и его определенности остается внешним соединением, поэтому *момент всеобщей непосредственности* единства всеобщего и особенного умозаключения опыта нуждается в обособлении его от рефлексивной формы и раскрытии его в свойственной его *логическому* содержанию форме. «Основное определение индукции – быть умозаключением: если единичность берется как существенное определение среднего члена, а всеобщность лишь как его внешнее определение, то средний член распался бы на две несвязанные между собою части, и не получилось бы никакого умозаключения; внешними друг другу остаются скорее крайние члены. *Единичность* может быть средним членом только как *непосредственно тождественная со всеобщностью*. Такая всеобщность есть, собственно говоря, *объективная всеобщность, род*. – Это можно рассматривать и следующим образом: в определении единичности, лежащим в основании среднего члена индуктивного умозаключения, всеобщность *внешняя*, но *существенная*; такое внешнее есть столь же непосредственно своя противоположность, т.е. *внутреннее*». (Там же, С. 634.) В раскрытии *логического* содержания *этой существенной всеобщности* опыта, по-видимому, и состоит все преобразование категорий опыта в категории философии, о котором говорит Гегель.

сти единства Идеи невозможно без последовательного развития и углубления *противоположности* ее моментов: в сознании и самосознании субъективность Идеи достигает бесконечности формы, и, выступает, поэтому, *принципом отпадения* мира от Бога; наиболее сильное провозглашение этого принципа на ступени абсолютного Духа, и, именно, в философии, Гегель видит в субъективном идеализме Фихте (соглашаясь в этом с выводами философии религии Шеллинга). Преодоление этого принципа в познании составляет, согласно Гегелю, высшую цель и задачу философии, а, благодаря ее разрешению, Идея как Дух достигает своего наивысшего развития и раскрывает в познании *само понятие конкретности* единства моментов Идеи.

Философия Духа состоит из трех главных частей: из науки о субъективном, объективном и абсолютном Духе. Формы *субъективного* и *объективного* духа, поскольку они обнаруживаются чистым мышлением в человеческих индивидуумах, народах и государствах, суть ограниченные или *конечные* формы духа. В отличие от них, абсолютный или бесконечный Дух относится лишь к самому себе и *созерцает, представляет и мыслит* лишь свою собственную сущность: это его созерцание есть *искусство*, это его представление есть *религия*, это его мышление и самопознание есть *философия*.

Объектом созерцания в искусстве служит Абсолютное как Дух, *Бог как Дух*, а субъектом – созерцающий этот объект человеческий дух. Это отношение состоит в *единстве* объективного и субъективного моментов Абсолютного Духа как абсолютного самосознания (Бога) и человеческого самосознания; *формой* этого единства является *созерцание* Абсолютного, достигаемое в искусстве и завершающееся в художественном произведении и в системе искусств. Философское познание этой формы самосозерцания абсолютного духа во всей полноте ее развития и проявления в истории человечества, образует элемент Философии Духа – философскую науку об искусстве или *Эстетику*.

В форме созерцания абсолютный Дух выступил в своей объективности, однако, недостаток его явления «состоит в том, оно остается в чувственной, непосредственной самостоятельности»: в созерцании субъект и объект сохраняют внешность сторон, поэтому Дух влечется к осуществлению более глубокого единства сторон, чем это могла дать форма созерцания. Это более глубокое единство субъективности и объективности абсолютного Духа достигается в форме представления. *Форма*, в которой Дух выступает для самого себя как представляющий свою сущность, есть *религия*; философское познание этой формы есть *философия религии*. «Объектом религии служит Бог, а субъектом – направленное на Бога человеческое сознание; цель и тенденция ее состоит в объединении обоих, в сознании, наполненном и проникнутом Богом, т.е. в богослужении или культе. Поэтому сущность религии составляют следующие три момента: Бог, сознание Бога и богослужение (культ). ... Если

между Богом и самосознанием абсолютного духа с одной стороны, и нашим знанием о Боге или нашим религиозным сознанием с другой стороны, существует еще дуализм, то все религиозное знание и всякая религия остаются тщетными и невозможными. Религия возможна только в том случае, если обе стороны не обособлены, а составляют нераздельное целое или тождественны: знание Бога о Себе и наше знание о Нем или самосознание Абсолютного Духа и религия, обе эти стороны суть одно и то же. Именно в этом состоит истинное и спекулятивное понятие религии. ... Вызвать это единство, составляющее сущность религии, в человеке теоретически и практически – в этом состоит культ».¹

Возникновение объекта религиозного представления в сознании, есть предпосылка установления отношения единства Бога как абсолютного самосознания и конечного человеческого духа. Это отношение единства выступает в формах *теоретического* и *практического* культа. Теоретический культ состоит в *сознании* конкретного единства Бога и человека. Это сознание есть *вера в Бога*, которая существенно отличается от того, что называется верой *в Бога*. В последнем случае Бог всегда полагается как существо, стоящее над предметом сознания, поэтому дуализм Абсолютного и конечного духа здесь сохраняется; вера в Бога, напротив, предполагает устраненность двойственности, - вера оказывается тождественной сущности Бога, т.е. она выступает моментом самой Божественной жизни и потому необходимо входит в сущность Бога. Вера в Бога сохраняет потусторонность Абсолютного по отношению к сознанию, в ней сохраняется та граница, которая оказывается разрушенной в вере в Бога, поэтому последняя и является, согласно Гегелю, культом в собственном смысле слова: в абсолютном объекте этой веры угашается самостоятельность и независимость Я от Бога; Я постигается как собственный и необходимый момент конечности бесконечной сущности Абсолютного. «Абсолютная цель религии, которую мы имеем перед собой в вере как культе, сама собою приводит нас к очень важному вопросу относительно *абсолютного основания* религии или способа ее возникновения. Мы не создаем веры, а воспринимаем ее историческим путем от самого естественного из всех авторитетов, от *национального и семейного духа*, из которого мы исходим и с которым мы усваиваем определенную данную религию. Еще раньше, чем пробудилось Я и познало свою свободу и самостоятельность, мы уже находимся под влиянием веры, выразившейся в нравах и культе». «Таков *естественный авторитет*, но его сила чрезвычайно велика в духовной жизни. Что бы индивидуум не воображал о своей самостоятельности, он не может

¹ Лютер М. 95 тезисов // Приложение. Фишер К. Философия религии Гегеля. СПб., 2002, С. 589, 599.

перепрыгнуть через этот дух, так как это его субстанциальность, сама его духовность».¹

Теоретический культ есть осуществление конкретного единства сущности Бога и человека. *Практический культ* предполагает уже господство религии в сознании человека, и потому имеет целью «не создать впервые религию, т.к. скорее его деятельность может совершаться лишь внутри религии, а сделать ее действительной в человеческой жизни, осуществить в ней присутствие Божества, как оно представляется господствующей религией». Это осуществление практическим культом присутствия Бога в мире образует *историю* реализующегося в человечестве *понятия* религии. Главные формы практического культа, раскрывающиеся во всемирной истории, таковы: «жизнь, согласная с религиозными предписаниями, религиозный труд, искупление грехов, праздники в честь умерших и внутреннее покаяние. Этим формам соответствуют виды жертв: жертвы плодами и животными, жертва трудом, искупительная жертва, жертва в честь умерших и жертва собственным корыстолюбием. Последняя выше и истиннее всех жертв, так как имеет значение в собственном смысле, без всякого символизма».²

В понятии религии различаются три момента: понятие или идея Бога; сознание Бога как отношение религиозного сознания к понятию Бога; культ, т.е. служение Богу, в котором объединяются оба первых. Понятие религии, согласно Гегелю, состоит в *единстве* указанных моментов, которое может быть определено как бытие Бога в человеке, т.е. содержанием этого понятия выступает идея *вочеловечивания Бога*. Содержание понятия религии, как идеи вочеловечивания Бога, суть одно и то же содержание истины, которая восходит из темных и бессознательных глубин духа, пробивается в область сознания и самосознания, и достигает в формах этих последних своей ясности. Этот процесс восхождения истины религии в человеческом духе раскрывается в процессе *всемирной истории*. Такое раскрытие, согласно Гегелю, есть вместе с тем осуществление понятия религии, которое совершается лишь в *определенных* религиях: последние относятся к понятию религии как ступени развития относятся к их источнику, составляющему их всеобщее основание и цель, - «идея вочеловечивания проходит сквозь все религии». «Идея Бога развивается в четырех стадиях, рука об руку с человеческим сознанием свободы, прогресс которого составляет содержание всемирной истории. В первой стадии идея Бога является как абсолютная сила природы или субстанция, перед которой человек сознает себя ничтожным, и совершенно лишенным свободы. Во второй стадии она является в виде перехода от субстанциальности к духовной индивидуальности; в третьей она является в виде духовной индивиду-

¹ Там же. С. 601.

² Там же. С. 602, 604.

альности, а в четвертой она есть абсолютный Дух».¹ Таким образом, определенные религии первой ступени есть религии субстанции или естественные религии (*китайская, индийская и буддийская*); вторую ступень составляют естественные религии, *переходящие* к религии свободы (*персидская, сирийская и египетская* религии); третью ступень образуют религии духовной индивидуальности (*иудейская, греческая и римская*); четвертую и высшую заключительную ступень образует религия абсолютного Духа или *абсолютная религия (христианская религия)*.

«Религия достигла своего завершения, если осуществила свое понятие, т.е. если содержание этого понятия, именно единство Божественного и человеческого существа, примирение их обоих, вочеловечивание Бога действует не как порыв и стремление только, а составляет предмет и тему религиозного сознания: тогда религия сделалась объективной для себя самой, она достигла самосознания, т.е. она сделалась *откровенной*. В пределах религии нет более высокой формы и ступени. Эта завершенная, откровенная для самой себя религия есть *христианская религия*»² (Из этого понятия откровенной религии Гегеля следует, что его философия религии признает собственно откровенной религией лишь одну – *христианскую*.)

Поскольку религия, в которой понятие религии открылось себе самому, носит чисто духовный и самосознательный характер, а потому, - ищет лишь духовного свидетельства и подтверждения своей истинности, то ее подлинной формой может быть лишь познание, основывающееся на внутреннем свидетельстве Духа. Факт Откровения является основанием положительной религии Откровения; *вера в этот факт* опирается в своем свидетельстве достоверности и истинности на связанные с этим фактом чудеса, исторические предания и свидетельства. Согласно Гегелю, это внешний и потому «не духовный способ подтверждения». Лишь познание есть форма, в которой Дух открывается и существует для духа, который и свидетельствует о нем и познает его как свою собственную сущность.

Если Бог есть Дух, который как таковой открывается в религии истины, то, как мышление, Дух должен отличать себя от себя самого, полагать свое инобытие, однако, таким образом, чтобы в ином быть и оставаться у себя самого, постигать себя как *мышление* в своей собственной существенной внешности. Поэтому Бог, согласно Его сущности как Духа, есть не абстрактно-единое, а конкретно-единое, *триединое* существо. То, что Бог отличает от себя, и полагает как свое инобытие есть природа и конечный дух, т.е. мир. Продукт деятельного самоотличения Бога, производимый и полагаемый силой Божественного мышления, есть Творение. Если христианское религиозное учение обозначает моменты Божественного триединства именами Отец, Сын

¹ Там же. С. 607-608.

² Там же. С. 633.

и Святой Дух, то Гегель употребляет эти выражения ради образного пояснения отношения различных моментов Идеи Бога как Абсолютного Духа. Так как каждый из моментов Идеи есть в себе самом *тотальность* или целое, заключающее в себе все особенные определения момента, то Гегель называет различия Бога «царством Отца, царством Сына и царством Духа».

Так как различие между Богом и миром заключается в понятии *творения*, то Гегель называет царство Отца также «Богом до сотворения мира», вне мира или «Богом в Его вечной идее в себе и для себя». Сущность Бога как духа состоит в единстве моментов: бытия Бога как не различного единства с собой, как различного единства, и как восстановленного из различия конкретного единства. Бог «до сотворения мира» есть первое единство: «это единство есть в элементе чистого мышления совокупность всех необходимых и вечных определений (категорий), идея как процесс познания и воли или как истина и добро, согласно исследованиям Гегеля в его «Логике». Поэтому он говорит о таком единстве как царстве чистой мысли: *«Это царство есть истина, как она существует без оболочки в себе и для себя. Потому можно выразиться, что это содержание есть изображение Бога, как Он существует в Своей вечной сущности до сотворения природы и конечного духа»*.¹

В элементе чистого мышления царство Сына выступило как вечная Идея Бога; Идея Бога, как реализованное понятие есть саморазличение, *абсолютное суждение*, через которое Бог выступает как существо, различающее себя и свое Творение. Царство Сына есть мир, как явление Бога. Мир во внеположности форм пространства и времени есть царство Сына, но самого вечного Сына, в котором «Божественность сделалась объектом для себя самой, никоим образом нельзя отождествлять с материальным и пространственно-временным миром. «В мире должен «произойти процесс перехода от разделения, отпадения к примирению». Этот переход образует в природе ряд ступеней, как систему царств природы; высшее из них есть царство живых существ, из которого происходит дух. Поэтому конечный мир распадается на *мир природы и мир конечного духа*».²

Религиозное сознание человечества сначала постигает природу как Откровение Бога, и знает Бога лишь как природу. Но Бог хочет открыть Себя не только в виде природы и естественной силы, а, как и то, что Он есть поистине, т.е. как Дух. Поэтому Дух становится предметом религиозного сознания, и в возникновении этого предмета в сознании состоит переход от естественных форм религии к религии свободы. Сознание постигает Дух лишь в его различии с природой, поэтому, все дело состоит в глубине усвоенного сознанием различия естественной и духовной сущности бытия. По своему понятию или *в себе* человек есть Дух и Разум, следовательно, он определен к свободе и

¹ Там же. С. 635.

² Там же. С. 637.

нравственности; если понимать под природой человека *это* понятие, то следует утверждать, что человек от природы добр. Но в своем непосредственном, естественном состоянии он есть существо, обнаруживающее *естественную* волю, поэтому его понятие и его наличное бытие противоречат друг другу. Человек должен быть добрым, согласно своему понятию как Духа, однако его наличное состояние есть зло, оно выступает вследствие его собственной естественной воли, основывается на собственных силах его как природного существа, следовательно, человек зол не случайно, но зло составляет определение его основы. «Он зол не потому, что не выполняет той или иной заповеди, он зол в себе, зол вообще, в самой глубине своего внутреннего мира, просто зол, и это определение зла есть определение его понятия, которое он должен привести к сознанию. Все дело в этой глубине противоречия». Развитие этой противоположности в сознании, вплоть до достижения того состояния, когда для сознания обнаруживается и выступает абсолютная раздвоенность в недрах человеческой души, - это развитие только и образует подлинную предпосылку Откровения человечеству примиряющего его с Богом начала; лишь из осознания глубочайшей разъединенности мира и его основания, в конечном духе способна возникнуть подлинная потребность в искуплении мира и человечества. Это развитие сознания различия совершается в пределах иудейской и римской религий: в первой возникает «чувство противоположности и несоответствия между внутренним человеком и Единым и возвышенным Богом, которое возрастает до степени *абсолютного страдания*»; во второй «чувство противоположности и распада между внутренним человеком и миром становится *абсолютным несчастьем*». «Из самих этих противоположностей и их господства нельзя выйти: они не содержат в себе никакой искупительной силы, они переживаются и изживаются, они суть лишь явный знак того, что прежние конечные религии совершенно исчерпаны. Поэтому новая религия исходит вовсе не из этого господствующего в мире раскола, она не ставит себе задачей искать примирения человечества, а убеждена в том, что оно от века примирено, что Божественная и человеческая природа от века, т.е. в Духе или в себе едины, истинное сознание Бога есть истинное непоколебимое общение с Богом, мир Божий, которого земные силы не могут нарушить. Это сознание Бога есть искупление»¹.

Это сознание Бога возведено людям в форме самой простой и непосредственной достоверности, - в личности Иисуса Христа; этим сознанием проникнута вся Его жизнь, все Его учение и судьба. Поэтому неудивительно, что проповедь учения о внутреннем царстве Божиим, как о состоянии, в котором осуществляется примиренность и общение с Богом, представлялась в корне противоположной тем религиозным взглядам, на которых основывалось иудейское и римское понятие нравственности и уклад жизни. Последнее обстоя-

¹ Там же. С. 639.

тельство обусловило мученическую смерть Христа. Однако, «вместе со смертью Христа начинается *обращение* сознания. Смерть Христа есть центральный пункт, от которого все зависит; в ее понимании заключается различие между внешним пониманием и верой, т.е. рассмотрением с помощью Духа, при посредстве Духа истины, Святого Духа».

Религиозное рассмотрение личности Христа, согласно Гегелю, является высшим рассмотрением по сравнению с внешним историческим; оно состоит в усвоении того, что в Воскресении Христа и Его Вознесении раскрылась Его *Божественная природа*. Божественная природа не есть ни прошлое, ни будущее, но вечное настоящее, - лишь в этом сознании Христос постигается как Господин *своего* царства, которое и есть поэтому царство Сына. Вместе с тем, выступление этого сознания образует порог, с которого начинается *царство Духа*, т.е. *общины* верующих и познающих вечного Христа. «Задача и понятие общины состоит в одухотворении и внутреннем усвоении Христа. Для этого одухотворения прежде всего необходимо *воскресение и вознесение* Христа, это возвышение и возвращение Его к Богу, впервые завершающее веру в Него как в Бога и сына Божия. В этом завершении веры и полноте ее обнаруживается дух общины: сошествие Святого Духа есть ее возникновение. ... Предмет духовной веры, как ее требует понятие общины, есть не временный Христос, не прошедший и не будущий, а вечный Христос, т.е. духовный и вечно присутствующий: это сама община, Божие царство на земле, граждане которого, без всяких различий, вполне объединены в вере и любви. Вечное назначение каждого человека состоит в том, чтобы быть гражданином этого царства и *созерцать Бога*, т.е. сознать в духе Его истину как существующую налицо. Единственно в этом «заключается основание того, что *бессмертие души* становится определенным учением в христианской религии»».¹

Наличное бытие общины основывается на единстве веры, и требует, поэтому установления и символического закрепления вероучения, т.е. требует установления символа веры. Община в ее наличном бытии, утверждающая и обосновывающая учение о примирении, т.е. учение о Божественности Христа, о вочеловечивании Бога во Христе, о Христе как о Сыне Божьем, есть *церковь*. Так как это учение носит чисто духовный характер, то его истинность должна быть обоснована и доказана исходя из свидетельства Духа. Согласно Гегелю, «не существует иного свидетельства и доказательства истины христианской религии и ее учения, кроме *свидетельства Духа*, как оно дано во всемирной истории и в ходе развития религии. Иудейская, греческая и римская религии до такой степени расширили и углубили религиозную проблему, что не оставалось иного решения ее, кроме *религии примирения мира*, кроме Божественного сознания Христа, откуда возникли Его учение, судьба,

¹ Там же. С. 642–643.

община и церковь, а из этой последней учение о Христе, как Богочеловеке, и о троичности Божества».¹

Божественность Христа Гегель выводит из понятия общины. Однако община сама есть развивающееся целое, следовательно, развитие ее понятия заключает в себе необходимые ступени. *Цель* этого развития составляет ее *всеобщая действительность*; развитие общины состоит в переходе от формы веры к форме знания, от *религии к философии*. Гегель утверждал, что таким переходным звеном религии к философии является область представления и развиваемые в этой форме доказательства бытия Бога, которые он рассматривал как необходимые ступени возвышения религиозного сознания общины к ступени философского мышления; значение этих доказательств Гегель стремился восстановить в области философии религии, чем вступил в противоборство с сознанием своей эпохи, противопоставляющим веру и знание, и возвеличивающим представление о вере как совершенно лишенной необходимости познания форме. Если не существует иного свидетельства истинности христианской религии и ее учения, кроме раскрывающегося во всемирной истории и ходе развития религии свидетельства Духа, то, космологическое и физико-теологическое доказательства бытия Бога воспроизводят в формах представления тот путь, который обнаруживают естественные и переходящие к понятию свободы религии: путь восхождения духа от являющейся ему случайности вещей к необходимому и мудрому, целесообразно действующему началу. Онтологическое доказательство бытия Бога есть, согласно Гегелю, предельная и высшая форма познания Бога как Абсолютного Духа, до которой способно дойти *представляющее* сознание, - понятие Бога здесь есть понятие Абсолютного существа, сущего само через себя, стало быть, охватывающего в себе бытие, конечность и реальность. Поэтому Гегель требовал признания необходимости и существенности этих доказательств для религиозного сознания.

Вера в Божественность личности Христа, составляющая сущность общины, основывается лишь на свидетельстве Духа. Эту бесконечную значимость внутреннего свидетельства Духа, восстановила в своих правах религиозная *Реформация*, поэтому вера, утвержденная Реформацией, есть то основание, исходя из которого в Новое время совершается развитие формы *знания* религиозной истины. «Так как человеческая свобода основана в Боге и состоит в уничтожении всякого разделения и раздвоения между Богом и человеком, то в христианском сознании Бога разрешается антиномия между свободой и благодатью, между моральным взглядом на человеческую свободу и мистическим учением о Божественной благодати».²

¹ Там же. С. 643.

² Там же. С. 645.

Вера как *теоретический* культ состоит во внутреннем усвоении учения религиозной истины; вера как *практический* культ состоит в осуществлении понятия царства Божия в мире: это отношение есть не отрешение от мира и не внешняя связь с ним, а *проникновение* мира содержанием религиозной истины. «Так как христианская религия осуществляет и возводит в сознание понятие человеческой свободы, то это проникновение мира может существовать только в царстве нравственности».¹

Развитие веры как теоретического и практического культа завершается высшей формой, в которой они составляют одно целое: этой высшей формой, согласно Гегелю, является *философия*. Предметом философского познания выступает то же содержание, которое является и предметом веры христианской общины, - *вечный Христос*. Вечный Христос есть Бог как Дух; Дух же есть *конкретное* единство всех моментов понятия Бога абсолютной (откровенной) религии. Поэтому, в результате *исторического* развития *философии* выражением такого содержания в элементе чистого мышления может выступить лишь *система абсолютного знания*. Философия как религиозное познание посредством понятия «изображает примирение Бога с самим собой и с природой, показывает, что природа, инобытие Божественно в себе и что конечный дух отчасти сам поднимается до примирения, отчасти же приходит к примирению в ходе всемирной истории»².

Учение Гегеля определенно утверждает необходимость исторического развития всякого явления в жизни человечества; следовательно, как факт Откровения, так и сама христианская религия, будучи всемирно-историческими явлениями, должны иметь историческое происхождение и развитие. Отсюда появляется вопрос: каким образом возможно *историческое* возникновение факта Откровения христианской веры и его содержание? Этот вопрос был выдвинут Ф.Д. Штраусом, представителем тюрингенской школы теологов.

Явление, жизнь и учение Христа суть *исторические факты*, засвидетельствованные в Евангелиях, и, как *всякое явление*, они могут и должны стать предметом историко-критического исследования. Однако, в евангельских рассказах о жизни и деятельности Христа на земле имеются также и сообщения о таких событиях, которые *не могут* иметь такого же объяснения, как и всякие исторические явления (таковы, например, преображение, воскресение Христа, и др.), поэтому, историко-критическое исследование явления Христа в мире как исторического события сталкивается в этих фактах с известной трудностью, связанную с необходимостью их обоснования. Если, как учит Гегель, сверхъестественное не может выступать для логического познания свидетельством истинности религии Откровения, то, с другой стороны,

¹ Там же. С. 645.

² Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Т.2. М., 1977. С. 332.

следует объяснить, как с чисто духовным и постигаемым спекулятивным разумом содержанием религии соотносятся элементы сверхъестественного содержания, свойственные позитивной вере. Если допустить, что, прежде чем человечество узнало во Христе свой истинный первообраз, в сознании людей должна была утвердиться вера в мироискупительный принцип, то, не следует ли предположить, что именно этой верой и объясняется как сам характер позитивной веры во Христа, так и наличие в свидетельствах о Нем фактов сверхъестественного содержания? – Такое предположение и сделал Штраус. «Так как чудеса вообще невозможны, то невозможны и библейские и новозаветные чудеса, совершенные Иисусом Христом. Супранатурализм, считая эти чудеса достоверными, ложен как и рационализм, который признает в них естественные явления и истолковывает их так, что они перестают быть чудесами. Та и другая точка зрения ложны, поэтому новозаветные рассказы о чудесах вовсе не составляют *основания веры в посланничество Христа*, скорее, наоборот, *эта вера* была основанием, благодаря которому идеал Мессии со всеми связанными и включенными в представление о Мессии чудесами был *поэтически* перенесен на эту личность. Это поэтическое перенесение или поэтическое творчество веры Штраус назвал *мифом*».¹

Если историческое возникновение факта Откровения обосновывается художественным творчеством веры, то, спрашивается, как развивалось в истории отношение мышления к содержанию этого факта? Согласно учению Гегеля о религии, *форма христианской веры* развивается в истории в *форму философии*; поскольку же Гегель утверждает и часто подчеркивает в своем учении, что форма и содержание тождественны, что, стало быть, вместе с изменением формы изменяется и содержание, что, поэтому, вместе с развитием формы веры развивается и ее содержание, то, Штраус указал на то обстоятельство, что, если признается необходимость исторического развития всех явлений жизни человечества, то содержание веры или религии не в коем случае не может быть тождественным содержанию философии, выступающему в качестве *результата* развития религии: Абсолютное философии не есть и не может быть Богом религии. Обнаружить это разногласие в истории стало задачей второго главного теологического сочинения Штрауса – «Христианское учение веры в его историческом развитии и борьбе с современной наукой» (1840–1841).

В лекциях, посвященных доказательствам бытия Божия, Гегель говорил: «то и другое, вера и мышление не просто многообразнейшими способами между собою смешаны – постоянными непосредственными переходами от одного к другому; нет, они связаны между собою столь проникновенно, что нет никакой веры, которая не содержала бы в себе рассуждения, рефлексирования, другими словами, мышления вообще, и нет никакого мышления, кото-

¹ Фишер К. История Новой философии. Т. 8, 2-й полутом. СПб., 1905. С. 434.

