



Ф И Х Т Е

JOHANN GOTTLIEB
F I C H T E

•

WERKE

II

MITHRIL

SANKT-PETERSBURG • MCMXCIII

ИОГАНН ГОТЛИБ
Ф И Х Т Е

•

СОЧИНЕНИЯ
В ДВУХ ТОМАХ

II

МИФРИЛ
САНКТ-ПЕТЕРБУРГ • МСМХСIII

Составление и примечания
Владимира Волжского

Фихте И. Г.

Сочинения в двух томах. Т. II. / Сост. и примечания
Владимира Волжского. — СПб.: Мифрил, 1993. — 798 с.

Первая попытка издать на русском языке корпус избранных сочинений Иоганна Готлиба Фихте (1762–1814) — крупнейшего представителя немецкой классической философии — была предпринята в 1916 году московским издательством “Путь”, однако осуществлению замысла помешал октябрьский переворот 1917 года. Спустя полвека петербургское издательство “Мифрил” предпринимает вторую попытку.

Первый том настоящего издания составили работы, написанные до 1800 года, в том числе: “О понятии наукоучения” (1794), “Основа общего наукоучения”, “О достоинстве человека” (1795), “Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о сущности новейшей философии” (1800) и ряд других.

Во второй том вошли “Несколько лекций о назначении ученого” (1794), “Назначение человека” (1800), “Замкнутое торговое государство” (1800), “Основные черты современной эпохи” (1806), “Факты сознания” (1810), “Наукоучение в его общих чертах” (1810).

ISBN 5-86457-004-4 (т. 2)

ISBN 5-86457-002-8

© Владимир Волжский, составление, примечания, 1993

© А. Г. Наследников, оформление, 1993

СО Д Е Р Ж А Н И Е

НЕСКОЛЬКО ЛЕКЦИЙ
О НАЗНАЧЕНИИ УЧЕНОГО
(7)

НАЗНАЧЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА
(65)

ЗАМКНУТОЕ ТОРГОВОЕ ГОСУДАРСТВО
(225)

ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ
СОВРЕМЕННОЙ ЭПОХИ
(359)

ФАКТЫ СОЗНАНИЯ
(619)

НАУКОУЧЕНИЕ В ЕГО ОБЩИХ ЧЕРТАХ
(771)

ПРИМЕЧАНИЯ
(791)

НЕСКОЛЬКО ЛЕКЦИЙ
О НАЗНАЧЕНИИ УЧЕНОГО

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Эти лекции были прочитаны в минувшем летнем полугодии значительному числу нашей учащейся молодежи. Они являются вступлением к целому, которое автор имеет в виду закончить и в свое время предложить публике. Внешний повод, который ничего не дает ни для правильной оценки, ни для правильного понимания этих страниц, побудил его напечатать отдельно эти первые пять лекций и именно так, как он их читал, не изменив в них ни одного слова. Пусть это послужит для него оправданием некоторой небрежности в выражениях. При наличии других работ он не мог сразу же придать этим статьям той законченной формы, которая была бы ему желательна. Устному изложению помогает выразительность. Переделка для опубликования противоречила побочной их цели.

В этих лекциях встречается много суждений, которые понравятся не всем читателям. Но это не дает оснований упрекать автора, так как в своих исследованиях он не считался с тем, понравится ли что-нибудь или не понравится, но истинно ли оно, и он сказал как умел то, что по своему крайнему разумению считал истинным.

Но кроме того рода читателей, у которых имеются основания относиться к сказанному отрицательно, могли бы быть еще другие, которые объявят это по меньшей мере ненужным, так как оно не может быть осуществлено и так как ему ничто не соответствует в действительном мире, каков он есть на самом деле. Следует даже опасаться, что так будет судить большая часть в общем честных,

порядочных и трезвых людей. Ведь несмотря на то, что во все эпохи число тех, которые были способны подняться до идей, всегда было мало, все же, по причинам, о которых я могу свободно умолчать здесь, это число никогда не было меньшим, чем именно теперь. В то время как в том кругу, который очерчен вокруг нас обычным опытом, думают гораздо общее и судят правильнее, чем может быть, когда-либо, большинство бывает сбито с толку и ослеплено, как только оно должно выйти хотя бы на одну пядь за его пределы. Если у них невозможно снова раздуть раз погашенную искру высшего гения, следует разрешить им спокойно оставаться в том кругу и сохранить полностью свою ценность в нем и для него, поскольку они в нем полезны и незаменимы. Но если на этом основании они хотят снизить до своего уровня все, до чего они не могут подняться, если они например требуют, чтобы всякое печатное слово могло быть использовано, так же как поваренная книга или учебник арифметики или служебный регламент, и порочат все, что не может быть использовано таким образом, то они сами в большой степени неправы.

Мы, остальные, пожалуй, знаем так же хорошо, как они, а может быть и лучше, что идеалы неосуществимы в действительном мире. Мы только утверждаем, что на основании этих идеалов действительность должна быть оценена и модифицирована теми, кто чувствует в себе силу для этого. Если же они и в этом не могли бы убедиться, то они, будучи тем, что они есть, теряют при этом очень мало, а человечество при этом не теряет ничего.

Благодаря этому становится единственно ясно, что только на них нельзя рассчитывать в плане облагораживания человечества. Последнее без сомнения будет продолжать свой путь, теми же пусть распоряжается снисходительная природа и посылает им во благовремении дождь и солнце, полезную пищу и невозмутимое движение соков и к тому же умные мысли.

Иена, во время Мизайловской ярмарки¹ 1794 г.

ЛЕКЦИЯ I

О НАЗНАЧЕНИИ ЧЕЛОВЕКА В СЕБЕ (AN SICH)

Цель лекций, которые я начинаю сегодня, вам отчасти известна. Я хотел бы ответить или скорее побудить вас, м. г., дать себе ответ на следующие вопросы: каково назначение ученого, каково его отношение как ко всему человечеству, так и к отдельным его сословиям (Stände), при помощи каких средств он может вернее всего достигнуть своего возвышенного назначения.

Ученый есть только постольку ученый, поскольку он противопоставлен другим людям, которые этим не являются; его понятие возникает посредством сравнения, установления отношения к обществу, под которым понимается не только государство, но и вообще всякая агрегация разумных людей, живущих в пространстве рядом друг с другом и благодаря этому вступающих во взаимоотношения. Назначение ученого, поскольку он им является, мыслимо поэтому только в обществе, и, следовательно, ответ на вопрос, каково назначение ученого, предполагает ответ на другой вопрос, именно: каково назначение человека в обществе.

Ответ на этот вопрос предполагает ответ на еще более высокий вопрос, именно: каково назначение человека в себе, т. е. человека, поскольку он мыслится только как

человек, только согласно понятию человека вообще, изолированным и вне всякой связи, которая не содержится необходимым образом в его понятии.

Сейчас я могу, конечно, сказать вам без доказательства то, что многим из вас без сомнения уже давно доказано, а другие чувствуют смутно, но все же не менее сильно, что вся философия, что все человеческое мышление и учение, что все ваши знания, что все то, что в частности я вам когда-либо смогу сообщить, — не имеет в виду никакой другой цели, как только ответ на поставленные вопросы и в особенности на последний, высший: каково назначение человека вообще и какими средствами он может вернее всего его достигнуть. Вся философия, и именно основательная и исчерпывающая философия, предполагается во всяком случае не для обоснования возможности чувства (Gefühl) этого назначения, но, конечно, для отчетливого, ясного и полного его распознавания. Это назначение человека в себе есть одновременно предмет моей сегодняшней лекции. Вы видите, м. г., что то, что я имею об этом сказать, в этот час я не могу полностью вывести из оснований (Gründe) без того, чтобы мне не пришлось в этот час изложить всей философии. Но я могу это построить на вашем чувстве. Одновременно вы видите, что вопрос, на который я хочу дать ответ в моих публичных лекциях, каково назначение ученого, или — что то же самое, как выяснится в свое время, — назначение высшего, самого истинного человека, есть *последняя* задача для всякого философского исследования, подобно тому как *первой* его задачей является вопрос, каково назначение человека вообще, ответ на который я предполагаю обосновать в моих частных лекциях, сегодня же только кратко наметить. Я перехожу теперь к ответу на заданный вопрос.

Что представляло бы собой собственно духовное в человеке, чистое Я (Ich) просто в себе, изолированное и вне всякого отношения к чему-нибудь вне его — на этот вопрос не может быть ответа, и, точнее говоря, он содержит противоречие с самим собой. Хотя неправда, что чистое

Я есть продукт не-Я — так я называю все, что мыслится как находящееся вне Я, что отличается от Я и ему противоположается, — что чистое Я, говорю я, продукт не-Я (подобное положение выражало бы трансцендентальный материализм, который полностью противоречит разуму), но действительно истинно и в свое время будет точно показано, что Я никогда не осознает самого себя и не может осознать иначе, как в своих эмпирических определениях, и что эти эмпирические определения непременно предполагают нечто вне Я. Уже тело человека, которое он называет своим телом, есть нечто вне Я. Вне этого соединения он не был бы даже человеком, но чем-то для нас просто немислимым, если возможно нечто такое, что не является даже мыслимой вещью, еще назвать чем-то. Рассматривать человека в себе и изолированно не значит, следовательно, ни здесь, ни где-либо рассматривать его просто как чистое Я без всякого отношения к чему-нибудь вне его чистого Я, а только мыслить его вне всякого отношения к себе подобным разумным существам.

И если он так мыслится, то каково его назначение? Что присуще ему как человеку согласно его понятию того, что среди известных нам существ нечеловеку не присуще, чем отличается он от всего того, что мы среди известных нам существ (*Wesen*) не называем человеком?

Я должен исходить из чего-либо положительного, а так как я не могу исходить здесь из абсолютного положительного положения (*Satz*): Я есмь, то я должен установить как гипотезу положение, неуничтожимо заложенное в чувстве человека, являющееся результатом всей философии, которое может быть строго доказано и которое я строго докажу в моих частных лекциях, — положение: поскольку очевидно, что человек имеет разум, постольку он является своей собственной целью, т. е. он существует не потому, что должно существовать нечто другое, а просто потому, что он должен существовать: его открытое (*blosses*) бытие (*Sein*) есть последняя цель его бытия, или, что то же самое значит, без противоречия нельзя спрашивать ни о

какой цели его бытия. Он есть, *потому что* он есть. Эта характеристика абсолютного бытия, бытия ради самого себя, есть его характеристика или его назначение постольку, поскольку он рассматривается просто и исключительно как разумное существо (*Vernünftiges Wesen*).

Но человеку присуще не только абсолютное бытие, бытие просто; ему присущи еще особые определения этого бытия; он не только *есть*, но он *есть* также *нечто*; он не только: *я есмь*, но он также и прибавляет: *я это* или *то*. Постольку, поскольку он есть вообще, он разумное существо; постольку, поскольку он есть что-то, что же он такое? На этот вопрос мы должны ответить.

То, что он есть, он есть прежде всего не потому, что он есть, но потому, что *есть нечто вне его*. Эмпирическое самосознание, т. е. сознание какого-нибудь назначения в нас, невозможно иначе, как только при предположении некоторого не-Я (*Nicht-Ich*), как мы уже сказали выше и в свое время докажем. Это не-Я должно влиять на свою страдательную (*leidende*) способность, которую мы называем чувственностью (*Sinnlichkeit*). Итак, постольку, поскольку человек есть нечто, он есть чувственное существо. Но он согласно сказанному выше одновременно разумное существо, и его разум не должен уничтожаться его чувственностью, они оба должны существовать рядом друг с другом. В этом сочетании вышеназванное положение — человек есть, потому что он есть — превращается в следующее: *человек должен быть тем, что он есть, просто потому, что он есть*, т. е. все, что он есть, должно быть отнесено к его чистому Я, к его голой яйности (*Ichheit*); все, что он есть, он должен быть просто потому, что он есть Я; а чем он не может быть, потому что он есть Я, тем он вообще не должен быть. Эта до сих пор еще неясная формула сейчас разъяснится.

Чистое Я может быть представлено только отрицательно как противоположность не-Я, характерным признаком которого является многообразие, следовательно, как полная абсолютная одинаковость; оно всегда одно и

то же и никогда не бывает другим. Следовательно, указанная формула может быть выражена еще так: человек всегда должен быть согласен с самим собой; он не должен себе никогда противоречить. Именно чистое Я никогда не может находиться в противоречии с самим собой, так как в нем нет никакого различия, но оно всегда одно и то же; эмпирическое же, определенное и определяемое внешними вещами Я может себе противоречить, и всякий раз как оно себе противоречит — это верный признак того, что оно определено не по форме чистого Я, не посредством самого себя, но посредством внешних вещей. И вот этого быть не должно, ибо сам человек есть цель — он должен сам определять себя и никогда не позволять определять себя посредством чего-нибудь постороннего; он должен быть тем, что он есть, так как он хочет этим быть и должен хотеть. Эмпирическое Я должно быть настроено так, как оно могло бы вечно быть настроено. Поэтому, касаясь этого вопроса только мимоходом и прибавляя это для разъяснения, я выразил бы основоположение учения о нравственности в следующей формуле: поступай так, чтобы максимуму твоей воли ты мог бы мыслить как вечный закон для себя.

Последнее определение всех конечных разумных существ есть поэтому абсолютное единство, постоянное тождество, полное согласие с самим собой. Это абсолютное тождество есть форма чистого Я и его единственно истинная форма; или, лучше сказать, на основании мыслимости тождества *познается* выражение той формы. Чистой же форме Я соответствует то определение, которое может мыслиться как вечно сохраняющееся. Не следует понимать это только половинчато и односторонне. Не только воля должна быть постоянно в согласии сама с собой — об этом говорится только в учении о нравственности, — но все силы человека, которые в себе представляют одну силу и отличаются только в применении своем к различным предметам, все они должны быть приведены к полному тождеству и согласоваться друг с другом.

Но эмпирические определения нашего Я зависят, по крайней мере в большей части своей, не от нас самих, но от чего-то вне нас. Правда, воля абсолютно свободна в своем кругу, т. е. в сфере предметов, к которым она может относиться, после того как они стали известны человеку, как это в свое время будет строго доказано. Но чувство и представление (*Vorstellung*), его предполагающее, не свободны, а зависят от вещей вне Я, особенность которых вовсе не тождество (*Identität*), а многообразие (*Mannigfaltigkeit*). Если Я тем не менее в этом отношении должно постоянно быть в согласии с самим собой, оно должно стремиться воздействовать непосредственно на самые вещи, от которых зависят чувство и представление человека; человек должен стремиться модифицировать их и привести их в согласие с чистой формой своего Я, чтобы и их представление согласовалось с этой формой, поскольку оно зависит от их свойств. Однако эта модификация вещей, какими они должны быть согласно нашим необходимым понятиям о них, возможна не только благодаря голый воле, но для этого необходим еще известный навык, который приобретается и повышается упражнением.

Кроме того, что еще важнее, само наше эмпирически определяемое Я принимает благодаря беспрепятственному влиянию на него вещей, которому мы непосредственно подвергаемся, пока наш разум еще не проснулся, — известные извилины, которые ни в коем случае не могут согласоваться с формой нашего чистого Я, так как они происходят от вещей вне нас. Для того чтобы уничтожить их и вернуть себе первоначальный чистый образ, для этого равным образом недостаточна одна голая воля, но мы нуждаемся для этого также в том навыке (*Geschicklichkeit*), который приобретается и повышается упражнением.

Приобретение этого навыка отчасти для подавления и уничтожения наших собственных, возникших до пробуждения разума и чувства в нашей самодеятельности, порочных склонностей, отчасти для модификации вещей вне нас и изменения их согласно нашим понятиям; при-

обретение этого навыка, говорю я, называется *культурой* и так же называется приобретенная определенная степень этого навыка. Культура различается только по степеням, но она способна проявлять себя в бесконечном множестве степеней. Она — последнее и высшее средство для конечной цели человека — полного согласия с самим собой, если человек рассматривается как разумно-чувственное существо; она сама есть конечная цель, когда он рассматривается только как чувственное существо. Чувственность должна культивироваться: это самое высшее и последнее, что с ней можно сделать.

Окончательный вывод из всего сказанного следующий: последняя и высшая цель человека — полное согласие (*Übereinstimmung*) человека с самим собой и, — чтобы он мог находиться в согласии с самим собой, — согласование всех вещей вне его с его необходимыми практически понятиями о них, понятиями, определяющими, какими они *должны* быть. Это согласие вообще есть то, что Кант называет высшим *благом* (*das höchste Gut*), если воспользоваться терминологией критической философии; это высшее благо в себе, как явствует из сказанного, вовсе не имеет двух частей, но совершенно просто; оно есть *полное согласие разумного существа с самим собой*. В отношении разумного существа, зависящего от вещей вне его, оно может быть рассматриваемо как двойное: как согласие *воли* с идеей вечно значащей воли, или *нравственная доброта* (*sittliche Güte*), и как согласование вещей вне нас с нашей волей (разумеется, с нашей разумной волей), или *блаженство* (*Glückseligkeit*). Следовательно (чтобы кстати напомнить), совершенно неверно, что человек благодаря жажде блаженства предназначен для нравственной доброты, но скорее само понятие блаженства и жажда его возникают только из нравственной природы людей. *Не то хорошо, что делает блаженным, но только то делает блаженным, что хорошо*. Без нравственности невозможно блаженство. Правда, *приятные чувства* возможны

без нее и даже в борьбе с ней, но в свое время мы увидим, почему они не блаженство, часто даже противоречат ему.

Подчинить себе все неразумное, овладеть им свободно и согласно своему собственному закону — последняя конечная цель человека; эта конечная цель совершенно недостижима и должна оставаться вечно недостижимой, если только человек не должен перестать быть человеком, чтобы стать богом. В понятии человека заложено, что его последняя цель должна быть недостижимой, а его путь к ней бесконечным. Следовательно, назначение человека состоит не в том, чтобы достигнуть этой цели. Но он может и должен все более и более приближаться к этой цели; и поэтому *приближение до бесконечности к этой цели* — его истинное назначение как человека, т. е. как разумного, но *конечного*, как чувственного, но свободного существа. Если полное согласие с самим собой называют совершенством в высшем значении слова, как его во всяком случае можно назвать, то *совершенство* — высшая недостижимая цель человека; *усовершенствование до бесконечности* есть его назначение. Он существует, чтобы постоянно становиться нравственно лучше и улучшать все вокруг себя в *чувственном смысле* (sinnlich), а если он рассматривается в обществе, то и в нравственном, и самому становиться благодаря этому все более блаженным.

Таково назначение человека, поскольку он рассматривается изолированно, т. е. вне отношения к разумным существам, ему подобным. Мы не изолированы, и хотя я не могу сегодня приняться за рассмотрение общей связи разумных существ между собой, но я должен все-таки бросить взгляд на ту связь, в которую я вступаю сегодня с вами, м. г. То высокое назначение, на которое я сегодня вкратце вам указал, есть то, что я должен у многих подающих надежды молодых людей превратить в ясное убеждение, которое я хотел бы сделать для вас непреложнейшей целью и постоянным руководством всей вашей жизни, — у молодых людей, предназначенных в свою очередь когда-нибудь оказать сильнейшее воздействие на человечество

в более узком или более широком кругу учением или действием или тем и другим, распространять дальше образование, ими самими полученное, и, повсюду благотворно влияя, поднять на высшую ступень культуры наш общий братский род — в молодых людях, работая над развитием которых, я, весьма вероятно, работаю над развитием еще не родившихся миллионов людей. Если некоторые из вас доброжелательно предполагают, что я еще чувствую достоинство этого своего особого назначения, что я, размышляя и уча, поставлю себе высшей целью оказывать содействие культуре и повышению гуманности в вас, м. г., и во всех, с кем вы когда-либо будете иметь общую точку соприкосновения, и что я считаю ничемными всю философию и всю науку, не стремящиеся к этой цели, — если вы так судите обо мне, то вы судите (я, быть может, могу это сказать) совершенно правильно о моей воле. Степень, в какой мои силы отвечают этому желанию, не совсем зависит от меня самого; это зависит отчасти от обстоятельств, не находящихся в нашей власти. Это зависит отчасти и от вас, м. г., от вашего внимания, о котором я прошу, от вашего личного прилежания, на которое я рассчитываю с полным радостным доверием, от вашего доверия ко мне, на которое я полагаюсь и которое я постараюсь укрепить действием.

ЛЕКЦИЯ II

О НАЗНАЧЕНИИ ЧЕЛОВЕКА В ОБЩЕСТВЕ

Имеется масса вопросов, на которые философия должна ответить, прежде чем она может стать наукой и наукоучением (*Wissenschaftslehre*), вопросов, которые позабыты решившими все проблемы догматиками и которые скептик осмеливается наметить только с опасностью быть обвиненным в неразумии или злобе или в обоих сразу.

Поскольку я не хочу быть поверхностным и относиться несерьезно к делу, о котором, полагаю, я знаю кое-что

достаточно основательно, поскольку я не хочу скрыть и тайком обойти трудности, которые я хорошо вижу, мой удел, говорю я, затронуть в этих публичных лекциях многие из этих почти незатронутых вопросов, не имея все же возможности их полностью исчерпать, несмотря на опасность быть неправильно понятым и неправильно истолкованным, дать только намеки для дальнейшего размышления, только указания к дальнейшему изучению, в то время как я скорее хотел бы основательно исчерпать вопрос.

Если бы я предполагал, что среди вас, м. г., много популяризирующих философов, очень легко решающих все трудности без всякого усилия, без всякого размышления, исключительно при помощи человеческого рассудка, который они называют здравым, то я взмог бы на эту кафедру не без робости².

К числу этих вопросов принадлежат в особенности следующие два, без ответа на которые между прочим не было бы возможно также основательное естественное право: во-первых, по какому праву называет человек известную часть телесного мира *своим* телом, каким образом он приходит к тому, что рассматривает это свое тело как принадлежащее своему Я, тогда как оно ему прямо противоположно, и, во-вторых, каким образом человек приходит к тому, что принимает и признает кроме себя разумные существа, себе подобные, тогда как подобные существа в его чистом самосознании непосредственно совершенно не даны?

Я сегодня должен установить назначение человека в обществе, и решение этой задачи предполагает ответ на последний вопрос. Обществом я называю отношение разумных существ друг к другу. Понятие общества невозможно без предположения, что действительно кроме нас имеются разумные существа, и без характерных признаков, при помощи коих мы можем их отличить от всех других существ, которые не разумны и потому к обществу не принадлежат. Каким образом мы приходим к этому

предположению и каковы эти признаки? Это вопрос, на который я должен прежде всего ответить.

“И то и другое — как существование вне нас разумных существ, подобных нам, так и признаки, отличающие эти существа от существ, лишенных разума, — мы почерпнули из опыта”, — так могли бы, конечно, ответить те, которые еще не привыкли к строгому философскому исследованию; но такой ответ был бы неосновательным и неудовлетворительным, он не был бы совершенно ответом на *наш* вопрос, но относился бы к совершенно другому. Опыт, на который они могли бы сослаться, имели и эгоисты, которые поэтому все еще недостаточно основательно опровергнуты. Опыт учит нас только тому, что *представление* о разумных существах вне нас содержится в нашем эмпирическом сознании (*empirisches Bewusstsein*), и по этому поводу нет спора, и ни один эгоист не отрицал этого. Вопрос заключается в том, отвечает ли этому представлению что-нибудь *вне его*, имеются ли кроме нас разумные существа, независимо от нашего представления, и хотя бы мы себе этого не представляли, — и об этом нам ничего не может сказать опыт (*Erfahrung*), поскольку он есть опыт, т. е. система наших представлений.

Опыт может в лучшем случае показать, что даны действия, похожие на действия разумных причин; но никогда он не может показать, что их причины действительно существуют как разумные существа в себе, так как существо в себе не есть предмет опыта.

Мы сами впервые вносим подобные существа в опыт, это *мы* объясняем известный опыт существования разумных существ вне нас. Но *по какому праву* объясняем мы так? Это *право* должно быть до его применения точнее доказано, потому что на этом основывается его значимость и она не может быть основана на одном только фактическом применении; и таким образом мы не подвинулись бы ни на один шаг вперед и стояли бы как раз по-прежнему перед вопросом, поставленным нами выше, каким образом мы

приходим к тому, что принимаем и признаем разумные существа вне нас?

Теоретическая область философии бесспорно исчерпана основательными исследованиями критиков³; все вопросы, до сих пор оставшиеся без ответа, должны получить ответ на основании практических принципов (замечу здесь в порядке лишь исторического указания). Мы должны попробовать, можем ли мы на поставленный вопрос действительно ответить на основании подобных принципов.

Высшее стремление в человеке согласно последней нашей лекции есть стремление к тождеству, к полному согласию с самим собой и, чтобы он мог постоянно находиться в согласии с самим собой, к согласованию всего того, что находится вне его, с его необходимыми о том понятиями. Его понятиям не только *не должно ничто противоречить* (*widersprechen*), так чтобы для него вообще было безразлично существование или несуществование соответствующего им объекта, но должно быть также действительно дано нечто им соответствующее. Для всех понятий, лежащих в его Я, должно быть дано в не-Я соответствующее выражение, противоположно. Так определено его стремление.

В человеке дано также понятие разума и соответствующего разуму действия и мышления, и он непременно хочет реализовать это понятие не только в себе, но и желает видеть его реализованным также и вне себя. В его потребности входит, чтобы разумные существа, ему подобные, были даны вне его.

Он не может создать подобных существ; но он кладет их понятие в основу своего наблюдения над не-Я и ожидает, что найдет нечто соответствующее этому понятию. Первое, только отрицательное свойство разумности, тотчас же заявляющее о себе, есть действие согласно понятиям, деятельность согласно целям. То, что носит характер целесообразности, может иметь разумного виновника (*Urheber*), то, к чему совершенно неприменимо понятие

целесообразности, конечно, не имеет разумного виновника. Но этот признак имеет двойное значение. Согласованность многообразия, приводящая его в единство есть характерная черта целесообразности; но имеется несколько родов этой согласованности, которые могут быть объяснены на основании голых законов природы, как раз не *механически*, а *именно органически*; следовательно, мы нуждаемся еще в признаке, чтобы определенно от известного опыта заключить к разумной его причине. Природа (Natur) действует также там, где она действует целесообразно, по необходимым законам; разум всегда действует свободно. Следовательно, согласованность многообразия воедино, достигнутая посредством свободы, была бы самой верной и непреложной характерной чертой разумности в явлении. Спрашивается только, каким образом следует отличать действие, данное в опыте посредством необходимости, от действия, равным образом данного в опыте посредством свободы.

Я совершенно не могу вообще непосредственно сознавать свободы вне меня; я даже не могу сознавать свободы во мне или моей собственной свободы, так как свобода в себе есть последнее основание для объяснения всякого сознания и не может поэтому никогда принадлежать к области сознания. Но я могу сознавать то, что при известном определении моего эмпирического Я посредством моей воли я не сознаю иной причины, как только эту самую волю; и это несознание причины можно было бы, конечно, также назвать сознанием свободы, если только предварительно сделать необходимые разъяснения, и мы здесь так и будем это называть. *В этом смысле* можно сознавать посредством свободы свой собственный поступок.

Если же посредством *нашего* свободного поступка, сознаваемого нами в указанном смысле, так изменяется способ действия субстанции, данной нам в явлении, что этот способ действия не может быть более объяснен на основании закона, которому он перед тем подчинялся, но только на основании того закона, который мы положили в осно-

ву нашего свободного поступка и который противоположен вышеупомянутому закону, то такое измененное определение мы не можем объяснить иначе, как посредством предположения, что причина того действия равным образом разумна и свободна. Отсюда возникает, пользуясь кантовской терминологией, *взаимодействие по понятиям* (Wechselwirkung nach Begriffen), целесообразная общность (Gemeinschaft), и она-то есть то, что я называю обществом.

Понятие общества теперь полностью определено.

К основным стремлениям человека относится желание принять кроме себя разумные существа, ему подобные; их он может принять только при том условии, что вступает с ними в сообщество в выше определенном значении слова. Общественное стремление относится поэтому к основным стремлениям человека. Человек *предназначен* для жизни в обществе; он *должен*⁴ жить в обществе; он не полный законченный человек¹ и противоречит самому себе, если он живет изолированно.

Вы видите, м. г., как важно общество вообще не смешивать с особым эмпирически обусловленным родом общества, называемым государством. Жизнь в государстве не принадлежит к абсолютным целям человека, что бы ни говорил об этом один очень большой человек⁵, но она есть *средство*, имеющее место лишь при определенных условиях, для *основания совершенного общества*. Государство, как и все человеческие установления, являющиеся голым средством, стремится к своему собственному уничтожению: *цель всякого правительства — сделать правительство излишним*. Конечно, сейчас еще совершенно не время для этого, — и я не знаю, сколько до тех пор пройдет мириад лет или мириад мириад лет, и здесь речь идет совершенно не о применении в жизни, но об исправлении умозрительного положения, — сейчас не время, но несомненно, что на а priori⁶ предначертанном пути рода человеческого имеется такой пункт, когда станут излишними все государственные образования. Это то время, ко-

гда вместо силы или хитрости повсюду будет признан как высший судья один только разум. Будет признан, говорю я, потому что еще и тогда люди будут заблуждаться и в заблуждении оскорблять своих ближних, но все они будут обязаны иметь добрую волю дать себя убедить в своем заблуждении и, как только они в этом убедятся, отказаться от него и возместить убытки. До тех пор пока не наступит это время, мы в общем даже не настоящие люди.

В соответствии со сказанным *взаимодействие посредством свободы* (Wechselwirkung durch Freiheit) — положительный признак общества. Последнее — самоцель, и в соответствии с этим действия совершаются *только и просто* ради того, чтобы они совершались. Но утверждением, что общество есть своя собственная цель, совершенно не отрицается, что способ воздействия может иметь еще особый закон, который ставит для воздействия еще более определенную цель.

Основное стремление было найти разумные существа, подобные нам, или *людей*. Понятие человека — идеальное понятие, так как цель человека, поскольку она есть цель, недостижима. Каждый индивидуум имеет свой особый идеал человека вообще; эти идеалы хотя и не различны в смысле содержания, но все-таки отличаются по степеням; каждый оценивает согласно собственному идеалу того, кого он признает за человека. Каждый желает в силу этого основного стремления найти у всякого другого сходство с этим идеалом; он испытывает, он наблюдает его всячески, и если он находит его *ниже* идеала, то он старается его поднять до него. В этой борьбе духов с духами побеждает всегда высший и лучший человек; таким образом благодаря обществу возникает *усовершенствование рода*, и тем самым мы также одновременно нашли и назначение всего общества как такового. Если кажется, что высший и лучший человек как будто не имеет влияния на более низкого и неразвитого, то нас обманывает при этом отчасти наше суждение, так как часто мы ожидаем плода немедленно же, прежде чем семя сможет прорасти и развиваться, от-

части это происходит потому, что лучший, может быть, стоит на слишком много ступеней выше, чем неразвитый, что они имеют слишком мало общих точек соприкосновения друг с другом, слишком мало могут воздействовать один на другого — обстоятельство, которое задерживает культуру невероятным образом, и средство против него мы в свое время укажем. Но в общем, конечно, побеждает лучший — успокоительное утешение для других людей и истины, когда он наблюдает за открытой войной света с тьмой. Свет, конечно, побеждает в конце концов; разумеется, нельзя определить времени, но это есть уже залог победы, и близкой победы, когда тьма вынуждена вступить в открытую борьбу. Она любит мрак, она уже проиграла, если она вынуждена выйти на свет.

Итак, это результат всего нашего исследования — человек предназначен для общества; к тем навыкам, которые он должен усовершенствовать согласно своему назначению, описанному в предшествующей лекции, относится также и *общественность*.

Сколько бы это назначение для общества вообще ни вытекало из самой глубины и чистой природы человеческого существа, оно все-таки подчинено как голое стремление высшему закону постоянного согласия с самим собой или нравственному закону и должно быть посредством последнего дальше определено и подведено под твердое правило; и как только мы найдем это правило, найдем мы и назначение *человека в обществе*, которое является целью нашего настоящего исследования и всех пока имевших место размышлений.

Сначала общественное стремление определяется этим законом абсолютного согласия *отрицательно*; оно не смеет противоречить самому себе. Это стремление направлено на *взаимодействие*, *взаимное* влияние, *взаимное* давание (Geben) и получение (Nehmen), взаимное страдание и действие, а не на голую причинность и голую деятельность, по отношению к которой другой должен был бы находиться только в страдательном состоянии. Стремле-

ние направлено к тому, чтобы найти *свободные разумные* существа вне нас и вступить с ними в общение; оно направлено не на *субординацию*, как в телесном мире, но на *координацию*. Если не хотят искомым разумным существам вне себя предоставить возможность быть свободными, то рассчитывают только на их *теоретическую способность*, но не на их свободную практическую разумность; не хотят вступить с ними в сообщество, но желают господствовать над ними как над более ловкими животными, и тогда ставят свое общественное стремление в противоречие с самим собой. Но что же я говорю: “ставят в противоречие с самим собой”? — его скорее не имеют совершенно — этого более высокого стремления; человечность в таком случае в нас еще не развилась в достаточной мере; мы сами еще стоим на низшей ступени получеловечности или рабства. Мы еще сами не созрели до чувства нашей свободы и самостоятельности, так как в противном случае мы непременно хотели бы видеть вокруг себя подобные нам, т. е. свободные, существа. Мы рабы и хотим держать рабов. Руссо говорит: иной считает себя господином других, будучи более рабом, чем они; он мог бы еще правильнее сказать: всякий, считающий себя господином других, сам раб⁷. Если он и не всегда действительно является таковым, то у него все же рабская душа, и перед первым попавшимся более сильным, который его поработит, он будет гнусно ползать. Только тот свободен, кто хочет все сделать вокруг себя свободным и действительно делает свободным благодаря известному влиянию, причину которого не всегда замечали. Под его взором мы дышим свободнее, мы чувствуем себя ничем не придавленными, не задержанными, не стиснутыми, мы чувствуем необычайную охоту быть всем и делать все, чего не запрещает уважение к самим себе.

Человек может пользоваться неразумными вещами как средствами для своих целей, но не разумными существами; он не смеет даже пользоваться ими как средством для их собственных целей; он не смеет на них действовать как

на мертвую материю или на животное, чтобы только при помощи их достигнуть своей цели, не считаясь с их свободой. Он не смеет сделать добродетельным, или мудрым, или счастливым ни одно разумное существо против его воли. Не говоря уже о том, что это усилие было бы тщетным и что никто не может стать добродетельным, или мудрым, или счастливым иначе, как только благодаря своей собственной работе и усилиям, не говоря, следовательно, о том, что это не в силах человека, он даже не должен этого хотеть, хотя бы он это мог или считал, что может, — потому что это несправедливо, и тем самым он попадает в противоречие с самим собой.

Посредством закона полного формального согласия с самим собой общественное стремление определяется также *положительно*, и таким образом мы получаем настоящее определение человека в обществе. Все индивидуумы, принадлежащие к человеческому роду, отличны друг от друга; зато в одном они вполне сходятся: это их последняя цель — совершенство. Совершенство (Vollkommenheit) определено только одним образом: оно вполне равно самому себе. Если бы все люди могли стать совершенными, если бы они могли достигнуть своей высшей и последней цели, то они были бы совершенно равны между собой, они были бы чем-то единым, единственным субъектом. Теперь же каждый в обществе стремится сделать другого более совершенным, по крайней мере по своим понятиям, поднять его до своего идеала, который он имеет о человеке. Следовательно, последняя высшая цель общества — полное согласие и единодушие со всеми возможными его членами. Но так как достижение этой цели, достижение назначения человека вообще предполагает достижение абсолютного совершенства, то это точно так же недостижимо, как и то недостижимо, пока человек не перестанет быть человеком и не станет богом. Полное согласие со всеми индивидуумами есть, следовательно, хотя и *последняя цель*, но не *назначение* человека в обществе.

Но приближаться и приближаться к этой цели до бесконечности — это он может и это он должен. Это приближение к полному согласию и единодушию со всеми индивидуумами мы можем назвать объединением. Следовательно, объединение, которое должно становиться по сплоченности все более крепким, по объему все более обширным, есть истинное назначение человека в обществе; но так как все люди согласны и могут быть согласными только относительно своего последнего назначения, это объединение возможно только благодаря совершенствованию (*Vervollkommnung*). Поэтому мы с таким же основанием можем сказать: общее совершенствование, совершенствование самого себя посредством свободно использованного влияния на нас других и совершенствование других путем обратного воздействия на них как на свободных существ — вот наше назначение в обществе.

Чтобы достигнуть этого назначения и постоянно достигать его все больше, для этой цели мы нуждаемся в способности, которая приобретается и повышается только посредством культуры, и именно в способности двоякого рода: способности *давать* или действовать на других как на свободных существ и восприимчивости, или способности *брать* или извлекать наибольшую выгоду из воздействия других на нас. Об обеих мы будем говорить в свое время особо. В особенности надо стремиться сохранить для себя последнюю также и при наличии высокой степени первой способности; в противном случае человек останавливается и благодаря этому идет назад. Редко кто-нибудь бывает таким совершенным, что он не мог бы развиться благодаря всякому другому в каком-нибудь отношении, которое, быть может, кажется ему неважным или им не замечено.

Я знаю мало более возвышенных идей, м. г., чем идея этого всеобщего воздействия всего человеческого рода на самого себя, этой непрекращающейся жизни и стремления, этого усердного соревнования в давании и получении (самое благородное, что может выпасть на долю челове-

ка), этого всеобщего сцепления друг с другом бесконечного числа колес, общий двигатель которых — свобода, и прекрасной гармонии, возникающей из этого. Кто бы ты ни был — так может сказать всякий — ты, имеющий только образ человека, ты все-таки член этой великой общины; через какое бы бесконечное число членов ни передавалось воздействие, я все же в силу этого влияю на тебя, и ты в силу этого все же влияешь на меня. Никто из тех, кто только носит на челе своем печать разума, как бы груб ни был ее оттиск, не существует для меня попусту. Но я не знаю тебя и ты не знаешь меня, и как верно то, что мы имеем общее призвание быть добрыми и становиться все лучше, так же несомненно — и пусть пройдут миллионы и биллионы лет, что значит время! — также несомненно придет когда-нибудь время, когда я увлеку с собой и тебя в круг моей деятельности, когда я и тебе буду полезен и смогу принимать от тебя благодеяния, когда также и к твоему сердцу будет привязано мое чудесными узами взаимного давания и получения.

ЛЕКЦИЯ III

О РАЗЛИЧИИ СОСЛОВИЙ В ОБЩЕСТВЕ

Назначение человека *в себе*, как и назначение человека *в обществе*, выяснено. Ученый только постольку ученый, поскольку он рассматривается в обществе. Поэтому мы могли бы перейти к исследованию того, каково в особенности назначение человека в обществе. Но ученый не только член в обществе, он одновременно и член особого сословия в нем. По крайней мере говорят о сословии ученых — насколько это правильно или неправильно, будет видно в свое время.

Наше главное исследование, исследование о назначении ученого, предполагает поэтому кроме двух уже законченных еще третье исследование очень важного вопроса:

откуда происходит различие сословий у людей, или же, отчего возникло неравенство среди людей.

Уже без предварительного исследования в самом слове *сословие* (Stand) слышится, что оно обозначает нечто, не случайно без нашего содействия возникшее, а нечто установленное и устроенное посредством свободного выбора, согласно понятию цели. За неравенство, возникшее случайно, без нашего содействия, *физическое неравенство*, пусть отвечает природа; *неравенство сословий* кажется моральным неравенством; по поводу него возникает поэтому совершенно естественно вопрос: по какому праву существуют различные сословия?

Очень часто пытались ответить на этот вопрос; исходили из основоположений опыта, рапсодически перечисляли в том порядке, в каком они попадались под руки, некоторые цели, которых можно достигнуть благодаря такому различию, некоторые выгоды, которые могут быть извлечены благодаря этому, но таким образом скорее отвечали на всякий другой вопрос, чем на заданный. *Выгода* известного установления для того или для другого не доказывает его *закономерности* (Rechtmässigkeit), и задан был совершенно не исторический, а моральный вопрос о том, какую же цель преследовали этим установлением, — было ли допустимо вводить такое установление, какова бы ни была его цель. На вопрос должен был быть дан ответ на основании чистых и именно практических принципов разума, и, насколько мне известно, даже не было сделано попытки дать такой ответ. Я должен предпослать ему несколько общих положений из наукоучения.

Все законы разума обоснованы в сущности нашего духа (Geistes), но они доходят до эмпирического сознания только благодаря опыту, к которому они применяются, и чем чаще наступает случай их применения, тем теснее они сплетаются с этим сознанием. Так обстоит дело со всеми законами разума; так обстоит дело в частности с практическими, которые имеют в виду не одно *голое суждение* как теоретическое, но и действительность (Wirksamkeit)

вне нас и заявляют о себе сознанию в образе *стремлений* (Triebe). Основа всех наших стремлений лежит в нашей сущности, но и не больше как основа. Каждое стремление должно быть *пробуждено* опытом, если оно должно дойти до сознания, и должно быть *развито* при помощи частого опыта подобного рода, если оно должно стать *наклонностью* (Neigung) и его удовлетворение — *потребностью* (Bedürfnis). Но опыт не зависит от нас самих, следовательно, от нас не зависит также пробуждение и развитие наших стремлений вообще.

Независимое не-Я как основание опыта, или *природа*, многообразно; ни одна часть ее не равна вполне другой, это положение утвердилось и в кантовской философии и может быть именно в ней точно доказано; отсюда следует, что она действует на человеческий дух очень различно и нигде одинаковым образом не развивает его способностей и задатков. Благодаря этому различному образу действий природы определяются *индивидуумы* и то, что называют их частной, эмпирической, индивидуальной природой, и в этом смысле мы можем сказать: ни один индивидуум не равен вполне другому в отношении его пробудившихся и развившихся способностей. Отсюда возникает физическое неравенство, которому мы не только равно ничем не способствовали, но и уничтожить которое при помощи нашей свободы мы не могли; ведь прежде чем мы сможем противостоять при помощи свободы влиянию природы на нас, мы должны были бы дойти до сознания и до применения этой свободы, мы же не можем иначе достигнуть этого, как при помощи того пробуждения и развития наших стремлений, которое от нас самих не зависит.

Но высший закон человечества и всех разумных существ, закон полного согласия с самим собой, закон абсолютного тождества, поскольку он путем применения к природе становится положительным и материальным, требует, чтобы в индивидууме все задатки (Anlagen) были развиты однообразно, все способности проявлялись бы с возможно большим совершенством — требование, пред-

мет которого не может быть реализован одним только законом, потому что, согласно сказанному, исполнение его зависит не от одного только закона, не от нашей тем самым конечно определяемой воли, но от *свободного действия природы*.

Если отнести этот закон к обществу, если предположить, что существует много разумных существ, то в требовании, чтобы в *каждом* были однообразно развиты все его задатки, должно заключаться требование, чтобы все *различные разумные существа были бы также однообразно развиты и в отношении друг друга*. Если задатки всех в себе равны, как это есть на самом деле, потому что они основываются на одном чистом разуме, — они должны быть развиты у всех одинаковым образом, что является содержанием указанного требования; таким образом результат одинакового развития одинаковых задатков должен быть всюду равен себе; и здесь мы приходим другим путем к установленной в прошлой лекции последней цели всякого общества: *полному равенству всех его членов*.

Голый закон, как было иным путем показано в прошлой лекции, так же не может реализовать предмета этого требования, как и предмета вышеприведенного, на котором он основывается. Но свобода воли *должна и может* стремиться все более приблизиться к этой цели.