рое не содержало бы в себе веры, пусть сиюминутной, да, *веры*, ибо вера вообще есть форма некоей предпосылки, некоего твердо положенного в основу предположения, каково бы ни было его происхождение, или же оно – некое сиюминутное верование, а именно в том смысле, что хотя в свободном мышлении то, что *сейчас* – предпосылка, *до* этого и *после* этого бывает продуманным, постигнутым результатом. Но в этом превращении предпосылки в результат опять-таки есть сторона, в которой предпосылка – предположение или неосознанная непосредственность деятельности духа».¹ Учение Гегеля определенно утверждает тождество способности познания и религии, исследует это тождество в исторических формах познания и раскрывает его логическую природу в категориях познания. Отсюда следует, что, подобно тому, как в форме христианской веры заключается зачаток формы философии, так в содержании Абсолютного философии не исчезает содержание непосредственного знания, веры или религии. Поэтому, во-первых, противоположность веры и познания, которую утверждает Штраус, опирается не на собственное, присущее учению Гегеля содержание понятия развития, а лишь на *формальное* представление о нем. Во-вторых, если, согласно Штраусу, содержание факта Откровения есть содержание *мифологическое*, то, невозможно утверждать, что учение Гегеля признает таковым содержание христианской веры, и что точка зрения Штрауса вытекает из учения Гегеля.

Известно, что *Шеллинг* отнесся с изрядным пренебрежением к попыткам тюрбингенских теологов, во главе которых стояли Штраус и Баур, дать *мифологическое* объяснение и изложение жизни Христа. Куно Фишер, однако, справедливо указывает на то обстоятельство, что исходный пункт и основа позиции Штрауса лежит в философском учении о религии, развитии сначала в философии искусства, а затем в *философии тождества* самого Шеллинга. «Вопрос о значении *реальности* Откровения, - говорил Шеллинг в своих лекциях, посвященных изложению его позднейшего учения, "Философии Откровения", - зависит от кризиса в самой философии, который должен был наступить и, в самом деле наступил. Поэтому, пока уверяют, будто в философии настал вечер и ей ничего не остается делать, можно равнодушно смотреть на ее геройские подвиги в теологии». «Неужели, - спрашивает Куно Фишер, - произнося эти слова, Шеллинг совершенно забыл, что сорок лет тому назад в своих лекциях по философии искусства он дедуцировал необходимость также и христианской мифологии и называл Христа исторической личностью, биография которой была написана до его рождения? Неужели он забыл, что в своих лекциях о методе академического изучения наук он дал историческое построение христианства, в котором рассматривал Христа, как "вершину и конец древнего мира богов", как символ вечного вочеловечивания Бога? Неужели он так мало обратил внимание на "Жизнь Иисуса Христа" Штрауса,

¹ Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Т.2. М. 1977. С. 342.

что совершенно упустил из виду заключение, где Штраус ссылался именно на эти рассуждения и объявлял себя согласным с христологией Шеллинга?»¹

Однако, несмотря на всю ясность и определенность, с которой Штраус выдвигал в своих исследованиях объяснение факта Откровения христианской религии, *Бруно Бауэр* сумел совершить «переворот» всей критики Евангелий и догматов, и полностью извратить тот ее смысл, который первоначально имел в виду Штраус: *мифы*, т.е. поэтическое творчество веры, утверждаемое Штраусом, Бауэр низвел до понятия *фикций* или сознательной тенденциозной лжи. К этой «заслуге» Бауэра следует причислить и еще одну: он стал родоначальником того крайне плоского и невежественного понимания сути диалектического или логического *метода* развития (метода «абсолютной отрицательности») в учении Гегеля, благодаря чему этот метод должен был казаться утверждением абстрактного отрицания, уничтожающего все и вся, а сама философия Гегеля – прямым путем к нигилизму и анархизму.

Линию критики «гегелевской ортодоксии в сфере христианской религии», начатую Штраусом, в начале своей философской деятельности продолжил *И. Фейербах*. Последний понимает учение Гегеля о разумном развитии мира таким образом, что мир, т.е. природа и человечество, суть не что иное, как *воплощение Логоса*, действительность логического Разума. Поскольку действительной сущностью мира, как полагает Фейербах, является воплощенный Логос, и, стало быть, он составляет сущность человеческого духа, его сознания и самосознания, то вопрос о сущности религии сводится Фейербахом к выяснению того, как возникают в человеческом сознании те образы, благодаря которым оно производит *обоготворение* мира. Так как в религии человек, по мысли Фейербаха, вступает в отношение лишь к своей собственной сущности, которую он делает своим объектом и придает ему характер находящегося вне его существа, то, единственное, что нужно исследовать, – это отношение сущности человека к себе самой в сознании и самосознании, каким это отношение выступает во всем своем многообразии в истории человечества. – Это положение лежит в основе всего учения Фейербаха о религии. Из этого положения следует: «1) что произвольный самообман или *иллюзия* составляет основной характер всякой религии; 2) что сущность Бога объясняется из сущности человека, или, как говорит Фейербах, «*тайна теологии заключается в антропологии*», а потому точка зрения религии чисто субъективна, вытекает из потребности в помощи и имеет практический характер; 3) т.к. в религии человек представляет свою собственную сущность, как нечто чуждое ему, как потустороннее и противоположное ему, т.е. как Бога, то в этом состоит *враждебный человеку* характер религии, приводящий к челове-

¹ Лютер М. 95 тезисов // Приложение. Фишер К. Учение Шеллинга о религии. СПб., 2002, С. 563.

ческим жертвам и фанатизму со всеми его бедствиями. Обогащение природы и ее сил составляет сущность естественной религии; обогащение человека и сил, лежащих в основании его сущности и его рода, составляет содержание христианской религии или христианства, вследствие чего основной темой этой религии служит Богочеловечество. *Христология есть религиозная антропология*. Христианская религия заключает в себе истину, поскольку представляет или объективирует действительную сущность человека; она заключает в себе ложь, поскольку представляет сущность человека как нечто чуждое ему, потустороннее, противоположное ему, т.е. как Бога. Иными словами, она истинна, поскольку имеет *антропологический* характер, и ложна, поскольку имеет *теологический* характер. Поэтому в первой части своего сочинения [«Сущность христианской религии»] Фейербах говорит об «истинной», т.е. антропологической сущности религии, а во второй – о «не истинной», т.е. теологической сущности религии».¹

Если, таким образом, сущность религии разоблачена, и вопрос о сущности религии оказывается решенным, то для познания не остается ничего, кроме так называемой действительности, т.е. чувственного существования: ведь в этом случае *род человеческий*, который и составлял, согласно Фейербаху, подлинную сущность христианства, оказывается всего лишь *потусторонней абстракцией*, он не является *реальностью* (которая понимается лишь как чувственная).

Антропологическая критика религии зиждется на таком понимании сущности человека, которое изначально имеет антиспекулятивный и антиметафизический характер; этот характер лишь резче выступает в ходе изложения учения Фейербаха. Согласно Гегелю, религия есть *представление* Абсолютного Духа (который есть Разум, и составляет истинную сущность человека как Духа) о Себе Самом; согласно Фейербаху, религия состоит в отношении сущности человека (как воплощенного Логоса) к ее представлению о себе самой, однако, эту сущность Фейербах понимает как *естественное* начало человека или его *природу* (которую Фейербах называет также *сердцем* человека). Поэтому исходное понятие критики религии Фейербаха не может быть признано ни собственным понятием о сущности человека, присущим учению Гегеля, ни вполне *последовательным* выводом из него.

Направление, в котором Фейербах разрабатывает антропологическую критику религии, неизбежно приводит его и к критике философии. Тождество религии и философии Фейербах усматривает в следующем: подобно тому, как в религии человеческая сущность ставится в зависимость от продуктов фантазии и представления, так, в философии, эта же сущность ставится в зависимость от продуктов мышления, т.е. от категорий и идей. Однако, Фейербах проводит и различие между религией и философией; историческое развитие

¹ Фишер К. История Новой философии. Т.8, 2-й полутом. СПб., 1905. С.439 – 441.

последней движется, согласно Фейербаху, в направлении разрушения основы религии: философия Нового времени приходит в лице рационализма к атеизму, разрушающему представление о потустороннем Творце мира, однако, основа религии сохраняется рационализмом в понятии безличной субстанции, остающейся для человеческого Я и его сознания потусторонней сущностью; затем, субъективный идеализм выдвигает на место субстанции понятие Я, понятие человеческого Разума, составляющего внутреннюю сущность мира, однако, это понятие абсолютной сущности все-таки сохраняет характер потустороннего по отношению к природе и сознанию, который не преодолевается и рациональным учением о тождестве Шеллинга. В философии Гегеля Фейербах видит последнюю точку развития идеализма, поэтому критику учения Гегеля он рассматривает в качестве отрицательного обоснования своей антропологии. В учении Гегеля принципом всего существующего и познаваемого выступает логическое саморазвитие Разума, познающего Себя в этом своем развитии. Тем самым, согласно Фейербаху, в философии Гегеля совершается *обоготворение Разума*. «Содержание и форма этой системы тождественны. В мире развивается разумное сознание, дух, самопознание человечества: это содержание развития. Формой этого развития познания служит форма сообразного разуму развития понятий. Это развитие имеет сплошь логический характер, в нем совершается переход не от вещи к вещи, а от понятия к понятию... при этом в учении Гегеля господствует убеждение, что понятия не только соответствуют сущности вещей, как копии оригиналу, но и составляют саму сущность вещей, что они *есть* сущность вещей. Это единство называется тождеством мышления и бытия».¹ Развивающееся тождество мышления и бытия составляет, согласно Гегелю, сущность Вселенной, Логос, поэтому учение Гегеля называли также панлогизмом. Эта философия задается целью окончательно разрешить задачу познания разумного развития мира и сознает, что достигла своей цели. Она соединяет в себе черты пантеизма, как учения о Всеединстве Разума, с учением о развитии мира. Поэтому, тот, кто оспаривает возможность и исчерпывающий характер разумного познания, тот есть необходимо противник учения о Всеединстве Разума. Фейербах не оспаривает возможности действительного познания развития мира, но оспаривает утверждаемое философией Гегеля тождество мышления и бытия. Точка зрения, с которой Фейербах рассматривает бытие, есть определенный тип сенсуализма. Если развитие мира есть естественное развитие вещей, то мировой порядок есть *природа*. Мыслить и постигать в понятии природу значит, согласно Фейербаху, превращать ее во всеобщее, нечувственное, сверхчувственное существо, стало быть, отрицать ее. Поскольку учение Гегеля может понимать природу лишь как всеобщее или Идею, стало быть, истину природы оно видит не в естественном, а в сверхъестественном, то характер такого по-

¹ Фишер К. История Новой философии. Т. 8. 2-й полутом. СПб., 1903. С. 445

нимания природы проистекает, согласно Фейербаху, из того же основания, благодаря которому в религии сущность природы и человека получает значение сверхъестественного существа. Так как учение Гегеля объясняет развитие мира исходя из понятия или *Идеи* Разума, то указанный взгляд на природу объясняется именно *идеалистическим* характером этой философии. Если, как полагает Фейербах, философия в ходе своего исторического развития разрушает религию, но восстанавливает ее основу в себе самой в силу своего идеалистического характера, то завершением идеализма должно стать разрушение основы религии в самой философии. Преодоление идеализма, по мнению Фейербаха, должно состоять в упразднении спекулятивного понимания природы как Идеи; но тогда и само понятие природы или материи должно означать не Идею в ее инобытии, а субстрат чувственной реальности, телесность, понимаемую как деятельную в себе самой энтелехию, которая производит дух и его деятельность. Этим Фейербах обосновывает необходимость материализма. Материя должна быть признана принципом существующего и познаваемого, и лишь исходя из нее должно быть обосновано развитие природы, человечества и всей его духовной деятельности, включая религию и познание. Потребность решения последней задачи привела сторонников материализма к необходимости признания метода развития, выдвинутого учением Гегеля; критика философии, предпринятая Фейербахом, привела их, со своей стороны, к необходимости «освободить» содержание метода развития от «идеалистического» содержания философии Гегеля. Такое «освобождение» могло основываться лишь на представлении о существовании *неразрешимого* противоречия в содержании развития и познания гегелевской философии. Красноречивым образцом «обоснования» факта этого «противоречия» является сочинение Ф. Энгельса «Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии». Представленное в этой работе Энгельса «обоснование» факта «противоречия системы и метода» в философии Гегеля, а также доказательство «разрешения» этого «противоречия» «истинным» материализмом, основывается на том представлении о сущности логического метода развития в учении Гегеля, суть которого в своей основе идентична представлению о нем *Бруно Бауэра*, - т.е. логический метод развития понимается как деятельность бесконечной негативности мышления, которая, будто бы, состоит в непрерывном полагании и упразднении конечных противоречивых в себе единств бытия и мышления, образующих ряд без конца и начала. Поскольку это представление о существе логического метода развития в философии Гегеля является только как результат *превратного* понимания смысла этого метода, и не имеет ничего общего с тем его смыслом, который мы находим у самого Гегеля, то уже одно это обстоятельство делает излишним и какое-либо дальнейшее опровержение вышеуказанного «обоснования» существования «противоречия системы и метода» в учении Гегеля.

Оба направления критики религии, выдвинутые Бауэром и Фейербахом, имеют *общую основу*: религия и ее объект понимаются как продукт, производное, всецело зависящее от человеческого Я; первое направление разрешается в *нигилизм*, второе – в *материализм и атеизм*. Ни то, ни другое не являются формами *последовательного* развития понятия религии философии Гегеля, а выступают *антитезами* ему. Со своей стороны, основание объяснения исторического возникновения содержания христианской веры, выдвинутого Штраусом, лежит в положениях философии Шеллинга, поэтому лишь из развития учения о религии этой философии, которое выступило в виде законченной системы в позднейшем учении Шеллинга, – в «Философии Откровения», – можно уяснить предмет и суть исследования религии в понимании самого Шеллинга.

Учение о религии Шеллинга, в котором развивается и углубляется основная проблема философии тождества, выявило противоречие понятия Бога как *личности* и понятия Божественной *теогонии*. Первичное разрешение этого противоречия дано Шеллингом в его полемическом сочинении, направленном против *Якоби*. Основной пункт полемики Шеллинга с Якоби составляла возможность научного обоснования теизма, поскольку философия тождества, как единство учений о тождестве и религии должно соединять в себе *рационализм и теизм*. В своей аргументации Шеллинг обосновывает учение о *развитии Бога в самом себе*: совершенство Бога возникает и развивается из Его первичного несовершенства, Бог как дух развивается из природы Бога. Согласно Шеллингу, сущность Бога состоит не в том, что Он противоположен природе, а в том, что Он выше всех противоположностей, есть единство противоположностей, поэтому истинный теизм не противоположен истинному натурализму, а возникает из последнего как из своего основания. «Если Бог есть Совершенство, то не понять, каким образом должно существовать или возникнуть нечто менее совершенное, чем Он сам». Совершенное не есть либо только первое основание, либо только последнее и высшее, «Бог есть α и ω , но как α Он существует не так, как ω : как α Бог есть нераскрывшийся Бог, а раскрывшийся Он есть ω »¹.

Поэтому уже в следующем своем основном сочинении, – «Мировые эпохи», – Шеллинг дает изложение Божественной теогонии как развития Бога в самом себе из Его основания самооткровения или *природы Бога* к цели Его самооткровения, в которой Бог должен быть раскрыт как все и во всем. Мировые эпохи, которые Шеллинг называет *зонами*, суть не просто состояния Божественной жизни, а периоды Его жизни, так что теогония является вместе с тем и вневременной, внутренней, Божественной историей Его самооткровения. Зоны суть периоды не временной человеческой жизни, а составляют

¹ Фишер К. История Новой философии. Т. 7. СПб., 1905. С. 714–715.

прошлое, настоящее и будущее самого Бога: прошлое есть время до этого мира; настоящее есть время этого мира; будущее есть время после мира. «Время, предшествующее Откровению, есть тот зон, который Шеллинг называет прошлым; этот период исследуется в первой и единственной книге сочинения "Мировые эпохи". ... В эту эпоху, предшествующую мировому творению, Бог есть сокровенное, в себе пребывающее существо, Он еще не предоставляет свободу действия вечной природе и ее силам или потенциям, - Он только насквозь пронизывает ее своим знанием и постигает в идеях все образы, которые будут созданы Его творчеством. Эту домировую жизнь Бога Шеллинг называет Мудростью Бога. ... "Поистине позади нас лежит только то, что мы преодолели, облегчив себя и став свободными, мы чувствуем в себе силы создать в себе также что-либо *перед* нами", - отсюда ясно, что следует понимать под прошлым в Боге: настоящее опирается только на вполне определенное прошлое. Преодолеть значит возвыситься над чем-то, перейти от низшего к высшему. - Этот переход есть, следовательно, потенцирование, т.е. заключает в себе ряд необходимых ступеней или потенций. Это относится и к жизни Бога: в постоянном прогрессе или возвышении раскрывается в постепенном порядке то, что в сущности Бога соединено в виде одного целого. Бог открывает то, что Он представляет собою от века: эти вечные необходимости Шеллинг называет *принципами*, их постепенное откровение или эпохи он называет *потенциями*; принципы существуют *одновременно*, а потенции возникают *последовательно*».¹

Так как Откровение Бога совершается вне времени и сквозь время, то, последний зон, - время после мира, - заключает в себе цель последовательного возвышения Божественного Откровения; эта конечная цель есть *свобода* или Бог как чистая самооткровенная *воля*, которая снимает себя как волю, ибо, когда Бог раскрывается как все во всем, то воля основания, как воля самораскрытия Бога, исчерпывает себя, - эта вечность, к которой приходит процесс Откровения, есть *не желающая* воля, свободная от хотения чего-либо определенного или какого-либо состояния. Понятие Бога основывается и объясняется понятием личности, поэтому во всех периодах Божественной жизни или теогонии познание имеет своим предметом только Божественную личность: первый зон есть выражение личности Бога как она есть в-себе или как Божественная необходимая природа; второй зон есть выражение становящейся личности, и третий - выражает пришедшую к самой себе или ставшую личность Бога. Божественная теогония есть процесс саморазвития содержания свободы Бога от несовершенства к совершенству, от свободы в-себе к раскрытой как все и вся свободе. «Только в своей полной свободе, как абсолютно свободная воля, Божественное начало есть истинный *личный Бог*. Он открывает Себя не потому, что Он *должен* сделать это, а потому, что Он *хо-*

¹ Там же. С. 749, 740.

чет сделать это. "Под сущностью Бога или Его природой мы понимаем то, что Он суть, сам по себе без своего содействия". – «Именно в этом заключается необходимость Его природы, которую Он преодолевает свободой и низводит на степень вечно прошедшего. Бог, так как речь идет только о Его необходимости без внимания к Его свободе, есть сущность, которая абсолютно необходимо должна существовать, "которой нельзя не быть". Эта сущность объемлет два принципа или две силы, без которых она не может быть ни личностью, ни Богом. Без силы самости (силы Я) она не может быть *личностью*; без силы сообщения, расширения, передачи она не может быть *Божественной*. Эти силы противоположны друг другу, первая сдерживает, замыкает и сковывает, вторая – фонтанирует, расширяет, раздает себя. Обе силы суть Бог. Эта противоположность, эта двойственность господствует в первоначальной жизни Бога, поэтому первоначальная сущность Бога, благодаря необходимости своей первой природы, заключает в себе постоянную противоположность сил. ... Соединением этой основной противоположности, в которой непрестанно борются две силы, служит необходимое (непреодолимое) влечение к бытию, воля к жизни, – "первичное стремление к бытию". Оно есть основа, корень жизни Я».¹ Эта первичная воля к жизни разрешается актом самооткровения природы Бога, поэтому воля к жизни есть воля основания Откровения.

Содержание противоположности сил, составляющих необходимое содержание природы Бога, образует мотив движения и развития всего мира, – без этой противоположности нет жизни и развития, а, стало быть, без него невозможно и раскрытие личности Бога. Противоположность, составляющая исходный мотив всякой жизни, является основанием всякого бытия, даже и самой личности Бога, является также и источником страданий в мире. Возвышение Бога над своей необходимой природой, преодоление ее свободой, есть путь разрешения исходной противоположности Божественной природы, постепенное одухотворение этой противоположности содержанием Божественной *воли*: в прогрессирующем развитии природа приходит в человеке к развитию духовного мира, высшая цель которого заключается в идее красоты, истины и добра; поэтому истинное содержание творческого искусства в мире состоит в порождении этой идеи, которую Шеллинг сравнивает с золотом, а творческое искусство он называет алхимией. «Первичное стремление к бытию есть источник того стремления, которое возводит мир к более высокому существованию, производя ряд постепенных возвышений от низшего к высшему. Первоначальное стремление или вечная природа заключает в себе противоположность; постепенный ряд вещей образует цепь, в которой каждый член составляет основу и опору последующему, так что они относятся друг к другу как обосновывающее к обоснованному, как *основание и следствие*.

¹ Там же. С. 745–746.

"Отношение противоположности разрешается в отношении основания, согласно которому Бог существует как *нет* и как *да*, так что первое есть предшествующий член, основание, а второй – есть последующий член, обоснованное"».¹

Так как основным содержанием Откровения служит противоположность и борьба сил и их примирение или единство, то Шеллинг различает три основные первичные потенции или начала развития в природе Бога: первая потенция есть *отрицательная* или замыкающая сила; вторая потенция есть *утверждающая* или расширяющая сила, а третья, есть *единство* двух первых. Так как эти три потенции необходимо связаны друг с другом, то они суть единство, благодаря которому деятельность потенций образует единую деятельность, которую Шеллинг называет «мировой душой», поскольку, ею упорядочивается и формируется мир.

Содержанием Божественной теогонии является становление личности Бога; это становление выражается в деятельности Божественного самооткровения, поэтому содержанием философского познания здесь выступает *содержание развития*, а формой познания является тождественная этому содержанию форма развития – *метод потенций*. Источником развития Бога в себе или Его самооткровения является необходимая природа Бога или воля основания Откровения. Развитие состоит в необходимых актах последовательного выступления ступеней Откровения или потенцировании содержания основания Откровения, поэтому познание состоит в постижении единого ряда развития необходимой деятельности основания Откровения. Бог открывает лишь то, *что* Он есть, т.е. свою вечную природу, Его самооткровение зависит от Его *необходимой* воли; это Откровение образует последовательный восходящий порядок ступеней, в котором выступившая (открытая) природа доходит в человечестве до развития духовного мира, образующего *историю духа*, в которой дух постигает цель своего необходимого развития. К этой истории относятся все ступени развития сознания и самосознания, в формах которых раскрывается для самого духа содержание природы Бога и ее необходимости в себе самой. Однако, развитие личности Бога, предполагает также и обнаружение в процессе Откровения необходимой природы Бога постепенно выступающей воли Бога как воли не основания, а *цели Откровения*, т.е. «воли Любви», в отличие от «воли Основания». В «Мировых эпохах» исследование Откровения доходит до постановки задачи постичь Откровение как единство процессов Божественной воли основания Откровения и воли цели Откровения. Эта задача разрешается позднейшим учение Шеллинга. – «Философией Откровения».

Согласно различию содержания Божественной воли Откровения как основания (природы Бога) и как цели Откровения (воли абсолютной свободы

¹ Там же. С. 746.

или Любви), в позднейшем учении Шеллинг различает и формы начал Откровения в Боге, называя их *отрицательными* и *положительными* условиями Откровения. «Под отрицательными условиями следует понимать необходимые формы и виды бытия. Если бытие есть (существует), то оно может существовать и быть мыслимо только таким-то, а не иным образом, поэтому формы бытия совпадают с необходимостями мышления: они суть необходимо мыслимое, то, чего нельзя не мыслить; их содержанием служит *quid sit*. Наоборот, положительные условия, благодаря которым бытие существует, есть творение, воля Бога к Откровению, совершенно безусловная и свободная воля, от которой единственно зависит то обстоятельство, что нечто *действительно* существует: от него зависит *quod sit*. Поэтому тождество мышления и бытия существует только в отношении к тому, *что* существует, но вовсе не в отношении самого существования или *действительного* осуществления.... Позднейшее учение имеет вполне теософский и гностический характер, противоречит неоплатонизму и христианскому гностицизму. Шеллинг основывается на таком представлении о Боге, которое исключает теорию эманации и утверждает эволюцию или постепенное возвышение Бога в Откровении; ступени возвышения, - суть потенции, поэтому учение о Божественных потенциях имеет особенно важное значение для философии религии Шеллинга.»¹

Так как содержанием отрицательного условия Откровения Бога в позднейшем учении Шеллинга выступает содержание необходимой воли Бога, то оно включает в себе ряд необходимых ступеней развития или потенций бытия. «Первая потенция не представляет никакого бытия, но составляет лишь стремление, имеющее отрицательный характер; вторая потенция, как преодоление первой, имеет положительный характер, а третья должна быть их единством; отсюда формула: - А, +А, +-А. Первую потенцию Шеллинг назвал "возможностью бытия", вторую – "необходимостью бытия", так как она вступает в бытие, которое не может быть уничтожено, а третью – "долженствованием бытия", так как она имеет целью объединении первых двух. Обладание возможностью бытия еще не есть обладание определенным характером; необходимо существующее имеет определенный характер; долженствующее быть сущим (существующее при себе или владеющее собой) само определяет себя. Всякая возможность есть покоящееся хотение, поэтому, превращаясь в следующую потенцию, она становится хотением, и этот именно переход испытывает всякий человек, который переходит от нехотения к хотению. Первичное бытие есть хотение; хотение есть не только начало, но и содержание первого, возникающего бытия. Так как эти три принципа необходимо связаны друг с другом, то они все суть единство, благодаря которому все три причины соединены в одно целое, обнаруживающее общую деятельность: это деятельное единство есть четвертая причина, по значению стоящая на первом плане,

¹ Там же, С. 776, 760.