И здесь проявляется действительность общественного стремления, направленного к одинаковой цели, которое становится средством для требуемого приближения к бесконечности. Общественное стремление, или стремление быть во взаимодействии со свободными разумными существами как таковыми, включает в себя два следующих стремления: *стремление к передаче знаний* (Mitteilungstrieb), т. е. стремление развить кого-нибудь в той области, в какой мы особенно развиты, стремление, насколько возможно, уравнивать всякого другого с нами самими, с лучшей самостью (Selbst) в нас, и *затем стремление к восприятию* (Trieb zu empfangen), т. е. стремление

приобрести от каждого культуру в той области, в какой он особенно развит, а мы особенно не развиты. Таким образом посредством разума и свободы исправляется ошибка, сделанная природой; одностороннее развитие, данное природой индивидууму, становится собственностью всего рода, и весь род дает за это индивидууму то, чем он обладает; он дает ему, если мы предполагаем, что при определенных естественных условиях имеются все возможные индивидуумы, все при этих условиях возможное развитие. Природа развила каждого только односторонне, но тем не менее она все-таки развила его во всех точках, в которых она соприкасалась с разумным существом. Разум объединяет эти точки, противопоставляет природе твердо сплоченную и непрерывную сторону и принуждает ее развить по крайней мере род во всех его отдельных задатках, потому что она сама не захотела без этого развить индивидуум. Уже сам разум позаботился о равномерном распределении достигнутого развития между отдельными членами общества посредством указанных стремлений, и он будет об этом заботиться и дальше, так как сюда не доходит область природы.

Он позаботится о том, чтобы каждый индивидуум получил *посредственно из рук общества* все полное развитие, которое он не мог извлечь *непосредственно* из природы. Общество соберет выгоды всех отдельных лиц как общее благо для свободного пользования и размножит их по числу индивидуумов; оно сообща возьмет на себя недостатки отдельных лиц и благодаря этому сведет их к бесконечно малой сумме. Или, выражая это в другой формуле, более удобной для применения к некоторым предметам: цель всякого образования способностей заключается в том, чтобы подчинить природу в том смысле, как я сейчас определил это выражение, разуму, согласовать опыт постольку, поскольку он не зависит от законов нашей способности представлений (*Vorstellungsvermögen*), с нашими необходимыми практическими понятиями о нем. Следовательно, разум находится с природой в постоянно про-

должающейся борьбе; эта война никогда не может окончиться, если мы не станем богами, но влияние природы должно и может стать слабее, господство разума все могущественнее; последний должен одерживать над природой одну победу за другой. Пусть индивидуум в отдельных своих точках соприкосновения удачно справляется с природой, напротив, в остальных он непреодолимо, быть может, порабощается ею. Сейчас общество объединилось, и все действуют заодно; чего не мог одинокий, того добьются объединенными силами все. Хотя каждый борется в отдельности, но ослабление природы благодаря всеобщей (*gemeinschaftlichen*) борьбе и победа, которая выпадает каждому в отдельности на его долю, идут на пользу всем.

Таким образом связь, объединяющая всех в одно тело, как раз благодаря физическому неравенству индивидуумов приобретает новую крепость: устремление потребности и еще более приятное устремление удовлетворить потребности сплавивает их теснее друг с другом, и природа усилила мощь разума, желая ее ослабить.

До сих пор все идет своим естественным порядком: у нас весьма различные *характеры*, многообразные по роду и степени их развития, но у нас нет еще различных *сословий*, потому что мы еще не можем указать особого *определения* (*Bestimmung*) посредством *свободы*, никакого произвольного выбора особого рода развития. Я сказал: мы не могли указать особого определения посредством свободы, и пусть это не поймут неправильно или половинчато. Общественное стремление вообще относится во всяком случае к свободе; оно только побуждает (*treibt*), но оно не принуждает. Ему можно противиться и его подавлять. Можно из человеконенавистнического эгоизма совершенно обособиться, отказаться принимать что-нибудь от общества, чтобы не быть обязанным давать ему что-нибудь; можно из грубой животности забыть о его свободе и рассматривать ее как нечто подчиненное нашему голому произволу (*Willkür*), так как себя рассматривают не иначе, как подчиненным власти произвола природы. Но

речь здесь не об этом. Предположим, что люди вообще подчиняются общественному стремлению, тогда под его руководством необходимо передать то хорошее, что имеешь, тому, кто в нем нуждается, и принять то, в чем мы нуждаемся, от того, кто это имеет; и для этого не нужно никакого особого определения или модификации общественного стремления посредством нового акта свободы; и только это я и хотел сказать.

Характерное различие заключается в следующем: при *условиях*, которые развиты много выше, я как индивидуум природе предоставляю себя для одностороннего развития какого-нибудь особенного задатка во мне, потому что я *вынужден* (muss); у меня нет при этом выбора, но я произвольно повинуюсь ее руководству; я беру все, что она мне дает, но я не могу взять того, чего она не хочет дать; я не упускаю ни одного повода, для того чтобы получить такое многостороннее развитие, на какое я только способен, я не создаю только повода, потому что этого я не могу. *Наоборот, когда я избираю сословие*, если только сословие должно представлять собой нечто свободно и произвольно избранное, как это и следует по значению слова, — когда я избираю сословие, то я должен, разумеется, чтобы только иметь возможность выбирать, *предварительно* подчиниться природе, так как во мне должны быть уже пробуждены различные стремления и различные склонности во мне должны быть доведены до сознания; но в *самом выборе* я решаю с этого момента не обращать внимания на некоторые побуждения, которые мне хотела бы дать природа, чтобы все мои силы и все преимущества, данные природой, применить исключительно для развития *единственного или многих определенных навыков* (Fertigkeit), и мое сословие определяется особым навыком, развитию которого я себя посвящаю путем свободного выбора.

Возникает вопрос, *должен ли я* (soll) выбрать определенное сословие или, если я *не должен*, смею ли я посвятить себя исключительно одному определенному сословию, т. е. одностороннему развитию. Если я должен, если

есть безусловная обязанность выбрать определенное сословие, то из высшего закона разума может быть выведено стремление, направленное к выбору сословия, подобно тому как такое стремление можно было вывести в отношении общества вообще; если я только смею, то из этого закона нельзя вывести подобного стремления, а лишь разрешение, и для определения воли, для действительного выбора только дозволенного законом должны быть указаны эмпирические данные, которыми определяется не закон, но только правило благоразумия (Klugheit). Как с этим обстоит дело, выяснится из исследования.

Закон говорит: развивай, насколько только ты можешь, все свои задатки полно и однообразно, но он совершенно ничего не указывает на то, должен ли я упражняться непосредственно в природе или посредством, благодаря общению с другими. В этом отношении, следовательно, выбор предоставлен поэтому моему собственному благоразумию. Закон говорит: подчини природу твоим целям, но он не говорит, что если я нашел бы ее для некоторых из моих целей достаточно подготовленной другими, я все же должен развивать ее дальше для всех возможных целей человечества. Следовательно, закон не запрещает выбирать особое сословие, но он этого и не предписывает, именно потому, что последнего не запрещает. Я нахожусь в области свободного произвола: я смею выбрать сословие, и при решении мне приходится искать совершенно других оснований, непосредственно выводимых из закона для определения не того, должен ли я избрать то или иное определенное сословие, — об этом мы будем говорить в другой раз, — но того, должен ли я вообще избрать сословие или нет.

При теперешних условиях человек рождается в обществе, он больше не находит природу дикой, но уже приготовленной разносторонним образом для его возможных целей. Он находит массу людей, занятых в различных отраслях, всесторонне ее обрабатывающих для пользования разумных существ. Он находит многое готовым из того,

что он кроме того должен был бы сделать сам. Он мог бы, пожалуй, иметь очень приятное существование вообще, не применяя сам своих сил непосредственно к природе, он мог бы, пользуясь только тем, что общество уже сделало и что оно делает в особенности для его собственного развития, вероятно, достигнуть известного совершенства. Но этого он не смеет: он должен отдать свой долг обществу, по крайней мере стремиться к этому, он должен занять свое место, он должен по крайней мере стремиться каким-нибудь образом поднять на более высокую ступень совершенство того рода, который для него столько сделал.

Для этого у него два пути: или он ставит себе задачей обработать природу во всех отношениях, но тогда он должен был бы посвятить всю свою жизнь или несколько жизней, если бы он имел много жизней, чтобы познакомиться только с тем, что до него было сделано другими и что еще остается сделать; и таким образом его жизнь была бы потеряна для человеческого рода, хотя и не по вине его злой воли, но благодаря его неблагодарности. Или он берется за какой-нибудь особый предмет, к которому он предварительно, вероятно, имеет склонность посвятить себя всего, для разработки которого он уже раньше, возможно, был больше всего подготовлен природой и обществом, и исключительно ему себя посвящает. Развить другие свои задатки он предоставляет обществу, которому он имеет намерение, стремление, желание привить культуру избранного им предмета, и таким образом он избрал себе сословие, и этот выбор сам по себе совершенно правомерен. Но также и этот акт свободы зависит, как и все, от нравственного закона вообще, поскольку последний является регулятивом наших поступков, или от категорического императива, который я выражу таким образом: не будь никогда в отношении твоих определений воли в противоречии с самим собой закон, которому в этой формулировке может следовать всякий, так как определение нашей воли совершенно не зависит от природы, но исключительно от нас самих.

Выбор сословия есть выбор посредством свободы, следовательно, ни один человек не может быть принуждаем ко вступлению в какое-нибудь сословие или исключаем из какого-нибудь сословия. Каждое отдельное действие точно так же, как каждое общее установление, имеющее в виду подобное принуждение, неправомерно, не говоря уже о том, что неумно принуждать человека ко вступлению в данное сословие или удерживать от другого, так как никто не может в совершенстве знать особых талантов другого, и часто член совершенно теряется для общества благодаря тому, что его ставят на неподходящее место. Не говоря уже об том, это само по себе несправедливо, потому что это создает противоречие между нашим действием и нашим практическим понятием о нем. Мы хотели члена общества, и мы сделали *орудие* последнего, мы хотели свободного *сотрудника* для нашего великого плана, и мы делаем *подвергающийся принуждению, страдающий инструментом* последнего; нашим установлением мы убиваем в нем человека, поскольку это от нас зависит, и совершаем преступление перед ним и перед обществом.

Было выбрано определенное сословие, дальнейшее развитие определенного таланта, чтобы *иметь возможность вернуть обществу то, что оно для нас сделало*, поэтому каждый обязан действительно использовать свое развитие для блага общества. Никто не имеет права работать для самоуслаждения, отгораживаться от ближних, делать свое развитие для них бесполезным; ведь именно благодаря работе общества он получил возможность приобрести его; в известном смысле оно продукт общества — его собственность, и он отнимает у него его собственность, если он не хочет этим путем принести ему пользу. У каждого есть обязанность не только вообще желать быть полезным обществу, но и направлять, по мере сил своих и разума, все свои старания к последней цели общества, именно все более облагораживать род человеческий, т. е. все более освобождать его от гнета природы, делать его все более самостоятельным и самодеятельным, и таким-то образом

благодаря этому новому неравенству возникает новое равенство, именно однообразное развитие культуры во всех индивидуумах.

Я не говорю, что это именно всегда так бывает, как я это сейчас изобразил, но так это должно было бы быть согласно нашим практическим понятиям об обществе и о различных сословиях в нем, и мы можем и должны работать, чтобы добиться, чтобы это так было. Как много в особенности ученое сословие могло бы сделать для этой цели и как много средств для этого находится в его власти, мы увидим в свое время.

Если мы рассматриваем развитую идею даже без всякого отношения к нам самим, то мы все-таки замечаем по крайней мере вне нас объединение, в котором никто не может работать для самого себя, не работая для всех остальных, или, работая для другого, не работая в то же время и для самого себя, так как успех одного члена есть успех всех и потеря одного есть потеря для всех; явление, которое уже благодаря гармонии, замечаемой нами в самом многообразном, доставляет нам глубокое наслаждение и сильно поднимает наш дух.

Поднимается интерес, если бросить взгляд на себя и если рассматривать себя как члена этого большого интимного объединения (*Verbindung*). Крепнет чувство нашего достоинства и нашей силы, когда мы говорим себе то, что каждый из нас может себе сказать: мое существование не тщетно и не бесцельно, я — необходимое звено великой цепи, которая тянется от развития у первого человека полного сознания его существования в вечность; все, что было когда-либо великого и мудрого и благородного среди людей, — те благодетели рода человеческого, имена которых я читаю в записях мировой истории, и многие из тех, заслуги которых остались, не сохранив имен, — все они работали для меня: я пожинаю плоды их трудов, я ступаю на землю, которую они населяли, по благодатным их следам. Я могу, как только захочу, взяться за возвышенную задачу, поставленную ими себе, делать все более мудрым

и счастливым наш общий братский род, я могу продолжать строить там, где они должны были прекратить, я могу приблизить окончание постройки того чудесного храма, который они должны были оставить незаконченным.

“Но мне, как и им, придется прекратить”, — мог бы сказать себе кто-нибудь. О, это самая возвышенная из всех мыслей: я никогда не закончу, если возьмусь за эту возвышенную задачу, и так, как очевидно то, что принять ее — мое назначение, так же очевидно, что я никогда не могу прекратить *действовать*, следовательно, никогда не могу прекратить *быть*. То, что называется смертью, не может уничтожить моего творения, потому что мое творение должно быть закончено, и оно не может быть ни в какое время закончено, следовательно, для моего существования не определено какое-нибудь время, и я вечен. Вместе с принятием той великой задачи я привлек вечность к себе. Я смело поднимаю кверху голову, к грозным скалистым горам и к бушующему водопаду и к гремящим, плавающим в огненном море облакам и говорю: я вечен, я противоборствую вашей мощи. Падите все на меня, и ты, земля, и ты, небо, смешайтесь в диком смятении, и вы, все стихии, пеньтесь и бушуйте и сотрите в дикой борьбе последнюю солнечную пылинку тела, которое я называю моим, — одна моя воля со своим твердым планом должна мужественно и холодно носиться над развалинами мира, так как я принял мое назначение, и оно прочнее, чем вы, оноечно, и я вечен, как оно.

ЛЕКЦИЯ IV

О НАЗНАЧЕНИИ УЧЕНОГО

Сегодня я должен говорить о назначении ученого. Относительно этого предмета я нахожусь в особом положении. Вы, м. г., или по крайней мере большинство из вас, избрали науку целью вашей жизни, и я также; вы все,

так предполагается, напрягаете все свои силы, чтобы с честью быть причисленными к ученому сословию, и я делал и делаю то же самое. Я должен как ученый говорить с начинающими учеными о призвании ученого. Я должен основательно исследовать предмет, исчерпать его по мере сил моих, я должен ни в чем не погрешить при изложении истины. И если я найду для этого сословия назначение очень почтенное, очень возвышенное, особенно выдающееся среди прочих, то смогу ли я его установить, не греша против скромности, не унижая других сословий, не производя впечатления ослепленного самомнением. Но я говорю как философ, которому надлежит строго определять каждое понятие. Я не смею погрешить против познанной истины. Она всегда истина, и скромность ей также подчинена и является ложной скромностью, если ее нарушает. Сначала исследуем наш предмет хладнокровно, как будто он не имеет к нам никакого отношения, исследуем его как понятие из совершенно чуждого нам мира. Уточним тем более наши доказательства. Не забудем того, что я имею в виду в свое время изложить с неменьшим старанием, что каждое сословие необходимо, что каждое заслуживает нашего уважения, что не сословие, а достойная поддержка его оказывает честь индивидууму и что каждый тем почтеннее, чем ближе он в ряду других к совершенному исполнению своего назначения, что именно поэтому ученый имеет основание быть самым скромным, так как ему поставлена цель, которая всегда останется для него далекой, так как он должен достигнуть очень возвышенного идеала, к которому он обыкновенно близко не подходит.

“В человеке имеются различные стремления и задатки, и назначение каждого в отдельности — развить свои задатки по мере возможности. Между прочим в нем есть стремление к обществу; последнее дает ему особое развитие, развитие для общества и необыкновенную легкость развития вообще. В этом смысле человеку ничего не предписано — должен ли он все свои задатки, все до одного, развивать непосредственно в природе или посредственно

через общество. Первое трудно и не способствует прогрессу общества, поэтому каждый индивидуум по праву избирает себе в обществе определенную отрасль всеобщего развития, предоставляет остальные другим членам общества и ожидает, что они дадут ему возможность воспользоваться преимуществами из развития, подобно тому как он дает им возможность воспользоваться *своим*, и это есть начало и правовое основание различия сословий в обществе”

Вот выводы пока прочитанных мною лекций. В основе вполне возможного деления на различные сословия согласно чистым понятиям разума должно было бы лежать исчерпывающее перечисление всех природных задатков и потребностей человека (не только его искусственно придуманных потребностей). Для культуры всякой склонности, или, что то же самое, для удовлетворения всякой естественной потребности, основанной на изначально заложенном в человеке стремлении, может быть предназначено особое сословие. Это исследование мы откладываем на известное время, чтобы сейчас взяться за другое, нас более занимающее.

Если бы возник вопрос о совершенстве или несовершенстве общества, устроенного по указанным принципам, — а всякое общество устраивается благодаря естественным стремлениям человека, без всякого руководства и совершенно само собой именно так, как явствует из нашего исследования о возникновении общества, — если бы, говорю я, возник этот вопрос, то ответ на него предполагал бы исследование следующего вопроса: обеспечены ли в данном обществе развитие и удовлетворение *всех* потребностей и именно *однообразное* развитие и удовлетворение? Если бы это было обеспечено, то общество как общество было бы совершенным; это не значит, что оно *достигло* своей цели, — что согласно нашим вышеприведенным соображениям невозможно, — но оно было бы так устроено, что оно должно было бы непременно все более *приближаться* к своей цели. Если бы это не было обеспечено,

то оно, правда, могло бы продвигаться по пути культуры благодаря счастливой случайности, но на это нельзя было бы никогда твердо рассчитывать, оно могло бы точно так же благодаря несчастной случайности вернуться обратно.

Забота об однообразном развитии всех задатков человека предполагает прежде всего знание всех его задатков, науку о всех его стремлениях и потребностях, законченное определение всего его существа. Но это полное знание всего человека само основывается на задатке, который должен быть развит, так как во всяком случае в человеке есть стремление *знать* и в особенности знать то, что ему необходимо знать. Развитие этого задатка требует всего времени и всех сил человека; если есть какая-нибудь общая потребность, которая настоятельно требует, чтобы особое сословие посвятило себя ее удовлетворению, то именно эта потребность.

Но одно *знание* (Kenntnis) задатков и потребностей человека без науки об их *развитии* и *удовлетворении* не только было бы в высшей степени наводящим печаль и тоску, но и одновременно пустым и бесполезным знанием. Тот поступает в отношении меня очень недружелюбно, кто указывает мне на мой недостаток, не указывая мне одновременно средств, как исправить мой недостаток, кто возбуждает во мне чувство моих потребностей, не поставив меня в такое положение, чтобы я мог их удовлетворить. Лучше бы он оставил меня в моем неведении, свойственном животному! Короче говоря, это знание было бы не тем знанием, которого требовало общество, ради которого оно должно было бы иметь особое сословие, которое обладало бы знаниями, ибо оно не имело в виду совершенствование рода и при помощи этого совершенствования — объединение, как от него требуется. С этим знанием потребностей, следовательно, должно быть связано одновременно знание *средств*, при помощи которых *они могли бы быть удовлетворены*, и это знание становится по праву уделом того же сословия, потому что одно не может быть полным без другого, еще менее может стать

деятельным и живым. Знание первого рода основано на чистых положениях разума и есть *философское*, знание второго рода основано отчасти на опыте и постольку является *философско-историческим* (не только историческим, ибо я должен отнести цели, которые могут быть познаны только философски, к предметам, данным в опыте, чтобы иметь возможность рассматривать последние как средство для достижения первых). Это знание должно стать полезным обществу, и, следовательно, дело не только в том, чтобы вообще знать, какие задатки человек в себе имеет и при помощи каких средств вообще их можно развить; подобное знание все еще оставалось бы совершенно бесплодным. Оно должно сделать еще один шаг дальше, чтобы действительно принести желаемую пользу. Нужно знать, на какой определенной ступени культуры в определенное время находится то общество, членом которого мы являемся, на какую определенную высоту оно отсюда может подняться и какими средствами оно для этого должно воспользоваться. Теперь можно во всяком случае установить путь человеческого рода при помощи основ разума, предположив опыт вообще, до всякого определенного опыта; можно приблизительно наметить отдельные ступени, через которые он должен шагнуть, чтобы достигнуть определенной степени развития, но никак нельзя, опираясь на одни основы разума (*Vernunftgründe*), указать ступень, на которой он действительно находится в определенное время. Об этом надо спросить опыт; надо исследовать события предшествующих времен, но философски подготовленным оком; нужно направить глаза на то, что делается вокруг себя, и наблюдать своих современников. Эта последняя часть необходимого обществу знания является, следовательно, только *исторической*.

Три указанных рода познания, мыслимые вместе, — без объединения они приносят мало пользы — составляют то, что называют ученостью, или по крайней мере следовало бы исключительно называть; и тот, кто посвящает

свою жизнь приобретению этих знаний, называется ученым.

Именно, не каждый в отдельности должен охватывать весь объем человеческого знания в плане этих трех родов познания — это было бы большей частью невозможно, и именно, потому что это невозможно, стремление к этому было бы неплодотворным и поглотило бы жизнь члена, который мог бы быть полезным обществу, без всякой пользы для последнего. Отдельные лица могут отмежевывать для себя отдельные части вышеуказанной области, но каждый должен был бы обрабатывать свою часть в этих трех направлениях: философски, философско-исторически и только исторически. Этим я намечаю только предварительно то, что я в другое время разовью дальше, чтобы пока по крайней мере моим свидетельствованием заверить, что основательное изучение философии ни в коем случае не делает излишним приобретение эмпирических знаний, если они только основательны, но что оно скорее убедительнейшим образом доказывает необходимость последних. Цель всех этих знаний указана выше: при помощи них стремиться к тому, чтобы все задатки человечества развивались однообразно, но всегда прогрессивно, и отсюда вытекает действительное назначение ученого сословия: *это высшее наблюдение над действительным развитием человеческого рода в общем и постоянное содействие этому развитию*. Я напрягаю все силы, м. г., чтобы пока еще не дать моему чувству увлечься той возвышенной идеей, которая сейчас установлена: путь холодного исследования еще не закончен. Но мимоходом я должен все-таки указать на то, что, собственно, сделали бы те, которые стремились бы задержать свободное развитие наук. Я говорю: *сделали бы*, ибо, как я могу знать, имеются ли подобные люди или нет? От развития наук зависит непосредственно все развитие рода человеческого. Кто задерживает первое, тот задерживает последнее. И тот, кто это задерживает, какую характерную черту выявляет он перед своей эпохой и перед грядущими поколениями? Громче, чем тыся-

чью голосов, — действиями взывает он к современникам и потомкам, оглушая их: люди вокруг меня не должны становиться мудрее и лучше, по крайней мере пока я жив, потому что в их насильственном развитии я, несмотря на все сопротивление, был бы хотя чем-нибудь захвачен, и это мне ненавистно, я не хочу стать просвещеннее, я не хочу стать благороднее: мрак и ложь — моя стихия, и я положу свои последние силы, чтобы не дать себя вытянуть из нее. Человечество может обойтись без всего. У него все можно отнять, не затронув его истинного достоинства, кроме возможности совершенствования. Хладнокровно и хитрее, чем то враждебное людям существо, которое описывает нам Библия, эти враги человека обдумали, рассчитали и отыскиали в священнейших глубинах, где они должны были бы напасть на человечество, чтобы уничтожить его в зародыше, и они это нашли. Против своей воли человечество отворачивается от своего образа. — Возвратимся к нашему исследованию.

Наука сама есть отрасль человеческого развития, каждая ее отрасль должна быть разработана дальше, если все задатки человечества должны получить дальнейшее развитие; поэтому каждому ученому, точно так же, как каждому человеку, избравшему определенное сословие, свойственно стремление разрабатывать науку дальше и в особенности избранную им часть науки; это свойственно ему, как и каждому человеку в его специальности, но ему это свойственно гораздо больше. Он должен наблюдать за успехами других сословий и им содействовать, а сам он не хотел бы преуспевать? От его успеха зависят успехи в других областях человеческого развития; он должен всегда быть впереди их, чтобы им проложить путь, исследовать его и повести их по этому пути — и он хотел отставать? С этого момента он перестал бы быть тем, чем он должен был бы быть; и так как он ничем другим не является, то он стал бы ничем. Я не говорю, что каждый ученый должен *действительно разрабатывать свою науку дальше*; ну, а если он этого не может? Я ведь

говорю, что он должен *стремиться* ее разрабатывать, что он не должен отдыхать, не должен считать, что он исполнил свою обязанность, до тех пор пока не разработал ее дальше. Пока он живет, он мог бы еще двинуть ее еще дальше; застигнет его смерть, прежде чем он достигнет своей цели, — ну, тогда он в этом мире явлений освобождается от своих обязанностей, и его серьезное желание засчитывается как исполнение. Если следующее правило имеет значение для всех людей, то оно имеет в особенности значение для ученого: пусть ученый забудет, что он сделал, как только это сделано, и пусть думает постоянно о том, что он еще должен сделать. Тот далеко не ушел, для кого не расширяется поле его деятельности с каждым им сделанным шагом.

Ученый по преимуществу предназначен для общества: он, поскольку он ученый, больше, чем представитель какого-либо другого сословия, существует только благодаря обществу и для общества; следовательно, на нем главным образом лежит обязанность по преимуществу и в полной мере развить в себе общественные таланты, восприимчивость (*Empfänglichkeit*) и способность передачи (*Mitteilungsfertigkeit*). Восприимчивость уже должна была бы быть в нем особенно развита, если он приобрел должным образом необходимые эмпирические познания. Он должен быть знаком в своей науке с тем, что уже было до него: этому он может научиться не иначе, как посредством обучения, — безразлично, устного или книжного, но не может развить посредством размышления из одних основ разума. Постоянно же изучая новое, он должен сохранить эту восприимчивость и стремиться оградить себя от часто встречающейся, иногда и у превосходных самостоятельных мыслителей, полной замкнутости в отношении чужих мнений и способа изложения; ибо никто не бывает так образован, чтобы он не мог всегда научиться еще новому и порою не был бы принужден изучать еще что-нибудь весьма необходимое, и редко бывает кто-нибудь так несведущ, чтобы он не мог сообщить чего-нибудь да-

же самому учейшему, чего тот не знает. Способность сообщения необходима ученому всегда, так как он владеет своим знанием не для самого себя, а для общества. С юности он должен развивать ее и должен всегда поддерживать ее активное проявление. *Какими средствами*, это мы исследуем в свое время.

Свое знание, приобретенное для общества, должен он теперь применить действительно для пользы общества; он должен привить людям чувство их истинных потребностей и познакомить их со средствами их удовлетворения. Но это, однако, не значит, что он должен пускаться с ними в глубокие исследования, к которым ему пришлось бы прибегнуть самому, чтобы найти что-нибудь очевидное и верное. В таком случае он имел бы в виду сделать людей такими же великими учеными, каким он является, быть может, сам. А это невозможно и нецелесообразно. Надо работать и в других областях, и для этого существуют другие сословия; и если бы последние должны были бы посвятить свое время ученым исследованиям, то ученым также пришлось бы скоро перестать быть учеными. Каким образом может и должен он распространять свои познания? Общество не могло бы существовать без доверия к честности и способности других; и это доверие, следовательно, глубоко запечатлелось в нашем сердце; и благодаря особому счастливому устройству природы мы никогда не имеем этой уверенности в большей степени, чем тогда, когда мы больше всего нуждаемся в честности и способности другого. Он может рассчитывать на это доверие к своей честности и способности, когда он его приобрел должным образом. Далее, во всех людях есть чувство правды, одного которого, разумеется, недостаточно, это чувство должно быть развито, испытано, очищено, — и это именно и есть задача ученого. Для неученого этого было бы недостаточно, чтобы указать ему все истины, которые ему были бы необходимы, но если оно, впрочем — и это происходит часто как раз благодаря людям, причисляющим себя к ученым, — если оно, впрочем, не было

искусственно подделано, — его будет достаточно, чтобы он признал истину за истину даже без глубоких оснований, если другой на нее ему укажет. На это чувство истины ученый также может рассчитывать. Следовательно, ученый, поскольку мы до сих пор развили понятие о нем, по своему назначению *учитель* человеческого рода.

Но он обязан познакомить людей не только в общем с их потребностями и средствами для удовлетворения последних, — он должен в особенности указывать им во всякое время и на всяком месте потребности, появившиеся именно сейчас, при этих определенных условиях, и определенные средства для достижения сейчас поставленных целей. Он видит не только настоящее, он видит также и будущее; он видит не только теперешнюю точку зрения, он видит также, куда человеческий род теперь должен двинуться, если он хочет остаться на пути к своей последней цели и не отклоняться от него и не идти по нему назад. Он не может требовать, чтобы род человеческий сразу очутился у той цели, которая только привлечет его взор, и не может перепрыгнуть через свой путь, а ученый должен только позаботиться о том, чтобы он не стоял на месте и не шел назад. В этом смысле ученый — *воспитатель* человечества. Я особенно отмечаю при этом, что ученый в этом деле, как и во всех своих делах, находится под властью нравственного закона, предуказанного согласия с самим собой. . . Он влияет на общество — последнее основано на понятии свободы, оно и каждый член его свободны, и он не может иначе действовать на него, как при помощи моральных средств. Ученый не будет введен в искушение заставлять людей *принудительными* мерами, применением физической силы принять его убеждения, — против этой глупости не следовало бы в наш век тратить ни одного слова; но он не должен и *вводить их в заблуждение*. Не говоря уже о том, что тем самым он совершает проступок в отношении самого себя и что обязанности человека во всяком случае должны были бы быть выше, чем обязанности ученого, он тем самым совершит про-

ступок и в отношении общества. Каждый индивидуум в последнем должен действовать по свободному выбору и согласно убеждению, признанному *им самим достаточным*, он должен при каждом своем поступке иметь возможность рассматривать и себя как цель и должен рассматриваться как таковая каждым членом общества. Кого обманывают, с тем обращаются как с голым средством.

Последняя цель каждого отдельного человека, точно так же как и целого общества, следовательно, и всей работы ученого в отношении общества есть нравственное облагораживание всего человека. Обязанность ученого — устанавливать всегда эту последнюю цель и иметь ее перед глазами во всем, что он делает в обществе. Но никто не может успешно работать над нравственным облагораживанием общества, не будучи сам добрым человеком. Мы учим не только словами, мы учим также гораздо убедительнее нашим примером, и всякий живущий в обществе обязан ему хорошим примером, потому что сила примера возникает благодаря нашей жизни в обществе. Во сколько раз больше обязан это делать ученый, который во всех проявлениях культуры должен быть впереди других сословий? Если он отстает в главном и высшем, в том, что имеет целью всю культуру, то каким образом он может быть примером, которым он все же должен быть, и как он может полагать, что другие последуют его учению, которому он сам на глазах у всех противоречит каждым поступком своей жизни? (Слова, с которыми основатель христианской религии обратился к своим ученикам, относятся собственно полностью к ученому: вы соль земли, если соль теряет свою силу, чем тогда солить? Если избранные среди людей испорчены, где следует искать еще нравственной доброты?) Следовательно, ученый, рассматриваемый в последнем отношении, должен быть *нравственно лучшим* человеком своего века, он должен представлять собой высшую ступень возможного в данную эпоху нравственного развития. Это наше общее назначение, м. г., это наша общая судьба. Счастлив удел

того, кто предназначен в силу своего особого призвания делать то, что надо было бы *уже делать* ради своего общественного призвания в качестве человека, — тратить свое время и свои силы не на что другое, как только на то, для чего иначе надо было бы урывать время и силы с разумной бережливостью, и иметь в качестве работы, дела, единственного повседневного труда своей жизни то, что для других было бы приятным отдыхом от работы. Это укрепляющая и возвышающая душу мысль, которую может иметь каждый из вас, достойный своего назначения, и мне в моей доле доверена культура моего века и следующих эпох: и из моих работ родится путь грядущих поколений, мировая история наций, которые должны еще появиться. Я призван для того, чтобы свидетельствовать об истине, моя жизнь и моя судьба не имеют значения; влияние моей жизни бесконечно велико. Я — жрец истины, я служу ей, я обязался сделать для нее все — и дерзать, и страдать. Если бы я ради нее подвергался преследованию и был ненавидим, если бы я умер у нее на службе, что особенное я совершил бы тогда, что сделал бы я сверх того, что я просто должен был бы сделать?

Я знаю, м. г., как много я сейчас сказал, я также хорошо знаю, что оскопленное и лишенное нервов время не переносит этого чувства и этого его выражения, что оно робким голосом, обнаруживающим скрытый стыд, называет бредом все, до чего оно само подняться не в состоянии, что оно со страхом отводит глаза от картины, в которой оно ничего не видит, кроме своей бесчувственности и своего позора, что все сильное и возвышающее производит на него такое же действие, как всякое прикосновение на совершенно разбитого параличом; я все это знаю, но я знаю также, где я говорю. Я говорю перед молодыми людьми, которые уже благодаря своим годам ограждены от этой полной бесчувственности, и я хотел бы одновременно мужественным учением о нравственности вложить в их душу чувства, которые и на будущее время могли бы предохранить их от нее. Я совершенно откровенно при-

знаюсь, что именно с этого места, куда поставило меня провидение, я хотел бы немного содействовать, если бы мог, распространению во всех направлениях, где говорят по-немецки, и далее, этого мужественного образа мыслей, сильного чувства возвышенного, чувства достоинства и горячего усердия при исполнении своего назначения, независимо ни от какой опасности; я хотел бы тогда, когда вы покинете эти пределы и разойдетесь по всем концам, быть уверенным в вас повсюду, где бы вы ни жили, как в мужах, избранница которых — истина, которые преданы ей до гроба, которые примут ее, если она будет отвергнута всем миром, которые открыто возьмут ее под защиту, если на нее будут клеветать и ее будут порочить, которые ради нее с радостью будут переносить хитро скрытую злобу сильных, пошлую улыбку суемудрия и сострадательное подергивание плечами малодушия. С этим намерением я сказал то, что я сказал, и с этой конечной целью я буду говорить все, что я скажу.

ЛЕКЦИЯ V

ИССЛЕДОВАНИЕ УТВЕРЖДЕНИЯ РУССО О ВЛИЯНИИ ИСКУССТВА И НАУК НА СЧАСТЬЕ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

Для открытия истины оспаривание заблуждений противников не приносит значительной пользы. Если истина раз выведена из ее собственного основоположения (Grundsatz) при помощи правильных заключений, то непременно все, что ей противоречит, должно быть ложно и без прямого опровержения, и если можно окинуть взором весь путь, которым приходится идти, чтобы придти к определенному знанию, то так же легко заметить окольные дороги, которые ведут от него к ложным мнениям, и легко можно указать каждому заблуждающемуся совершенно определенно тот пункт, отправляясь от которого

он заблудился. Ведь всякая истина может быть выведена только из одного основоположения. Каково должно быть основоположение для каждой определенной задачи, это должно установить основательное наукоучение. Каким образом из этого основоположения делать дальнейшие выводы, указывается общей логикой, и таким образом можно легко определить как истинный путь, так и ложный.

Но ссылка на противоположные мнения имеет большое значение для *отчетливого и ясного изложения* найденной истины. Благодаря сравнению истины с заблуждениями приходится больше обращать внимание на отличительные признаки обоих и представлять их себе с более выраженной определенностью и большей ясностью. Я пользуюсь этим методом, чтобы дать вам сегодня краткий и ясный обзор того, что я до сих пор излагал вам в этих лекциях.

Я полагал назначение человечества в постоянном прогрессе культуры и в однообразном непрерывном развитии всех ее задатков и потребностей и я отвел очень почетное место в человеческом обществе сословию, которое предназначено для наблюдения за прогрессом и однообразием этого развития.

Против этой истины никто не возражал более определенно и с большим красноречием, приводя ложные основания, чем Руссо. Для него дальнейшее движение культуры — причина всей человеческой испорченности. По его мнению, нет для человека спасения кроме как в естественном состоянии, и сословие, которое больше всего содействует развитию культуры, — сословие ученых — есть, по его мнению, источник и средоточие всей человеческой нищеты и испорченности, что, конечно, совершенно правильно вытекает из его принципов.

Подобный тезис выставляет человек, развивший сам свои духовные задатки до очень высокой степени. Со всем превосходством, которое дало ему его прекрасное образование, напрягает он все силы, для того чтобы убедить

по возможности все человечество в правильности своего утверждения и уговорить его вернуться к прославленному им естественному состоянию. Для него возвращение есть прогресс, для него это покинутое естественное состояние — последняя цель, к которой наконец должно прийти испорченное сейчас и изуродованное человечество. Он делает, следовательно, то же самое, что делаем мы, он работает, чтобы по-своему продвинуть человечество дальше и содействовать его стремлению к последней высшей цели. Он делает, следовательно, то, что он сам так строго осуждает; его поступки находятся в противоречии с его основоположением.

Это то же самое противоречие, которое господствует также в его основоположении в себе. Что же побуждало его к действию, кроме как стремление его сердца? Если бы он проследил за этим стремлением и поставил бы его рядом с тем, которое привело его к его заблуждению, то в образе его действий и характере его выводов было бы одновременно единство и согласие. Если мы разрешим первое противоречие, то одновременно мы разрешим и второе; точка соприкосновения первого есть одновременно и точка соприкосновения второго. Мы найдем эту точку, мы разрешим противоречие, мы поймем Руссо лучше, чем он сам понимал себя, и мы найдем, что он в полном согласии с самим собой и с нами.

Что навело Руссо на то странное, правда, отчасти установленное и до него другими, положение, совершенно расходящееся в своей всеобщности с общим мнением? Вывел ли он его путем одного размышления из более высокого основоположения? О, нет, Руссо ни с какой стороны не дошел до основ всяческого человеческого мышления; кажется, он никогда даже и не ставил себе о них вопроса. Все, что Руссо имеет истинного, основано непосредственно на его чувстве, и его знание поэтому отмечено ошибкой знания, основанного на голом, неразвитом чувстве, именно оно отчасти *нетвердо*, потому что о своем чувстве нельзя дать себе полного отчета, отчасти *истинное смешивает-*

ся с *неистинным*, потому что суждение, основанное на голом неразвитом чувстве, всегда устанавливает как равнозначнее то, что все же неравнозначнее. Именно *чувство* никогда не заблуждается, а *способность суждения* заблуждается, неправильно изъясняя чувство и принимая сомнительное чувство за чистое. Исходя из неразвитых чувств, которые Руссо кладет в основу своих размышлений, он постоянно делает совершенно правильные выводы; достигнув наконец области заключений разума, он в согласии с самим собой и увлекает поэтому с такой силой и читателей, которые могут за ним следовать. Если бы на пути выводов он мог бы допустить также влияние чувства, то оно бы привело его обратно на правильный путь, с которого оно только что его отвлекло. Чтобы менее заблуждаться, Руссо должен был бы быть либо более тонким, либо менее тонким мыслителем, и точно так же необходимо, чтобы не дать себя ввести в заблуждение, обладать либо очень высокой, либо очень малой степенью тонкости мышления, либо быть полностью мыслителем, либо не быть им совершенно.

Отрезанный от мира, увлекаемый своим чистым чувством и своей живой силой воображения, Руссо нарисовал себе картину мира, и в особенности ученого сословия, работы которого его преимущественно интересовали в том виде, какими они должны были бы быть и какими они непременно были бы, если бы они следовали тому общему чувству. Он познакомился с миром, он окинул взором все находящееся вокруг себя, и что же произошло с ним, когда он увидел мир и ученых такими, какими они были на самом деле!

Он, поднявшись на страшную высоту, увидел то же, что каждый, умеющий пользоваться своими глазами для зрения, видит всюду, — людей, не подозревающих своего высокого достоинства и искры Божьей в них, пригнутых к земле подобно животным и прикованных к праху; видел их радости и их страдания и весь их удел, зависящий от удовлетворения их низменной чувственности, по-

требность которой при каждом удовлетворении болезненно увеличивалась до крайней степени; видел, как они, удовлетворяя этой низменной чувственности, не уважали ни права, ни несправедливости, ни святого, ни нечестивого, как они всегда были готовы пожертвовать для любой причуды всем человечеством; видел, как они потеряли наконец всякое понимание права и несправедливости и променяли мудрость на ловкость для извлечения своих выгод и долг — на удовлетворение страстей; видел, наконец, как они в этом унижении искали своего возвышения и в этом позоре — свою честь, с каким презрением они смотрели на тех, которые не были *такими* мудрыми и *такими* добродетельными, как они; видел картину, которая, пожалуй, встречается также и в Германии; видел, как те, которые должны были быть учителями и воспитателями нации, превратились в услужливых рабов своей гибели, как те, которые должны были своей эпохе задавать мудрый и строгий тон, старательно прислушивались к тону, который задавали безгранично господствующая глупость и безгранично господствующий порок; слышал, как они, обращаясь к своим исследованиям, задумывались не о том, правда ли это, делает ли это добрым и благородным, но о том, будут ли это охотно слушать, не о том, выиграет ли от этого человечество, но о том, что я выиграю благодаря этому: много ли денег или благосклонный кивок какого принца или улыбку какой красивой женщины? Он видел, как они считали этот образ мыслей делом своей чести, видел, как они подергивали плечами при виде слабоумного, который не умел так же распознать дух времени, как они, видел, как талант и искусство и знание объединялись со злополучной целью добиться для нервов, изношенных в результате всех наслаждений, еще более тонкого наслаждения, или для гнусной цели извинить и оправдать человеческую гибель, возвести в добродетель, снести все, что ставило этому препятствия на пути; он видел, наконец, и познакомился на собственном неприятном опыте, как глубоко опустились те недостойные, которые

потеряли последнюю каплю чутя, что еще имеется какая-то истина, и последнее уважение к ней; что они проявили полное бессилие даже подумать о причинах, и что они, когда им громко кричали об этом, говорили: достаточно, это неверно, и мы не хотим, чтобы это было верно, потому что мы от этого ничего не выиграем. Все это он видел, и его сильно напряженное и обманутое чувство возмутилось. С глубоким возмущением обрушился он на свою эпоху.

Не будем упрекать его в этой чувствительности. Она — признак благородной души: кто чувствует в себе божественное, тот часто со вздохом обратится к провидению: — и это мои братья? это мои сотоварищи, которых ты мне дал для жизненного пути? Да, они имеют мой образ, но наши души и наши сердца не родственны, мои слова для них слова чужого языка, как для меня их слова, я слышу звук их голоса, но в моем сердце нет ничего такого, что могло бы придать им смысл. О, вечное провидение, почему ты дало мне родиться среди таких людей? Или, если я должен был среди них родиться, почему ты мне дало это чувство и это беспокойное предчувствие чего-то лучшего и высшего? Почему ты меня не сделало таким же, как они? Почему ты не сделало меня таким же низменным человеком, как они? Я мог бы тогда с удовольствием жить вместе с ними. Вам хорошо бранить его за скорбь и порицать его за досаду — вы, прочие, считающие все прекрасным; вам хорошо восхвалять удовольствие, с которым вы принимаете все, и скромность, которая примиряет вас с людьми, как они есть. Он был бы таким же скромным, как и вы, если бы у него было так же мало благородных запросов. Вы не можете подняться до представления о лучшем состоянии, и для вас действительно все достаточно хорошо.