но в нашем познании открывающаяся последнюю, так как для нашего познания первый и ближайший предмет суть единичная вещь во всем ее многообразии. Форме единичной материальной вещи предшествует мыслимая первичная форма, *Идея или Логос*. Идея есть первый принцип, следовательно, она раньше того, что есть в наличной действительности».¹ Четвертый принцип есть Логос, который предшествует существованию единичных вещей, поэтому вместе с четвертым принципом даны оба царства природы – одушевленной и неодушевленной, и, тем самым, дан и весь мир идей.

Бог открывает то, что Он есть, т.е. вечную природу в Боге; в природе, как системе следствий, вытекающих из Бога как своего основания, заключено содержание свободы или воли, составляющей глубочайшую сущность Бога как личности. Поэтому в позднейшем учении противоположность, составляющую начальное понятие личности Бога, образуют не лишь определения Божественных *сил* (как это было в «Мировых эпохах»), а самоопределения воли Бога, – *возможность* и *действительность* бытия, покоящееся хотение и хотение как таковое. Природа в Боге заключает в себе или в качестве всеобщей возможности содержание свободы Я как содержание свободы самости; природа в Боге есть *возможность* актуального осуществления свободы Я. Поэтому начало Откровения совпадает с началом осуществления самостного содержания свободы в природе, которая движется от минимума ее в природе до максимума, т.е. до выступления в человеке самоутверждения этого содержания в его независимости и противоположности от всех природных форм. Осуществление свободы Я есть его практическая деятельность, в ней Я есть самоцель, оно хочет блага и ищет его. Однако, целью природы, согласно Шеллингу, служит не индивидуум, а *род*, поэтому практическое осуществление свободы Я находит свое наиболее развитое выражение в жизни *народов* и *государств*. Поскольку же идея блага составляет внутреннюю сущность Я, которую Я ищет и стремится к ее осуществлению, то, путь этого искания и утверждения содержания свободы Я в наличной действительности, образует *историю*, которой выражается прогресс как в осознании, так и в утверждении свободы Я.

Подобно тому, как *самоутверждение свободы Я* составляет мотив и цель развития *природы*, и выступление этой свободы для Я (т.е. его практическая деятельность) образует первый поворотный пункт в изложении философии, развитой из отрицательного условия Откровения (и потому называемой Шеллингом «отрицательной или рациональной философией»), так *самоотрицание Я*, постижение им ничтожности содержания его свободы, составляет внутренний мотив и цель практической жизни Я, а, утверждение в самосознании Я и в наличном мире понятия высшей (Божественной) свободы, составляет второй поворотный пункт в изложении отрицательной философии. Самоут-

¹ Там же. С. 760–762.

верждение Я своей (самостной) свободы, включает в себе также и мотив постижения ничтожности этой свободы. Уже в учении о религии философии тождества Шеллинг указывает на то, что Я постигает ничтожество своего акта свободы, и ссылается при этом на Наукоучение Фихте как на высшую ступень, в которой Я уясняет себе содержание своего акта. Постигание есть теоретическая деятельность духа, и высшая ступень, на которую восходит самопознание Я, выступает результатом последовательного развития всех познавательных сил духа, т.е. результатом *истории* развития творческого искусства и познания (истории философии). В отрицательной философии Шеллинг различает три этапа возвышения сознания в отрицании свободы Я и полагании свободы Божественной воли: это *благочестие*, *искусство* и *умозрительная* (спекулятивная) *наука*. «Мистическое благочестие состоит в акте самозабвения, полного самоотчуждения, в погашении самоволия и хотения себя». В искусстве и науке Я обретает образ Бога и идею Бога, но оно не схватывает в этих деятельности Бога в Его истинной *действительности*, поэтому Шеллинг называет их ступенями *лишь отрицательного блаженства*. Так как все три этапа Откровения, которые исследуются отрицательной философией, - развитие природы как стремящееся к самоутверждению Я, и самоотрицание Я как теоретическая деятельность, - выступают *последовательно*, а сама эта последовательность выражает вечные акты Божественного самооткровения, то она не подчинена *временной* последовательности конечных явлений, а, напротив, скорее заключает эту последнюю в себе самой, так что вечность в своих безвременных актах Откровения пронизывает собою все явления мировой жизни и истории, и потому является подлинным основанием, из которого только и объясняются все эти явления.

В ступенях «отрицательного блаженства» (благочестие, искусство и спекулятивная наука), находит свое выражение искание содержания воли Бога как личности; обретается же в них на высшей ступени рационального познания лишь формальное содержание личности Бога, т.е. обретается понятие Бога как *идеала Разума*. Это понятие Бога рациональной философии впервые и глубже всех обосновал Кант. Согласно этому понятию, Бог есть существо во всех отношениях определенное, единичное существо или индивидуум, заключающий в себе возможность всякого бытия или материального существования. Поэтому возможности бытия составляют неизменный элемент потенций божественного Откровения. Однако, для того, чтобы бытие выступило за пределы голой возможности, и, тем самым, была положена наличная действительность, необходимо полагать *действительность* всех видов наличного бытия начало, т.е. *воля*. Согласно Шеллингу, действительность может быть результатом «только самополагания и активного разделения и освобождения от всякой материи, продуктом деятельности самосознательного Разума». Формальное понятие такого деятельного Разума или воли выступает в исто-

рии философии как принцип Наукоучения Фихте, как абсолютное Я, поэтому, после кантовского определения Бога как идеала Разума, абсолютное Я Фихте составляет второй важнейший момент рационального понятия Бога.¹ Разум есть не безличное, а личное начало, поэтому отрицательная философия Шеллинга освещает мир идей и его развитие как развитие всего *необходимо* мыслимого, заключающего в себе царство чистых возможностей или общих видов бытия, и царство той формальной действительности, которая положена деятельностью самосознательной воли, деятельностью Разума как личности, т.е. Я.

Согласно Шеллингу, постигаемое рациональной философской наукой понятие Бога позволяет Я достичь лишь формального содержания Бога, но не способно ввести Я в действительное единство с реальностью Бога: Я жаждет не только формы, но и реальности Бога и хочет обрести себя в этой абсолютной реальности как реальное. Шеллинг утверждает, что идея Бога рациональной философии позволяет постичь Бога лишь как конечную причину мира, как мировую цель, которая все приводит в движение, но сама остается неподвижной, которая есть акт мышления, «мыслящий себя и лишь самого себя». «"Это сущность, владеющая собою, но также и не могущая выйти за пределы себя, это лишь идеальный, а не абсолютный Дух". Шеллинг особенно настаивает на *отрицательном* определении Бога у Аристотеля и в Новой философии вообще». Истинный же Бог, согласно Шеллингу, есть «сущий действительный личный Бог, господин бытия над бытием, Бог, существующий не по ту сторону мира, а сверхмировой Бог; Бог по ту стороны мира есть конечная *цель* мира, а Бог сверхмировой есть действительное и высшее благо. Я жаждет теперь самого Бога». «Этот сверхмировой Бог *вполне независим* от *всех идей и потенций*, так как они суть виды бытия; Он же есть могущее быть, необходимо существующее или долженствующее быть, Он есть абсолютно свободная творческая воля».² Соответственно этому и побуждение Я *обрести себя в Боге*, не может исходить из рационального мышления и из теоретической деятельности Я, т.к. эти деятельности вращаются всегда лишь в формальной сфере; это побуждение имеет не теоретический, а, скорее, практический характер, оно не умозрительно и рационально, а религиозно, - это побуждение обнаруживает потребность духа в религии и блаженстве. В нем Я ищет не признания своих заслуг и не рассматривает это блаженство как награ-

¹ - «Историю становления понятия Бога как идеала Разума, Шеллинг начинает с Декарта, и видит его наиболее сильное провозглашение в учении Лейбница, а в завершенной форме находит в учении Канта о Боге. Так как философию Гегеля Шеллинг считает пустым интермеццо в ходе развития понятия Бога как идеала Разума (т.е. понятия Бога рациональной философии) которого лучше бы и вовсе не было, то между Кантом и началом положительной философии стоит только Я Фихте, - им и заканчивается развитие истории рационального понятия философии об Абсолютном». Фишер К. История Новой философии Т. 7. СПб, 1905. С. 780- 792.

² Там же. С. 780-792.

ду, соответствующую его заслугам: оно ищет блаженства, выпадающего на его долю благодаря лишь *Божественной милости*. «Отрицательная философия, конечно же, может сказать нам, в чем состоит блаженство, но она не помогает нам достичь его; Разум никогда не может создать религии, поэтому в рациональной философии нет религии, да и вообще не может существовать никакой религии Разума, хотя, конечно, следует ожидать появления философской религии, которая должна познать действительную религию. – мифологическую и откровенную. Эта последняя есть, собственно, не религия, а философия религии, и она совпадает с «положительной философией». Так как она учит нас, каким образом Бог входит в сознание человека и существует в нем в течение всей жизни человеческого рода в прошлом и в будущем, то ее можно назвать и исторической философией».¹

Рациональная или отрицательная философия в учении Шеллинга об Откровении продвигается вперед через виды или потенции бытия (- A, +A, +-A), и достигает в понятии сверхмирового Бога A^0 цели своего развития. «Виды и потенции бытия служили содержанием бытия; но превращение этого содержания в действительность совершается только благодаря абсолютной творческой воле Бога. Здесь происходит переход от содержания бытия (от того, «что существует») к действительности бытия (к тому, что «действительно существует»), - из области отрицательной в область положительной философии. A^0 , которое было результатом и целью в отрицательной философии, становится теперь принципом и началом; то, что было там предшествующим. Становится теперь последующим, antecedens превращается теперь в consequens, из prius получается теперь posterius. Вопрос: как возможно, чтобы -A, +A, +-A, могло быть последствием A^0 ? То есть, переход из области отрицательной философии в область положительной философии требует обращения прежде установленного отношения между содержанием бытия (-A, +A, +-A), и его действительностью (A^0)».²

Шеллинг понимает под обращением науки переход от рациональной философии к религии, имея в виду обратную, по сравнению с направленностью рационального познания направленность религиозного познания. Это означает, что из реальности акта Божественного Откровения духу, содержанием которого является абсолютно свободная творческая воля Бога, следует понять *реальное* содержание развития мира. При этом Шеллинг вовсе не утверждает, будто познание и наука, достигнув идеи Бога, должна остановиться, и повернуть назад (как это заключили некоторые современники Шеллинга, полагая, будто подобный вывод следует из результата отрицательной философии Шеллинга).

¹ Там же. С. 780 - 792.

² Там же. С. 780 - 792.

Абсолютно свободная творческая воля Бога полагает действительность всех видов и потенций бытия, полагает действительность развития мира; согласно Шеллингу, «в акте творения Бог обнаруживает главным образом величие Своей силы». В Боге лежит *возможность* свободы Его Творения; *действительность* же этой свободы состоит в том, что содержание первой и низшей потенции бытия обретает в воле сотворенных существ безграничное могущество, возвышаясь до степени первого принципа или основания Творения как Откровения. «Первое основание Откровения заключается в акте человеческой свободы и воли, именно в том факте падения, вследствие которого человечество подпало уже побежденному процессу природы и было принуждено повторить его в своем сознании. Это повторение совершается в *естественной религии и мифологии*. Вследствие падения порядок потенций извращается, низшая потенция превращается в высшую, мир отчуждается от Бога, внебожественное бытие превращается в противобожественное или противное Богу. Это извращение истинного порядка вещей, угодного Богу, Шеллинг называет "мировым переворотом или катастрофой". Таким образом, воля Божия превращается в "отрицание воли" и естественное основание вещей, принцип, который должен быть подчиненным и служебным, а не господствующим, превращается в "отрицание принципов". Однако Бог не хотел, чтобы мир погиб. В момент падения Он решил восстановить его, и так как Он предвидел катастрофу, то решение спасти человечество было принято Им раньше и существовало уже *до сотворения мира*. Осуществить эту волю значит дать *Откровение ее*. Первичная или конечная цель, вообще содержание Откровения состоит не в чем ином, как в этом решении Божественной воли и в осуществлении его».¹ Отсюда уясняется и истинное отношение творческой и откровенной воли Бога: творческая воля Бога есть воля Откровения в ее низшей потенции, и, наоборот, воля Откровения есть творческая воля в ее высшей потенции, в ней Бог являет Себя в Своей наивысшей свободе. Возвышение творческой воли Бога движется через противодействие ей, через акт отпадения мира от Бога, поэтому, воля грехопадения есть не только искажение творческой воли Бога, но также и *средство* возвышения последней до ступени абсолютной свободы.

Акты свободы воли падения и воли Любви или воли Искупления, есть абсолютные акты, они предшествуют сознанию и мышлению, определяют их со стороны содержания, и в этом состоит их абсолютная *реальность* в отношении религии и философии религии. Поэтому первая задача религии и философии религии (положительной философии в смысле Шеллинга), состоит в признании этих фактов, в которых осуществляется абсолютная реальность свободы, а вторая, - в понимании их. Выступившее в этих фактах содержание

¹ Лютер М. 95 тезисов // Приложение. Фишер К. Учение Шеллинга о религии. СПб., 2002. С. 568 – 569.

свободы требует, поэтому, воспроизведения его в религиозном сознании и мышлении. Согласно Шеллингу, положительный характер Откровения заключается именно в том, что указанные факты *случились*, и они становятся понятными из своих следствий, - в этом состоит основная черта, отличающая положительную философию от рациональной и отрицательной.

Так как первое основание Откровения заключается в акте человеческой свободы и воли, который по необходимости воспроизводится религиозным сознанием естественной религии и мифологии, то воспроизведение содержания этого абсолютного акта свободы в форме религиозного познания или положительной философии, есть вместе с тем обоснование *реальности* принципа отпадения от Бога в познании развития мира в формах естественной религии и мифологии. Так как первичная цель Откровения состоит в искупительном акте абсолютной свободы и воли Искупления, содержание которого заключено в качестве *предчувствия* в формах естественной религии и мифологии, то воспроизведение содержания этого акта в форме положительной философии есть обоснование *реальности* принципа Искупления в этих религиозных формах.

«Искупление состоит в возвращении человечества к Богу, в воссоединении его с Богом, в примирении или посредстве между Богом и человеком. Это дело может быть выполнено только через *посредника*, обладающего таким же Божественным, личным и свободным характером, как и сам Бог. Поэтому этот посредник есть вечный *Сын Божий*; как таковой, Он предшествует основанию мира [Логос-Христос], содействует творению мира и освещает пути мира. ... Примирение достигнуто через посредство Христа, через личность Христа [которая есть истинный противоположный образ Бога, личность, выступившая во внебожественное бытие, отвергшая свою свободу и тем возвратившаяся в Бога и возвращающая Ему мир]: следовательно, эта личность составляет содержание христианства (как религии). Так как Христос есть не только конец и цель, но также начало и причина всего Откровения, и притом единственная причина его, то Откровение во всем своем объеме заключается в Нем, и потому философия Откровения вообще не имеет и не может иметь иной задачи, как обоснование этой личности. Откровение, завершившееся в христианстве, заключается также в язычестве и иудействе; мифология, составляющая сущность язычества и присущая также иудейской религии, составляет необходимое условие христианства и относится к нему как "отмененное к отменяющему"». ¹ Мифологический процесс должен был исчерпать себя до конца, человечество должно было созреть в самой сердцевине своего духа, чтобы стать восприимчивым к искупительной воле Бога, раскрывшейся в подвиге Христа. Христос явился в мир как *Христос*, когда «исполнилось время». Он и раньше открывался миру в виде *предчувствия* в формах естественной религии и ми-

¹ Там же. С. 569, 555, 556

фологии, открывался неясно, как *грядущий* Бог. В этих формах религии Христос действительно присутствовал, однако *не как Христос*; таким образом, Христос присутствует во всем всемирно-историческом Откровении.

Поскольку личность Христа есть цель и причина всего Откровения, то воспроизведение акта воли этой личности в форме религиозного сознания составляет цель христианской религии или христианства, а воспроизведение его в форме религиозного *познания* составляет цель положительной философии, которая, тем самым, является обоснованием *реальности* всемирно-исторического Откровения. Поскольку содержание Искупления составляет не только главное содержание Откровения, но является также и высшим содержанием свободы воли в самом Боге, то философское познание акта Искупления включает в себя также и познание побежденного во Христе принципа отпадения от Бога, т.е. принципа *зла*. Познание последовательного возвышения воли Искупления во Христе в Его домировом, Его мировом и послемировом существовании есть *Христология*; познание возвышения зла до принципа мира и его низведения во Христе до *средства* возвышения воли искупления, есть *сатанология*.

Согласно Шеллингу, вера в факт Искупления, составляющая сущность христианской религии, не есть *слепая* вера в Искупление как в исторический факт. Последняя не есть вера в собственном смысле, т.к. никакой внешний факт не может составлять основу религии. Истинная же вера, согласно Шеллингу, «есть не начало, не дополнение и никоим образом не замена знания, а *плод и результат* знания». Истинная вера опирается на совершенное обоснование личности Христа, поэтому «и наука должна иметь последнюю и конечную цель, достигая которой она приходит к покою. Такой целью служит действительная и надежная *вера*», она составляет цель философии Откровения; эту цель Шеллинг называет философской верой или философской религией. Шеллинг признавал, что философия Откровения не согласуется с ортодоксальным вероучением Церкви, и что сам он вовсе и не стремился к какому бы то ни было согласованию с ним. Он говорил: «я забочусь только о понимании христианства во всем его своеобразии; во всяком случае, мы, благодаря своим философским идеям, достигли того, что понимаем христианство гораздо правильнее, чем многие полуортодоксальные учения, а также гораздо разумнее, чем так называемые разумные или рациональные системы, превращающие в ничто *реальность* христианства. ... Мне вовсе не интересно быть ортодоксальным в обыденном смысле этого слова; точно также мне вовсе не трудно было бы вступить в столкновение с ортодоксальностью. Для меня христианство есть лишь явление, которое я стараюсь *объяснить*».¹

¹ Там же. С. 558.

* * *

Таким образом, нетрудно обозреть весь внутренний ход развития немецкой классической философии. - Кант утвердил и обосновал *задачу* философского познания и дал начальное решение этой задачи. Это решение состоит, во-первых, в трансцендентальном исследовании *условий* познания, которым устанавливаются *принципы* познания, и, во-вторых, в *выведении* трансцендентальным методом системы познания из установленных условий или принципов познания. Скептические возражения Нового Энезидема и реалистические возражения Якоби выявили *необходимость преобразования* принципов системы трансцендентального знания, и указали на единственно возможное направление, в котором может быть осуществлена такая реформа. Фихте *отчасти* преобразовал установленные Кантом принципы трансцендентального знания, утвердил единый принцип, из которого он вывел как формальное, так и материальное содержание знания, и которое он развил в *систему* или конструкцию трансцендентального знания. Разработка и развитие системы знания из частично преобразованного основоположения трансцендентальной философии, выдвинуло на первый план *теософскую* проблему, т.е. проблему *выведения* системы знания из абсолютно реального основания, из абсолютного бытия (Бога), которое, как условие знания, необходимо полагается трансцендентальной философией Фихте за пределами самого знания. Трансцендентальное исследование условий познания, необходимость которого была обоснована Кантом и не оспаривалась Фихте, ставило своей задачей как в учении Канта, так и в учении Фихте, установление условий познания *не выходя* за пределы сферы *субъективности* духа. Однако, развитие Наукоучения Фихте пришло к утверждению необходимости такого понятия принципа или условия знания, которое лежало за пределами самого знания; стало быть, это условие должно было быть там, куда не могла проникнуть познавательная сила *трансцендентального* обоснования этого условия (как опосредствования и познания этого условия), но которое, вместе с тем, все же заключалось в самом духе. Из этого рассуждения уяснялась *недостаточность* частичной реформы основоположения и системы трансцендентального знания, осуществленной Фихте, и выступала необходимость *совершенного и полного преобразования* как самого понятия основоположения, так и самой системы знания. Поэтому, во-первых, требовалось *развить и углубить* понятие об *интеллектуальной интуиции* как способности *непосредственного* знания духом содержания самого условия познания, а во-вторых, требовалась *реформа понятия метода* исследования этого условия познания, и, стало быть, реформа системы знания, следующей из ее условия. От разрешения этих двух ключевых задач зависело и разрешение самой теософской проблемы.

Шеллинг и Гегель дают решение теософской проблемы. Система тождества Шеллинга и система абсолютного идеализма Гегеля имеют не только общую основную проблему, но также и общий исходный пункт ее решения: ими в равной мере утверждается, что начало веры и познания в духе составляет одна и та же способность, что, поэтому, истина религии познаваема – то, что на ступени религии раскрывается как абсолютное содержание веры, на ступени философии раскрывается как абсолютное содержание познания. Различие в определении характера деятельности этой способности, дает и разные направления решения теософской проблемы в учениях Шеллинга и Гегеля. - Развитие начальных идей Шеллинга привело его к разработке и созданию философии Тождества; развитие решения проблемы тождества привело Шеллинга к *проблеме религии*; разрешение этой последней проблемы, которая была признана Шеллингом лежащей в основании *проблемы познания*, дало развитие философии Тождества в учении о религии, а затем привело Шеллинга к разработке системы Философии Откровения.

Основной темой философского учения Гегеля была тема познания разумного развития мира. Осуществление и развертывание этой темы в научную систему познания опирается на реформу *метафизики*, восстановленной Гегелем в качестве главной философской науки. Проблема познания логического развития всех необходимых определений мышления была выдвинута Гегелем как ключевая проблема, из решения которой следовало и решение всей проблемы познания в целом. Поскольку предметом логического исследования является не только вневременная истина в ее вечном саморазвитии, но и содержание развития истины в формах инобытия и для-себя-бытия как вечное *самооткровение Бога*, т.е. *природа и история*, то логическое решение проблемы познания должно было заключать в себе также и решения *натурфилософской* и *историко-философской* задач. Согласно Гегелю, постигаемое спекулятивным разумом содержание естественного и духовного Универсума составляет *содержание развития*: это развитие духа из природы, развитие конечного духа, развертывающееся в историю народов и государств, и приводящее к мировому духу, последовательными формами возвышения самопознания которого являются *искусство, религия и философия*. Таким образом, в историко-философскую задачу этого учения входит также и *проблема религии*. Если проблема религии должна быть решена в рамках историко-философской задачи, то, философское обоснование религии, данное Гегелем, заключало в себе также и *не решенную задачу*, на которую ближайшим образом указали историко-критические исследования *Ф.Д. Штрауса*.

Вопрос о том, в какой мере оказалась разрешенной и разрешима ли вообще теософская проблема в познании (а, стало быть, и сама задача познания в послефихтевской философии) теми учениями, которые ставили своей задачей ее разрешение, - есть тема отдельного и основательного исследования.

Как *разрешенность*, так и сама *разрешимость* задачи познания должны быть доказаны. Явления, выступившие в области познания после великих классических систем Нового времени, позволяют с определенностью утверждать, что ни неразрешенность, ни тем более неразрешимость теософской проблемы и проблемы познания *не были* доказаны. Если совершенное преобразование принципа и системы трансцендентального познания основывается на решении двух задач, - углублении и развитии понятия интеллектуальной интуиции как способности непосредственного знания духом абсолютного содержания условия познания, и реформе понятия метода исследования этого условия и вывода из него системы знания, - то явления следующего за классическими системами философии периода обнаруживают, что, во-первых, *не опроверга-*

¹ Установление *неразрешенности* указанной проблемы познания есть дело последовательной и систематической критики определенных решений этой проблемы. Такая критика должна была бы, во-первых, выявить недостаток в преобразовании основы фихтевского идеализма (поскольку именно из такого преобразования следуют систематические решения теософской проблемы в учениях Шеллинга и Гегеля); во-вторых, она должна была бы сделать попытку устранения выявленного недостатка, углубить и развить начатое преобразование, и, исходя из преобразованного таким образом основания развить систему философии. Однако в учениях, следовавших в истории после великих систем немецкого идеализма, едва ли удастся отыскать именно *такую* систему, о которой идет речь. Ко всем этим постклассическим учениям вполне применимы слова Гегеля, которыми он характеризовал современные фихтевской, шеллинговой и его собственной философии точки зрения: «кроме этой [фихтевской] и шеллинговой философии нет других философских систем. Другие подхватывают кое-что из учения этих философов и надоедливо опровергают их с помощью подхваченных ими кусков; ils se sont battu les flancs pour être de grands homes (они очень старались быть великими людьми)... Но все их мысли, - поскольку в их философиях имеются вообще мысли, - либо заимствованы у Фихте, Канта и Шеллинга, или же они вносят в заимствованные ими учения кое-какое изменение, и последнее состоит большей частью в том только, что великие принципы превращаются в нечто скучное, живые пункты учения умерщвляются, или же они изменяют второстепенные формы, и им кажется, что этим они установили другой принцип, но при ближайшем рассмотрении все-таки оказывается, что последний остается принципом, выставленным одним из указанных трех философов» (Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3. СПб., 1994, С. 515-516). Идеализм и монизм – суть основные черты, которым определяется главное направление в развитии теософской проблемы в учениях немецкой классической философии. В обзоре антитез, выдвинутых в отношении идеалистической, монистической а также метафизической основной направленности философии Гегеля, который дает Куно Фишер в 8-м томе своей Истории Новой философии, со всей ясностью вскрывается ограниченность, односторонность и обусловленность содержанием принципов великих классических систем философии в позициях О. Конта, Бенеке, Гюнтера, Гербарта, Тренделенбурга, Шопенгауэра, Э. Фон Гартманна и др. (См. К.Фишер, История Новой философии. Т. 8, 2-й полутом. СПб., 1905. С. 448- 457, «Антитезы Гегелю».)

Неразрешимость теософской проблемы может быть доказана путем обнаружения невозможности какого-либо Богопознания в человеческом духе ни в форме непосредственного знания, ни в форме опосредствования, ни в смысле веры, ни в смысле мышления, ни в смысле религии, ни в смысле философии. Якоби доказал ограниченность рационального догматического знания и вскрыл существование противоположности содержания этого знания и содержания религиозной веры. На этом основании он требовал признать превосходство веры над рассудочным знанием. Однако же не существует какого-либо доказательства абсолютной невозможности Богопознания, в основе которого лежало бы *не извращенное* понятие веры и знания, религии и философии.