Под наплывом этих горьких чувств Руссо не был в состоянии видеть что-нибудь кроме предмета, который вызвал его возбуждение. Чувственность господствовала: это был источник зла. Только господство чувственности он хотел уничтожить, несмотря ни на какую опасность, че-

го бы это ни стоило. Разве удивительно то, что он впал в противоположную крайность? Чувственность не должна господствовать, она безусловно не господствует, если она вообще убивается, если она совершенно не существует, если совершенно неразвита, если она не приобрела совершенно никакой силы. Отсюда естественное состояние Руссо.

В его естественном состоянии особенные склонности человека должны быть еще не развиты, они должны быть даже не намечены. Человек не должен иметь никаких других потребностей, кроме потребностей своей животной природы; он должен жить подобно животному на пастбище рядом с ним. Верно, что в этом состоянии не было бы ни одного порока, которые так возмущали чувство Руссо. Человек будет есть, когда он проголодается, и пить, когда у него появится жажда, первое, что ему попадется на глаза; и когда он насытится, у него не будет интереса лишать других той пищи, которой он сам не может воспользоваться. Когда он сыт, то каждый может спокойно в его присутствии есть и пить, что он хочет и сколько он хочет, потому что он сейчас нуждается в покое и не имеет времени мешать другому. В надежде на будущее выражается истинный характер человечества; она же одновременно источник всех человеческих пороков. Отведите источник, и больше не будет существовать порока; и Руссо при помощи своего естественного состояния действительно его отводит.

Но в то же время правда, что человек, насколько верно, что он человек, а не животное, не предназначен оставаться в этом состоянии. Порок, разумеется, уничтожается им, но вместе с тем и добродетель и вообще разум. Человек становится неразумным животным, получается новый род животных: людей тогда больше не остается.

Без сомнения, Руссо поступал с людьми честно и стремился сам жить в этом естественном состоянии, которое он расхваливал другим с таким жаром, и, конечно, это стремление проявляется во всех его высказываниях. Мы

могли бы ему предложить вопрос, чего же собственно искал Руссо в этом естественном состоянии? Он чувствовал себя сам ограниченным и удрученным разнообразными потребностями, и то, что для обыкновенных людей, разумеется, самое небольшое зло, такого человека, как он, угнетало сильнее всего — эти потребности так часто сбивали его самого с дороги честности и добродетели. Если бы он жил в естественном состоянии, думал он, он не имел бы всех этих потребностей и он не испытывал бы стольких страданий благодаря неудовлетворению их и столько еще более тяжелых страданий благодаря удовлетворению их нечестным путем. Он был бы спокоен перед самим собой. Он почувствовал себя повсюду угнетенным другими, потому что он преграждал путь к удовлетворению их потребностей. Человечество — зло не даром и не напрасно, думал Руссо, и с ним вместе мы; никто из оскорбляемых не оскорбил бы его, если бы он не чувствовал этих потребностей. Если бы все жили вокруг него в естественном состоянии, то он остался бы в покое *в отношении других*. Следовательно, Руссо хотел невозмутимого внутреннего и внешнего покоя. Хорошо, спросим мы его дальше, для чего ему был все-таки необходим этот невозмутимый покой? Без сомнения, для того, для чего он действительно употребил этот покой, который ему все-таки выпал на долю: для размышления о своем назначении и своих обязанностях, чтобы тем самым облагородить себя и своих собратьев. Но разве он имел бы возможность в этом животном состоянии, которое он принимал, разве он имел бы возможность к этому без предварительного развития, которое он мог получить только в культурном состоянии? Следовательно, он незаметно перевел в него себя и все общество *со всем развитием, которое оно могло получить только благодаря выходу из естественного состояния*; он незаметно допустил, что оно уже должно было выйти из него и пройти весь путь развития; и все-таки оно должно было не выходить из него и не получить развития: и таким образом мы незаметно дошли до ошибочного заключения

Руссо и можем теперь полностью и без большого усилия разрешить его парадокс.

Руссо хотел вернуть человека в естественное состояние не в целях духовного развития, а только в целях независимости от потребностей чувственности. И, конечно, верно то, что, по мере того как человек приближается к своей высшей цели, должно становиться все легче удовлетворение его чувственных потребностей, что постоянно должны уменьшаться усилия и заботы, связанные с поддержанием существования на свете, что плодородие почвы должно увеличиваться, климат постоянно смягчаться, что должно быть сделано бесконечное количество новых открытий и изобретений, чтобы увеличить средства к существованию и облегчить его, что дальше, после того как разум распространит свое господство, потребности человека будут уменьшаться, но не потому, что он, находясь в первобытном естественном состоянии, не знает связанного с ними удовольствия, но потому, что он может без них обойтись; он будет всегда готов со вкусом пользоваться лучшим, когда он его может иметь, не нарушая своих обязанностей, и может обойтись без всего того, пользоваться чем он не может с честью. Если это состояние мыслится как идеальное, — в этом отношении оно, как все идеальное, недостижимо, — то это золотой век чувственного наслаждения без физической работы, который описывают древние поэты. Итак, *впереди* нас находится то, что Руссо под именем естественного состояния и те древние поэты под названием золотого века считают лежащим *позади* нас. (В прошлом, — напомним кстати, — часто наблюдалось явление, что то, чем мы должны *стать*, описывается как нечто, чем мы уже *были*, и что то, чего мы должны достигнуть, представляется как нечто потерянное, — явление, которое имеет свое серьезное основание в человеческой природе и которое я когда-нибудь, если представится подходящий случай, исходя из нее, объясню).

Руссо забывает, что человечество должно и может приблизиться к этому состоянию только благодаря заботам,

стараниям и работе. Без применения человеческих рук природа сурова и дика, и она должна была быть такой, чтобы человек был принужден выйти из бездеятельного естественного состояния и обработать ее, — чтобы он сам из чисто естественного произведения стал свободным разумным существом. Он, конечно, выйдет, он, несмотря ни на какую опасность, сорвет яблоко познания, потому что в нем неискоренимо заложено стремление быть равным Богу. Первый шаг из этого состояния ведет его к горю и трудам. Его потребности развиваются, они настоятельно требуют своего удовлетворения: но человек от природы ленив и косен по примеру материи, из которой он произошел. Тогда возникает тяжелая борьба между потребностью и косностью: первая побеждает, вторая горько сетует. Тогда в поте лица своего он обрабатывает поле и сердится, что на нем растут также шипы и сорные травы, которые он должен вырывать с корнем. Не потребность — источник порока, она — побуждение к деятельности и к добродетели: лень — источник всех пороков. *Как можно больше наслаждаться, как можно меньше делать*, — это задача испорченной природы, и немало попыток, которые делаются, чтобы решить ее, являются ее пороками. Нет спасения для человека до тех пор, пока эта естественная косность не будет счастливо побеждена и пока человек не найдет в деятельности и только в деятельности своих радостей и своего наслаждения. Для этого существуют болезненные переживания, связанные с чувством потребности — они должны нас возбуждать к деятельности. Это цель всякой боли, это в особенности цель той боли, которая появляется у нас при виде несовершенства, испорченности и бедствий наших ближних. Кто не чувствует этой боли, этого острого неудовольствия, тот пошляк. Кто его чувствует, должен стремиться освободиться от него тем, чтобы, приложив все силы, достигнуть, насколько можно, совершенства в своей сфере и вокруг себя. Если предположим, что его работа не была плодотворной, что он не видел в ней пользы, то все-таки чувство его деятельности,

вид его собственных сил, затраченных в борьбе со всеобщей испорченностью, заставит его забыть эту боль. Здесь Руссо сделал ошибку. У него была энергия, но больше энергии страдания, чем энергии деятельности; он сильно чувствовал бедствия людей, но он гораздо меньше чувствовал свою силу помочь этому, и как он чувствовал себя, так он оценивал других. Как он относился к этому своему особому страданию, так относилось после него все человечество к своему общему страданию. Он определил страдание, но не определил сил, которые имеет в себе род человеческий, чтобы себе помочь.

Мир его праху и да будет благословенна его память! Он действовал. Он зажег огонь во многих душах, которые продолжали то, что он начал. Но он действовал, почти не сознавая своей самодеятельности. Он действовал, не призывая других к действию, не сравнивая свое действие с суммой общего зла и испорченности. Это отсутствие стремления к самодеятельности господствует во всей системе его идей. Он — человек пассивной чувствительности, и в то же время человек, не оказывающий собственного деятельного противодействия вызванному впечатлению.

Его влюбленные, введенные в заблуждение страстью, становятся добродетельными, но *становятся* они такими только, не показав нам ясно, *каким образом*⁸. Борьбу разума со страстью, постепенную, медленную, с напряжением, усилиями и трудом одержанную победу — самое интересное и поучительное, что мы могли бы видеть, — он скрывает от наших глаз. Его воспитанник развивается сам собой. Его руководитель ничего больше не делает, как только устраняет препятствия к его развитию, а в остальном предоставляет действию снисходительной природы⁹. Она все время должна будет держать его под своей опекой, так как он не дал ему силы воли, огня, твердого решения бороться с ней, ее покорить. Среди хороших людей он будет хорошим, но среди злых, — а где большинство не злые? — он будет несказанно страдать. Так Руссо

постоянно изображает разум в *покое*, но не в *борьбе*; он *ослабляет чувственность*, вместо того чтобы *укрепить разум*.

Я взялся за это исследование, чтобы разрешить тот опороченный парадокс, который как раз противоположен нашему принципу, но не только потому. Я хотел вам показать на примере одного из величайших людей нашего столетия, какими вы не должны быть: я хотел вам развить на его примере учение, важное для всей вашей жизни. Вы знаете теперь из философского исследования, какими должны быть люди, с которыми вы еще вообще не состоите ни в каких очень близких, тесных, неразрывных отношениях. Вы вступите с ними в эти более близкие отношения. Вы их найдете совершенно другими, чем этого хочет ваше учение о нравственности. Чем благороднее и лучше вы сами, тем болезненнее будет для вас предстоящий вам опыт; но не давайте этой боли вас одолеть, но преодолевайте ее делами. На него рассчитываю, он также учтен в плане улучшения рода человеческого. Стоять и жаловаться на человеческое падение, не двинув рукой для его уменьшения, значит поступать по-женски. Карать и злобно издеваться, не сказав людям, как им стать лучше, не по-дружески. Действовать! действовать! — вот для чего мы существуем. Должны ли мы сердиться на то, что другие не так совершенны, как мы, если мы только совершеннее; не является ли этим бóльшим совершенством обращенный к нам призыв с указанием, что это мы должны работать для совершенствования других? Будемте радоваться при виде обширного поля, которое мы должны обработать! Будемте радоваться тому, что мы чувствуем в себе силы и что наша задача бесконечна!

НАЗНАЧЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА

ПРЕДИСЛОВИЕ

Содержание настоящего сочинения должны составить те вопросы новой философии, которые представляют интерес не только для школы; порядок их изложения будет тот, в каком они естественно развиваются при безыскусственном размышлении. Те более глубокие соображения, которые приходится приводить ввиду нападений и уверток изощренного разума, затем то, что представляет собою лишь основание для других положительных наук, наконец то, что относится только к педагогике в самом широком смысле слова, т. е. к сознательному и обдуманному воспитанию человеческого рода, — все это будет из него исключено. Тех нападений природный разум не делает, положительную же науку человек предоставляет своим ученым, а воспитание человеческого рода, насколько оно зависит от человека, — своим народным учителям и лицам, назначенным правительством.

Таким образом, эта книга предназначена не для философов по профессии — последние не найдут в ней ничего, что не было бы уже изложено в других сочинениях того же автора. Она должна быть понятна для всех читателей, вообще способных понимать книгу. Но тот, кто хочет только повторить в несколько измененном порядке уже ранее наизусть выученные вещи и только такое воспоминание считает пониманием, тот, без сомнения, найдет ее непонятной.

Она должна привлекать и согревать и с силой увлекать читателя от чувственного к сверхчувственному: по крайней мере, автор сознает, что он взялся за эту работу не без воодушевления. Часто в борьбе с трудностями выполнения исчезает огонь, с которым ставят себе цель, точно так же и наоборот: есть опасность быть несправедливым к самому себе в этом пункте непосредственно после окончания работы. Одним словом, удалось ли это, или нет — об этом можно судить только по тому действию, какое это сочинение произведет на читателей, для которых оно предназначено, а сам автор не имеет в этом вопросе права голоса.

Я должен еще напомнить — правда, лишь для немногих, — что Я, которое говорит в книге, отнюдь не есть сам автор, напротив, последний желает, чтобы этим Я сделался его читатель, чтобы он не только исторически принимал то, что здесь сказано, чтобы он не относился к этому как к чему-то прошлому, свершившемуся, а и на самом деле говорил бы сам с собой во время чтения, обдумывал бы все доводы за и против, выводил бы следствия, принимал бы решения, как его представитель в книге, и собственным трудом и размышлением, исключительно из себя самого, развил бы и сделал своим надежным достоянием те взгляды, простая схема которых предложена ему автором.

КНИГА ПЕРВАЯ

СОМНЕНИЕ

Итак, я думаю, что знаю теперь порядочную часть мира, меня окружающего; и действительно, я положил на это достаточно труда и забот. Только согласным между собой показаниям моих чувств оказывал я доверие, только постоянному и неизменному опыту; я трогал руками то, что видел, я разлагал на части то, что трогал, я повторял мои наблюдения, и повторял их многократно; я сравнивал между собой различные явления и только тогда успокаивался, когда мне становилась ясна их взаимная зависимость, когда я мог объяснить одно явление другим и выводить одно из другого, когда я мог заранее предсказать явление и когда наблюдения оправдывали такое предсказание. Зато теперь, когда я уверен в истинности этой части моих знаний столь же твердо, как в своем собственном существовании, шествую я твердой поступью в этой известной мне сфере моего мира и не боюсь основывать все свои расчеты о благе и даже о существовании своем и чужом на достоверности моих убеждений.

Но что же такое я сам, и в чем мое назначение?

Излишний вопрос! Прошло уже много времени с тех пор, как окончилось мое обучение, касавшееся этого предмета, и потребовалось бы слишком много времени, чтобы повторить все то, что я об этом с такими подробностями слышал, учил и чему я поверил.

Но каким же путем пришел я к этим познаниям, которыми я, как мне смутно помнится, располагал? Преодоле ли я, гонимый жгучей жаждой знания, неизвестность, сомнения и противоречия? Отдал ли я предпочтение тому, что представилось мне как нечто заслуживающее доверия, производил ли я снова и снова проверку того, что казалось вероятным, очищал ли я это от всего лишнего, делал ли я сравнения, — до тех пор, пока внутренний голос, властный и неодолимый, не закричал во мне: “Да, это именно так, а не иначе, клянусь в этом”? Нет, ничего такого я не припомню. Мне были предложены наставления, прежде чем я ощутил в них потребность; мне отвечали, когда я не задавал еще вопросов. Я их слушал, потому что избежать их я не мог. Что из всего этого осталось в моей памяти — это зависело от случая; без проверки и даже без участия с моей стороны все было расставлено по своим местам.

Но каким же образом мог я тогда убедить себя, что я действительно располагаю познаниями об этом предмете мышления? Если я знаю только то и убежден только в том, что я сам нашел, — если я действительно обладаю только теми познаниями, которые приобрел я сам, то я истине не могу утверждать, что я хоть что-нибудь знаю о своем назначении; я знаю только то, что об этом знают — если верить их словам — другие; и единственное, за что я могу здесь действительно поручиться, это только то, что я слышал, как другие то-то и то-то говорили об этом.

Таким образом, получается, что я, стремясь всегда лично, с величайшей старательностью исследовать вещи менее важные, в важнейшем вопросе полагаюсь на добросовестность и старательность других людей. Я доверил другим решение важнейшего вопроса, касающегося человечества; я допустил в них серьезность и точность, кото-

рых я ни в коем случае не нашел в себе самом. Я ценил их несравненно выше самого себя.

Но если они знают что-нибудь действительно истинное, то откуда могут они это знать, кроме своего собственного размышления? И почему я не могу тогда таким же размышлением прийти к той же самой истине, раз я существую точно так же, как они? До какой степени я до сих пор унижал и презирал себя!

Я хочу, чтобы дальше так не было! Начиная с этого момента, я хочу вступить в свои права и войти во владение тем достоинством, которое по праву принадлежит мне. Все чужое пусть будет оставлено. Я хочу исследовать *сам*. Да, я должен признаться, что во мне есть тайное, сокровенное желание относительно того, чем должно окончиться исследование, есть предпочтительная склонность к известным утверждениям, но я забываю их и отвергаю их, и не допущу, чтобы они оказали хоть малейшее влияние на направление моих мыслей. Я возьмусь за дело с полной *строгостью* и *старанием*, и я буду откровенен с самим собой. Я с радостью приму все, что я признаю за истину, — каково бы это ни было. Я хочу *знать*. С той же достоверностью, с какой я раскрываю, что эта земля, когда на нее ступаю, будет меня держать, что этот огонь, когда я к нему приближусь, меня обожжет, — с той же достоверностью хочу я знать, что такое я сам и чем я буду. И в случае, если это окажется недостижимым, я по крайней мере буду знать, что получить ответ на поставленный вопрос невозможно. Я готов подчиниться даже такому исходу исследования, если я приду к нему и признаю в нем истину. Я спешу приступить к решению моей задачи.



Я беру природу, вечно спешащую далее, в ее беге и останавливаю ее на мгновение; запечатлеваю в себе настоящий момент и размышляю о нем! — размышляю об этой природе, в изучении которой развивались до сих пор

мои мыслительные способности, сообразно тем заключениям, которые справедливы в ее области.

Я окружен предметами, которые я чувствую себя вынужденным рассматривать как сами по себе существующие и взаимно друг от друга отделенные: я вижу растения, деревья, животных. Я приписываю каждому отдельному предмету свойства и признаки, посредством которых я отличаю их друг от друга; этому растению свойственна такая форма, тому иная; этому дереву — одна форма листьев, тому другая.

Каждый предмет имеет *свое определенное число* свойств, ни одним больше, ни одним меньше. На всякий вопрос, таков ли этот предмет или нет, человек, вполне его знающий, может ответить либо решительным “да”, либо столь же решительным “нет”, чем и кладет конец всяким сомнениям относительно присутствия или отсутствия данного свойства. Все, что существует, обладает некоторым данным свойством или не обладает им: имеет определенный цвет или не имеет его, окрашено или не окрашено, вкусно или невкусно, осязаемо или неосяземо, и т. д.

Каждый предмет обладает каждым из этих свойств *в определенной степени*. Если для данного свойства существует какой-нибудь масштаб и если я могу его применить, то можно найти определенную меру, которая ничуть не больше и ничуть не меньше этого свойства. — Положим, я измеряю высоту этого дерева; она вполне определена, и дерево ни на одну линию не выше и не ниже того, каково оно на самом деле. Положим, я рассматриваю зеленый цвет его листьев; это вполне определенный зеленый цвет, нигде не более темный или более светлый, нигде не более свежий или более блеклый, чем на самом деле, хотя здесь в моем распоряжении нет соответствующего масштаба и слова для обозначения данной степени свойства. Положим, я бросаю взгляд на это растение: оно стоит на некоторой определенной степени между своим всходом и зрелостью; ничуть не ближе и не дальше к

обоим этим моментам, чем не самом деле. *Все, что существует, вполне определено; оно есть то, что оно есть, и отнюдь не что-нибудь иное.*

Этим не сказано, что я вообще не могу мыслить ничего парящего где-то в середине между определенными свойствами. Безусловно, я представляю себе неопределенные предметы, и больше чем половина моего мышления имеет дело именно с ними. Я думаю сейчас о дереве вообще. Имеет ли это дерево вообще плоды или не имеет, имеет ли листья или нет, и если оно какие-нибудь имеет, то каково их число? К какой породе деревьев принадлежит оно? Как оно велико? И так далее. Все эти вопросы остаются без ответа; мое мышление остается, таким образом, неопределенным, поскольку я мыслю не об одном определенном дереве, а о дереве вообще. Но зато я отказываю этому дереву вообще и в действительном существовании — именно потому, что оно не вполне определено. Все действительное имеет свое определенное число всех возможных свойств существующего вообще, и притом каждое из этих свойств имеет в определенной мере, поскольку оно вообще действительно; конечно, я не претендую на то, чтобы исчерпать безусловно все свойства хотя бы одного только предмета и приложить ко всем им масштаб.



Но природа спешит далее в своем вечном процессе превращения, и в то время, когда я еще говорю о рассматриваемом моменте, он уже исчез, и все изменилось; прежде чем я успел схватить этот новый момент, все опять стало иначе. Каким все было и каким я все рассматриваю, оно не было всегда: оно таким сделалось.

Но почему, на каком основании все сделалось таким, каким оно сделалось; почему природа из бесконечного разнообразного ряда состояний, которые она может принимать, приняла в этот момент именно то, какое действительно приняла, а не какое-нибудь другое?

Потому, что им предшествовали именно те состояния, которые им предшествовали, а не какие-нибудь другие из числа возможных; и потому, что имеющиеся в данный момент налицо последовали именно за ними, а не за какими-нибудь другими. Будь в предшествующий момент что-нибудь хоть чуточку иначе, чем оно было, то и в настоящий момент что-нибудь было бы несколько иначе, чем оно есть. А на каком основании в предшествующий момент все было именно так, как оно было? На том основании, что в момент, предшествовавший еще этому, все было так, как оно было. А этот зависел опять от того, который *ему* предшествовал; этот последний, в свою очередь, *от своего* предшествующего — и так далее без конца. Точно так же в ближайший следующий момент природа будет такую, какую она будет, потому, что в настоящий момент она такова, какова она есть; и по необходимости в этот следующий момент что-нибудь было бы несколько иначе, чем оно будет на самом деле, если бы в настоящий момент что-нибудь было хоть чуточку иначе, чем оно есть. И в тот момент, который последует за этим ближайшим, все будет так, как будет, потому что в этот ближайший все будет так, как будет; точно так же следующий момент будет зависеть *от него*, как *он* зависит от своего предшествовавшего; и так далее без конца.

Природа, не останавливаясь, шествует через бесконечный ряд своих возможных состояний, и смена этих состояний происходит не беспорядочно, а по строго определенным законам. Все, что происходит в природе, по необходимости происходит так, как оно происходит, и совершенно невозможно, чтобы оно произошло как-нибудь иначе. Я вступаю в сомкнутую цепь явлений, где каждое звено определяется своим предыдущим и определяет свое последующее; я оказываюсь среди прочной взаимной зависимости, причем, исходя из любого данного момента, я мог бы одним только размышлением найти все возможные состояния вселенной; я шел бы назад, если бы я *объяснял* данный момент, шел бы вперед, если бы делал из него

выводы; в первом случае я разыскивал бы причины, через посредство которых он, этот данный момент, только и мог осуществиться, в котором — те следствия, какие он необходимо должен иметь. В каждой части я воспринимаю целое, так как часть есть то, что она есть, только через целое, и притом по необходимости.



Итак, что же собственно представляет собою то, что я только что нашел? Когда я одним взглядом охватываю мои утверждения в целом, то я нахожу следующее как общую их идею: каждому становлению я должен предпосылать некоторое бытие, из которого и через которое событие осуществилось, пред каждым состоянием я должен предполагать другое состояние, пред каждым бытием — другое бытие, и я совершенно не могу допустить, чтобы из ничего происходило что-нибудь.

Я предпочитаю остановиться на этом несколько долее, разобраться в нем и сделать себя совершенно ясным, что именно лежит в моих утверждениях. Дело в том, что легко может случиться, что от ясности моих воззрений в этом пункте моего размышления зависит весь успех моего дальнейшего исследования.

Почему, по какой причине состояния предметов в данный момент именно таковы, каковы они на самом деле? — это был вопрос, которым я задался. Я, таким образом, предположил без дальнейшего доказательства и без всякого исследования, как нечто само по себе известное, непосредственно истинное и просто достоверное, — как это и есть на самом деле, в этом я убежден теперь и буду убежден всегда, — я, повторяю, предположил, что они имеют некоторую причину, что имеют бытие и действительность, действительно существуют, не сами по себе, но через посредство чего то вне их лежащего. Их бытие я нашел недостаточным для их собственного бытия и почувствовал себя вынужденным, ради них, принять еще другое

бытие вне их. Но почему же я не нашел достаточной личности тех свойств и состояний; почему я это признал за какое-то несовершенное бытие? Что же может быть в них такого, что обнаружило мне этот недостаток? Дело, без сомнения, обстоит так: прежде всего, эти свойства существуют отнюдь не сами по себе, они принадлежат чему-то другому; они — свойства имеющего свойства, формы оформленного; а нечто, принимающее эти свойства, носитель этих свойств, их *субстрат*, по употребительному в школах выражению, всегда предполагается для мыслимости этих свойств. Далее, утверждение, что такой субстрат имеет какое-нибудь определенное свойство, выражает состояние покоя, остановку в его изменениях, прекращение его становления. Если же я предполагаю его в процессе изменения, то в нем нет уже более никакой определенности, а есть уже переход из одного состояния в другое, противоположное, через неопределенность. Следовательно, состояние определенности вещи есть только страдательное состояние; а такое состояние представляет собой несовершенное бытие. Необходима деятельность, которая соответствовала бы этому страдательному состоянию, из которой последнее можно бы было объяснить и посредством которого последнее только и можно бы было мыслить, — или, как обыкновенно выражаются, *которая содержала бы причину этого страдательного состояния*.

Поэтому то, что я мыслил и что вынужден был мыслить, состояло отнюдь не в том, что различные следующие друг за другом состояния природы как таковые воздействуют друг на друга, — что ряд свойств, существующих в данный момент, сам себя уничтожает, а в следующий момент, когда этот ряд уже не существует более, он производит другой ряд, который не есть он сам и который не лежит в нем, и ставит его на свое место, — что совершенно немыслимо. Свойства предмета не производят ни сами себя, ни что-либо другое вне себя.

Деятельная, присущая предмету и выражающая собой истинную его сущность сила — вот то, что я мыслил и что должен был мыслить, чтобы понять постепенное возникновение и смену тех состояний.

Но как же представляю я себе эту силу, в чем ее сущность и каким образом она обнаруживается? Обнаруживается она не в чем ином, как в том, что при данных определенных условиях, сама по себе и сама из себя, она производит определенное действие, именно это, а не какое-нибудь другое, и при том производит его с абсолютной достоверностью и неизменностью.

Принцип деятельности, возникновения и развития в себе и для себя, находится безусловно в ней самой, поскольку она действительно сила, а не в чем-нибудь вне ее; сила не возбуждается и не приводится в действие; она сама себя приводит в действие. Причина того, что *она развивается именно этим определенным образом*, лежит частью в ней самой, потому что она есть именно эта сила, а не какая-нибудь другая, частью вне ее, в условиях, среди которых она развивается. Два обстоятельства — внутреннее определение силы, через нее самое, и ее внешнее определение, через условия, — должны соединиться, чтобы вызвать изменение. Дело в том, что, во-первых, окружающие условия, т. е. покоящееся бытие и существование вещей, не произведут никакого становления, ибо в них самих заключается противоположность всякого становления — спокойное пребывание; во-вторых, всякая сила, насколько она мыслима, всегда безусловно определена во всех своих свойствах; но ее определенность может стать полной только благодаря условиям, среди которых она развивается. — Я мыслю только силу; но сила существует для меня лишь постольку, поскольку я воспринимаю ее действие; бездеятельная сила, которая, однако, все же представляла бы собой силу, а не вещь в состоянии покоя, совершенно немыслима. Но всякое действие вполне определено, а так как действие есть только отражение, только другая сторона самой деятельности, то действую-

щая сила определяется в ее деятельности, и причина этой ее определенности лежит частью в ней самой, так как она нечто особое и само по себе существующее, частью вне ее, потому что ее собственные свойства могут быть мыслимы лишь как обусловленные.

Вот здесь из земли вырос цветок, и я заключаю отсюда об образующей силе в природе. Но такая образующая сила существует для меня лишь постольку, поскольку для меня существует этот цветок, или другие цветы, или растения вообще, или животные; описать эту силу я могу только посредством ее действия, и она является для меня не чем иным, как чем-то вызывающим это действие, чем-то порождающим цветы, растения, животных и вообще органические тела. Далее, я буду утверждать, что если на этом месте мог вырасти цветок, и притом именно этот определенный цветок, то лишь потому, что здесь оказались налицо все условия, нужные для того, чтобы сделать это появление возможным. Но этим соединением всех условий возможности действительное появление цветка мне отнюдь не объясняется; я вынужден принять еще особую, саму по себе действующую, первоначальную естественную силу, а именно силу, производящую цветы, ибо другая естественная сила при тех же самых условиях, вероятно, произвела бы что-нибудь совершенно иное. Таким образом, я останавливаюсь на следующем взгляде на вселенную.

Существует одна единая сила, если я рассматриваю все вещи как одно целое, как единую природу; если же я рассматриваю вещи в отдельности, существует много сил, развивающихся по своим собственным законам и воплощающихся во все возможные формы, на какие они способны; все предметы в природе суть не что иное, как эти самые силы в том или ином воплощении. Внешнее обнаружение каждой отдельной силы природы определяется (то есть становится тем, что оно есть) частью ее собственной сущностью, частью ее собственными внешними обнаружениями, частью обнаружениями всех причин сил природы,

с которыми она находится в связи; но в связи она находится со всеми, так как природа есть одно целое, все части которого связаны взаимной зависимостью. Всем этим она безусловно определяется: если она есть то, что она есть по своей внутренней сущности, и если она обнаруживается при данных обстоятельствах, это ее обнаружение необходимо оказывается именно таким, каким оказывается, и совершенно невозможно, чтобы оно оказалось хоть чуточку иначе, чем оно есть.

В любой момент своего бытия природа представляет собой одно целое, все части которого связаны между собой; в любой момент *каждая отдельная часть* ее должна быть такова, какова она есть, потому что *все остальные части* таковы, каковы они на самом деле; и ты не можешь ни одной песчинки сдвинуть со своего места, чтобы тем самым не изменить чего-нибудь во всех частях неизмеримого целого, хотя бы, быть может, незаметно для твоих глаз. Но *каждый момент этого бытия* определен *всеми предшествовавшими моментами* и определит собой *все последующие моменты*; ты не можешь мыслить положения хотя бы одной песчинки в настоящий момент иначе, чем оно есть, не будучи вынужденным мыслить иным все бесконечное прошлое позади и все бесконечное будущее перед тобой.

Сделай, дальше, если хочешь, опыт с этой крохотной пылинкой, которую ты видишь. Вообрази, что она лежит на несколько шагов дальше от берега. Тогда ветер, принесший ее с моря, должен был бы быть несколько сильнее, чем он был на самом деле. Но тогда и все предшествовавшее состояние погоды, которым был обусловлен как самый этот ветер, так и сила его, было бы несколько иным, чем оно было, точно так же и состояние, предшествовавшее этому состоянию, которым это состояние было определено; и таким образом для всего неограниченного бесконечного прошлого ты получаешь совершенно другую температуру воздуха, а не ту, которая действительно имела место, и совершенно другие свойства тел, которые имеют влияние на

эту температуру и на которые имеет влияние она. — На плодородие или бесплодие полей, а через это — и, кроме того, и сама по себе непосредственно — на продолжительность человеческой жизни эта температура, бесспорно, имеет самое решительное влияние. Как можешь ты знать — ибо где нам не дано проникать в сокровенные тайники природы, там достаточно указать возможности, — как можешь ты знать, что при том состоянии всей вселенной, которое необходимо для того, чтобы эта пылинка оказалась несколько дальше от берега, не погиб бы от голода, холода или жажды один из твоих предков, прежде чем он произвел сына, от которого ты приходишь? Тогда ты, таким образом, не существовал бы, и не было бы ничего, что ты делаешь теперь или думаешь сделать в будущем, — не было бы из-за того, что пылинка лежит на другом месте.



Сам я вместе со всем тем, что я называю своим, представляю собой одно звено в этой цепи строгой естественной необходимости. Было время — так говорят мне другие, жившие в это время, и я сам, размышляя, должен допустить, что такое время действительно было, хотя я и не имею о нем непосредственного сознания, — было время, когда меня еще не было, и был момент, в который я появился. Я был тогда только для других, но не для себя самого. С тех пор мое самосознание мало-помалу развивалось, и я нашел в себе некоторые способности и склонности, потребности и естественные желания. — Я — существо, определенное во всех своих свойствах и возникшее в некоторый момент.

Я возник не сам по себе. Было бы величайшей несообразностью предположить, что я был прежде, чем я был, чтобы привести к бытию себя самого. Я стал существующим через посредство другой силы вне меня. И через какую же другую, как не через всеобщую силу природы, так как я ведь не что иное, как часть природы? Время

моего появления и свойства, с которыми я появился, были определены именно этой всеобщей силой природы; и все формы, в которых с того времени проявлялись и будут проявляться, пока я буду, эти мои прирожденные основные свойства, определены той же самой силой природы. Было бы невозможно, чтобы вместо меня появился другой; невозможно, чтобы этот появившийся в какой-то момент своего существования был бы не таков, каков он есть и будет.

То обстоятельство, что различные мои состояния сопровождаются сознанием, а некоторые из них — мысли, решения и т. п. — даже не представляют собой, по видимому, ничего иного, как состояний одного только сознания, — это обстоятельство не должно направить мои размышления на ложный путь. Естественный удел растений — правильный, закономерный рост, животных — целесообразное движение, человека — мышление. Почему я должен колебаться в признании последнего таким же проявлением первоначальной силы природы, как второе и первое? Ничто, кроме удивления не может помешать мне в этом; действительно, мышление представляет собой проявление силы природы гораздо более высокое и сложное, чем определенная форма у растений или произвольное движение у животных; но как могу я позволить какому бы то ни было чувству оказывать влияние на спокойное исследование? Конечно, я не могу объяснить, как сила природы производит мысль; но разве лучше обстоит дело с объяснением формы растений или движения животных? Из одного только сочетания материи выводить мышление — этим безнадежным делом я, разумеется, заниматься не стану; ибо разве в состоянии я, исходя из материи, объяснить образование хотя бы простейшего из мхов? Эти первоначальные силы природы вообще никогда не будут объяснены, да и не могут быть объяснены, ибо они сами представляют собой то, из чего надо объяснять все объяснимое. Надо просто признать, что мышление существует, и ограничиться этим; мышление существует

точно так же, как существует образующая сила природы; оно существует в природе, ибо мыслящее существо проявляется и развивается согласно законам природы; следовательно, оно существует через природу. В природе существует первоначальная сила мышления, так же как существует первоначальная образующая сила.

Эта первоначальная мировая сила мышления движется вперед и развивается, проявляясь во всех возможных формах, какие только она способна принимать, то что так же, как движутся вперед и принимают все возможные формы остальные первоначальные силы природы. Я представляю собой особое проявление образующей силы, как и растение; особое проявление силы произвольного движения, как и животное; а сверх того еще проявление силы мышления; соединение этих трех сил в одну силу, в одно гармоническое развитие и образует отличительный признак человеческого рода, точно так же как отличительный признак растений состоит в том, что они представляют собой проявление одной только образующей силы.

Форма, произвольное движение и мышление не зависят во мне друг от друга и могут идти *врозь*; будь между ними зависимость, я был бы вынужден как свою, так и окружающих меня форму и движения мыслить именно такими, а не иными, потому что они именно таковы; или, наоборот, они были бы таковы, потому что я мыслю их такими; в действительности же форма, движение и мышление представляют собой гармоническое развитие одной и той же силы, обнаружение которой необходимо становится некоторой свободной от внутренних противоречий сущностью человеческого рода и которую можно было бы назвать человекообразующей силой. Во мне просто возникает мысль, и точно так же соответствующая ей форма, и точно так же соответствующее обоим движение. Я — то, что я есть, не потому, что я это мыслю или этого хочу, точно так же я мыслю и хочу не потому, что я таков; но я мыслю и я таков — и то, и другое независимо друг

от друга; однако противоречия здесь не получается вследствие наличности одного высшего основания.

Поскольку эти первоначальные силы природы сами себе довлеют и имеют свои собственные внутренние законы и цели, постольку уже осуществившиеся обнаружения их, если только эта сила остается предоставленной самой себе и не подавляется другой чуждой и более сильной силой, должны длиться некоторый промежуток времени и описать известный ряд изменений. Что исчезает в тот самый момент, когда появляется, наверное не есть обнаружение основной силы, но только результат совокупного действия нескольких сил. Растение, особое проявление образующей силы природы, развивается, предоставленное себе самому, от своего выхода из зародыша до созревания своих семян. Человек, особое проявление всех сил природы в их соединении, идет, предоставленный себе самому, от рождения до смерти вследствие старости. Отсюда продолжительность жизни как растения, так и человека и различные особенности этой их жизни.

Форма, произвольное движение, мышление в гармонии между собою, длительное существование всех существенных свойств при разнообразных изменениях присущи мне, поскольку я представляю собой одно из существ моего рода. Но человекообразующая сила природы уже обнаруживалась, прежде чем я появился, при всевозможных внешних условиях и обстоятельствах. Эти внешние обстоятельства и определяют особый характер ее деятельности в настоящий момент; в них, таким образом, и лежит причина того, что призывается к действительности именно такой индивидуум моего, т. е. человеческого, рода. Эти самые обстоятельства никогда не могут повториться, потому что тогда повторилась бы сама природа, как целое, и возникли бы две природы вместо одной; поэтому те самые индивидуумы, которые однажды уже были, никогда вновь не будут. Далее, человекообразующая сила природы в то самое время, когда я уже существую, проявляется при всех в данное время возможных обстоятельствах. Но

нет сочетания этих обстоятельств, совершенно подобного тому, благодаря которому я был призван к действительности, потому что тогда мировое целое распалось бы на два совершенно одинаковых и друг от друга не зависящих мира. В одно и то же время два совершенно одинаковых индивидуума существовать не могут. Но тем самым определяется уже то, чем должен быть я; я — это *определенное лицо*; и закон, по которому я сделался тем, что я есть, в общем уже найден. Я есть то самое, чем человекообразующая сила — после того как она была такова, какова была, — после того как и вне меня она стала такой, какая она есть, — после того как она оказалась в этом определенном отношении к другим противодействующим ей силам природы, — *могла* сделаться; а так как в ней самой не могут лежать причины никакого самоограничения, то раз она могла сделаться чем-либо, она необходимо *должна была* этим сделаться. Я таков, каков я есть, потому что при данном сочетании сил природы возможен был только такой, а не какой-нибудь иной результат; и ум, который в совершенстве видел бы все сокровенное в природе, мог бы, познав одного только человека, вполне определенно указать, какие люди когда-либо существовали и какие когда-либо будут существовать; в одном человеке он познал бы *всех*. Эта моя зависимость от природы как целого и есть то, что вполне определяет как то, чем я был, так и то, что я есть и чем я буду; тот же самый ум мог бы из любого момента моего бытия безошибочно вывести, что представлял я собой перед этим моментом и чем буду после него. Все мои свойства, как настоящие, так и будущие, являются моими свойствами с безусловной необходимостью, и совершенно невозможно, чтобы я в чем-нибудь был иным.



Я имею непосредственное сознание о себе самом как о самостоятельном и во многих событиях моей жизни свободном существе; но это сознание можно хорошо объяс-

нить, исходя из указанных принципов, и вполне согласовать с только что полученными заключениями. Мое непосредственное сознание, восприятие в собственном смысле, не идет *далее меня самого* и того, что меня определяет; непосредственно я знаю только себя самого, а что я знаю кроме того, я знаю только путем *умозаключений*, т. е. точно таким же образом, каким я заключал относительно сил природы, которые никоим образом не входят в круг моих восприятий. Но я — то, что я называю своим *я*, своей личностью, — я не есть сама человекообразующая сила, но только одно из ее проявлений, и только об этом проявлении имею я непосредственное сознание *как о моем я* — а не о той силе, о которой я лишь умозакключаю, побуждаемый необходимостью объяснить себя самого. Но это проявление, согласно своему действительному бытию, есть, конечно, нечто выходящее из какой-то первоначальной и самостоятельной силы и должно быть найдено таким в сознании. Поэтому вообще я нахожу себя *самостоятельным* существом. На этом же именно основании кажусь я себе *свободным* в отдельных событиях своей жизни, если эти события являются проявлениями самостоятельной силы, сделавшейся неотъемлемой и нераздельной моей собственностью; я кажусь себе *связанным* и *ограниченным*, если благодаря сцеплению внешних обстоятельств, возникающих с течением времени, а не заключающихся в первоначальных границах моей личности, я не могу делать даже того, что я вполне мог бы по моей индивидуальной силе; я кажусь себе *принужденным*, если эта индивидуальная сила благодаря перевесу другой, ей противодействующей, проявляется несогласно со своими собственными законами.

Дай дереву сознание и предоставь ему беспрепятственно расти, раскидывать свои ветви, выгонять свойственные его породе листья, почки, цветы и плоды. Вероятно, оно не найдет себя ограниченным тем, что оно дерево, и притом как раз этой породы, и притом именно это дерево данной породы; оно найдет себя свободным, потому что во всех

своих проявлениях оно не делает ничего кроме того, что требует его природа; оно и не захочет делать ничего иного, потому что оно может хотеть только то, чего требует эта последняя. Но пусть его рост задерживается неблагоприятной погодой, недостатком пищи или другими причинами; оно почувствует, что его что-то ограничивает и ему мешает, так как стремление, действительно заложенное в его природе, не находит себе выхода. Привяжи к чему-нибудь его свободно растущие сучья, привей ему веточку с другого дерева: оно почувствует себя принужденным к некоторому действию; конечно, его сучья продолжают расти, но не в том направлении, какое приняла бы сама себе предоставленная сила; конечно, оно приносит плоды, но не те, каких требовала его первоначальная природа. В непосредственном самосознании я кажусь себе свободным; размышляя обо всей природе, я нахожу, что свобода совершенно невозможна; первое должно быть подчинено последнему, ибо оно должно быть им объяснено.

•

Какое высокое удовлетворение дает это учение моему разуму! Какой порядок, какая твердая зависимость, какая ясность появляется благодаря ему в системе моих знаний! Теперь сознание не будет чем-то чуждым природе, связь которого с бытием так непонятна; оно в ней — в своей собственной сфере и даже представляет собой одно из ее необходимых проявлений. Природа постепенно поднимается в определенной последовательности своих порождений. В неорганизованной материи она представляет собой простое бытие; воплощаясь в организованной материи, она воздействует на себя саму: образуя форму — в растении, двигаясь — в животном; а в человеке, в этом высшем и совершеннейшем ее творении, она созерцает и познает себя; она в нем как бы удваивается и из простого бытия становится соединением бытия и сознания.

Как я могу знать о моем собственном бытии и о его состояниях, легко объяснить на основании этой зависимо-

сти. Мое бытие и мое знание имеют одну и ту же общую основу — мою природу вообще. Во мне нет никакого бытия, которое в то же время не знало бы о себе именно потому, что оно есть мое бытие. — Столь же понятным становится тот факт, что я сознаю *материальные предметы вне меня*. Силы, из проявлений которых состоит моя личность: образующая сила, сила движения и сила мышления во мне — не представляют собой этих сил в природе вообще, но лишь определенную их часть; и то обстоятельство, что они лишь часть, происходит оттого, что вне меня существует еще много других обнаружений бытия. Из первого можно *заключить* о последнем, из ограничения — об ограничивающем. Так как я не есть это другое, все же принадлежащее к системе бытия в целом, то оно, следовательно, должно находиться вне меня; так умозаключает во мне мыслящая природа. О моей ограниченности я имею непосредственное сознание, потому что она принадлежит мне самому и лишь благодаря ей я вообще существую; сознание об ограничивающем, о том, что не есть я сам, обусловлено первым, т. е. сознанием ограниченности, и вытекает из него.