нут ни *метод развития*, выдвинутый и обоснованный в учении Фихте, и получивший дальнейшее развитие в учениях Шеллинга и Гегеля, ни, тем более, не доказана *совершенная невозможность* установления истинного метода познания, и, во-вторых, не опровергнуто *отождествление* интеллектуальной интуиции и *непосредственного знания*, обоснованное Шеллингом и реформированное Гегелем (в учениях Шеллинга и Гегеля *углубляется суть* интеллектуальной интуиции и непосредственного знания, но отнюдь не отвергается их тождественность). Уяснение существа *непосредственного знания*, каким его понимали Гаман и Якоби, знакомство с сутью критики Якоби *метода* рационального познания догматической философии, а также прояснение тех аргументов Гамана и Якоби, благодаря которым ими был выдвинут *факт религии*, как лежащий в основании проблемы самопознания духа, – все это, как представляется составителю и переводчику настоящей книги, может лишь способствовать более глубокому уразумению значения «философии чувства и веры» в развитии великих классических систем немецкого идеализма.

**КОММЕНТАРИИ
И
ПРИМЕЧАНИЯ**

И.Г. Гаман (1730–1788)

Литературное творчество Гамана разворачивается в эпоху немецкого Просвещения, или, лучше сказать, оно разворачивается на фоне этого Просвещения, так как собственная точка зрения Гамана на главные проблемы познания и возможность их разрешения существенно отличается от основных тенденций просвещающей мысли. Развитие немецкого Просвещения разделилось в своем поступательном движении на два основных направления. Исходным пунктом первого явилась методическая форма эклектической системы рационализма Вольфа. Относительно сущности и цели этой просвещающей мысли Гегель отмечает следующее: «не стоит скрывать, что все это просветительство состояло лишь в том, чтобы ввести также и в Германии те принципы деизма, религиозной терпимости и морализирования, которые были подняты Руссо и Вольтером до степени всеобщего способа мышления высших классов во Франции и за пределами ее». (Гегель Г.В.Ф. «Работы разных лет». М., 1970, Т. I. О сочинениях Гамана. С. 580.) Берлин стал центром этого Просвещения, где действовали Николаи, Мендельсон, Геллер, Шпальдинг, Цельнер и др. Второе направление немецкого Просвещения имело своим исходным пунктом позднее учение Лейбница, освещающее природу и существо самородных познавательных сил индивидуального духа, которые образуют, согласно этому учению, предпосылку развития всей сознательной и самосознательной деятельности человека. Это учение, развитое Лейбницем в его «Новых опытах об исследовании человеческого ума», вышло в свет спустя почти полвека после смерти его автора. Первое направление немецкого Просвещения обособилось в столице Германии и ее основных центрах; «вне этого движения, на периферии, находилось то, что расцвело гением, духом и глубиной разума, что подвергалось со стороны того центра самым яростным нападкам и поношениям. На северо-востоке, в Кенигсберге, увидим мы Канта, Гиппеля, Гамана, а позднее - Шиллера, Фихте, Шеллинга и других; дальше на запад - Якоби с его друзьями. Лессинг, давно уже равнодушный к берлинской возне, жил, погруженный в глубины учености и совсем иные глубины духа, в такие глубины, о которых и не подозревали его друзья, полагавшие, что находятся в полном духовном контакте с ним». (Там же. С. 581.)

Основой, из которой вырастает точка зрения Гамана, являются два главных положения философии Лейбница, а именно, во-первых, положение о том, что лишь единое в самом себе и неразделенное знание является единственно истинным познанием, и, во-вторых, вывод, следующий из «Новых опы-

тов» Лейбница, которым обосновывается приоритет интуитивной индивидуальной познавательной силы человека над его способностью отчетливого познания. Если человеческая душа, как это следует из учения Лейбница, есть монада, следовательно, ограниченная представляющая сила, то, самое отчетливое познание, которого она способна достигать, есть необходимо познание ограниченное, а отнюдь не полное и совершенное. Абсолютно полным и всеобъемлющим *отчетливым* познанием всего может обладать лишь один Бог, поэтому сама идея Бога должна быть непосредственно самоочевидной в своей истинности только для Него одного: лишь Бог может обладать отчетливым понятием о Самом себе, а отнюдь не ограниченный человеческий дух. Последнему понятие о Боге может быть доступно лишь в форме смутного сознания, в форме чувства или веры; лишь в этой форме познание конечным духом Абсолютного может быть целостным и неразделенным познанием. Следовательно, если учение о рациональном познании лейбницевоу философии основывается на врожденной человеческому духу и самоочевидной идее Бога, то, исходя из понятия духа как ограниченной представлявшей монады, это учение не способно объяснить свою собственную возможность в духе. Если цельное познание Абсолютного доступно человеку лишь в форме чувства, то достоверность и истинность самого Я может отрываться ему лишь как самочувствие Я. Следовательно, лишь последнее и может быть субъективным основанием познания. Если абсолютное содержание выступает в субъективном духе в форме чувства, то таким содержанием может быть только *данное* или *открытое* духу содержание, т.е. им может быть лишь содержание *откровения*, источником которого является сам Бог. Бог открывается Я и Я открывается самому себе в одном и том же акте самооткровения или самочувствия Я: воспринимая Абсолютное, Я обретает себя, поэтому объектом истинного самочувствия является единство Бога и Я, которое составляет корень и основу всякой религии и всякого подлинного Богопознания.

Если познание веры лежит вне сферы рационального (отчетливого) и опытного познания, то, само собой должно явиться предположение о том, что постижение существа способности непосредственного знания и характера ее деятельности недостижимо средствами чувственного и рассудочного знания. Гаман решительно утверждает такую невозможность, и считает бессмысленными и тщетными все попытки метафизики и опыта проникнуть в сферу истины. Для Гамана уяснение деятельности этой способности представляется прежде всего как загадка и тайна, - этим обосновывается необходимость мистического понимания веры. Мистическая точка зрения Гамана совпадает со скептической точкой зрения Юма в их общем отрицании возможности познания достоверной истины средствами рассудочного знания; обе позиции ставят на место знания веру, однако, если у Юма содержание веры составляет лишь содержание чувственного восприятия, образующее материал внешнего

или внутреннего опыта духа, то предмет веры в понимании Гамана состоит в истине Откровения, и именно в истине *христианского* Откровения, поскольку в последнем человечеству раскрывается *цель* конечной природы и духа, т.е. цель мироздания как самооткровения Бога.

Свое первоначальное выражение позиция Гамана получила в одном из его ранних сочинений «Крохи» («Die Brocken»), написанном им в Лондоне в 1758 году. Пребывание в Лондоне, куда Гаман был направлен состоятельными братьями Беренс из Риги, у которых он состоял на службе, и за чей счет он должен был совершить путешествие «чтобы воспрянуть духом и возвратиться домой, приобретя вес и изведав счастье», стало для Гамана настоящим испытанием его характера и деловых качеств. Неудачи его дипломатических усилий по улаживанию дел братьев Беренс и отысканию знакомых и друзей соответственно его сословию и душевному складу, при помощи которых Гаман надеялся утвердить свое положение в обществе, стали причиной растущего недоверия Гамана к своим собственным духовным способностям, подозрительности к людям, так что в конце-концов его разочарование переросло в отчаяние и чувство собственного бессилия. «Состояние внутренней и внешней беспомощности заставило его обратиться к Библии; он описывает "сокрушенность, которую вызвало в нем чтение и познание глубин Божественной воли в искупительном деянии Христа; в истории еврейского народа он узнавал собственные свои прегрешения и события своей жизни; его сердце обливалось слезами, он не мог больше выносить, не мог больше утаивать от своего Бога, что он был братоубийцей, братоубийцей Его едиnorodного Сына". К этому времени относятся многочисленные живописания страха и мук, в которые попадают люди простой, спокойной жизни, когда они, изведав свою душу, не могут выполнить требований покаяния и, как условие милости Божией, выявить отвратительную греховность своего сердца; но они в конце-концов познают, что не обнаружить в себе греховность - это сам по себе злейший грех, а тем самым оказываются близки к тому, чтобы вступить на путь покаяния... Своим покаянием и раскаянием он достиг теперь такого успокоения своего сердца, какого не было у него никогда в жизни; воспринятое им утешение поглотило всякий страх, всякую печаль, всякое недоверие, так что от всего этого он не мог больше обнаружить в своем сердце никакого следа». (Там же. С. 591.). К этому времени относится написанная в Лондоне и продолженная затем в Германии автобиография Гамана; к этому же периоду его жизни относятся и «Крохи».

В «Крохах» мы встречаем тот спокойный тон и стиль изложения, которого почти не найти в его дальнейших литературных творениях и письмах. Здесь Гаманом разбирается то отношение, в котором стоит понятие человеческой свободы к религиозной вере: свобода состоит в истинном самолюбии человека, а последнее, как основание воли и деятельности человека в налич-

ном мире, обосновывается истинным самопознанием, в центре которого стоит Богопознание. Богопознание, согласно Гаману, заключается в познании абсолютного Откровения Бога, сущность которого составляет Любовь, проповеданная Христом всему человечеству; высшее познание этой любви состоит в вере и, именно в детской вере, поэтому последняя составляет корень религии как опыта веры. Понятием детской веры Гаман выражает непредвзятое отношение субъективного духа к истине, не требующее, подобно догматическому рассудку, от истины Откровения каких-либо оснований. Выражаясь словами Аристотеля, можно было бы сказать, что детская вера есть то первое в человеке и то целое в нем, которое предшествует своим частям, а именно, явлениям религиозного познания и религиозной воли. Если понятие воли и добра состоит в религиозном самопознании человека, то, сама собой становится ясной превратность представления естественной морали о том, что человек добр по своей природе: источником понятия о добре является не естественная воля, а Любовь как высшее добро, раскрытое Божественным Откровением: чем глубже человек схватывает противоположность акта естественной воли акту любви, тем яснее он постигает само условие религии, тем больше он продвигает и проясняет свою волю к покаянию и религии. В этом также состояла и основная мысль лютеровского понятия религии.

Это понятие веры получило свое дальнейшее развитие в переписке Гамана с его друзьями, к числу которых принадлежали Кант, Гердер, Якоби, Линднер и др., а также в рецензиях на некоторые их сочинения и исследования: «в сутолоке споров его с друзьями пробуждена вся страстность его и гениальная энергия, - говорит Гегель, - и эта страстность и прирожденная независимость воплощены в *благочестии*. В этой продолжавшейся полгода борьбе и перебранке развилась вся индивидуальность Гамана и вся его манера изложения и стиль; возник здесь стимул и к его собственной писательской карьере». (Там же. С. 594.) Собственная авторская деятельность Гамана начинается, по его словам, с сочинения «Сократические достопамятности» («Sokratische Denkwürdigkeiten»), где Гаман уподобляет существо христианской веры возвышенному неведению Сократа, а догматическое знание - древней софистике. Насколько противоположна сущность диалектики Сократа современной ему софистике, настолько же противоположна сущность истинной веры всякому рассудочному знанию. Насколько близок морализм Сократа существу христианской веры, настолько же близок скептицизм древней софистики догматизму Нового времени. «Вера, - говорит Гаман, - это не дело разума и поэтому не может подлежать никаким посягательствам с его стороны, ибо вера точно также не происходит из каких-либо оснований, как и вкус и зрение... И если кто-то воображает, что он знает нечто, - он еще ничего не знает о том, что ему надо знать. Если же кто-либо возлюбил Бога, он познает Его... Как же из незнания этой смерти, этого ничто выходит зародыш жизни и

высшего познания, словно заново творимых, софисту не разнюхать». (Hammanns Werke, Berlin. 1821–1825, Bd. 2, S. 7–12.) Гегель отмечает, что определения веры, утверждаемой Гаманом в этом сочинении, «выводятся сначала из христианской веры, а затем расширяются до того всеобщего смысла, при котором чувственная достоверность внешних, преходящих вещей, - «нашего собственного наличного бытия и существования всех вещей», - также называется *верой*. В этом расширении принцип веры у Якоби, как известно, становится принципом философии, и в утверждениях Якоби узнаются почти дословно утверждения Гамана. (Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. М., 1970, Т.1. С. 602.)

Свое презрительное отношение к догматическому знанию Гаман высказывает также и в письмах к своему другу Якоби, стремясь уверить последнего в тщетности обнаружения сущности спинозизма, в котором Якоби видит совершенную и законченную систему догматического знания, а также в его стремлении уяснить подлинное отношение идеализма и реализма. Касательно эпистолярного сочинения Якоби об учении Спинозы Гаман высказывается в том смысле, что Якоби «носится со Спинозой, бедным шельмой из картезианско-каббалистических сомнамбулистов, как с камнем в желудке»; все учение Спинозы, согласно Гаману, суть не что иное, как «бред воображения, слова и знаки дурных шуток математической фантазии, идущей к произвольным конструкциям философских азбук и библий... Глаголы,- говорит Гаман, обращаясь к Якоби, - суть идолы твоих понятий, наподобие того, как Спиноза вообразил, что буква - это демиург». (См. «Переписка Гамана с Якоби», Собр. соч. Ф.Г. Якоби, Т. 4, С. 349–357.) Сходную оценку получили у Гамана и усилия Якоби в выяснении противоположности идеализма и реализма: «вы видите, пишет ему Гаман, - что это только *entia rationis*, восковые носы, идеальное; только различия между христианством и лютеранством реальны, суть *res facti*, живые органы и орудия Божества и человечества». Догматизм и скептицизм представляют собою для Гамана «наисовершеннейшее тождество», такое же, какое составляет природа и естественный разум.

Несмотря на резкое неприятие Гаманом всякой рассудочной философии и его отказ вступать в какую-либо полемику с ее представителями, несмотря на часто высказываемую Гаманом уверенность в том, что бессмысленно доказывать истинность веры посредством доводов естественного разума и стремиться убедить рассудочную образованность в правоте веры перед знанием, все же два философских сочинения заставили взяться его за перо. Первым таким сочинением стал «Иерусалим, или о религиозной власти и еврействе» Моисея Мендельсона; вторым - «Критика чистого разума» Канта. Против первого Гаман написал брошюру «Голгофа и Шеблимины», против второго - небольшую статью «Метакритика пуризма чистого разума».

Основной темой «Иерусалима» Мендельсона стало разграничение идеи религии и государства. «Для того, чтобы обосновать отношение религии и государства, Мендельсон предпосылает своему исследованию вольфианские принципы естественного права. Он излагает обычные различия между совершенными и несовершенными обязанностями, или между обязанностями по принуждению, по совести и по доброй воле, между действиями и убеждениями; к тем и другим человека ведут причины: к первым - побудительные причины, а ко вторым - причины довода истины; государство во всяком случае удовлетворяется мертвыми действиями, деяниями без духа; но и государство не может обойтись без убеждений; чтобы принципы превратились в убеждения и нравы, на помощь государству должна прийти религия, а церковь должна стать опорой гражданского общества; однако церкви не следует иметь какую-либо форму правления и т. д.» (Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. М., 1970, Т.1. С. 616.) Основное острие критики Гамана направлено, в данном случае, на утверждаемое Мендельсоном разъединение целостных и жизненных обязанностей на две мертвые половины - на действия без убеждений и убеждения без действий. Гаман решительно восстает против дуализма воли, он «твердо противопоставляет *сущность* права и нравственности, *субстанцию* общества и государства определениям совершенных и несовершенных обязанностей, действиям без убеждений и убеждениям без действия - определениям, которые, будучи превращены в принципы права, нравственности, государства, порождают лишь известный формализм былого естественного права и поверхностные идеи абстрактного государства». Согласно Гаману, там, где начинается власть оснований совершенных и несовершенных обязанностей, о которых толкует Мендельсон, там прекращается единство Бога и человека, в котором единственно и состоит вера как животворный источник всякой человеческой деятельности. Эта вера, составляющая единую основу религии и нравственности, есть именно христианская вера, сущность которой раскрывается Гаманом в следующих словах: *«неверие в собственном историческом значении слова - это единственное прегрешение против духа истинной религии, сердце которой в небе, как и небо ее в сердце. Не в Богослужениях, жертвоприношениях и в обетах, которые требуют от людей, стоит тайна христианского благочестия, но, напротив, в обетованиях, свершениях и самопожертвовании, которое Бог осуществил ради человека; не в самых благородных и величайших заповедях, которые Он дал, но в высшем добре, которое Он даровал; не в законодательстве и нравственном учении, которые касаются лишь человеческих устроений и действий, но в выполнении Божественных деяний, трудов и предприятий, во спасение всего мира. Догматика и церковное право принадлежат только к общественным воспитательным и административным институтам; как таковые они подвержены произволу властей, - эти видимые, общественные обычные учреждения не есть ни ре-*

лигия, ни мудрость, *нисходящая свыше*; но они есть *земное, человеческое и дьявольское* установление под влиянием фряжских кардиналов и фряжских цистеронов, поэтических духовников или прозаических попов-чревовещателей и по переменчивой системе статистического равновесия и неравновесия или вооруженной терпимости и нейтралитета» (Hamann's Werke. Berlin. 1821–1825, Bd. 7, S. 58.)

Если в «Голгофе и Шеблимини» Гаман выступает против вольфианских принципов естественного права, то в «Метакритике пуризма чистого разума» он выступает против той цели, к которой, по мнению Гамана, неизбежно стремится все предприятие всякого рационального познания. Целью кантовской философии, согласно Гаману, является исследование возможности познания до опыта и вне опыта, и, поскольку «Критика чистого разума» утверждает такую возможность, то ею неизбежно должно утверждаться также и то, что из исследуемой способности чистого рассудка с необходимостью выводится также и *форма* чувственного восприятия и созерцания. Путь к задаче такого исследования чистого рассудка проходит, согласно Гаману, через две ступени «очищения» рассудочного знания «от всякого преемства, традиции и веры», т.е. через постепенное утверждение в философии независимости формы рассудка от форм чувственности и созерцания. В возникновении задачи критической философии Гаман видит высшую и последнюю ступень такого «очищения», поэтому «Критику чистого разума» он называет «высшим» и притом «эмпирическим пуризмом». Своё объяснение осуществимости цели критической философии Гаман основывает на том наблюдении, что всякое отчетливое мышление и познание находится в зависимости от языковых форм, что невозможно мыслить вне языка и составлять себе понятие о чем-либо, что, следовательно, формы языка сущностно принадлежат природе мышления, а, потому, сама эта сопричастность может и должна служить критерием правомерности задачи критицизма. Гаман показывает, что основой всякого слова и всякого понятия является связь чувственной и рассудочной природы, что, стало быть, также и понятие чистого рассудка о себе самом неизбежно должно заключать в себе такую связь, и лишь благодаря ее наличию в самоопределении чистого рассудка последний и оказывается способным выводить из себя формы эмпирического знания. Но, тогда следует признать осуществимость задачи критицизма обязанной не тому пуризму, который стремится окончательно разъединить рассудок и чувственность, а, скорее, неизбежности сохранения этой связи в понятии чистого рассудка о себе самом: последовательное проведение чистого пуризма привело бы к необходимости разрушения всякого понятия, и, стало быть, к невозможности самого пуризма. Гаман усматривает, что критическая философия хочет быть таким последовательным пуризмом, но он также разъясняет, в силу чего она не может быть таковым, и, ради сохранения себя, она неизбежно должна отступить от того

устремления, которое и породило ее и ее задачу. В уяснении этого двойственного положения критической философии, по-видимому, и состояла основная цель «Метакритики» Гамана, которая была направлена не столько против кантовского учения в частности, сколько против авторитета рациональной философии вообще.

Следует отметить, что в настоящее время не имеется почти никаких отечественных исследований творчества Гамана. Опубликованная в 1970 году статья Гегеля «О сочинениях Гамана» в сборнике «Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет», является, по существу, единственным основательным исследованием жизни и творчества Гамана на русском языке, способным дать нашему читателю историческую картину становления точки зрения немецкого мистика. К сказанному следует добавить, что единственным до сих пор переведенным на русский язык произведением Гамана является «Размышление о достоинстве Сократа для времяпрепровождения скучающей публики любителям поскучать» (перевод В.Гильманова, издано в журнале «Балтийский философский курьер», 2000 г., II, 119 -158.)

Важнейшие литературные работы Гамана следующие:

- 1756 – «Детский памятник» («Kindliches Denkmal»)
 «Библейские размышления» («Biblische betrachtungen»)
 «Размышления о моем жизненном пути» («Gedanken über meinen Lebenslauf»).
- 1758 – «Крохи» («Die Brocken»).
- 1759 – «Сократические достопамятности» («Sokratische Denkwürdigkeiten»).
- 1761 – «Эстетика в чистом виде (рапсодия в каббалистической прозе)»
 «Aestetica in nuce (eine Rapsodie in Kabbalistischer Prosa)».
- 1764 – Статья «Рассмотрение чувства прекрасного и возвышенного у г-на И. Канта» («Bebachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen von M.Immanuel Kant»).
- «Религиозные беседы мертвых» (Статья) («Religiose Gespräche der Toten».Anzeige.).
- 1769 – «Критические леса, или размышления касательно науки и искусства прекрасного» («Kritische Wälder oder Betrachtungen, die Wissenschaft und Kunst des Schönen betreffend». Von Herder. Anzeige).
- 1770 – «Экзамен побудительных причин к добродетели, основывающихся на принципе самолюбия». (Статья) («Prüfung der Beweunqsqründe zur Tugend nach dem Grundsatz der Selbstliebe». Anzeige).

- 1772 – Две рецензии, снабженные дополнением, касательно источника языка. (Zwo Rezensionen nebst einer Beilage betreffend der Ursprung der Sprache).
- 1773 – «Разговор автора с самим собой» (в 45 схолиях) («Selbstgespräch eines Autors. Mit 45 Scholien»).
- 1774 – Опыт создания полного грамматически-критического словаря диалектов немецкого языка.
«Пролегомены к новейшему изложению древнейших сведений о человечестве» (Christiani Zacchaei Telonarchae Prolegomena über die neueste Auslegung der Ältesten Urkunden des Menschengeschlechts).
- 1781 – Рецензия на «Критику чистого разума» (И.Канта)
- 1784 – «Метакритика пуризма чистого разума» («Metakritik über den purismus der reinen Vernunft»).
- 1786 – «Мимолетное послание Никому от Всем известного». (Fliegender Brief an Niemand den Kundbaren).

Перевод сочинения «Крохи»(1758) («Die Brocken») выполнен на основе издания: Schriften J.G. Hamann. Ausgewält und herausgegeben von K. Widmaier. Leiprig. 1921. S. 170–188. Перевод с немецкого С.В. Волжина, 2003 г. На русском языке публикуется впервые.

¹ - Тирезий - фиванский предсказатель; играет важную роль в повествованиях об Эдипе и фиванских войнах. Во время похода так называемых «Семь против Фив», Тирезий предсказал, что фиванцы победят, если будет принесен в жертву сын Креонта Меноейкей, Во время войны эпигонов Тирезий посоветовал фиванцам вступить в переговоры о мире и, пользуясь перемирием (согласно одним сведениям), сбежал. Во время бегства, или, по другим сведениям, при взятии Фив, он был взят в плен и затем посвящен в мистерии Аполлона Дельфийского. Согласно Гомеру, Тирезий, после смерти, находясь в царстве Аида, был единственным из смертных, кому по милости Персефоны были дарованы полная память и сознание; сам Одиссей узнавал у Тирезия в царстве мертвых о том, удастся ли ему вернуться в свое отечество, а также узнавал у него о судьбе своих домочадцев. В Фивах еще и в позднейшие времена показывали то место, где пророчествовал Тирезий; также показывали и камень, на котором сидела его дочь Манто, описывая слепому пророку полет птиц.

² – следствие предыдущего (греч.); - говоря об обратном значении этого словосочетания, Гаман, очевидно, имеет в виду, что характер интереса к возникновению зла обусловлен превратностью понятия о человеческом Я; в преображении и исправлении этой превратности понятия о сущности Я, Гам-

ман, видимо, усматривает смысл Каббалы; (в «Метакритике» это словосочетание дано латинскими буквами)

Перевод сочинения **«Метакритика пуризма чистого разума»(1784)** («Metakritik über den Purismus der Reinen Vernunft») выполнен на основе издания *Schriften J.G.Hamann. Ausgewält und herausgegeben von K.Widmaier. Leiprig. 1921. S. 244–255.* Перевод с немецкого С.В. Волжина, 2003 г. На русском языке публикуется впервые.

¹ – идеальные сущности разума (лат.)

² – врожденная идея (лат.)

³ – образчик, матрица (лат.)

⁴ – видимость утешения, которой не внимают (лат.)

⁵ – известное изречение Архимеда: Дай мне точку опоры (греч.)

⁶ – первая, главная ошибка (греч.)

Г.Ф. Якоби (1743 – 1819)

Лессинг, в лице которого немецкое Просвещение достигло своего кульминационного пункта, сделал великую попытку согласовать просвещающее мышление с идеей развития и истории, благодаря чему на первый план была выдвинута и обсуждена проблема происхождения религии. С другой стороны, скептическое учение Юма серьезно поколебало все основания догматической уверенности в объективной значимости понятия причинности и связанной с ним необходимости, раскрываемой рассудком в явлениях природы и духа. Следуя выводам Юма, нужно утверждать, что, если причинная связь явлений выступает в субъективном сознании как результат простой привычки рассудка действовать так, а не иначе, то, причинность Бога следует признать отнюдь не очевидной и самодостовой идеей сознания, а порождением привычки рассудка, т.е. плодом инстинктивной деятельности последнего. Тем самым основание естественного познания и основание естественной религии оказывается *сомнительным*; исходя из него не может быть объяснено ни *познание*, ни *религия*, а потому и само это основание не может быть признано источником познания и религии. Таким образом, единственным источником религии и познания в человеке может быть признано лишь *Откровение*, а, поскольку основание естественного познания сомнительно, то единственным познанием Откровения, способным быть достоверным, может быть лишь *вера*. Но, если в скептическом учении Юма вера состоит лишь в чувственной достоверности, то, признание лишь этого содержания веры не может объяснить возможности в духе содержания *религиозной* веры, т.е. возможности сверхчувственного и Абсолютного содержания в духе.