Итак, прочь те мнимые влияния и воздействия внешних вещей на меня, посредством которых они будто бы сообщают мне знание о себе, знание, которое не заключается в них самих и не может вытекать из них. Причина, почему я воспринимаю что-нибудь вне меня, лежит во мне самом, в ограниченности моей собственной личности; посредством этой ограниченности мыслящая природа выходит во мне из себя самой и созерцает себя саму в целом; в каждом индивидууме, — однако, с особой собственной точки зрения.

Таким же образом возникает во мне понятие о *подобных мне мыслящих существах*. Я, или мыслящая природа во мне, имеет мысли, которые развиваются из нее самой как частного проявления природы, а также другие мысли, которые не развиваются из нее самой. Так и есть на самом деле. Первые, конечно, являются моим собственным,

индивидуальным вкладом в область всеобщего мышления в природе; последние же только выведены из первых как такие, которые должны находиться в этой же области; но так как они только выведены, то они должны находиться не во мне, а в других мыслящих существах; и вот только *отсюда* заключаю я о мыслящих существах вне меня. — Короче: природа во мне сознает себя саму в целом; но при этом она начинает с моего индивидуального сознания, а от него идет далее к сознанию всеобщего бытия, посредством объяснения по закону основания: это значит, что она мыслит условия, при которых только становятся возможными такие формы, такое движение и такое мышление, из каких состоит моя личность. Закон основания есть переходный пункт от того частного, которое заключается в этой личности, к общему, находящемуся вне ее; отличительный признак обоих родов познания состоит в том, что первый представляет собой непосредственное созерцание, второй — умозаключение.

В каждом индивидууме природа видит сама себя с особой точки зрения. Я называю себя — я, а тебя — ты; ты называешь себя — я, а меня — ты; для тебя я нахожусь вне тебя, как ты для меня вне меня. Вне себя я воспринимаю прежде всего то, что ближе всего меня ограничивает, ты — то, что ближе всего ограничивает тебя; исходя отсюда, мы идем далее, но по различным путям, которые, правда, могут тут или там пересечься, но нигде не идут друг около друга в одном и том же направлении. Становятся действительными, осуществляются все возможные индивидуумы, а потому, следовательно, и все возможные точки зрения сознания. Это сознание всех индивидуумов вместе взятых и образует полное сознание вселенной о себе самой; никакого другого не существует, ибо только индивидуум есть полная определенность и действительность.

Высказывание сознания каждого индивидуума достоверно, если только это действительно то сознание, которое мы теперь описываем; ибо это сознание развивается из всего закономерного течения природы, а природа не

может противоречить себе самой. Если где-нибудь есть какое-нибудь представление, то непременно должно существовать также соответствующее ему бытие, ибо представления порождаются лишь одновременно с порождением соответствующего бытия. В каждом индивидууме его особое сознание безусловно определено, ибо оно вытекает из его природы. Никто не может иметь других познаний или другой степени их живости, чем он действительно имеет. *Содержание* познаний индивидуума определяется тем местом, которое он занимает во вселенной; их *ясность* и *живость* — более или менее интенсивной деятельностью, которую может проявить в его лице сила человечества. Покажи природе хотя бы одно проявление человеческой личности, пусть оно кажется каким угодно ничтожным — пусть это будет сокращение какого-нибудь мускула или изгиб волоса, — и она назвала бы тебе, если бы она имела одно общее сознание и могла бы тебе отвечать, все те мысли, которые это лицо будет иметь за все время своего сознания.

Столь же понятным становится при свете этого учения известное явление в нашем сознании, которое мы называем *волей*. Хотение есть непосредственное сознание деятельности одной из наших внутренних естественных сил. Непосредственное сознание стремления этой силы, которое еще не есть деятельность, потому что оно задерживается противодействующими силами, является в сознании склонностью или влечением, борьба борющихся сил — нерешительностью, победа одной из них — волевым решением. Если стремящаяся сила принадлежит к числу тех, которые у нас общи с растением и животным, то в нашем внутреннем существе произойдет разлад: влечение не соответствует нашему положению в ряду предметов, но ниже его, и по известному словоупотреблению вполне может быть названо низшим. Если же эта стремящаяся сила есть вся безраздельно сила человечности, то влечение соответствует нашей природе и может быть названо высшим. Стремление последней силы, мыслимое вооб-

ще, можно назвать нравственным законом. Деятельность этой силы есть добродетельная воля, а вытекающее отсюда действие — добродетель. Победа первых, низших сил без гармонии с последней, высшей силой есть отсутствие добродетели; победа первых над последней в борьбе с ней есть порок.

Сила, которая каждый раз побеждает, побеждает необходимо; ее перевес определяется состоянием всей вселенной; таким образом, этим самым состоянием безусловно определяется добродетель, а также отсутствие добродетели и порок всякого индивидуума. Укажи природе еще раз на сокращение мускула или изгиб волоса некоторого определенного индивидуума — и она, если бы она в целом могла мыслить и отвечать, вывела бы тебе отсюда все добрые и злые дела его жизни от начала и до конца. Но из-за этого добродетель не перестает быть добродетелью, а порок — пороком. Добродетельный человек — благородная, порочный — неблагородная и испорченная, однако из состояния вселенной необходимо вытекающие натуры.

Существует *раскаяние*, и оно представляет собой не что иное, как сознание не прекращающегося во мне стремления человечности, даже после того, как оно было побеждено, в связи с неприятным чувством из-за того, что оно было побеждено, — беспокойный, однако очень ценный залог нашей более благородной природы. Из того же сознания нашего основного влечения возникает также *совесть* с ее более или менее значительной остротой и возбудимостью до абсолютного отсутствия ее у некоторых индивидуумов. Неблагородный не знает раскаяния, потому что человечность в нем не имеет даже столько силы, чтобы бороться с низшими побуждениями. Награда и наказание являются естественными следствиями добродетели и порока, производящими новую добродетель и новый порок. Дело в том, что от частых и значительных побед присущая нам сила развивается и усиливается; от недостатка же деятельности или от частых поражений она всегда становится слабее. — Только понятия “вина” и “вмене-

ние” не имеют никакого смысла, кроме как для внешнего права. Виновным является тот — и ему его проступок вменяется, — который вынуждает общество применять искусственные внешние меры, чтобы воспрепятствовать деятельности его побуждений, вредных для общей безопасности.



Мое исследование закончено, и моя любознательность удовлетворена. Я знаю, что я вообще представляю собой и в чем заключается сущность моего рода. Я — некоторое определенное всей вселенной проявление естественной силы, определяющей саму себя. Рассмотреть мои особые личные свойства и указать их причины невозможно, ибо я не могу проникать во внутреннюю сущность природы. Но я имею о них *непосредственное* сознание. Ведь я хорошо знаю, что я такое в настоящий момент; большей частью я могу припомнить, чем я был прежде, и я узнаю, чем я стану.

Воспользоваться этим открытием для моей деятельности — такая мысль не может прийти мне в голову, ибо сам я вообще не проявляю никакой деятельности, но во мне действует природа; превратить меня во что-нибудь иное, чем то, чем меня сделала природа — заняться этим я тоже не пожелаю, ибо сам себя я вовсе не делаю, но природа делает меня самого и все то, чем я становлюсь. Я могу раскаиваться, и радоваться, и принимать благие намерения, — впрочем, строго говоря, я не могу даже этого; все во мне происходит само по себе, если к тому определено, — а я, безусловно, никакими раскаяниями, никакими намерениями не могу изменить хоть самую малость в том, чем я должен сделаться. Я нахожусь в неумолимой власти строгой необходимости; раз она предназначает меня быть дураком или порочным человеком, то я и становлюсь, без сомнения, дураком или порочным; предназначает она меня быть мудрецом и добрым, то я и становлюсь, без сомнения, мудрецом и добрым. Это как не ее, так и не моя

ни вина, ни заслуга. Она находится под действием своих собственных законов, а я под действием ее законов; раз я это понял, самым успокоительным становится подчинить ей также и мои желания: ведь мое бытие подчинено ей во всем.



О, эти противоречивые желания! Ибо к чему надо мне скрывать долее тоску, ужас и отвращение, охватившие мое существо, лишь только мне стало ясно, чем окончится исследование? Я свято обещал себе, что склонности не окажут никакого влияния на ход моих мыслей, и я на самом деле сознательно не допустил этого. Но разве я не смею признаться себе, окончив исследование, что результат его противоречит моим глубочайшим и сокровеннейшим стремлениям, желаниям и требованиям? И как могу я, несмотря на ту правильность и полную достоверность доказательств, какой отличается, как мне кажется, мое рассуждение, поверить такому объяснению моего бытия, которое столь решительно противоречит глубочайшим корням этого бытия и той цели, ради которой только я и могу существовать и без которой я проклинаяю мое бытие?

Но почему же мое сердце должно скорбеть и разрываться от того, что так хорошо успокаивает мой разум? В то время, когда в природе ничто себе не противоречит, неужели только человек содержит в себе противоречие? — Или, быть может, не человек вообще, но только я и те, кто на меня похож? Или мне следовало не расставаться с той сладкой мечтой, какая была у меня прежде, держать себя в области непосредственного сознания своего бытия и никогда не касаться вопроса о его причинах — вопроса, ответ на который делает меня теперь несчастным? Но если этот ответ правилен, я *должен был* коснуться этого вопроса; не я его затронул, но его затронула во мне моя мыслящая природа. Я был предназначен к несчастью, и я

напрасно оплакиваю потерянную невинность моего духа, которая никогда больше не вернется.



Но прочь отчаяние! Пусть покинет меня все, только бы не покинуло мужество. *Ради простой только склонности*, как бы глубоко она ни была во мне заложена и какой бы неприкосновенной она мне ни казалась, я, конечно, никогда не брошу того, что вытекает из бесспорных оснований; но, быть может, я сделал в *исследовании* ошибку; быть может, я взял не все те источники, из которых его следовало вывести, или односторонне смотрел на них? Я должен проверить исследование, начав с противоположного конца, чтобы иметь для себя лишь один исходный пункт. — В чем же, однако, заключается то, что в этом решении столь могущественно отталкивает и оскорбляет меня? Что хотел бы я найти вместо этого? Прежде всего, мне необходимо вполне выяснить себе ту склонность, к которой я здесь апеллирую.

То, что я необходимо предназначен к тому, чтобы быть мудрецом и добрым или дураком и злым, что я не могу ничего изменить в этой определенности, что в первом случае за мной нет никакой заслуги, а в последнем — никакой вины, — вот то, что наполнило меня отвращением и ужасом. *Вне меня находящаяся* причина моего бытия и всех свойств этого бытия, проявления которой опять-таки определяются другими причинами, внешними по отношению к этой, — вот то, что оттолкнуло меня с такой силой. Та свобода, которая не есть *моя собственная* свобода, но свобода *чуждой силы вне меня*, да и то только *обусловленная*, только половинная, — такая свобода меня не удовлетворила. Я сам, т. е. то самое, о чем я имею сознание как о себе самом, как о моей личности, и что в этом учении представляется простым лишь проявлением чего-то высшего, — я сам хочу самостоятельно представлять собой что-либо, сам по себе и для себя, а не при чем-то другом и не через другое; и как нечто самостоятельное — я хочу

сам быть последним основанием, последней причиной того, что меня определяет. Я сам хочу занимать то место, которое в этом учении занимает всякая первоначальная естественная сила, с тем лишь различием, что характер моих проявлений не должен определяться чуждыми мне силами. Я хочу иметь внутреннюю присущую мне силу; хочу проявляющуюся бесконечно разнообразными способами, так же как те естественные силы природы, и притом такую, которая проявлялась бы именно так, как она проявляется, без всяких оснований, просто потому, что она так проявляется, — а не как силы природы, проявляющиеся под влиянием известных внешних условий.

Но что же тогда, согласно такому моему желанию, должно быть местом и средоточием этой особой силы, присущей моему *я*? Очевидно, не мое тело; его я признаю проявлением сил природы, по крайней мере, по его сущности, если не по дальнейшим его свойствам; точно так же и не мои чувственные стремления, которые я считаю отношением этих сил природы к моему сознанию; остается мое мышление и хотение. Я хочу свободно хотеть согласно свободно избранной цели; я хочу, чтобы эта воля, как последняя причина, т. е. не определяемая никакими другими высшими причинами, могла бы приводить в движение прежде всего мое тело, а посредством его и все окружающее меня, и производить в нем изменения. Моя деятельная естественная сила должна находиться во власти воли и не приводиться в движение ничем иным, кроме нее. — *Так* должно обстоять дело; должно существовать лучшее по законам духа; я должен иметь возможность свободно искать это лучшее, пока не найду, и признать его за таковое, когда я найду его; если я не найду его, это должно быть моей виной. Я должен иметь возможность желать это лучшее, просто потому, что я его хочу; и если я вместо него хочу что-нибудь другое, то в этом должна быть моя вина. Из моей воли должны вытекать мои поступки, а без нее не может совершиться ни один мой поступок, потому что не должно быть никакой другой возможной силы, напра-

вляющей мои поступки, кроме моей воли. Только тогда моя сила, определенная волей и находящаяся в ее власти, должна принять участие в ходе естественных событий. Я хочу быть господином природы, а она должна служить мне. Я хочу иметь на нее влияние, соразмерное моей силе; она же не должна иметь на меня никакого влияния.



Таково содержание моих желаний и требований. Им коренным образом противоречит исследование, удовлетворившее мой рассудок. Если согласно первому, т. е. моим желаниям, я должен быть независим от природы и вообще от какого бы то ни было закона, который не я сам себе поставил, то согласно второму, т. е. исследованию, я представляю собой одно, строго определенное во всех своих свойствах, звено в цепи природы. Вопрос заключается в том, мыслима ли даже вообще такая свобода, какой я хочу, и если она должна быть такой, то не лежат ли в самом последовательно проведенном и полном размышлении причины, вынуждающие меня признавать ее *действительной* и приписывать ее себе, — чем, следовательно, был бы опровергнут результат предыдущего исследования.

Я хочу быть свободным — это, как показано, означает: я хочу сам сделать себя тем, чем я буду. Я должен — здесь заключается то наиболее неприемлемое, а с первого взгляда совершенно нелепое, что вытекает из этого понятия, — я должен, в известном смысле, уже заранее быть тем, чем я сделаюсь, чтобы иметь, таким образом, возможность сделаться таким; я должен иметь двоякого рода бытие, из которых первое содержало бы причину тех, а не иных свойств второго. Если я, имея это в виду, стану рассматривать свое непосредственное самосознание в хотении, то я найду следующее. Я представляю себе разнообразные возможные поступки, между которыми, как мне кажется, я могу выбрать любой, какой захочу. Я мысленно пробегаю их один за другим, добавляю к ним новые, выясняю себе те или другие в отдельности, сравниваю

их друг с другом и взвешиваю их. Наконец я выбираю один из них, направляю соответствующим образом свою волю, и согласно волевому решению следует некоторый поступок. Здесь, представляя себе *наперед* свою цель, я безусловно был уже тем, чем я потом, в силу именно этого представления, *действительно стал* через желание и поступок. Как нечто мыслящее я уже наперед был тем, чем я потом в силу мышления сделался как нечто действующее. Я делаю себя сам: свое бытие — своим мышлением, свое мышление — мышлением же. Можно даже предположить, что всякой определенной стадии проявления простой силы природы, как, например, в растении, предшествует стадия неопределенности, в которой дано множество разнообразных определенных состояний, принимаемых силой, если эта сила будет предоставлена сама себе. Основа этих различных возможных состояний дана, конечно, в ней, в ее собственной силе, но не для нее, так как она неспособна к образованию понятий, она не может выбирать, она сама по себе не может положить конец неопределенности; должны быть внешние определяющие причины, ограничивающие ее одним из всех возможных состояний, т. е. делающие то, чего сама она сделать не может. В растении ее определение не может состояться ранее его определения, ибо оно может быть определено одним только способом — только своим действующим бытием. В этом причина, что я выше нашел себя вынужденным утверждать, что проявление всякой силы должно получить свое полное и законченное определение извне. Без сомнения, я думал тогда лишь о таких силах, которые проявляются исключительно через бытие и неспособны, следовательно, к сознанию. Относительно них вышеприведенное утверждение справедливо без малейшего ограничения; при наличности же интеллекта утверждение это уже не имеет места, и было бы, таким образом, чересчур поспешно распространять его и на эти случаи.

Свобода, которую я требовал выше, мыслима только в интеллектах, и в них она несомненно такова. Но и при

этом предположении человек в той же мере, как и природа, вполне умопостигаем. Мое тело и моя способность к деятельности в чувственном мире есть точно так же, как в вышеизложенной системе, проявление ограниченных сил природы; и мои природные склонности есть не что иное, как отношения этого проявления к моему сознанию. Простое познание того, что существует без моего участия, происходит при этом предположении свободы точно так же, как и в той системе; и вплоть до этого пункта обе вполне согласуются друг с другом. Но по той системе — вот отсюда и начинается разногласие между обоими учениями, — по той системе моя способность к чувственной деятельности остается во власти природы, именно этой силой приводится всегда в действие, ею и порождена, а мысль постоянно остается при этом только зрителем; согласно же новой системе, эта способность, коль скоро она налицо, попадает под власть силы, возвышающейся над всей природой и совершенно освобожденной от действия ее законов, — силы понятия цели, силы воли. Мысль не остается уже более простым зрителем, но от нее исходит само действие. Там существуют внешние, мне невидимые силы, которые кладут конец моей нерешительности и ограничивают одним пунктом мою деятельность, равно как и непосредственное сознание последней — мою волю, точно так же как они ограничивают саму по себе не определенную деятельность растения; здесь же я сам, свободно и независимо от влияния всех внешних сил, кладу конец моей нерешительности и определяю себя посредством свободно совершающегося во мне познания наилучшего.



Какое же из двух мнений принять мне? Свободен ли я и самостоятелен, или я сам по себе ничто, а существую только как проявление внешней, посторонней силы? Мне только что сделалось ясным, что ни одно из обоих утверждений не достаточно обосновано. В пользу первого не говорит ничего, кроме его мыслимости; для второго же я

распространяю положение, само по себе и в своей области совершенно правильное, дальше, чем это возможно по его собственной сущности. Если интеллект представляет собой только проявление природы и ничего более, то я совершенно прав, распространяя это положение и на него; но можно ли сказать это об интеллекте — именно в этом и заключается вопрос; на него надо ответить, выводя следствия из других положений, а не предполагать одностороннего ответа уже при начале исследования и не выводить из него опять того, что сам сперва в него вложил. Короче говоря, доказать ни одно из этих мнений нельзя.

Столь же мало решает этот вопрос и непосредственное сознание. Я никогда не могу иметь сознания ни о внешних силах, которые определяют меня по системе всеобщей необходимости, ни о моей собственной силе, посредством которой я, по системе свободы, сам себя определяю. Поэтому какое из обоих воззрений я ни приму, я приму его не иначе, как просто потому, что я его принимаю.

Система свободы удовлетворяет, противоположная же убивает и уничтожает мое сердце. Стоять холодным и мертвым и лишь смотреть на смену явлений, быть только зеркалом, послушно отражающим пролетающие мимо образы, — такое существование невыносимо для меня, я его отвергаю и проклиная. Я хочу любить, хочу растворить себя в сочувствии, хочу радоваться и печалиться. Высшим предметом этого сочувствия являлся для меня я сам и то единственное во мне, посредством чего я могу постоянно осуществлять его, — мои поступки. Я хочу делать все самым лучшим образом; хочу радоваться себе, если я сделал что-либо хорошо; хочу горевать о себе, если сделал дурное; но даже это горе будет мне сладко, ибо в нем содержится сочувствие себе самому и залог улучшения в будущем. Только в любви — жизнь, без нее — смерть и уничтожение.

Но тут холодно и дерзко выступает противоположная система и смеется над этой любовью, Я не существую, я

лишаюсь способности действовать, когда я это слушаю. Объект интимнейшей моей склонности не что иное, как призрак, бросающееся в глаза грубое заблуждение. Вместо меня существует и действует какая-то чуждая, мне совершенно незнакомая сила, и для меня совершенно безразлично, как она развивается. Пристыженный, стою я со своей сердечной склонностью и со своей доброй волей; стою и краснею за то, что я считал в себе самым лучшим, ради чего одного я только и мог быть и что теперь оказывается самой смешной глупостью. Мое святая святых отдано на поругание.

Несомненно, именно любовь к этой любви, интерес к этому интересу и побуждали меня, без участия моего сознания, считать себя без всяких ограничений свободным и самостоятельным, как это было прежде, до начала этого исследования, повергшего меня в смущение и отчаяние; несомненно, именно благодаря этому интересу я возвел в степень убеждения такое мнение, которое не имеет за себя ничего, кроме моей внутренней склонности и недоказуемости противоположного; именно из-за этого интереса меня и предостерегали до сих пор: не братья выяснять, что такое я сам и каковы мои способности.