В своем первом главном произведении - «Письмах к М.Мендельсону об учении Спинозы» (написано в 1783г., впервые вышло в свет в 1785г.) - Якоби определенно и ясно формулирует свой протест против догматической философии. В том, что Якоби нашел логическое выражение этому своему протесту, состоит также и его отличие от Гамана, не желавшего иметь с прежней философией ничего общего. Поводом к созданию «Писем» стало следующее обстоятельство. «Когда Мендельсон задумал написать биографию Лессинга, Якоби запросил его, знает ли он, что «Лессинг был спинозистом» (Jacobi's Werke, B. IV, Abt. I, S. 39–40.). Мендельсон был очень раздосадован вопросом, и это именно вызвало переписку. В ходе спора обнаружилось, что люди, считавшие себя специалистами по философии и обладавшие монополией дружбы с Лессингом, как например Николаи, Мендельсон и т.д., не имели понятия о спинозизме; у них обнаружилось не только плоскость философского понимания, но и невежество. Сам Мендельсон, например, проявил полнейшую неосведомленность во всем, что касалось исторических обстоятельств спинозизма, а уж тем паче в том, что касается внутреннего характера

последнего (Там же. S.91.). Якоби выдает Лессинга за спинозиста и говорит с похвалой о французях; такое серьезное отношение было для этих господ, как гром среди ясного неба». (Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3. СПб., 1994. С.464.) В ходе полемики с Мендельсоном Якоби формулирует свое понимание сущности спинозизма, в котором он видит завершенную систему рационального знания. Сущность этого знания, согласно Якоби, состоит в демонстративном способе доказательства, а, всякий путь такого доказательства приводит к фатализму и атеизму, «представляет, следовательно, Бога, как нечто выводное, имеющее в чем-то свое основание, ибо понимать нечто означает обнаружить его зависимость. Якоби, стало быть, утверждает, что *опосредствованное знание* состоит в указании причины чего-то, которое в свою очередь имеет некоторое конечное действие и т.д., так что такое познание может относиться исключительно лишь к конечному». (Там же. С.465.)

В этой полемике с Мендельсоном о сущности спинозизма невозможно было обойти вниманием следующий вопрос: если всякая метафизика стремится к тому, чтобы стать системой рационального знания, а, каждая такая система неизбежно разрешается в спинозизм, то, спрашивается, в каком отношении к последнему стоит учение Лейбница, который видел в Спинозе своего рационалистического оппонента и стремился его опровергнуть? Якоби было необходимо вскрыть момент тождества этих учений, дабы, исходя из него, могла быть опровергнута всякая рациональная философия. «Лейбниц равен Спинозе в степенном определении изначальности и свободы в происхождении человеческой души. Человек либо *модус* у Спинозы, либо *монада* у Лейбница: он отличен лишь по степени от других существ, и по сравнению с животными он не более чем высший их род - вещь среди вещей. Но если в человеке есть нечто такое, чему нет аналогии ни в каком другом существе, то этим доказывается изначальность человека в его абсолютном, несравнимом отличии от остальных существ; в таком случае опровергнуты и Лейбниц, и Спиноза, и философия рассудка вообще. Этим нечто не может быть рассудок, так как аналог рассудка есть уже и у животных. Если бы человек был высшим животным, то, как религия, так и свобода, как вера в Бога, так и самочувствие были бы решительно невозможны. Если же они невозможны, то, как смогли бы они существовать даже в зачаточном состоянии? Философия рассудка не смогла объяснить этих фактов, почему и вынуждена была отрицать их, если хотела быть последовательной. На место Бога она поставила природу, т.е. *механизм сил*, на место свободы - требования природы, т.е. *механизм инстинктов*. Её учение о Боге было натуралистическим, а мораль - детерминистической. Натуральное богословие, по мнению Якоби, равно атеизму, а детерминистическая мораль равна фатализму. К ним довольно явно ведет учение Спинозы, и к ним же, не столь явно, но не менее необходимо, ведет лейбниц-вольфовская философия, да и вообще всякий последовательный рационализм.

Рефлексия не может создать веры; рассудок, при всей ясности и отчетливости его мышления, не может породить факта религии и никогда не порождает его; если этот факт возможен, то он должен предшествовать рассудку, так как не может возникнуть *при посредстве его*. Поэтому в человеке должна быть *изначальная способность к восприятию сверхчувственного*, что по сути отличает нас от животных - только в этой области и можно открыть сущность человека». (Фишер К. История Новой философии. Т.3. СПб., 1905. С. 712–716).

Если в «Письмах об учении Спинозы» Якоби находит пункт, из которого им *опровергается* рациональная философия, то, в следующем своем главном философском сочинении - «Давид Юм, или разговор об идеализме и реализме» (1787), Якоби стремится утвердить и развить новую основу познания. Определение собственного философского принципа Якоби движется в этом сочинении, так сказать, путем «доказательства от противного»: в рассматриваемых философских учениях Якоби стремится вскрыть общие им признаки, и, исследуя эти признаки и обнаруживая через них ограниченность этих учений, он обосновывает свой собственный принцип. Здесь предметом исследования Якоби выступает уже не только вся догматическая метафизика, но и скептическое учение Юма, а также недавно появившееся критическое учение Канта.

Начало всякой метафизической системы есть основание, то есть начало всех необходимо следующих из него понятий познания. Необходимая связь вещей в последовательно развитой системе рационализма тождественна необходимой связи представлений в сознании. В такой системе знание и его возможность основываются на вере в тождество логического и реального бытия, на вере в то, что из логического понятия бытия и его необходимости может быть объяснена реальность Бога и мира. Юм показал зыбкость такой основы знания. Задача критической философии возникла из потребности уяснить факторы, определяющие образование и связь представлений в сознании. Трансцендентальное исследование Канта выявило два вида условий познания, - субъективные и объективное; первые условия признаются критическим учением познаваемыми, второе - вещь в себе - непознаваемым. Субъективные условия познания - суть основания, из которых объясняется образование формы и необходимая связь представлений сознания, однако, допущение учением Канта вещей-в-себе как внешнего источника содержания явлений приводит к признанию такого условия, которое делает неразрешимой задачу трансцендентальной философии: если ею должна быть объяснена возможность знания, то все условия и факторы знания должны быть *познаваемы*. Трансцендентальное исследование способно выявлять лишь заключенные в субъекте условия знания; выведение же из субъекта *всех факторов* знания осуществимо лишь в том случае, если они имеют производящее их основание. Скептическое учение Юма опровергает априорное значение понятия необходимости и причинной связи в сознании, поэтому, по скептическим вы-

водам следует утверждать сомнительность всякого основания как начала познания (будь то в догматической или в критической философии), так и самого познания, выводимого из такого основания как опосредствования. Основание, как принцип познания, имеет всегда лишь *субъективный* или *формальный* характер; в этом же состоит, по мнению Якоби, и ограниченность такого принципа. В такой ограниченности принципа Якоби усматривает существо всякого идеализма. Даже и сам скептицизм Юма не свободен, согласно Якоби, от идеализма: внешние сознанию вещи Юм признает (следуя за Беркли) как «представляющиеся нам внешними», т.е. скептицизм Юма не может утверждать *реальность* познаваемого. Юм утверждает в субъективном духе единственную способность достоверного познания сущего: ею является *вера*, которая состоит в *непосредственности восприятия* духом чувственного бытия; но скептицизм Юма не может утверждать реальности этого бытия. Утверждение реальности конечного может быть обосновано лишь утверждением *абсолютной реальности*, или, что означает то же самое, - утверждением *реальности Абсолютного*. Этим обусловлена необходимость религиозной веры как философского принципа познания Якоби; этим обусловлено понятие веры как способности непосредственного восприятия Абсолютного, а также *реализм* этой веры.

Если Бог есть абсолютно реальное, то, конечному человеческому духу это абсолютное содержание может быть сообщено лишь через *Откровение*. Бог есть источник всякого Откровения, в том числе и Откровения природы духу, поэтому религиозная вера как непосредственное восприятие Божественного Откровения заключает в себе и веру в чувственное бытие. Бог, согласно Якоби, есть реальный источник Откровения, Он есть *объективное* условие Откровения; *субъективным* же условием Откровения в человеческом духе является способность *восприятия* его, т.е. внутреннее, духовное чувство человека (*Sinn*), которое Якоби позднее называет также *разумом*.

Согласно Якоби, вера, как непосредственное восприятие реального бытия, независимого от субъективного представления, может оказаться и вовсе никогда не пробужденной и не уясняемой духом способностью. К этому ведет тот путь, когда мы всецело доверяемся какой-либо посредствующей способности духа, образующей своеобразную среду, через которую мы принимаем и удерживаем образы реального, т.е. если мы доверяемся способностям, *опосредствующим* реальное, - чувственности, воображению, рассудку и т.д. «Таким путем мы всегда достигаем только достоверности, что мы имеем это впечатление, это представление, этот образ, но не уверенности, что в действительности, независимо от нашего представления, существуют вещи в себе. Таким образом мы никогда не освободимся от сети идеализма, в которую нас уловляет скептицизм. Поэтому вышеуказанная вера в бытие вещей возможна лишь путем их непосредственного *откровения*. Все непосредственное не под-

дается дальнейшему выведению, объяснению и потому непонятно и, как таковое, воистину чудесно». (Шеллинг Ф.В.Й. Ранние философские сочинения // Приложение. Фишер К. От Канта к Фихте. СПб., 2000. С.396.). Якоби утверждает, что в представлении как таковом нам никогда не является само реальное, ибо представления, впечатления, образы суть не что иное, как *копии* реального. Из сравнения копий с их оригиналами можно установить, что, так как эти оригиналы суть непосредственно воспринятые нами реальные вещи, то, в этом восприятии должно быть нечто, чего нет в представлении как таковом. Это нечто и есть именно реальность, именно она и есть подлинный предмет веры.

В 1789 году вышло второе издание «Писем об учении Спинозы», которым Якоби воспользовался для того, чтобы в дополнениях, которыми он снабдил основной текст «Писем», дать некоторые разъяснения своей позиции по отношению к основным рационалистическим учениям Нового времени, которую он высказал в вышедшем в 1787 году «Разговоре об идеализме и реализме». Необходимость таких разъяснений была вызвана многочисленными недоразумениями, к которым приводило неверное понятие читателей о существе доводов, выставленных Якоби против догматической метафизики. В предисловии ко второму изданию «Писем» Якоби указывает на одно из таких недоразумений, которое проявилось достаточно отчетливо в рецензии Рейберга на «Разговор об идеализме и реализме», где последний говорит следующее: «по-видимому, автор «Разговора об идеализме и реализме» утверждает обратное тому, что утверждалось автором «Писем об учении Спинозы». Первый говорил: "система Спинозы совершенно неопровержима, коль скоро речь идет о чистой метафизике". Второй же "признавал свое согласие с системой Лейбница в столь многих пунктах, согласно которым она не может быть отождествлена с системой Спинозы"».

Для опровержения противников Якоби потребовалось высказать резко, чем это было сделано в «Разговоре об идеализме и реализме», суть своих доводов против всякого рационализма, а также еще отчетливее обнажить пункты общности и различия систем Спинозы и Лейбница. Для того чтобы прояснить сущность спинозизма, в первом дополнении Якоби проводит сравнение между пантеистическим принципом философии Джордано Бруно и принципом Спинозы; для этого Якоби приводит извлечение из сочинения Бруно «De la causa pricipio, et Uno». В шестом дополнении Якоби проводит сравнение систем Спинозы и Лейбница; в седьмом - показывает возникновение спинозизма и его цель. Таким образом, в этих дополнениях в более чистой и свободной от полемического тона переписки с Мендельсоном форме Якоби высказывает суть своего взгляда на основы рациональной философии.

В «Разговоре об идеализме и реализме» обсуждение «Критики чистого разума» Канта опиралось на первое ее издание (Рига. 1781). В 1787 вышло

второе издание «Критики», в предисловии к которому Кант предуведомляет читателя о некоторых изменениях, связанных, по его словам, с улучшением изложения основного текста. В этом же предисловии Кант поместил опровержение идеализма, которое было направлено против только что вышедшего сочинения Якоби «Давид Юм, или разговор об идеализме и реализме». Однако, Якоби усмотрел, что изменения, внесенные Кантом в текст «Критики», касаются не только изложения ее, а затрагивают сам характер и основную направленность всего критического учения, и что предпринятые Кантом изменения не только не продвигают мысль Критики в этом основном направлении, но, скорее, затемняют его и запутывают читателя. «Декарт доказал, что наши представления и восприятия, что весь наш внутренний субъективный мир и мы сами обуславливаются мышлением. Это была точка зрения субъективного идеализма, основывавшегося на положении; "cogito ergo sum". Кант идет дальше. Он доказывает, что объекты, внешние предметы, материя, чувственный мир существуют только при условии существования Я, он присоединяет к субъективному идеализму объективный, к положению "cogito ergo sum", "cogito ergo es". Его точка зрения есть *универсальный идеализм*. Эта точка зрения приводит необходимо к следующему результату: Я есть все, вне его нет ничего. С одной стороны, мы имеем бездонную пропасть субъекта, в которой утопает все, с другой - остается ничто. Таким образом, этот универсальный идеализм есть, с одной стороны, "система абсолютной субъективности", с другой – "нигилизм". Это "наиболее резко выраженный идеализм" (*Der kräftigste Idealismus*), ибо он без остатка растворяет реальный объект в представлении. Это спекулятивный эгоизм, ибо он не оставляет ничего, кроме Я». (Там же. С. 394.) Якоби был первым мыслителем, который признал *идеалистический* характер «Критики чистого разума», и требовал последовательно осуществления идеализма в этом учении. Однако, опровержение Кантом идеализма во втором издании Критики обнаружили колебания ее автора двигаться в этом направлении: Якоби мог расценивать такое опровержение идеализма лишь как попятное движение в развитии критического учения, которое побудило его высказать замеченную им трудность при изучении текста первого издания Критики. Основываясь на первом издании, Якоби было «ясно, что такое Критика и чем, будучи последовательной, она должна быть. Но, спрашивается, является ли это учение непротиворечивым в такой же мере, в какой его характер развивается последовательно? Если не существует вещей в себе в догматическом смысле, то вне нас нет ничего реального, то в нас не может быть никакой способности, назначение которой - воспринимать реальное вне нас, принимать его в себя, посредствовать его представлению, то чувственность, которая должна быть такой средой, не имеет никакого значения, и тогда непонятно, как Кантова Критика может вводить и признавать способность, существующую лишь под условием, которое она сама упраздняет.

Здесь камень преткновения, главная трудность, противоречие в Кантовом учении. Существует предположение, без которого нельзя войти в Критику и с которым невозможно в ней оставаться». (Там же. С. 394.)

Разрешение указанной трудности Якоби видел лишь в одном направлении: в последовательном осуществлении идеализма Критики; в этой своей позиции в отношении критической философии Якоби оказался подлинным провозвестником Наукоучения Фихте. Эта точка зрения Якоби сформулирована им в небольшой статье «О трансцендентальном идеализме», позднее присоединенной в собрании его сочинений к «Разговору об идеализме и реализме».

Суть возражений Якоби против критицизма выражается в двух основных положениях: «критическая философия желает быть чистым и совершенным идеализмом (универсальным идеализмом) и потому она по необходимости *нигилизм*; таков один мотив Якобиевой критики. Кантово учение не желает быть *нигилизмом* и потому настолько *отказывается от идеализма*, что рядом с ним находит себе место *реализм*; она амальгамирует обе эти системы и выступает так, как будто бы они едино суть: таков второй мотив Якобиевой критики». (Там же. С. 403.) Согласно Якоби, в кантовском учении объекты познания должны быть целиком выведены из субъективных условий, однако это требование не осуществляется, поскольку в этом учении объекты вводятся под именем вещи в себе; таким образом, понятие вещи в себе, признаваемое учением Канта, в корне противоречит самой его основе, делает невозможным объяснение *ощущения* как субъективной способности духа и, тем самым, делает невозможным и объяснение происхождения реального содержания познания. «Чистое выражение и последовательное развитие критической философии должно совлечь с себя указанную половинчатость Канта и стать полным и целостным идеализмом. Это направление избирает *Фихте* и развивает его с успехом. Поэтому Якоби признает в нем самого чистого типического выразителя критической философии, как в Спинозе он видит самого верного выразителя философии догматической». (Там же. С. 403.) Однако, признавая заслугу Фихте в создании последовательной системы идеализма, сам Якоби отказывается становиться на точку зрения последнего. Обоснование этого отказа, которое Якоби привел в своем письме к Фихте (1799), произвело на последнего столь сильное впечатление, что он почти дословно воспроизвел точку зрения Якоби в своем сочинении «О назначении человека» (1800). Суть возражения Якоби касается проблемы *нравственности*: исключительно идеальный и субъективный характер добра, который необходимо утверждается Наукоучением, не может обнаружить перед Якоби *реальности* этого добра; именно проблема реальности нравственной цели человека есть тот пункт, который не разрешается «практическим» Наукоучением, и который, с точки зрения основ Наукоучения, сформулированных Фихте в раннем учении, не может иметь своего разрешения. Таким образом, аргументация

Якоби, приведенная в письме в Фихте (1799), отчасти послужила мотивом преобразования и более глубокого обоснования основ Наукоучения, которое позднее предпринял Фихте. Разрешение проблемы реальности нравственной цели человека привело Фихте к разработке его учения *о религии*.

«Как Лейбниц выставил против учения Декарта факт жизни в природе и самодвижение в телах, а против учения Спинозы факт индивидуальности, так Якоби против философии вообще выставляет факт религии, факт сверхчувственного в человеке... Сравнивая Якоби с последующими философами, мы видим, что он впервые выражает в форме чувства то, что последние пытаются выразить в форме познания. Он относится к догматическим философам как религиозное чувство к голому рассудку, а к критическим мыслителям - как голое чувство к высшему рассудку, проникающему в глубину человеческой души и постигающему факты чувства. Прежде, чем из догматической философии, стремящейся быть познанием вещей, могла выйти критическая философия или самопознание человека, должно было явиться как бы в виде переходной ступени человеческое самочувствие, и именно на этой переходной ступени стоит Якоби. Сам он еще не критик, он только производит кризис, душой которого является нарождающийся новый принцип. Все новое в истории человечества заявляет себя сначала как непосредственно достоверное, а затем уже возвышается до области объективного познания». (Фишер К. История Новой философии. Т.3. СПб., 1905. С. 719.)

Основные философские сочинения Якоби следующие:

- 1) «Письма к М.Мендельсону об учении Спинозы» (1785); 2) «Давид Юм о вере, или разговор об идеализме и реализме» (1787); 3) позже присоединенное к «Разговору об идеализме и реализме» приложение «О трансцендентальном идеализме» (1786); 4) введение в собрание сочинений Якоби, которое в нем является в то же время предисловием к упомянутому выше «Разговору»; 5) Письмо Якоби к Фихте (1799) с предисловием в полном собрании сочинений; 6) статья «О предприятии критицизма - привести разум к рассудку и дать философии вообще новое направление».

До революции 1917 года в России было переведено и издано лишь одно сочинение Якоби - «**О трансцендентальном идеализме**» (Сб. «Новые идеи в философии», СПб., 1914, С. 1 - 14.). Как нам стало известно, в настоящее время готовится к изданию монография И.Шевченко, посвященная исследованию жизни, творчества и философскому учению Якоби. Кроме того, И.Шевченко перевела часть сочинений Якоби на русский язык; в настоящее время эти переводы готовятся к изданию.

«Давид Юм о вере, или разговор об идеализме и реализме» (1787) («David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch»)

Перевод этого произведения Якоби осуществлен на основе издания Jacobi's Werke, Bd.2, S. 3 – 289, (Gesammtausgabe, Bd. 1 – 6, Leipzig, 1812 - 1824). Перевод с немецкого С.В. Волжина, 2002 г. На русском языке публикуется впервые.

¹ - речь идет о «Новом берлинском ежемесячнике», издаваемом Николаи.

² - первоначальное изложение основных положений своего учения было дано Юмом в его раннем трехтомном труде «Трактат о человеческой природе», который был опубликован в 1738 году. Позднее он счел необходимым переработать содержание «Трактата» в отдельные книги, в которых отдельно трактовалось скептическое решение проблемы познания и проблемы морали. Переработанная Юмом первая часть «Трактата» была озаглавлена «Исследование о человеческом познании», и была впервые опубликована в 1748 году; в 1749 году Юм переработал и вторую часть, которую он назвал теперь «Политическими беседами» и «Исследованием о принципах морали», и издал в 1752 году. Эти исследования, или, как их нередко называли современники Юма, - философские эссе, - как раз и явились наиболее ясным и последовательным изложением его учения.

³ - полное название одного из известнейших сочинений И.Канта - «Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки», написанного в 1781 - 1782 годах, и впервые опубликованного в 1783 году в Риге.

⁴ - речь идет о переиздании первого главного философского сочинения Якоби «Писем об учении Спинозы», полемиического произведения, направленного против М.Мендельсона; это второе издание «Писем», снабженное дополнениями, вышло в 1789 году. Дополнения 6 и 7 из этого издания приведены в настоящей книге.

⁵ - Юбилята - религиозный праздник, отмечаемый католической церковью и лютеранскими общинами в третье воскресенье по Пасхе. (В третье воскресенье по Пасхе православная церковь отмечает праздник жен Мироносиц).

⁶ - То, что я признаю годным для себя, не признает народ; то, что признает годным народ, не признаю я. (лат.) (Перевод Шукуровой А.Э.)

⁷ - совет от врага (лат.)

⁸ - «На Капитолии корм для священных гусей выкладывают публично. По ночам же, капитолийские собаки лают, предупреждая появление воров. Но распознать, кто идет, - вор или честный человек, - они не могут. Тем не менее, если кто-нибудь идет ночью на Капитолий, они оповещают о нем как о по-

дозрительном; хотя они и животные, однако же склонны погрешить более в ту сторону, которая подсказывается осторожностью, Так вот, если бы эти собаки залаяли днем, когда кто-нибудь идет приветствовать богов, то, я полагаю, им в наказание переломали бы голени, ибо их лай говорил бы о сохраняющемся подозрении даже и тогда, когда и вовсе нет ничего подозрительно-го». (лат.) (Перевод А.Э.Шукуровой)

⁹ - Другую серьезную ошибку допускают те, которые полагают, будто они придерживаются наилучшего образа мысли в том случае, если, перевооружив все прежние нравы, и, выудив из них, по их мнению, самые достойные, оставляют в небрежении все остальные. Они, стало быть, не понимают, что, если кто-нибудь подвергнет новому испытанию все множество отвергнутых и забытых истин, то ему невозможно будет не натолкнуться в них на некие изменения, оставленные предшествующим пересмотром. Но ведь даже и мудрецы, ради смягчения нравов большинства, склонны скорее одобрять то, что более просто и популярно, нежели то, что требует усердия мысли и глубокой проницательности, ибо время подобно текучей воде, которая доставляет нам все наиболее легкое и наносное, а то, что более весомо, топит. *Vaso, De augmentis scientiarum.* (Перевод с лат. А.Э. Шукуровой)

¹⁰ - По правде говоря, ложь - проклятый порок. Мы являемся людьми и сообщаемся между собою только благодаря дару речи. Если бы мы осознавали весь ужас и тяжесть этого порока (лжи), то мы бы наказывали за нее скорее, чем за все другие преступления. *Esse de Montaigne. L. I. Ch. IX, p. 79.* (фр.) (Перевод Артемьевой Е.А.).

¹¹ - речь идет о третьем письме Якоби к М. Мендельсону в «Письмах об учении Спинозы».

¹² - вотчина, личное владение (лат.)

¹³ - Томас Рид (1710 - 1796), шотландский философ, профессор в Глазго, выставивший принцип общего всем людям чувства в качестве последнего и определяющего основания истины. Согласно Риду, это общее всем людям чувство, суть внутренний, субъективный и независимый источник истины, который, как таковой, противоположен как основе откровенной религии, так и основе рационального знания, а, потому, не подлежит критике с их стороны, и не может быть объяснен с их точек зрения.

¹⁴ - тщеславие (греч.)

¹⁵ - парадоксальность (греч.)

¹⁶ - Г.Б.Билфингер (1693 - 1750), немецкий философ; в 1725 году был приглашен профессором философии в Петербург, с 1731 года - профессор богословия в Тюбингене, с 1735 - президент консистории в Штутгарте. Основное его сочинение - «*Delucidaciones*», где он выдвигает точку зрения, родственную философии Лейбница, но которая, однако, отличается как от принципа системы предустановленной Гармонии, так и от основоположения эклек-

тической системы Вольфа. Иберверг-Гейнце говорит о Билфингере следующее: «он признает монады, но не признает, согласно его позднему взгляду, что все они могут представлять. У элементов тел есть только движущая сила. Предустановленной Гармонии он держится крепче Вольфа, но она, во-первых, простирается у него только на отношения души и тела, а, во-вторых, у него все зависит от внутренних изменений в разнородных существах. И не всякая монада отражает в себе весь мир, но она ограничена известным кругом. Основными деятельностями души являются у него представление и желание, и именно представление всегда возникает из желания, а желание - всегда из представления. Билфингер и дал название «лейбниц-вольфовской» философии, которого сам Вольф не одобрял». (Иберверг-Гейнце, «История Новой философии в сжатом очерке», Спб., 1890.)

¹⁷ - «Знаю, что люди смеются, если кто-нибудь требует, чтобы ему подтвердили, что тело, которое у него есть, - суть именно его тело. И, уж конечно же, смеялись бы, если бы он вопрошал об этом на основании сомнения - ведь эта идея его мышления суть общая для всех и ясная идея, так что никто не может в ней обманываться. Но философу свойственно знать иначе то, что другие ясно сознают. Философское понятие тела суть то, к которому применимы все критерии, по которым все люди различают свои тела. Откуда ты знаешь, что это тело - твое? - ведь не бывает того, чтобы философ ответил вместе с детьми: я знаю это точно!» (лат.) (Перевод А.Э.Шукуровой)

¹⁸ - «Хотя мы и можем представлять себе, будто состоим из некоторых вещей, однако же мы не обладаем абсолютной уверенностью в реальном существовании всего, что есть в нас; лишь наша душа самодостоверна, без чего достоверность ее тела сомнительна; а отсюда скоро ставится под вопрос то, что только материя и является единственной формой нашей души, и ее единственным способом восприятия сущего. (фр.)

¹⁹ - тождественное равно тождественному (лат.)

²⁰ - *facit* - действие (лат.); *Esse* - бытие (лат.)

²¹ - намек на даймоний Сократа, который Якоби, так же как и Гаман в его «Сократических достопамятностях», понимает как источник объективности истины в человеческом духе.

²² - Бонне Шарль (1720–1793), швейцарский философ; в своих сочинениях «Опыт психологии» (Лондон, 1755) и «Аналитический опыт» (1760), он рассматривает чувственную способность души как психическую реакцию на внешнее воздействие. Этим оправдывается расхожее сравнение восприятия с процессом исписывания чистой доски. Это понятие восприятия он соединяет с понятием религиозной веры.

²³ - Гемстергейс Франц (1721–1790), нидерландский философ, близкий кружку княгини Голицыной, состоявший в дружеских отношениях с Якоби.

²⁴ - идиосинкразия (греч.) - индивидуально повышенная реакция орга-

низма на лекарства, некоторые виды пищи, запахи и пр. В переносном смысле - индивидуальные особенности, проявляющиеся в симпатии или отвращении к кому-либо или чему-либо.

²⁵ - речь идет, по-видимому, об одном из малоизвестных преподавателей математики и философии; основное философское образование Якоби получил в Женеве, общаясь с Бонне, и в Париже, общаясь с Дидро.

²⁶ - «Вы хитрец!» (фр.)

²⁷ - «Можно ли?..» (фр.)

²⁸ - Углубленное введение в философию (лат.)

²⁹ - М. Мендельсон

³⁰ - речь идет о конкурсной работе И. Канта «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога»

³¹ - Дариес (1714–1772), разрабатывал одну из важнейших проблем немецкого Просвещения - проблему согласования разума с Откровением; в своем решении этой проблемы он во многом сходится с Х.А.Крузием, одним из влиятельнейших противников вольфианства. Основные философские сочинения Дариеса: «Элементы метафизики» (Йена, 1744), «Философские досуги» (Йена, 1752), «Первоосновы философского учения о нравственности» (Йена, 1750), «Путь к истине» (Йена, 1755).

³² - *principium generationis* – принцип развития (лат.); *principium compositionis* – принцип тождества, принцип необходимой связи (лат.)

³³ - Целое неизбежно предшествует своим частям (лат.).

³⁴ - принцип сущности, основание причинной или необходимой связи (лат.)

³⁵ - трезвым будь и блюди недоверие! (греч.)

³⁶ - принцип существования и развития всего действительного (лат.)

³⁷ - Все, что мы называем орудием, является таким целым, которое мы либо изменили, либо составили из частей, для того, чтобы это целое служило определенной цели; в конечном счете, оно является не самим целым, а определяется его употреблением или производимым им эффектом. Напильник сделан для того, чтобы шлифовать, часы - чтобы показывать время, поэма - чтобы нравиться или поучать. Таким образом, все, что является произведением человека, или существа ограниченного, есть средство достижения определенного эффекта, но отнюдь не средство, которым может быть образована субстанция. В механизме животных и растений человек заметил средства для воспроизводства новых поколений, для увеличения количества индивидуумов: он счел, что увидел какую-то аналогию между этими средствами и произведениями собственного труда, и назвал эти средства орудиями. Однако же остается весьма заметная разница в том, что произведение человека - это всего лишь предмет, существующий ради определенной цели, в то время как произведение природы - это предмет, существующий для того, чтобы *быть*

этим предметом, быть как таковым, независимо от производимых им эффектов. Представим, что мы отняли у часов функцию измерения времени: часы перестали быть целым, они стали кучей перемешанных разнородных предметов, в то время как дерево останется деревом, какие бы абстрагирования мы не совершали в отношении эффектов, которые оно производит в своем окружении. Природа создает субстанции ради бытия; человек производит лишь средства для изменения эффектов. - «Аристез или божество», С.56. (фр.) (Перевод Артемьевой Е.А.)

³⁸ - Единство часов, о котором вы упомянули, на мой взгляд, сильно отличается от единства животного: последнее может быть субстанцией, одухотворенной подлинным единством, как то, что называется Я в нас, тогда как часы – это всего лишь сочетание (разнородных частей). Leibn., Опр. Т.II, p.68.

Благодаря средствам души или ее *форме* существует истинное единство, которое соответствует тому, что называют Я в нас; такое единство не может иметь места ни в орудиях труда, ни в простой массе материи, какой бы организованной она ни была, и которую можно рассматривать лишь как армию или войско, или же как часы, составленные из пружин и колесиков. Там же. Т. II. Р. I. p.53.

Истинная субстанция, такая как животное, состоит из нематериальной души и органического тела: из этих же двух компонентов состоит и то, что называется *Unum per se* (сущее благодаря себе самому). Там же. Т.II. Р.I. p.215. (фр.) (Перевод Артемьевой Е.А.)

³⁹ - имя нарицательное (лат.)

⁴⁰ - имя собственное (лат.)

⁴¹ - речь идет о введении в собрание сочинений Якоби, которое является в то же время предисловием к «Разговору об идеализме и реализме». Сноска, в которой упоминается предисловие к «Разговору», а также предыдущая сноска, вставлены Якоби в основной текст сочинения позднее, при подготовке к изданию его собрания сочинений.

⁴² - Жизнь есть принцип восприятия. Восприятие же суть не что иное, как воспроизведение (репрезентация) перехода внешнего во внутреннее. Поэтому, то, каким образом распределены по материи примитивные энтелехии, легче всего можно показать из того, как распределены по материи первоначала движения; следовательно, и души, в свою очередь, распределены по материи как источники органической деятельности, поэтому даже и примитивным телам присуща органическая душа. - Ощущение суть такое восприятие, которое заключает в себе некоторое различие, оно соединено с вниманием и памятью. Однако и в смешанных агрегатах малые восприятия присутствуют, хотя и не осознаются ясно, ибо не заключают в себе то примечательное, что возбуждает внимание и заставляет удивляться. В противном случае, душа в них, или чувственная способность (сила), оказывалась бы бесплодной: ведь со

временем агрегат мог бы распасться и, таким образом, оказаться способным воспринимать малые перцепции, ибо исчез бы тот вид удивления, в соответствии с которым осуществляются более разнообразные восприятия и ощущение оказывается более совершенным и организованным. Leibn., Opp. Т.П.. Р. I, p. 227, 232.

- Ведь природа целиком ограничена и упорядочена согласно четким границам, как их установил мудрейший Творец, так что ничто в природе не должно считаться непознаваемым, даже если иногда на это и указывает свидетельство наших грубых чувств. Таким образом нам и следует решать все трудности, встречающиеся на пути исследования природы души независимо от всякой материи: а) так, чтобы и в самом деле ни человеческая, ни животная душа как до ее рождения, так и после ее смерти, не отличалась бы от человеческой или животной души, живущей настоящей жизнью, ни положением среди вещей, ни степенью совершенства, ни, конечно же, родом своей сущности в целом. Точно так же следует мыслить и гениев (духов): хотя они и обладают интеллектом, полностью пронизывающим их тело, и имеют ограниченную способность самодеятельности, вследствие чего они могут изменяться под воздействием желаний и доходить даже до животного состояния, однако же их не следует определять как совершенно отделенных от материи. Ведь и все в природе обстоит таким образом, что самые простейшие субстанции могут быть поняты скорее из связи души и тела, которая существует в них точно так же, и составляет такое же отношение, какое имеет место во всей природе. Лишь один Бог является той субстанцией, которая истинным образом отделена от материи, ибо Он есть чистая действительность, совершенно не допускающая для себя никакой возможности, которая образует повсюду все многообразие материи. И в самом деле, все сотворенные субстанции заключают в себе противоположность, благодаря которой в природе происходит так, что одна сотворенная субстанция находится вне другой, и благодаря чему каждая из них исключает проникновение извне. Ej., Opp. Т.П. Р. I. p.228.

- К пункту а) в предыдущей цитате - приводимое в системах Лейбница и Вольфа возражение против превратного понимания в них бессмертия души, отнюдь не лишено истинного взгляда на суть дела: «Душа есть субстанция, представляющая данный мир согласно положению органического тела в мире. Уничтожь тело, данный образ, через который представляется мир, - ты уничтожишь, тем самым, и само представление. Разве не ясно, что это возражение не опровергается, если Лейбниц защищает его, утверждая, что у некоторых духов никогда не может быть конечного тела?» - Там же.

- «Ибо я полагаю, что в человеческом семени заключены такие же обладающие чувствами души, как и души всех живых существ; но только первые обладают некоей разумностью, пусть и неясной, и их тело предназначено к тому, чтобы иногда становиться человеческим телом, так что при наличии

этой разумной способности, такая душа обладает также и восприятием». - Там же. р. 288. - «Поэтому, я полагаю, что некоторые души, заключенные в семени живых существ, отнюдь не являются разумными, покуда они не определяются самостоятельностью разума к человеческой жизни», - Там же. р. 229. (лат.) (Перевод Писемской О. В. и Антонова Г. В.)

⁴³ - речь идет, очевидно, об Иоганне Шульце (1739–1805), немецком математике и философе; с 1775 года он состоял приват-доцентом по математике в кенигсбергском университете, с 1786 – орд. проф. в том же университете. Известен как один из первых последователей и защитников кантовской философии.

⁴⁴ - И.Г.Зульцер (1720–1779), вольфианец, приобрел известность главным образом благодаря своей «Всеобщей теории прекрасного искусства» (Лейпциг, 1771–1774). В статьях 1751 и 1752 годов, которые публиковала берлинская Академия Наук, Зульцер развивает ту мысль, что темные представляющие силы души сводятся, главным образом, к ощущениям ее собственного состояния, а сами эти ощущения Зульцер рассматривает как промежуточную ступень между ясными представлениями и желаниями.

⁴⁵ - не ведающая себя бессмыслица (лат.)

⁴⁶ - «Новые опыты об исследовании человеческого ума»

⁴⁷ - речь идет о третьем письме Якоби к Мендельсону в «Письмах об учении Спинозы»

⁴⁸ - Единства субстанций - суть не что иное, как различные концентрации Универсума, представленные согласно различным точкам зрения, которые их определяют. Leibn.,Opp.T.II. р. 75. (фр.) (Перевод Артемьевой Е.А.)

⁴⁹ - Unum per se - сущее благодаря себе самому; Unum per accidens - акцидентальное (лат.)

⁵⁰ - Письмо к г-ну Ремону де Монфору, § III. (Opp. II. р. 215.); «Новые опыты об исследовании человеческого ума», р. 278. - Главным образом в письме к де Боссу, См. Opp. T. II.P.I, р. 265.

⁵¹ - «Принципы философии», § 68. Размышление о принципах жизни и о пластических натурах. Opp, T.II. P.I. р. 39. В заключении Лейбниц говорит следующее: «лишь один Бог возвышается над всем материальным, ибо Он есть его Создатель; однако свободные или освободившиеся от материи создания оказались бы вместе с тем и отделенными от всемирной связи и всеобщего порядка, подобно дезертирам». - Там же, С.275. (фр.) (Перевод Артемьевой Е.А.)

⁵² - Если бы разум (интеллигенция) существовал отдельно от тела и протяжения, то, тем самым, нарушалась бы универсальная связь и порядок во Вселенной, и было бы невозможным соотношение времени и протяжения. (лат.)

⁵³ - Когда признается, что два тела образуют одно целое, то такое целое

есть разумная особенная энтелехия. (лат.)

⁵⁴ - Монады ограничены не в объекте, - говорит Лейбниц, - но лишь в модификации своего мышления об объекте. Все они смутно стремятся к бесконечному, но они ограничиваются и различаются согласно разной степени его восприятия. (лат.) (Перевод Антонова Г.В.)

⁵⁵ - § 24. Отсюда видно, что если бы в наших представлениях не было ничего ясного, и, так сказать, выдающегося, т.е. ничего более высокой степени, то мы постоянно находились бы в бессознательном состоянии. И таково положение совершенно простых монад.

§ 25. Мы видим также, что природа дала животным яркие восприятия благодаря той заботливости, которую она приложила, снабдив их органами, фокусирующими в себе несколько световых лучей или волн воздуха, дабы через их соединение придать им большую силу. Есть нечто сходное и в чувствах обоняния, вкуса и осязания и, быть может, в массе других чувств, которые нам неизвестны. И я объясню сейчас, каким образом то, что происходит в душе, представляет то, что происходит в органах тела.

§ 62. Таким образом, хотя каждая сотворенная монада представляет весь Универсум, но, все же, отчетливее она представляет то тело, которое с нею связано и энтелехию которого она составляет; и, как это тело благодаря связности всей материи в наполненном пространстве есть выражение всего Универсума, так и душа представляет весь Универсум, представляя себе принадлежащее ему особенное тело.

§ 64. Следовательно, всякое органическое тело живого существа есть своего рода Божественная машина или естественный автомат, бесконечно превосходящий все искусственные автоматы, ибо сооруженная искусством человека машина не суть машина в каждой своей части; например, зубец латунного колеса состоит из частей, или кусков, которые не суть искусственные, и не являют нам ничего, что указывало бы на созданную ради определенного применения машину. Но машины в природе, т.е. живые тела, и в своих наименьших частях до бесконечности остаются машинами: в этом и суть различия между природой и искусством или Божественным и человеческим искусством.

§85. Отсюда легко вывести заключение, что совокупность всех духов должна составлять Град Божий, т.е. самое совершенное из возможных государство под властью совершеннейшего монарха. (лат.) (Перевод Шукуровой А.Э.)

⁵⁶ - Что касается того, что душа состоит не в одном лишь хотении (воле), т.е. в том, что делает ее духовной и свободной, но есть также и первичная энтелехия тела, т.е. то, что влияет на действия тела исключительно согласно механическим законам, - об этом я уже упомянул в предыдущих письмах. Во французских же моих штудиях, касающихся предустановленной Гармонии, я

рассматривал душу лишь как субстанцию, но отнюдь не как энтелехию тела, поскольку, как я тогда считал, это не затрагивает объяснения подлинного согласия между телом и разумом; это было картезианской позицией. (Орр., Т.II. P.I. р. 269.) - Далее, я полагаю, что составная субстанция, или та вещь, которая образована соединением нескольких монад, - хотя она и не является чистой модификацией монад и не существует в них предметно (ведь не могла бы существовать одна и та же модификация одновременно во многих предметах), - она зависит от монад; однако эта зависимость не есть логическая (т.е. такая, когда вещь или составная субстанция не могла бы быть разъединена сверхъестественным образом), но естественная, так что монады не обращаются в составную субстанцию, если только Бог не захочет этого. (Ibid, р. 300.) - Составная субстанция не находится формально в монадах, а подчинена им, ибо только так и образуется все составное или сущее приводящим образом. (Ibid, р. 320.) (лат.) (Перевод Антонова Г.В.)

Все, что амбиция или иная страсть внушает душе Цезаря, - все это обнаруживается также и в его теле: все движения этих страстей происходят из впечатлений от объектов, связанных с вечным движением, и тело создано таким образом, что душа никогда не принимает решений, с которыми не согласовывались бы движения тела; и даже самые абстрактнейшие, самые отвлеченнейшие оправдания обыгрываются первоначально в шифрограмме телесных движений, которые и сообщают их воображению. Одним словом, все совершается в теле, как если бы поверхностная доктрина тех, кто полагает, что душа материальна, следуя Эпикуру и Гоббсу, оказалась справедливой, или, как если бы человек оказался лишь автоматом и состоял исключительно из одного лишь тела. Они распространили также и на человека то, что картезианцы допускают в отношении к животным, а именно, они показали, что в действительности не существует ни одного самопроизвольного действия человека, которое не обуславливалось бы игрой образов, страстей и движений, и не вытекало бы из его телесной сущности. Те, кто проституировали себя, желая доказать обратное, всего лишь подготовили почву для триумфа заблуждения, к которому они шли своим окольным путем. Причина смены представлений (идей) в душе суть та же, что и причина изменения вещей в мире, который она представляет. Ибо причины механики, которые развиты в телах, - эти же причины объединены, и, так сказать, сконцентрированы в душах или в энтелехиях, и находят в них самый свой источник. (Ibid, р. 36.) (фр.) (Перевод Артемьевой Е.А.)

⁵⁷ - Мы познаем *собственное наше бытие* интуицией, бытие других - чувствами... Непосредственное ощущение нашего бытия и нашего мышления доставляется нам истинами *a posteriori*, т.е., идущими от факта, и являющимися *первыми опытами*, точно так же, как тождественные положения содержат первые истины *a priori* или происходящие от разума, т.е., возникают от

первых знаний. Те и другие не могут быть доказанными, и потому они могут быть названы непосредственными; первые, потому, что есть непосредственность единства между восприятием и его предметом; вторые, потому что есть непосредственность единства между субъектом и предикатом. Лейбниц. «Новые опыты об исследовании человеческого ума», Гл. IX, §3. (фр.) (Перевод Артемьевой Е.А.)

⁵⁸ - О смеси эффектов бесконечного, «Новые опыты об исследовании человеческого ума», р. 12 - Материя суть не что иное, как нагромождение бесконечного числа существ. Я даю зачатие всем этим бесчисленным существам, каждое из которых, как животное, одухотворено душою (или неким другим аналогичным принципом, на деле являющимся подлинным единством) со всем тем, что необходимо этому существу, дабы обладать пассивностью и иметь органическое тело. Однако, существа эти получили столь же пассивную, сколь и активную природу (т.е. они обрели столь же материальную, сколь и нематериальную природу) от общей и высшей причины., и т.д. (Ibid, р. 407.) (фр.) (Перевод Артемьевой Е.А.)

⁵⁹ - Бог, будучи существом, которое самодостаточно, есть причина материи и всего остального, поэтому Он есть не мировая душа (подобно Я нашего органического тела), но Творец (автор) мира. Однако, естественно, что у сотворенных существ есть материя: в противном случае они не были бы возможны, разве только Бог наделил бы их материей чудесным образом. Следовательно, Бог, если рассматривать Его возможности, может лишить конечную субстанцию вторичной материи, однако не может лишить ее материи первичной - ведь Он творит единственно и исключительно лишь то, что заключено в Нем самом. (Ibid, р.44.) (лат.) (Перевод Антонова Г.В.)

**Дополнения VI и VII к «Письмам об учении Спинозы» (1789).
(«Briefe ueber die Lehre des Spinoza. Beilage VI, VII»)**

Перевод основан на издании F.H.Jacobi, Briefe ueber die Lehre des Spinoza, Bräslau, 1789. Перевод с немецкого С.В. Волжина, 2002 г. На русском языке публикуется впервые.

¹ - имеется в виду издание 1789 года.

² - Якоби имеет в виду двойственность понимания Мендельсоном предустановленной Гармонии Лейбница, которая неизбежно возникает, когда Мендельсон утверждает, что предустановленная Гармония была впервые выдвинута учением Спинозы, и что момент тождества учения Лейбница и учения Спинозы состоит именно в понятии предустановленной Гармонии, которое Лейбниц лишь заимствовал у Спинозы. Якоби ссылается на это утверждение Мендельсона дабы определеннее и резче сформулировать суть тождества и различия учений Лейбница и Спинозы.

³ - Я помню, как в возрасте 15-ти лет однажды прогуливался в одиночестве в роще, в окрестностях Лейпцига; тогда я был приверженцем субстанциальных форм, и, гуляя, я мысленно зывал к Розендалю (Rosendal), дабы лучше уяснить себе их значение. Но, все-таки, механизм в конце концов одержал во мне верх и привел меня к математике. Должен сознаться, что мое исследование этих вопросов не достигало самых больших глубин вплоть до моего разговора с г-ном Гюйгенсом в Париже. Когда же я принялся отыскивать последние основания механизма и всех законов его движения, то я был изумлен, что их невозможно найти в пределах самой математики, но что следует вернуться к метафизике. Это-то и привело меня в дальнейшем к энтелехиям и к понятию материально-формального, и после многих поправок и продвижения моего познания, мне, наконец, стало ясно, что монады, или простые субстанции, есть единственно истинные субстанции, и что материальные вещи не суть то же, что феномены (явления), но вполне обоснованные в себе и связанные. Нечто подобное предносилось уже Платону и другим академикам, а затем и позднейшим скептикам, однако, эти господа после Платона не были столь же искушенными в своей проницательности, как сам Платон. Leibn., Recueil de Mais. T II. p. 135. Opp. omn. T.V. p. 8. (фр.) (Перевод Петровой О.В.)

⁴ - В другом месте мною было объяснено, хотя, возможно, недостаточно ясно для всех, что сама субстанция вещей состоит в способности действия и претерпевания. Отсюда следует, что существующие вещи не могли бы быть произведены, если бы в них не оказалось запечатленной некая сила или способность, пребывающая в них в течение некоторого времени благодаря Божественной силе, Иначе оказывалось бы, что никакая сотворенная субстанция и никакая душа не сохраняет одно и то же свое количество, и ничто не сохраняется Богом; и, далее, получалось бы, что все вещи суть всего-навсего некие модификации, истекающие из пребывающей всегда одной и той же Божест-

венной субстанции, т.е. вещи были бы, так сказать, призраками. Именно это неосновательное учение, утверждающее, что сама природа или субстанция всех вещей и есть Бог, обновил и опубликовал один тонкий, но недостаточно ученый писатель. Ведь если бы телесные вещи не заключали в себе ничего, кроме материи, то этим поистине утверждалось бы, что все эти действительные вещи пребывают в текучем, исчезающем состоянии, и не имеют в себе ничего субстанциального, как это и признавали некогда платоники. (лат.)

⁵ - война всех против всех (лат.)

⁶ - Христиан Томазий (1655–1728), немецкий философ, разработчик учения о нравственности на основе понятия естественного права, выдвинутого Самуэлем фон Пуффендорфом (1632–1694). Его основное сочинение – «Fundamenta juris naturae et gentium ex sensu communi deducta, in quibus seceruntur principia honesti, juristi ac decori», 1705. Здесь Томазий определяет справедливое, благопристойное и честное или нравственное в качестве трех основных ступеней деятельности человека как правового существа, руководимого «мировой» мудростью. Принципом справедливости он делает следующее положение: чего ты не желаешь, чтобы было с тобою, того и не делай другому; принципом благопристойного - что ты желаешь, чтобы другие делали тебе, то и делай им сам; принципом честности - чего ты желаешь, чтобы другие делали себе (т.е. что мы находим в них похвального), то делай и сам себе. Иберверг-Гейнце отмечает также, что некоторое влияние на философию права Томазия оказала и так называемая «медицина духа» Чирнгауза.

Дютан поясняет в оглавлении: - «Сам диспут, который Лейбниц держал 30 мая 1663 года (первое известное сочинение нашего автора), избежал наших дотошных исследований. Семь положений, которые мы издаем, были присоединены к этому диспуту позднее; они появились в третьем издании Лодовико «Истории лейбницевоу философии», Т.I. §21».

«Мною, в то время еще юноши, считавшего телесную природу вместе с Демокритом и его последователями, - Гассенди и Декартом, - неопределенной массой, была издана книжечка под названием «Физическая гипотеза», в которой еще не систематически изложил я теорию движения ... На основании понятия тела, утверждаемого там, я вывел, что все действующее передает свое действие претерпевающему... Однако потом, все основательно рассмотрев, я заметил, в чем состоит систематическое объяснение вещей, а также увидел, что та первая гипотеза о понятии тела не полна, и доказывается посредством других аргументов, т.е. тем, что в теле, помимо величины и непроницаемости, должно предполагать нечто такое, исходя из чего может быть начато рассмотрение его способности или силы [развития], поэтому, для истинного исследования тела к законам протяженности следует прибавить метафизические законы, благодаря чему и рождаются те самые правила, кото-

рые я называю систематическими законами изучения тел: а именно, что всякое изменение происходит постепенно, и всякое действие существует вместе реакцией или ответным действием, и новая сила не действует без ущерба для предыдущей. А также, что в результате содержится не больше силы, чем в исходной причине. Этот закон, хотя он и не выводится из *массы* тела, однако же необходимо, чтобы он следовал этому понятию массы по другой причине, а именно, по причине наличия в телах той самой способности, которая соблюдает равное количество самой себя, хотя и порождается различиями телесной сущности. Отсюда я понял, что, кроме предметов математических и воображаемых, нужно допустить существование неких метафизических предметов, воспринимаемых и постигаемых только умом, и нужно допустить некое более высокое начало для материальной массы, и, так сказать, формальное; поскольку все истины телесных вещей не могут быть постигнуты только из логических и геометрических аксиом, а именно - аксиом о большом и малом, целом и части, фигуре и положении – то, некоторые истины вещей должны происходить из понятий причины и следствия, действия и претерпевания, каковыми истинами сохраняются основы порядка вещей. Не важно, назовем ли мы это начало формой, энтелехией или силой, - мы только упомянем, что оно объясняется только через понятие силы». (лат.)

⁸ - имеется в виду Арнольд Антуан (1612 - 1694), с которым Лейбниц находился в период с 1671 по 1690 годы в тесном общении и переписке.

⁹ - имеются в виду картезианцы;

¹⁰ - Что остановило Декарта, так это то, что он не знал истинных законов механики или движения, которые могли бы повести его вперед. Г-н Гюйгенс первый заметил их, хотя и не вполне совершенным образом; однако он совсем не имел склонности к метафизике, равно как и прочие находчивые господа, которые следовали ему в разработке этой темы. Я отмечал в моей книге, что, если бы г-н Декарт заметил, что природа сохраняет не только ту же энергию (силу), но также и то же общее направление в законах движения, он не полагал бы, что душа может легче изменить направление, чем энергию тела, и он бы прямо подошел к системе предустановленной Гармонии, что является непрямым следствием сохранения энергии (силы) и направления всего в целостности природы. Leibn., Opp. posth., T.II. p. 137. (Фр.) (Перевод Артемьевой Е.А.)

¹¹ - Окказионализм

¹² - Я привык говорить, что картезианская философия - это своего рода преддверие истины, и что трудно двигаться вперед, не пройдя через нее: но мы лишаемся истинного знания основ вещей, когда мы на ней останавливаемся. Opp., II. P. I. p. 250 (Фр.) (Перевод Артемьевой Е.А.)

¹³ - Однажды я сказал, что картезианство, в том, что есть в нем похвального, есть всего лишь прихожая или сени истинной философии. Один

человек из общества, бывавший при дворе, довольно начитанный и даже пускавшийся в рассуждения о науках, довел этот образ до аллегии, и, может быть, слишком далеко зашел, ибо задал мне следующий вопрос: не полагаю ли я, что можно было бы сказать, что древние показали нам лестницу, современная же школа дошла до прихожей; мне же он желает чести ввести нас в кабинет природы? Эта тирада сравнений заставила всех нас посмеяться; я же ответил ему: «видите ли, господин, хотя ваше сравнение и повеселило общество, однако же вы совсем не вспомнили о том, что между прихожей и кабинетом есть еще и приемная, поэтому с нас будет довольно уже и того, если мы окажемся удостоены аудиенции, не проникая внутрь». Opp.II. P.I. p.263. См. также Leibn., Opp. posth. T.II p.136 и 139. (фр.) (Перевод Артемьевой Е.А.)

¹⁴ - Я не нахожу, чтобы чувства Р.П. Мальбранша сильно отличались бы от моих. Пассаж *о случайных причинах предустановленной Гармонии* не кажется мне слишком трудным [для опровержения]. Leibn., Opp. Posth. T. II. p. 147. (фр.) (Перевод Петровой О.В.)

¹⁵ - Есть люди, глубоко вникающие, которые вначале весьма прониклись моей гипотезой, и даже взяли на себя труд рекомендовать ее другим. Среди них были люди весьма находчивые, которые говорили обо мне в том смысле, что на самом деле эта гипотеза появилась у меня довольно давно, и имеется уже в прежних моих работах; находились также и такие, которые говорили, что они уже слышали гипотезу о случайных причинах и не находили ее отличной от моей; этим обстоятельством я несколько не смущен. Однако же я не чувствую себя совершенно безмятежно, видя, когда кто-то начинает изучать ее как следует». Ibid, p. 447. (фр.) (Перевод Петровой О.В.)

¹⁶ - Можно сказать (в этой манере небольшой беседы), что это *экзотические* речи, а отнюдь не *а к р о м а т и к и*. (Фр.) (перевод Петровой О.В.)

¹⁷ - Далее, из протяженности, как ее понимает Декарт, - т.е. как неподвижную массу, - не только трудно доказать существование вещей, но и вообще невозможно. Ибо неподвижная материя в своем покое будет упорствовать и не сможет быть приведена в движение иначе, чем при посредстве внешней причины; поэтому я, не колеблясь, сказал некогда, что декартовы начала природных вещей бесполезны, если не сказать бестолковы. (лат.)

¹⁸ - Когда ты спрашиваешь, могут ли быть доказаны истинные основания вещей исходя лишь из понятия протяженности, то, я думаю, что я уже достаточно ясно показал, что это невозможно; поэтому материя неудачно определяется Декартом через одну только протяженность, но она необходимо должна определяться и объясняться свойством, которое выражает ее вечную и бесконечную сущность. (лат.)

¹⁹ - Хайденрайх - немецкий философ, вольфианец, друг Якоби.

²⁰ - См. M. Mendelsson, Ph. Schriften, Bd. I, диалог «Федон».

²¹ - Лейбниц учит, что дух и тело есть две субстанции, реально отлич-

ные друг от друга, и что мышление и протяженность - суть не что иное, как свойства различных субстанций. (лат.)

²² - унинительно (лат.)

²³ - скрытое качество (лат.)

²⁴ - два особенных (лат.)

²⁵ - Нужно доискиваться двух вещей: первая - какова материя, из которой создана всякая вещь; вторая - какова сила, которой все производится. Цицерон. «О границах добра и зла», I. §6. (лат.)

²⁶ - производное, модус, в котором совершается нечто таинственное (лат.)

²⁷ - истинное единство (лат.)

²⁸ - Если бы прямоугольник имел место в природе, то, следовало бы признать, что творения Божественной Мудрости столь же вечны, как и сама она, и что каждая сотворенная субстанция оказалась бы вечной *изначально*, тогда как я полагаю, что все они *возникли*.

²⁹ - Общая связь мира, при переходе его из одного состояния в другое, никогда не получает какого-либо *прибавления* без того, чтобы не имелось некоторой *субтракции* или *сокращения*. Изменение подчиненных элементов в прямоугольнике всегда таково, что последующее сохраняет в себе черты предшествующего (состояния), и совершенно не обязательно, что данное изменение дает увеличение совершенства прямоугольника; ибо, если в изменившемся прямоугольнике остается что-то от предыдущего его состояния, то, точно также, что-то исчезает в нем на совсем. р. 340. (фр.) (Перевод Петровой О.В.)

«О трансцендентальном идеализме» (1786). («Ueber den Transzendentalen Idealismus»)

Это небольшое сочинение Якоби было впервые переведено на русский язык и опубликовано в 1914 году в сборнике «Новые идеи в философии» № 12, С. 1-14 (Под редакцией Н.О. Лосского и Э.Л. Радлова.) Публикуемый в настоящем издании перевод-сверка выполнен С.В. Волжиным (2003 г.) на основе издания *Jacobi's Werke, Gesamtausgabe, Leipzig, 1815. Bd. II. S.290-310.*

«Письмо Ф.Г.Якоби к И.Г.Фихте» (1799).(«Jacobi an Fichte»)

Перевод этого произведения Якоби выполнен на основе изданного отдельной книгой труда, снабженного дополнениями и приложениями – «Jacobi an Fichte, Hamburg. 1799». Позднее это сочинение было включено в собрание сочинений Якоби. Перевод с немецкого С. В. Волжина, 2002 г. На русском языке публикуется впервые.

¹ - «Мы слишком забываемся, когда чересчур высоко ценим и почитаем самих себя, вместо того, чтобы понять, кто мы есть на самом деле».

Фенелон к Августину

² - речь идет, очевидно, о сочинении Якоби «О предприятии критицизма - привести разум к рассудку и дать философии вообще новое направление» (*Ueber das Unternemen des Kritizismus die Vernunft zu Verstande zu bringen und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben*), которое появилось впервые в «Материалах» Рейнгольда (3-й вып. 1801). Куно Фишер отмечает, что «набросок этого сочинения относится к более раннему времени; последняя же часть этой статьи обработана Кеппенем и включена в Собрание Сочинений Якоби (Т.III.)».

³ - Карл Леонард Рейнгольд (1758 - 1823), конгениальный разработчик критического учения Канта; с появлением «Наукоучения» Фихте, Рейнгольд стал горячим приверженцем его учения, однако, впоследствии отошел от него и стал сторонником т.н. «рационального реализма» Бардили. Главное значение Рейнгольда в истории развития критической философии состоит в созданной им «Элементарной философии», главное сочинение которой составляет «Опыт новой теории способности представления» (1789). Рейнгольд состоял в многолетних дружеских отношениях с Якоби, которые последний весьма ценил и, в частности, выпуская в свет Письмо к Фихте (1799), Якоби, зная о приверженности Рейнгольда Наукоучению Фихте, тем более надеялся на глубокое и обстоятельное обсуждение приводимых им в письме аргументов. Поэтому в предисловии к письму Якоби прямо обращается к Рейнгольду и его проницательности, желая сохранить всю глубину обсуждаемой темы, и оградиться от нападков и не проникающих в суть дела аргументов заурядных кантианцев и фихтеанцев.

⁴ - чистое знание, чистая наука (лат.)

⁵ - Христиан Николаи (1733 - 1811), известный в конце XVIII, начале XIX века берлинский просветитель; в 1757 - 1758 г.г. он издавал в Лейпциге журнал ««Библиотека прекрасных искусств»; в 1759-1765 г.г. - опубликовал письма, касающиеся состояния новейшей немецкой литературы в берлинских периодических изданиях; с 1765 по 1792 годы он издавал журнал «Всеобщая немецкая библиотека»; с 1793 по 1805 годы Николаи издавал журнал «Новая всеобщая немецкая библиотека». Берлинские издания, которые Николаи осуществлял совместно с некоторыми своими сторонниками, являлись, в своем основном направлении, выразителями представлений того рассудочного образования в Германии, которое впоследствии было названо «популярной философией».

⁶ - Полное название философского эссе Якоби, опубликованного в журнале «Оры», издаваемого Ф.Шиллером (№ 8) - «Случайные излияния одино-

кого мыслителя (в письмах к Эрнестине)». В первой части эссе сопоставляются судьбы Людовика XVI и царя Эдипа и Лира; во второй - речь идет об этической стороне христианской религии.

⁷ - философский роман Якоби «Вольдемар», написанный в эпистолярном жанре, и опубликованный впервые в 1779 году. Широкий интерес к роману вызвали две рецензии: первая, написанная Вильгельмом Гумбольдтом и посвященная новому переизданию романа в 1794 году (рецензия опубликована во «Всеобщей литературной газете», №№ 315 – 317, от 26 и 27 сентября 1794 года), и вторая, написанная Ф. Шлегелем в чрезвычайно резком тоне, и приуроченная к третьему изданию романа (1796). В этом сочинении, которое предназначалось для широкой публики, Якоби в популярной манере разворачивает путь или историю искания и с т и н ы субъективным духом человека. Результат этого искания получает свою дальнейшую разработку в собственно философских произведениях Якоби.

⁸ - «Собрание писем Алвиля» - эпистолярный роман Якоби, написанный им в 1775 – 1776 г.г.

⁹ - ум, рассудок (лат.)

¹⁰ - мертвая голова (лат.)

¹¹ - особое повеление, закон, утверждающий исключительную привилегию (лат.)

¹² - какая досада! (лат.)

¹³ - ... Ведь время превращает во прах все измышления ума: оно утверждает лишь справедливость того, что имеет свое основание в природе. Cicero. v. N. D. P. II. 2. (лат.) (Перевод Шукуровой А.Э.)

¹⁴ - Что может быть более правильным, чем то, когда препятствуют, чтобы кто-нибудь оказывался столь глупо-высокомерным, полагая, будто в нем самом существует разум, а в земле и небе - нет? – или, полагая, будто без всякого смысла управляется все то, что он едва способен постичь своим разумением? Кем следует считать человека, которого не побудили быть благодарным даже смены дней и ночей, смены месяцев, и даже то, что рождается нам на радость и доставляет наслаждение? Cicero. De Legg. II. 7. (лат.) (Перевод Шукуровой А.Э.)

¹⁵ - Якоби имеет в виду, очевидно, «Основу общего Наукоучения», изданную Фихте в 1794 году; последние листы этого сочинения Фихте послал в августе 1795 года Якоби вместе с письмом, ответом на которое явилось письмо Якоби 1799 года.

¹⁶ - целое неизбежно предшествует своим частям. (лат.)

Приложение

Г.В. Лейбниц (1646–1716)

В историческом развитии философии Нового времени Г.В.Лейбниц выступил гениальным реформатором основоположения и всей системы метафизического познания; его преобразованная система и ее главные положения стали той основой, из которой выросло все немецкое Просвещение. Влияние гармонического духа учения Лейбница на современную ему эпоху оказывалось тем более весомым, чем активнее проявляли себя его универсальный ум и глубокая образованность в научных, светских и религиозных кругах Европы. Русское образование почитает в Лейбнице кроме того и создателя первого плана научного образования в Петербургском университете (Лейбниц написал также планы и для основных крупнейших университетов Европы).

Развитие философского творчества Лейбница включает в себе следующие периоды: с 1661 по 1671 годы происходит становление основных идей, существо которых было развито Лейбницем в виде небольших *статей и писем*; в течение второго периода - с 1671 по 1690 годы, формируется его *система*; наконец, к третьему периоду его творчества - с 1690 по 1716 годы - относится письменное *изложение* системы и появление ее в печати (из философских книг сам Лейбниц издал только одну). Последний период можно подразделить на два малых: основные сочинения первого имеют характер *набросков и очерков* (1690 - 1700); главные сочинения второго периода (1700 - 1716) имеют характер *капитальных трудов и систематических обзоров*.

Лейбниц начал свою реформу системы метафизического знания с обоснования нового понятия *субстанции*, сущность которого составляет *сила* как мотив ее саморазвития; вследствие этого изменяются и основные определения тела и духа: сущность тела составляет теперь не голое и абстрактное *протяжение* (как это утверждалось Декартом, и в особенности Спинозой), а *физическая сила*, составляющая основу всех изменений и развития тела; сущность духа составляет не мышление голой *причинности*, а мышление как *воля и целедейственная причина*. «Новая система встречает в истории философии много сходного и противоположного, на что охотно указывает Лейбниц, дабы посредством сравнений и противопоставлений охарактеризовать собственное учение. Это излюбленная тема его философских *писем*. Он смотрит на естественную энергию, как на формирующую и целедейственную силу, подобную аристотелевской энтелехии. Родство с Аристотелем указывает как на многочисленную родню, к которой принадлежат Платон и схоластики, так и на многочисленных противников, к которым относятся Гассенди и Декарт, атомисты и карпускуляр-философы позднейшего времени вместе со Спинозой. Они хотят все в природе объяснить механическим путем, а самого механизма

объяснить не могут; поэтому общность между душою и телом остается для них загадкой, и для решения ее они призывают *deux ex machina*. (Письмо к Буве содержит указания на точки соприкосновения Лейбница и Аристотеля; письмо к Никэзу - на противоположность Спинозе; письмо к Штурму - на то и другое, на параллели и противоположности его учению)». (Фишер К. История Новой философии. Т.3. СПб., 1905, С. 319.)

С этой новой точки зрения, утверждаемой Лейбницем, все виды физической и духовной деятельности могут рассматриваться лишь как степени и различные проявления *силы*. Сколь не противоположны друг другу тело и сила, столь же не противоположны друг другу тело и дух. Тождество обоих обосновывается сущностью и понятием силы. Этим Лейбниц опровергает картезианский дуализм, который делал общность духа и тела неразрешимой загадкой. Новым понятием субстанции как индивидуальной сущности (монады), Лейбниц опровергает систему Спинозы как систему голой причинности, делавшей неразрешимой загадкой свободу в мире и факт религии. На новом понятии субстанции Лейбницем основывается и новое понятие *системы мира*: система мира следует из монадной и индивидуальной природы самих вещей, из их естественной силы и ее необходимого развития. Всякое развитие обосновывается понятием *цели*, поэтому в объяснении этого понятия лежит центр тяжести все системы. «Именно в понятии цели Лейбниц открыл точку совпадения морального и естественного мира. На этом открытии зиждется все немецкое Просвещение. Так как цель есть понятие естественное, то естественными понятиями можно объяснить область целей, стало быть, мораль и религию». (Там же. С. 400.). В сочинении «О сущности природы и естественных силах и действиях вещей», Лейбниц говорит: «... философии, чтобы познать мир, состоящий из бесчисленного множества отдельных субстанций (монад), необходимы, очевидно, два условия: надо иметь возможность постичь сущность отдельной субстанции и связь их всех; первое условие заключается в законе *тождества*, второе - в законе *достаточного основания*; принцип тождества освещает монадическую природу каждой вещи, индивидуальность каждой особи; принцип причинности освещает связь и порядок вещей. Таким образом, при посредстве этих двух врожденных идей человеческий дух возвышается до познания мира». Из этих основ вырастает и развивается *система предустановленной Гармонии Лейбница*.

Развитие этого учения шло через решение *космологических* проблем к решению проблем *антропологических*, через решение проблемы *познания мира* к решению проблемы *человеческого самопознания*. Начало последнего периода философского творчества Лейбница составили исследования, посвященные, главным образом, разъяснению сущности человеческой души исходя из принципов системы предустановленной Гармонии. Основной темой этих исследований является проблема согласования человеческой *свободы* с Боже-

ственным *предопределением*, с благодатью Бога бедствий мира. Незадолго до этого П. Бейль поколебал своими скептическими выводами все метафизические основы согласования веры и разума, религии и знания, поэтому Лейбниц считал себя обязанным опровергнуть эти выводы. Так возникло творение, довольно скоро ставшее настольной книгой всей просвещенной Европы: «Теодицея» (*Essais de theodicee sur la bonte de Dieu, la Liberte de l'homme et l'origine du mal*).

Начиная с 1700 года, Лейбниц предпринял глубокое преобразование обоснования предустановленной Гармонии. В основу этого преобразования легло обширное исследование Лейбницем души как *интеллекта*, т.е. человеческой *познавательной способности*. Из этого исследования возникло одно из важнейших философских творений Лейбница, раскрывающего *историю развития познавательной способности духа* – «Новые опыты об исследовании человеческого ума» (1700–1705).

Исходным пунктом в возникновении этого труда стало возражение Лейбница на «Опыт исследования человеческого ума» Локка, - сочинение, появившееся в 1690 году. «Лейбниц прочел книгу, написал о ней свои заметки в 1696 году и сообщил их в письме Локку, но последний не обратил на них никакого внимания и отозвался презрительно. Находясь летом 1703г. в Герренгаузене, Лейбниц снова взялся за свою работу, чтобы изложить ее в диалогической форме. Из заметок образовалась книга в четырех частях, трактующих о врожденных идеях, представлении, словах, и сознании. 25 апреля 1704 года он писал королеве Софии Шарлотте, что сочинение осталось только переписать набело. 28 октября 1704 года умер Локк. Лейбниц счел неудобным опровергать сочинения умершего, да и, кроме того, возможно, что ему было нежелательно увеличивать в то время количество своих противников в Англии. Таким образом, «Nouveaux esse sur l'entendement humain» остались неизданными и появились лишь пятьдесят лет спустя после его смерти». (Там же. С. 321.)

Именно это сочинение Лейбница стало исходным пунктом развития *философии чувства и веры*. Центр тяжести исследования Лейбница лежит в тёмном микрокосме человеческой души, темные познавательные силы являются главным предметом его интереса. Если смутная познавательная способность души есть тот зачаток, из которого развивается сознание и его ясное и отчетливое познание, то, стало быть, именно в этой первичной способности более всего проявляет себя власть и сила индивидуальности, *сила таланта и гения* человека. Развитие этих темных познавательных сил в силы ясного и отчетливого познания составляет главную тему всего исследования Лейбница. Если понятием индивидуальной сущности объясняется отношение всего сущего как предустановленная Гармония, то, стало быть, и познание этой Гармонии может быть объяснено лишь из той способности, в которой позна-

вательные силы обладают наиболее индивидуальным характером. Такие силы Лейбниц обнаруживает в «малых перцепциях», поэтому он утверждает, что именно ими он в этом исследовании объясняет предустановленную Гармонию.

Таким образом, если рассматривать решение *проблемы познания* в учении Лейбница в целом, то, окажется, что ее более раннее решение основывается на *способностях отчетливого познания*, а более позднее - на *способностях смутного познания*, на *чувстве и вере*. Развитие обоих этих направлений решения проблемы познания вызвало в дальнейшем борьбу между ними за право называться единственно истинным познанием; примирение же этих двух направлений требовало реформы всей *задачи познания* и могло основываться лишь на *реформированном понятии познания*, из которого только и могла быть обоснована более глубокая их связь.

Предисловие Лейбница к «Новым опытам об исследовании человеческого ума», публикуемое в настоящем издании, взято из книги: Лейбниц Г.В., «Избранные философские сочинения», перевод с немецкого членов психологического общества, под редакцией (и с предисловием) В.П. Преображенского, Москва, 1890 и 1908 гг.

Г.Э. Лессинг (1729–1781)

Философия Лейбница является исходным пунктом для всего века немецкого Просвещения, которое, соединяя в себе естественные и моральные понятия, сделалось той средой, из которой вышел основатель критической философии. «Между чистым натурализмом Спинозы и чистым морализмом Канта *естественная мораль* является соответствующей переходной ступенью: она суть связующее звено между *догматической* и *критической* философией». (Фишер К. История Новой философии. Т.3. СПб., 1905, С. 650–661.)

Рассудочное немецкое Просвещение, выросшее из школы Вольфа, опиралось в своих построениях на *экзотерические* сочинения Лейбница, но не знало его *эзотерического* учения (как его называл сам Лейбниц), - «Новых опытов об исследовании человеческого ума», которые вышли в свет спустя десятилетие после смерти Вольфа. Это Просвещение рассудка, сосредоточившееся главным образом в Берлине, обнаружило в конце концов свою явную неспособность к объяснению *исторических явлений*, к объяснению их источника, природы возникновения, и их особенности в культуре человеческого: оно утратило *понятие развития мира*, эту ключевую мысль лейбницевской философии, а потому сфера действия этого Просвещения применительно к истории суживалась до крайности. «Есть только один путь, которым Просвещение может расширить сферу своего действия и действительно двигаться

вперед: его... должно соединить со свободным от предрассудков, последовательным, ясным мышлением *чувства особенности вещей*, стало быть, это понимание чужой *индивидуальности*; оно должно превратить *логический* рассудок в *конгениальный*, который сперва усваивает себе чужие представления, а затем уже объясняет и разбирает их. Такой рассудок понимает, что всякое явление имеет свою особенную природу, силу и выражение, что к нему надо применять его же, а не чуждую ему меру, что его надо разбирать и излагать в его же собственном духе: это относится ко всякой эпохе, ко всякой религии, ко всякому произведению искусства». (Там же. С.667.)

Первый шаг немецкого Просвещения в этом направлении сделал в области *эстетики* И.Винкельман в своем сочинении «*Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke*», где обозначилась область познания *изобразительного* искусства Античности. Однако, Винкельманом не была установлена *граница*, до которой простирается сфера изобразительного искусства в познании конгениального рассудка. Разграничение предмета *изобразительного* искусства и предмета *поэзии* как объектов эстетического познания осуществил Лессинг в своем знаменитом «Лаокооне»: он провел между этими объектами границу, сходную с той, которую провел Кант между рассудком и разумом в сфере субъективных способностей познания.

Лейбниц является основателем *эстетики* Нового времени; основа учения о прекрасном лежит в понятии *монады* как представляющей силы, заключающей в себе смутную, ясную и отчетливую способность представления. Согласно Лейбницу, прекрасное суть не что иное, как чувствуемое или смутно постигаемое душой совершенство. Если существо философского познания, с точки зрения Лейбница, состоит в отчетливом познании совершенства мира или мировой *Гармонии*, предустановленной Богом, то, содержание искусства и содержание философии суть одно и то же, - философия и искусство различны лишь как *формы* постижения этого содержания. Если индивидуальный дух есть монада, а, последняя состоит в непрерывном развитии физических и представляющих сил, то и в пределах смутной способности представления должно быть заключено развитие от наиболее бессознательного чувства совершенства к ясному его представлению. Если все развитие представляющих сил монады состоит в постепенном их *просвещении*, то, тем самым и в смутном понятии совершенства должны быть различаемы *ступени*, образующие *историю* становления понятия прекрасного в человеческом духе. В установлении этой истории состояла разработка основ эстетического учения Лейбница, которую еще в пределах вольфовского принципа познания стремился осуществить Александр Баумгартен.

Если сущность всякого индивидуального духа состоит в естественном развитии его сил, то, не следует ли предположить, что не только отдельные человеческие индивидуумы заключают в себе мотив развития, но также и це-

лые народы суть индивидуальные существа, находящиеся в непрестанном развитии своих физических и интеллектуальных сил, так что и вся история человечества образует не что иное, как непрерывный восходящий порядок *просвещения* и совершенствования этих сил? Разрешение этого вопроса составило основную тему сочинения Иоганна Готтфрида Гердера «Идеи к истории человечества».

Все вышеуказанные разработки философии искусства и философии истории опираются, в основе своей, на утверждаемое лейбницеvской философией понятие врожденной человеческому духу идеи совершенства и истины, стало быть, на *естественное* основание познания и религии. В ином отношении к этому основанию стоит понятие *откровения*: если первое составляет основу естественного развития и познания, то второе выражает вечные истины, данные человеку Божественным разумом; первое понятие обосновывает естественную религию, второе - откровенную. Если основу откровенной религии составляют сверхъестественные понятия Божественного разума, то, ясно, что ни естественная религия, ни естественное познание не могут своими силами проникнуть в содержание этих понятий. «Если допустить, что религии Откровения действительно присущи такие сверхъестественные и иррациональные представления, то просвещающий разум может относиться к ним трояко: либо позитивно, признавая это непостижимое как сверхразумное (на этом стоял Лейбниц); либо равнодушно и безразлично, оставляя его без внимания (заурядные вольфианцы); либо негативно, отрицая его как противное разуму (Реймарус)». (Там же. С. 670–705.) Эти три точки зрения основываются на одном предположении: сверхъестественные и сверхразумные понятия откровенной религии неотожждествимы с рациональными понятиями естественного разума. Лессинг усомнился в абсолютной доказанности такого предположения: в том, что представлялось представителям рассудочного Просвещения очевидным, он видел *задачу* своего исследования.

Что лежит в основании откровенной религии? Религия Откровения никоим образом не может основываться на вере в *исторические* факты, напротив, ее содержание может составлять лишь *вечная истина*, которая сама не обосновывается никакими единичными фактами, но, скорее, сама обосновывает их. Если содержание *Библии* составляют факты Божественного Откровения, то, следует утверждать, что религия древнее Библии; если евангельские и апостольские писания заключают в себе факты и свидетельства Откровения, совершившегося во Христе, то, следует утверждать, что вера в это Откровение и его истину древнее евангельских рассказов. «Не Библия составляет основу религии, а наоборот, религия - основу Библии. В чем заключается христианская религия? - В вечных истинах, в которые верили с самого начала христианства, и совокупность которых издавна получила название *regula fidei*». (Там же. С. 670–705)

Согласно гипотезе Лессинга, первые три Евангелия имеют один общий источник - иудейское Первоевангелие, поэтому в них преобладает *внешнее и историческое* понимание сущности Христа: их предметом является *Христос-человек*; лишь в Евангелии от Иоанна предметом религиозного созерцания выступает духовный и вечный *Христос* как *вочеловечившейся Бог*. Если бы истина христианского Откровения не была возведена человечеству через Иоанна, то, христианство ожидала бы участь одной из иудейских сект, так как в первых трех Евангелиях еще не выступило коренного различия между принципом иудейской и христианской религии. Понятие иудейской религии о Боге есть чистый *монотеизм*; понятие Бога христианской религии есть *Троица*. «Христианство по существу своему есть совершенно *иная* религия, чем иудаизм, ибо ему присущи совершенно *иные* понятия о человеке и иные понятия о Боге. Именно этого и не понимало Просвещение до Лессинга. Что касается человека, то, христианство верит в *вечную жизнь*, зиждущуюся на *бессмертии человеческой души*. Что касается Бога, то оно верит в *Богочеловечество*, представление, атеистическое с точки зрения иудаизма». (Там же. С. 670–705).

Однако, христианскую религию следует отличать от религии *самого Иисуса Христа*; Христос первой есть *объект* религии, Христос второй - *субъект* религии; христианская религия есть вера во Христа как Сына Божия, спасшего своим подвигом весь род человеческий, религия же самого Христа есть Его собственная вера. Христос же верил, как это явствует из Его собственных слов, запечатленных в Евангелиях, в вечную жизнь и в Божественное назначение человека. Если понятия этой веры Христа суть понятия Его религии как человека, то, очевидно, что они не могут находиться в противоречии с понятиями *разума*, поэтому Лессинг, также как и Лейбниц, считает религию Христа «чистой практической религией разума». Объектом христианской религии служит Христос-Богочеловек; понятие Богочеловечества составляет, поэтому, содержание Божественного Откровения человечеству во Христе и содержание христианства как религии Откровения. Если это понятие Откровения не находится в противоречии с понятиями религии разума, то, стало быть, нельзя утверждать существование неразрешимого противоречия между естественной и откровенной религией, между разумом и Откровением; тогда и в истории религий может быть открыт и констатирован разум. Историческое христианство окажется в согласии с разумом, если его основные понятия смогут быть раскрыты как *рациональные понятия* или истины самого естественного разума. Основными понятиями христианской веры является представление о Боге как о *Троице*, а также представление о *вечной жизни*. «Вера в Богочеловечество, служащая основой учения о Троице, представляет собою историческую особенность христианства... Лессинг был первым человеком,

стремившимся постичь христианскую религию во всей ее оригинальности, во всей ее *исторической своеобразности*: только в этом и лежит корень его великой проблемы, которую он стремился основательно исследовать». (Там же. С. 670–705.)

Представление о вечной жизни может быть раскрыто как рациональное понятие лишь в том случае, если разумное понятие человеческого духа состоит в продолжающемся существовании, и в продолжающемся индивидуальном развитии; такое понятие о человеке вполне согласуется со смыслом лейбницевской монадологии: если, согласно Лейбницу, человеческая душа есть монада и индивидуальность, то ее сущность состоит в *постоянном развитии* и в стремлении к совершенству, точно также как сущность всякой монады состоит в том, что она неуничтожима и, стало быть, *вечна*. Если сущность всего живого состоит в развитии, а, развивается лишь индивидуальная монада, которая вечна, то этим лейбницевской философией объясняется идея личного бессмертия.

Христианский догмат о Троице гласит, что Бог есть не абстрактно-единое, а *триединое* существо. Лессинг выводит рациональное понятие Троицы из понятия о Боге лейбницевской философии. Согласно последнему, Бог есть совершеннейшее существо, *высшая монада*, следовательно, представление Бога о Себе Самом столь же совершенно, как Он сам. Отсюда Лессинг делает следующий вывод: Бог мыслит Себя Самого, и, поскольку мышление составляет в Боге неразрывное тождество с Его творческой волей, то, в представлении о Себе Самом Бог *удваивается*, но при этом *не раздваиваясь*. Представляя Себя, Бог создает равное Себе существо или *Сына*. Так как Бог есть существо совершеннейшее, то, Свое совершенство Он может мыслить либо целиком, либо как различенную в себе совокупность совершенств. Представляемое Богом Его *целостное* совершенство есть вечная Божественная личность, вечный и вневременной *Христос*. Представляемая Богом *совокупность* Его совершенств есть не что иное, как *мир*, который создает Бог, и создает его совершеннейшим образом, т. е. творит совершенный и наилучший мир. Этот мир состоит из бесконечного ряда существ, образующего восходящий порядок, и заключающий в каждой ступени своей стремление ко все большему совершенству и Богоподобию. Отношение, в котором находятся конечные существа мира, каждое из которых заключает в себе некоторое особенное совершенство Бога, есть *Гармония*. Насколько не противоположен Бог своему представлению о Себе или своему идентичному образу, в котором совершенство Бога мыслится как единое целое, настолько же следует утверждать царящую меж ними *Гармонию*. Эта Гармония, согласно Лессингу, и есть тот *дух единства* Бога и Его вечного образа, который научает истине всякую душу, благодаря чему она оказывается способной постичь (смутно, ясно или отчетливо) также и ту Гармонию, которая преформирована в мире. «Эта Гармония, - говорит Лессинг, - является Богом в том смысле, что если бы

Отец не был Богом, и Сын не был бы Богом, то и сама их Гармония также не являлась бы Богом; но и сами Отец и Сын также, в свою очередь, не могли бы оказаться Богом, если бы меж ними не существовало этой Гармонии; следовательно, все трое - суть одно Целое». Это понятие о триединстве Бога не содержится буквально в учении христианской религии, однако оно вполне согласуется с самим духом христианства. Если понятие о триедином Боге суть понятие самого разума, то целью развития разума не может быть что-либо иное, кроме полного раскрытия в себе самом и уяснения этого понятия. Поэтому понятие разума о самом себе, находящееся в согласии понятиями христианской веры Лессинг называет *христианством разума*.

Если разум лежит в основе всех естественных и откровенных религий, а также является настоящим источником исторического христианства, то, христианство разума, очевидно, должно быть *целью истории*. Подобно тому, как *лишь историческим* путем шло развитие религии от ее зачатков до христианства, так и история самой христианской религии должна образовывать путь, направляющийся к конечной цели истории. «Не посредством какой-либо формулы, а посредством самой истории хочет Лессинг примирить религию разума с религией позитивной, христианство разума с христианством позитивным». (Там же. С. 670–705.)

Если духовная природа человека состоит в его монадности, то развитие ее может осуществляться лишь *постепенно*; это развитие не может совершаться путем внешнего насилия или же скачками, а лишь переходя со ступени на ступень, так что каждая ступень развития человеческого духа вытекает из предшествующей как ее естественный результат. Если единичный *индивидуум* развивается посредством *воспитания*, то и все *человечество* в целом также нуждается в *воспитании* для того, чтобы оно смогло достичь своего назначения. То, что познает индивидуум при воспитании его, является для него как некоторое *откровение*; в этом смысле всякое воспитание есть откровение. «Религия зиждется на идее Бога или представлении о Боге, а оно, как и всякое представление, не может быть порождено человеком исключительно из самого себя, не может быть выведено ни из какого данного представления, а, значит, идея Бога изначально дана ему или внедрена в него. Бог открывается в природе и посредством ее, в человеческом духе и посредством его, но в последнем случае Он открывается, кроме того, и ему (духу). Это Откровение суть корень религии. Не должно ли вместе с духом развиваться также и это данное в духе, это зерно религиозной жизни, это Откровение Бога в человеке? Итак, необходимо должна существовать эволюция или история Откровения. Лессинг выводит позитивную религию из естественной: естественная религия должна отличаться таким же многообразием, как и сами индивидуумы». (Там же. С. 670–705.) Подобно тому, как потребность в общественной жизни влечет соединение моральных воззрений индивидуумов, так и потребность в единой истине приво-

дит естественно-религиозные представления к общепринятой религии, «стремящейся быть столь же позитивной, как и гражданское законодательство». *Историческая необходимость*, присущая такой позитивной религии, определяется Лессингом как ее *внешняя истинность*; *внутреннюю же истинность* ее составляет *воспитательное назидание Бога*, - отсюда вывод Лессинга о том, что все позитивные религии в одинаковой мере истинны и ложны: все они суть не что иное, как учебные классы великой школы человечества. Путем постепенного прогресса позитивных религий достигается выработка и усвоение в сознании человечества религии разума, поэтому, если христианская религия есть высшая позитивная, то ее основные понятия должны выступить в конце концов как предметы разума, а, уяснение этих предметов должно *просветить* и сам христианский разум до понятия *христианства разума*. «Как *природа* в последней своей основе суть *Творение*, так и *религия* в последней своей основе суть *Откровение*. Если мы назовем лейбницеву философию *теодицеей природы*, то, указанные положения Лессинга могут быть названы *теодицеей истории*». (Там же. С. 670–705.) Таким образом, идея, лежащая в основе «Воспитания человечества» Лессинга, совершенно согласуется с основной идеей философии Лейбница, и является последовательным ее развитием.

Лессинг ясно понимал, существо различия систем Лейбница и Спинозы. Начало реформы метафизики, предпринятой Лейбницем, основывается на *новом понятии тела*, которое заключается не только в одном лишь голом протяжении, как это полагал Декарт и утверждал Спиноза. Новое понятие тела, выдвинутое Лейбницем, основывается на новом понятии субстанции, сущность которой состоит в *силе*. Это Лейбниц доказывает в своих небольших статьях уже в самом начале своего философского творчества, в период с 1691 по 1694 годы. На новом понятии субстанции основывается Лейбницем и новая система мира, поэтому учение его с самого начала стремится быть столь же *системой природы*, сколь и *системой предустановленной Гармонии*. Миропорядок, согласно этой новой системе, вытекает из природы самих вещей, из их собственной силы: «он коренится в этом динамическом понимании природы, в этом принципиальном утверждении существования естественной силы и энергии вещей. Кто отрицает эту силу, эту энергию, тот ударяется в спинозизм». (Фишер К. История Новой философии. Т. 3. СПб., 1905. С. 317.). Согласно Лейбницу, всякая конечная вещь в основе своей есть монада, т.е. конечная сила и цель, живая энтелехия. В истории философии система Спинозы выступает единственной, где последовательно отрицается понятие целых действительных сил в природе. Именно это радикальное отрицание целей Спинозой и навело Лейбница на мысль о необходимости более глубокого обоснования самого понятия цели в философской системе: результатом этого обоснования и явилась система предустановленной Гармонии. «У Спинозы духовная область составляет одно с телесной в силу того, что мышление и про-

тяжение соединены в субстанции, и оба подчиняются голой причинности. У Лейбница, напротив, только тела действуют механически, души же целедейственны; поэтому в соотношении их нужно непременно различать, какая сторона находится в зависимости от другой. Этим опровергается утверждение И. Мендельсона о том, будто Спиноза первый изобрел ту предустановленную Гармонию, которой Лейбниц объяснял отношение души и тела, и которую он защищал в полемике с Бейлем... Скорее душа заключает в себе тело как *средство* своего развития и, так как всякое развитие совершается согласно определенной цели, из каковой оно исходит как основы, и на какую оно направляется как цель, то относительно тела следует сказать, что душа составляет основу и цель его сил. Стало быть, в мирообъяснении понятие цели является изначальным и широким принципом, включающим в себя понятие причинности, и участвующим вместе с ним в физическом объяснении вещей. Точка зрения телеологии имеет в виду *весь* миропорядок, имеет в виду природу как Вселенную; точка зрения причинности ограничивается исключительно телесным миром, природой в более тесном смысле; первая есть метафизический, вторая - физический принцип. Обе они нисколько не исключают друг друга; скорее метафизику следует рассматривать как источник физики, целедейственную силу, как последнее основание движущей силы, как «*sons mechanisimi*», *causa finalis*, как абсолютное понятие; *causa efficiens* - как относительное. Цель по отношению к причинности есть не понятие одного с нею порядка, а понятие высшего порядка». (Там же. С. 398–399.) Поэтому Лессинг, желая прояснить свою позицию в отношении того вопроса, который волновал в то время представителей различных философских школ - в какой мере философия Лейбница обязана Спинозе в своих основных положениях - кратко охарактеризовал отношение обоих учений применительно к понятию предустановленной Гармонии. Физическая причинность изменений тела, согласно Лессингу, есть *следствие* той предустановленной Гармонии, которой Лейбниц объясняет отношение души и тела. Понятие Гармонии вытекает из понятия Бога как целедейственной причины; в этом понятии и состоит главное различие системы Спинозы и системы предустановленной Гармонии Лейбница. Эта мысль развита Лессингом в его ответе М.Мендельсону, озаглавленному «Благодаря Спинозе Лейбниц лишь напал на след предустановленной Гармонии».

Однако, в одном пункте точка зрения Лессинга отличается от позиции Лейбница. Куно Фишер усматривает эту разницу в следующем: «чтобы понять Троицу и Богочеловечество, считаемые Лейбницем за непроницаемые мистерии, Лессинг должен был рассматривать Творение не как *часть* Божественного существа, а как Его *полное Откровение*. Он должен был утверждать, что Бог создает все, что мыслит, ибо в противном случае Он не смог бы создать самого себя, т.е. действительное свое подобие. Поэтому Лессинг

должен был признавать Божественный разум всеобъемлющим и видеть действительность вещей в Боге». (Там же. С. 670–705.) Стало быть, лишь в этом пункте может быть усмотрен «спинозизм» Лессинга, подтверждением которого является его собственное рассуждение в статье «О внебожественной действительности вещей».

Русскому читателю Лессинг известен главным образом как реформатор немецкой литературы, и автор сочинений по философии искусства. Теологические и философские положения Лессинга, в силу многих исторических обстоятельств, до сих пор остаются практически неизвестными нашему читателю. Восполнить этот недостаток хотя бы в некоторой мере, дать более широкое понятие о Лессинге, как о конгениальном разработчике философии Лейбница, как раз и было целью настоящего перевода теологических и философских отрывков Лессинга, творчество которого К. Фишер по праву считает вершиной всего немецкого Просвещения.

Теологические и философские сочинения, написанные Лессингом в разные годы, были впервые собраны вместе и изданы после его смерти братом писателя, Карлом Лессингом под общим названием «*Философское наследие*». Одну часть этого собрания составляют полемические сочинения Лессинга, направленные против гамбургского пастора Гёце (Goeze): главным предметом полемики стали положения Лессинга, высказанные им в комментариях на фрагменты Реймаруса. Важнейшие из этих сочинений Лессинга следующие: 1) «Дуплика» («Eine Duplik»), написанная в январе 1778 года; (в этом сочинении фиксируется главный пункт разногласия Лессинга с Гёце в их диспуте, возникшего на только касательно самого содержания фрагментов Реймаруса, но, главным образом, касательно содержания выставленных Лессингом возражений, суть которых состоит в опровержении демонстративного познания истины религии); 2) «Притча» («Eine Parabel»), - написано в 1778 году, опубликовано - в марте 1778 года; (это сочинение продолжает линию полемики, начатую Лессингом в «Дуплике»; Лессинг поясняет и иллюстрирует свою позицию, указывая на то обстоятельство, что евангельские рассказы суть *исторические* хроники об Иисусе Христе, которые отнюдь не могут рассматриваться в качестве *доказательств* истинности христианской религии); 3) «Аксиомата» («Axiomata»), - сочинение, написанное Лессингом в начале 1778 года, и опубликованное вместе с «Притчей» в марте того же года. (Оно направлено против ответного сочинения пастора Гёце «*Freiwilligen Beiträge...*», написанного 17 декабря 1771 года. «Аксиомата» - самое существенное сочинение Лессинга в этой теологической полемике, так как здесь он развивает свои основные понятия, приведенные им в его «Возражениях» на «Фрагменты» Реймаруса: здесь Лессинг утверждает, что истинная христианская религия основывается «на внутреннем чувстве существенных истин», а

отноудь не на логически-демонстративном. По сути дела, Лессинг выставляет в этом сочинении вопрос о том, в какой мере положения рациональной теологии способны раскрывать истинность положений веры, а также ставит под сомнение претензии этой теологии на исключительное право в определении содержания религиозной истины).

Другую часть «Философского наследия» Лессинга составляют, главным образом, фрагменты и небольшие статьи, где, собственно, и разрабатывается решение основной теологической проблемы Лессинга - проблемы согласования рациональных истин и истин Откровения. Важнейшие из этих работ публикуются в настоящем издании. Текст публикуемых переводов основан на изданиях: Lessings Sämmtliche Werke, in 20 Bd., hrsg. Und mit Einleitung versehen von Hugo Göring. Stuttgart, J.G.Gotta'sche Buchhandlung, gebr. Kröner. 1882-1885 (Bd. 14-19); Gotthold Ephraim Lessings Sämmtliche Schriften in 22 Bd., hrsg. Von Karl Lachmann (auf's neue durchgesehene und verm. Auflage, besorgt durch Franz Munker. Stuttgart, G.J. Göschen. 1886-1919 (Bd. 13-16). На русском языке публикуется впервые.

«Христианство разума» («Das Christentum der Vernunft») - отрывок был создан Лессингом, по всей вероятности, в 1752 году, но опубликован лишь после его смерти в «Философском наследии» в 1784 году. Относительно точная датировка этого сочинения оказывается возможной вследствие того, что берлинский респондент Лессинга, Христиан Николаус Науманн, сообщает в одном из писем теологу Арнольду Мюллеру некоторые аргументы, основывающиеся на этом отрывке Лессинга. Название отрывка и развитие основной мысли Лессинга в нем указывают на знакомство его автора с вышедшим в 1752 году сочинением Вильгельма Геккера «Религия разума». Перевод с немецкого С.В. Волжина, 2003 г.

«Религия Христа» («Religion Christi») - известнейший теологический фрагмент позднего периода творчества Лессинга, написанный им в 1780 году, однако изданный впервые Карлом Лессингом в «Философском наследии» в 1784 году. Перевод с немецкого С.В. Волжина, 2003 г.

«Воспитание человечества» («Erziehung des Menschengeschlechts») – важнейшее философское и теологическое сочинение Лессинга; первые 53 параграфа Карл Лессинг издал (впервые) уже в 1777 году, прилагая их к «Возражениям» Лессинга Реймарусу. Но уже летом 1777 года были созданы и остальные 47 параграфов. Общий текст сочинения появился в начале 1780 года в берлинском издательстве Карла Лессинга (Первоначально автор заявил, будто он не создатель, а всего лишь издатель сочинения; однако его быстро раскусили Элиза Реймарус и Якоби, которые усмотрели в этом заявлении

Лессинга маневр, продиктованный соображениями осторожности, к которой Лессинг был вынужден прибегать в виду реакции на его диспут с пастором Геце). Перевод с немецкого С.В. Волжина, 2004 г.

¹ - Уильям Варбуртон (1698–1779), епископ глочестерский; сначала учился на адвоката, но позднее принял духовное звание. В 1736 году Варбуртон выступил с книгой «О союзе церкви и государства», которой сразу же завоевал известность благодаря проявленной эрудиции. В 1741 году появилось одно из его главных сочинений - «Божественная миссия Моисея, явствующая, по принципам верующего деиста, из отсутствия в иудаизме идеи возмездия в будущей жизни». Главным образом благодаря именно этой книге Варбуртон добился высших почестей, и в 1759 году стал епископом.

«О возникновении религии откровения» («Ueber die entstehung der Geoffenbarten Religion») - точная датировка написания этого фрагмента не представляется возможной (по мнению некоторых исследователей творчества Лессинга в Германии Согласно немецкому исследователю Лахманну-Мункеру, отрывок мог быть написан Лессингом во время его пребывания в Бреслау, около 1763 года, однако, не в коем случае не во время первой фазы большого теологического диспута (с Гёце), т.е. не после 1770 года). Отрывок был впервые издан в 1784 году в «Философском наследии» Лессинга. Перевод с немецкого С.В. Волжина, 2003 г.

«О внебожественной действительности вещей» («Ueber die Wirklichkeit der Dinge ausser Gott») - этот фрагмент был, по всей вероятности, написан Лессингом в 1763 году в Бреслау, и опубликован впервые в 1795 году во второй части издания «Жизнь Лессинга» (Lessing's Leben). Аргументация Лессинга, которую он приводит в этом отрывке, направлена против утверждаемых Мендельсоном понятий Бога и природы у Лейбница и Спинозы. Возражение Лессинга относится к положениям Мендельсона, высказанных в его «Философских беседах» 1756 года. Перевод с немецкого С.В. Волжина, 2003 г.

¹ – complementum (лат.) – дополнение

«Благодаря Спинозе Лейбниц лишь напал на след предустановленной Гармонии» («Durch Spinoza ist Leibniz nur auf die Spur der Vorherbestimmten Harmonie gekommen») - небольшой текст, написанный Лессингом в 1763 году в Бреслау, и опубликованный в 1795 году в «Философском наследии», представляет собою полемическое обращение Лессинга к «Философским беседам» Мендельсона, где, в первом диалоге Мендельсон выдвигает тезис о том, что учение Лейбница о предустановленной гармонии между душой и телом имеет своим источником спинозовское понятие природы. Перевод с немецкого С.В. Волжина, 2003 г.

Куно Фишер.**История Новой философии.****Т. 3. «Лейбниц, его жизнь, сочинения и учение».****Кн. 3-я, «От Лейбница к Канту».**

Куно Фишер (1824–1907), профессор философии в Йенском, а затем в Гейдельбергском университете. Главный труд его жизни, - обширное историко-критическое исследование всех основных учений философии Нового времени – «История Новой философии» (1860 – 1900) в 9-ти томах (Бэкон, Декарт, Спиноза, Лейбниц, Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель, Шопенгауэр).

В. Виндельбанд, ученик Куно Фишера, занявший после смерти своего учителя кафедру в Гейдельберге, в своей «Истории философии» называет следующих исследователей истории философии, ставивших своей целью создание историко-философского обзора учений Древней и Новой философии: «для Древней философии задача эта была выполнена Г. Риттером по указаниям Шлейермахера (12 томов), а затем Брандесом и Целлером; для Новой – Эрдманом и Куно Фишером». (В. Виндельбанд, «История философии», М. 2000, С. 23.)

«История Новой философии» Куно Фишера была переведена на русский язык сначала в 4-х томах (1862) под редакцией Н. Страхова, затем в 1903 – 1909 гг., под редакцией Д.Е. Жуковского, Н.О. Лосского, П.Б. Струве и Н.Н. Полилова. В переводе главного труда К. Фишера на русский язык участвовали образованнейшие люди России начала XX столетия, и, можно без преувеличения сказать, что благодаря их усилиям отечественная философская образованность получила возможность в стихии родного языка познакомиться с произведением, которое может считаться образцом историко-критического исследования, и научный уровень которого вполне можно принять за ориентир при изучении исторических систем философии.

В 1994 году издательством «МИФРИЛ» был вновь переиздан первый том «Истории Новой Философии» (Декарт, его жизнь, сочинения и учение); в 1999 году был переиздан девятый том (Шопенгауэр), рекомендованный Министерством Образования России для изучения философии в ВУЗах; в 2002 году переиздан том «Истории Новой философии», посвященный Ф. Бэкону. Настоящее переиздание 3-ей книги 3-его тома «Истории Новой философии» (Лейбниц, его жизнь, сочинения и учение) основывается на издании 1905 года, (перевод с немецкого Н.Н. Полилова).

СОДЕРЖАНИЕ

Вступительная статья. С.В. Волжин. Проблема религии и ее разрешение в исторических формах философии Нового времени	3
Иоганн Георг Гаман	65
Крохи (1758)	67
Метакритика пуризма чистого разума (1784)	81
Фридрих Генри Якоби	89
Давид Юм о вере, или разговор об идеализме и реализме (1787)	91
Дополнение VI и VII к «Письмам об учении Спинозы» (1789)	170
О трансцендентальном идеализме (1786)	198
Письмо Ф.Г. Якоби к И.Г. Фихте (1799)	206
Приложение	265
Г.В. Лейбниц. Новые опыты о человеческом разуме.	
Предисловие. (1700–1705)	267
Г.Э. Лессинг. Теологические и философские сочинения из «Философского наследия»	286
Христианство разума (1784)	287
Религия Христа (1780)	291
Воспитание человечества (1780)	292
О внебожественной действительности вещей (1795)	319
Благодаря Спинозе Лейбниц лишь попал на след предустановленной Гармонии (1795)	321
Куно Фишер. От Лейбница к Канту	323
С.В. Волжин. Значение проблемы религии в развитии классических систем немецкого реализма	343
Примечания и комментарии	435

И.Г. Гаман, Ф.Г. Якоби

ФИЛОСОФИЯ ЧУВСТВА И ВЕРЫ

Составление, вступительная статья, перевод с немецкого,
приложение, комментарии и примечание: С.В. Волжин

Технический редактор А.А. Беляева
Оригинал-макет А.А. Беляевой, Ю.Г. Лысаковской
Художественное оформление С.В. Волжина

Подписано в печать 12.04.2006. Формат 60×84 ¹/₁₆.
Гарнитура Times New Roman. Печать офсетная. Усл. печ. л. 30,5
Тираж 400 экз. Заказ 10

РТП ЛГУ 197136, Санкт-Петербург, Чкаловский пр. 25а

ОПЕЧАТКИ

С. 10, 2-й абзац, строка 9: *вместо* не крещенных *следует читать* некрещенных

С. 20, 1-й абзац, 3-я строка снизу: *вместо* понятия единства *следует читать* понятия индивидуальности как единства

С. 21, 2-я строка снизу: *вместо* его воли *следует читать* человеческой воли

С. 28, 6-я строка снизу: *вместо* применение в классификации *следует читать* применение и классификацию

С. 427, 2-й абзац, 10-я строка: *вместо* предшествующим. Становится *следует читать* предшествующим, становится

С. 482, 4-я строка сверху: *вместо* И. Мендельсон *следует читать* М. Мендельсон