Противоположная система, сухая и бездушная, но представляющая собой неисчерпаемый источник объяснений, сама объясняет этот мой интерес к свободе и это мое отвращение к противоположному воззрению. Она объясняет все, что я привожу против нее из моего сознания, и всякий раз, когда я говорю, что дело обстоит так-то и так, она отвечает мне всегда одинаково сухо и бесстрастно: и я говорю это самое, но я указываю тебе сверх того еще причины, почему это именно необходимо так. Ты стоишь, — ответит она на все мои жалобы, — когда говоришь о своем сердце, своей любви, своем интересе, на точке зрения непосредственного сознания своего я и ты сам признаешь это, говоря, что сам являешься высшим объектом твоего интереса. Но относительно этого, однако, известно, как уже было рассмотрено выше, что это ты,

которым ты так живо интересуешься, поскольку оно не есть деятельность, но является по меньшей мере *влечением*, присущим твоей особой внутренней природе. Известно, что всякое влечение, поскольку оно является таковым, возвращается к себе самому и побуждает себя к деятельности; таким образом, становится понятным, почему это влечение необходимо должно проявляться в сознании как любовь, как интерес к свободной, своеобразной деятельности. Но если ты перенесешь себя с этой узкой точки зрения самосознания на высшую, обнимающую всю вселенную, — а принять именно такую точку зрения ведь ты себе обещал, — то тебе станет ясно, что то, что ты называешь своей любовью, вовсе не твоя любовь, а чужая тебе любовь: интерес первоначальной естественной силы в тебе — сохранить себя как таковую. Итак, не ссылайся в последующем на свою любовь; ибо если даже последняя и может что-либо доказать, то здесь самое предварительное допущение ее неправильно. Ты не *любишь* себя, потому что ты вообще *не существуешь*; это не что иное, как *природа в тебе*, интересующаяся своим собственным сохранением. Ведь ты без всякого спора допускаешь, что хотя в растении имеется своеобразное влечение расти и принимать определенную форму, однако характер деятельности этого побуждения зависит все же от вне него лежащих сил. На мгновение снабди это растение сознанием — оно с интересом и любовью будет ощущать в себе это свое влечение к росту. Убеди его доводами от разума, что оно само по себе решительному ничего достичь не может, но что мера его проявления всегда определяется чем-то вне него; тогда оно, вероятно, будет говорить то самое, что только что говорил ты; оно будет упрячиться, что простительно растению, но решительно не подобает тебе как высшему, охватывающему мыслью всю природу ее же продукту.

Что я могу возразить против такого представления? Если я отправлюсь в его область, если я приму эту знаменитую точку зрения, обнимающую всю вселенную, то я, несомненно, должен с краской стыда умолкнуть наве-

ки. Вопрос, следовательно, в том, должен ли я вообще становиться на эту точку зрения или оставаться в области непосредственного самосознания; должна ли любовь быть подчинена знанию, или, наоборот, знание — любви. Последнее пользуется плохой репутацией среди умных людей, первое делает меня неопишимо несчастным, так как оно уничтожает меня мною самим. Я не могу сделать последнего без того, чтобы не показаться самому себе безрассудным и глупым; я не могу сделать первого, не уничтожая себя самого.

Но и оставаться между обеими системами, не принимая ни той, ни другой, я тоже не могу; от ответа на поставленный вопрос зависит весь мой покой и все мое достоинство. Но столь же невозможен для меня и выбор между ними; во мне нет ничего, что заставило бы меня решительно остановиться или на одной, или на другой.

Невыносимое состояние неизвестности и нерешительности! И я должен был прийти к нему через лучшее и благороднейшее решение моей жизни! Какая сила может спасти меня от него, спасти меня от меня самого?

КНИГА ВТОРАЯ

ЗНАНИЕ

Негодование и страх грызли мой дух. Я проклинал наступление дня, звавшего меня к жизни, истина и значение которой стали для меня сомнительными. Я просыпался ночью из-за снов, не дававших мне покоя. С тоской я искал какого-нибудь просвета, который помог бы мне выйти из этого ужасного мрака сомнения. Я искал и вместе с тем все более запутывался в его лабиринте.

Однажды, в полуночный час, я увидел около себя какую-то странную фигуру, обратившуюся ко мне со речью. “Бедный смертный, — услышал я, — ты громозишь одно ложное заключение на другое и воображаешь себя мудрым.

Ты дрожишь пред страшными образами, которые ты сам себе с трудом создал. Собери достаточно мужества, чтобы быть истинно мудрым. Я не приношу тебе никакого нового откровения. Что я могу тебе поведать, то ты давно уже знаешь, и ты должен только вспомнить теперь об этом. Обмануть тебя я не могу, ибо ты сам во всем со мной согласишься, и если ты будешь все же обманут, то только самим собой. Соберись с духом; слушай меня и отвечай на мои вопросы”.

Эти слова внушили мне мужество. Он взывает к моему разуму — на разум же я полагаюсь. Он ничего не может вложить в меня; все, что я буду думать, я буду думать сам; я сам должен породить в себе всякое убеждение, которое мне предстоит принять.

“Говори, — воскликнул я, — кто бы ты ни был, странный дух, я хочу тебя слушать; спрашивай, я буду отвечать”.

Дух. Ведь ты допускаешь, что и вот эти предметы, и вот те действительно существуют вне тебя?

Я. Да, я это безусловно допускаю.

Д. А откуда ты знаешь, что они существуют?

Я. Я их вижу, я буду осязать их, если их коснусь, я могу слышать их звуки; они заявляют мне о своем существовании посредством всех моих чувств.

Д. Так! Вероятно, потом ты возьмешь назад свое утверждение, что ты видишь, осязаешь и слышишь предмет. Пока я буду выражаться так, как ты выражаешься, т. е. как будто бы ты действительно воспринимал предметы посредством зрения, осязания и т. д., но только *посредством* зрения, осязания и других твоих внешних чувств. Или это не так? Ты, может быть, воспринимаешь иначе, чем посредством чувств, и для тебя существует какой-нибудь предмет помимо того, что ты его видишь, осязаешь и т. д.?

Я. никоим образом.

Д. Следовательно, предметы, которые ты можешь воспринимать, существуют для тебя исключительно благодаря особым свойствам твоих внешних чувств; ты знаешь о них исключительно на основании твоего знания об этих свойствах твоего зрения, осязания и т. д. Твое утверждение: вне меня есть предметы, — опирается на утверждения: я вижу, я слышу, я осязаю и т. д.?

Я. Да, таково и мое мнение.

Д. Но как же ты, далее, знаешь, что ты видишь, слышишь, осязаешь?

Я. Я тебя не понимаю. Этот вопрос кажется мне даже странным.

Д. Я облегчу тебе его понимание. Ты, может быть, видишь свое зрение и осязаешь свое осязание, или имеешь какое-нибудь особое высшее чувство, посредством кото-

рого ты воспринимаешь свои внешние чувства и их свойства?

Я. Отнюдь нет. О том, что я вижу и осязаю, а также что именно я вижу и осязаю, я знаю непосредственно — это ясно само собой; я знаю это, когда это бывает, только на основании того, что это есть, но без посредничества и участия какого-нибудь другого чувства. Вот потому твой вопрос и показался мне странным, что он, по видимому, ставит под сомнение эту непосредственность сознания.

Д. Его цель была не в этом; он должен был только побудить тебя к тому, чтобы ты хорошенько выяснил себе эту непосредственность. Итак, у тебя есть непосредственное сознание твоего зрения и осязания?

Я. Да.

Д. Твоего зрения и осязания, сказал я. Ты, следовательно, представляешься себе видящим в случае зрения, осязающим в случае осязания, и в то время, когда ты знаешь свое зрение, ты знаешь особое состояние или модификацию *себя самого*?

Я. Несомненно.

Д. В тебе есть сознание твоего зрения, осязания и т. д., и благодаря этому ты воспринимаешь предмет. Но разве ты не можешь воспринимать его также без этого сознания? Разве ты не можешь, например, познать предмет посредством зрения или посредством слуха, не зная, однако, что ты его видишь или слышишь?

Я. никоим образом.

Д. Следовательно, непосредственное сознание о себе самом и о своих состояниях есть необходимое условие всякого другого сознания, и ты нечто знаешь лишь постольку, поскольку ты знаешь, что ты это знаешь; в последнем не может оказаться ничего, что не лежало бы в первом.

Я. Да, я тоже того же мнения.

Д. Итак, о том, что предметы существуют, ты знаешь лишь благодаря тому, что ты их видишь, осязаешь и т. д., а о том, что ты их видишь или осязаешь, ты знаешь лишь

благодаря тому, что тебе известно, что ты знаешь это непосредственно. Чего ты не воспринимаешь непосредственно, того ты не воспринимаешь вообще?

Я. Я признаю это.

Д. Во всяком восприятии ты прежде всего воспринимаешь только себя самого и свое собственное сознание, и что не лежит в этом восприятии, то не воспринимается вообще?

Я. Ты повторяешь то, что я уже признал.

Д. И я не перестал бы повторять это во всяких видах, если б я думал, что ты этого еще не понял, не запечатлел еще в себе навсегда. Можешь ли ты сказать: я имею сознание о внешних вещах?

Я. никоим образом, если соблюдать точность; ибо зрение, осязание и т. д., посредством которых я воспринимаю вещи, не есть само сознание, но лишь то, что я сознаю прежде всего и непосредственнее всего. По всей строгости я могу сказать лишь следующее: я имею сознание о том, что я вижу или что осязаю предметы.

Д. Ну, так не забывай же то, что теперь ясно увидел. *Во всяком восприятии ты воспринимаешь исключительно свое собственное состояние.*



Но я буду продолжать говорить твоим языком, потому что он обычен. Ты видишь, осязаешь, слушаешь вещи, сказал ты. *Какими*, т. е. с какими свойствами, видишь или осязаешь их ты?

Я. Я вижу один предмет красным, другой синим; если я до них дотрагиваюсь, то осязаю один гладким, другой — шероховатым; один — холодным, другой теплым.

Д. Ты знаешь, следовательно, что это значит: красный, синий, гладкий, шероховатый, холодный, теплый?

Я. Без сомнения, я знаю это.

Д. Не опишешь ли ты мне это?

Я. Это не поддается описанию. Вот, обрати свой

взгляд на этот предмет: то, что ты воспримешь зрением, смотря на него, называю я красным. Дотронься до поверхности другого предмета: то, что ты будешь тогда осязать, называю я гладким. Таким способом я достиг этого знания, и чтобы его добыть, не существует другого.

Д. Но нельзя ли, по крайней мере исходя из некоторых знакомых уже через непосредственное ощущение свойств, заключать о других, отличных от этих? Если кто-нибудь, например, видел красный, зеленый, желтый цвет, но не видел синего; знает вкус кислого, сладкого, соленого, но не знает вкуса горького, — не мог бы он одним только размышлением и сравнением понять, что такое синее или горькое, не видя и не пробуя ничего подобного?

Я. Ни в коем случае. Что принадлежит ощущению, то можно только ощущать, а не мыслить: это не выведенное нечто, а исключительно непосредственное.

Д. Странно: ты хвалишься знанием, относительно которого ты не можешь мне объяснить, как ты до него дошел. Ведь посмотри: ты утверждаешь, что одно видишь в предмете, другое ощущаешь, третье слышишь; следовательно, ты должен уметь отличать зрение от осязания, и то и другое от слуха?

Я. Без сомнения.

Д. Дальше: ты утверждал, что видишь этот предмет красным, тот синим; один ощущаешь гладким, другой шероховатым. Следовательно, ты должен быть в состоянии отличать красное от синего, гладкое от шероховатого?

Я. Без сомнения.

Д. Также познал ты это различие не посредством размышления над этими ощущениями и сравнением их в тебе самом, как ты только что утверждал. Но, может быть, сравнивая *предметы вне тебя* по их красному или синему цвету, по их гладкой или шероховатой поверхности, ты познаешь то, что ты в *себе самом* ощущаешь как красное, синее, гладкое и шероховатое?

Я. Это невозможно, потому что восприятие предметов исходит из восприятия моих собственных состояний,

обуславливается им, а не наоборот. Я различаю предметы только потому, что различаю мои собственные состояния.

Тому, что это определенное ощущение обозначается совершенно произвольно знаком “красное”, а то знаком “синее”, “гладкое”, “шероховатое”, — этому я могу научиться, но не тому, что они различаются как ощущения, и как именно они различаются. *Что* они различны, знаю я только потому, что я знаю о себе самом, что я ощущаю себя и что в обоих случаях я ощущаю себя различно. *Чем* они различаются, я не могу описать; но я знаю, что они так же различаются, как различается в обоих случаях мое самоощущение, и что различение ощущений есть непосредственное, а ни в каком случае не полученное путем познания и выведенное различие.

Д. Которое ты можешь производить независимо от всякого познания вещей?

Я. Которое я *должен* производить независимо от него, так как это познание само независимо от этого различения.

Д. Которое дано тебе, следовательно, непосредственно в самоощущении.

Я. Не иначе.

Д. Но тогда ты должен был бы ограничиваться следующим утверждением: я чувствую себя аффицированным таким образом, который я называю красным, синим, гладким, шероховатым; ты должен был бы помещать эти ощущения только в самом себе, но не переносить на совершенно вне тебя лежащий предмет и выдавать за свойства этих предметов то, что ведь составляет только твою собственную модификацию.

Или скажи мне: воспринимаешь ли, когда ты думаешь, что видишь предмет красным или осязаешь его гладким, больше и что-то другое, чем то, что ты аффицирован определенным образом?

Я. Из предыдущего я ясно понял, что я действительно воспринимаю не больше того, что ты говоришь; и это перенесение того, что только существует во мне, на не-

что вне меня, от которого я все-таки не могу удержаться, кажется мне в высшей степени странным.

Я ощущаю в себе, а не в предмете, так как я — я сам, а не предмет; я ощущаю, следовательно, только себя самого и свое состояние, но не состояние предмета. Если существует сознание предмета, то оно, по крайней мере, не восприятие или ощущение: это ясно.

•

Д. Ты заключаешь очень поспешно. Обсудим этот вопрос со всех сторон, чтобы я убедился, что ты никогда не откажешься от добровольно признанного тобою теперь.

Существует ли в предмете, как ты его обыкновенно мыслишь, еще нечто иное, кроме его красного цвета, его гладкой поверхности и т. п., — короче, еще что-нибудь помимо признаков, получаемых в непосредственном ощущении?

Я. Я думаю, что существует: помимо свойств есть еще вещь, которая заключает в себе эти свойства, — носитель этих свойств.

Д. Этого носителя свойств каким же чувством ты воспринимаешь? Видишь ли ты его, или осязаешь, слышишь и т. д., или, может быть, у тебя существует для него еще особенное чувство?

Я. Нет, я думаю, я вижу его и осязаю.

Д. В самом деле! Исследуем это бытие. Сознаешь ли ты когда-нибудь свое зрение вообще или всегда только определенное зрение?

Я. У меня всегда есть только определенное зрительное восприятие.

Д. И каково же было это определенное зрительное восприятие по отношению к тому вот предмету?

Я. Ощущение красного цвета.

Д. И это красное есть нечто положительное — простое ощущение, определенное состояние тебя самого?

Я. Это я понял.

Д. Следовательно, ты должен был бы видеть красное только как простое, как математическую точку, и видишь его, конечно, как таковое. По крайней мере, в тебе, как твое аффицированное состояние, это, очевидно, простое определенное состояние, без всяких составных частей, которое нужно изображать как математическую точку. Или ты думаешь иначе?

Я. Я должен признать, что ты прав.

Д. Но вот ты распространяешь это простое красное на широкую поверхность, которую ты, без сомнения, не видишь, так как ты видишь только *простое красное*.

Как получаешь ты эту поверхность?

Я. Это, конечно, странно. Но я думаю, что нашел объяснение. Я не вижу, разумеется, поверхности, но осязаю ее, проводя по ней рукой. Мое зрительное ощущение остается во время этого осязания неизменным; и поэтому я распространяю красный цвет на всю поверхность, которую я *осязую* в то время, как я *вижу* неизменно *то же самое красное*.

Д. Это было бы действительно так, если бы ты осязал только поверхность. Но посмотрим, возможно ли это. Ты ведь не осязаешь никогда вообще, не осязаешь своего осязания и вслед за этим не сознаешь его же?

Я. Ни в коем случае. Каждое ощущение — определенное ощущение. Никогда не видят, или осязают, или слышат вообще, но всегда видят, осязают, слышат нечто определенное: красный, зеленый, синий цвет, холод, тепло, гладкое, шероховатое, звук скрипки, голос человека и т. п.

Будем считать это решенным.

Д. Охотно. Следовательно, ты осязаешь в то время, когда думаешь, что осязаешь поверхность, непосредственно только гладкое, шероховатое или нечто подобное?

Я. Конечно.

Д. Это гладкое или шероховатое ведь такое же простое, как красный цвет, — точка в тебе воспринимающем?

И я спрашиваю, почему ты распространяешь простое

ощущение по поверхности, с тем же правом, с каким я спрашивал, почему ты так же поступал с простым зрительным ощущением?

Я. Но эта гладкая поверхность, может быть, не во всех своих точках одинаково гладкая, а в каждой точке гладка в различной степени. Хотя мне и недостает умения определенно различать эти степени и словесных знаков для закрепления и обозначения этих различий, но я делаю различие, сам того не сознавая, помещаю это различаемое рядом друг с другом, и так возникает у меня поверхность.

Д. Можешь ли ты в один и тот же момент испытывать противоположные ощущения — быть аффицированным взаимно уничтожающими друг друга способами?

Я. Ни в коем случае.

Д. Эти различные степени гладкости, которые ты хочешь принять, чтобы объяснить то, что ты объяснить не можешь, суть ведь противоположные ощущения — насколько они различны, — которые следуют в тебе одно за другим?

Я. Я не могу этого отрицать.

Д. Следовательно, ты должен предполагать эти различные степени, согласно тому, как ты их действительно ощущаешь, *следующими друг за другом* изменениями *одной и той же математической точки*, как ты действительно и поступаешь при других обстоятельствах; но ни в коем случае не помещать их *одну подле другой*, как одновременные свойства многих точек в одной поверхности.

Я. Я убедился в этом и вижу, что мое предположение ничего не объясняет. Но — моя рука, которой я касаюсь предмета и покрываю его, сама представляет из себя поверхность, и поэтому я воспринимаю предмет как поверхность — *большую поверхность*, чем моя рука, если я могу несколько раз уложить ее на предмете.

Д. Твоя рука представляет из себя поверхность? Почему же ты это знаешь? Вообще, как получаешь ты сознание своей руки? Существуют ли для этого другие способы, кроме тех, когда ты или *посредством ее* осязаешь

что-нибудь другое, и она является орудием, или же ты осязаешь *ее саму* посредством другой части тела, и она является объектом действия?

Я. Нет, других не существует. Я ощущаю *посредством* своей руки нечто определенное или ощущаю *ее* посредством другой части своего тела. Я не имею непосредственного абсолютного ощущения своей руки вообще таким, как не чувствую осязания и зрения вообще.

Д. Остановимся на том случае, когда твоя рука является орудием, так как он разъясняет и другой случай. В этом случае в непосредственном восприятии не может заключаться ничего другого, кроме принадлежащего осязанию, что тебя, а в особенности твою руку, представляет как осязающее в осязании и ощупывающее в ощупывании. Ты ощущаешь или нечто одинаковое — тогда я не понимаю, почему ты распространяешь это простое ощущение на некоторую *осязающую поверхность*, а не довольствуешься одной осязающей точкой; или же ты осязаешь различное — тогда ты осязаешь *одно за другим* в разное время, и я опять-таки не понимаю, почему ты не допускаешь эти ощущения следовать одно за другим в одной и той же точке.

То, что твоя рука представляется тебе как поверхность, так же необъяснимо, как то, что ты вообще имеешь представление о поверхности вне тебя. Поэтому не пользуйся первым для объяснения второго, пока ты не объяснил еще само первое.

Второй случай, когда твоя рука или — безразлично — какой-нибудь другой член твоего тела сам является объектом ощущения, может быть выяснен на основании первого. Ты осязаешь этот член посредством другого, который является теперь осязающим. Относительно этого последнего я поднимаю те же вопросы, которые я только что поднял относительно твоей руки, и ты так же мало сможешь мне ответить на них, как и на те.

Так же обстоит дело с поверхностью твоих глаз и с каждой поверхностью твоего тела. Возможно, однако,

что сознание протяженности вне тебя исходит из сознания твоей собственной протяженности как материального тела и обуславливается этим. Но тогда ты должен объяснить прежде всего протяженность твоего материального тела.

Я. Достаточно. Я теперь ясно понимаю, что я ни зрением, ни осязанием, ни каким-нибудь другим чувством не воспринимаю плоскостную протяженность свойств тел; я понимаю, что это только мой собственный прием — *распространять* то, что в ощущении является только точкой; ставить *рядом* то, что, собственно, я должен был бы помещать *одно за другим*, так как в ощущении как таковом имеет место состояние последовательности, а не сосуществования. Я открываю, что я в действительности употребляю тот же прием, что геометр, строящий свои фигуры: растягиваю точку в линию, а линию в поверхность. Меня удивляет, как я к этому прихожу.

Д. Ты делаешь еще больше и еще более удивительные вещи. Эту внешнюю поверхность, существование которой в теле ты предполагаешь, ты действительно не можешь ни видеть, ни осязать, ни воспринимать каким-нибудь другим чувством; но все-таки можно сказать в известной связи, что ты видишь *на ней* красный цвет или осязаешь гладкое. Но ты затем сам продолжаешь эту внешнюю поверхность и растягиваешь ее в математическое тело так же, как растягиваешь линию в поверхность, в чем ты только что сознался. Ты признаешь еще нечто, существующее внутри за внешней поверхностью тела. Скажи мне, разве ты можешь видеть, осязать или воспринимать каким-нибудь чувством что-нибудь за этой внешней поверхностью?

Я. Ни в коем случае; пространство за внешней поверхностью непрозрачно, непроницаемо и не воспринимается ни одним из моих чувств.

Д. И все-таки ты признаешь такое внутреннее содержание, которое ты совсем не воспринимаешь?

Я. Я признаю его; и мое удивление увеличивается.

Д. Что это такое, что ты мыслишь за внешней поверхностью?

Я. Вот что: я мыслю нечто подобное внешней поверхности, нечто ощущаемое.

Д. Мы должны это знать определенно. Можешь ли ты делить массу, из которой, по-твоему, состоит тело?

Я. Я могу ее делить до бесконечности, понятно, не инструментами, но в мыслях. Каждая возможная часть не будет самой меньшей, такой, которая не могла бы быть опять разделена.

Д. Дойдешь ли ты в этом делении до какой-нибудь части, относительно которой ты бы думал, что она сама по себе невоспринимаема, невидима, неосязаема и т. д., — сама по себе, говорю я, хотя бы она была недоступна для твоих органов чувств?

Я. Ни в коем случае.

Д. Вещь — видима, осязаема вообще или только с определенными свойствами: цветом, гладкостью, шероховатостью или тому подобным?

Я. Верно последнее. Не существует ничего видимого или осязаемого вообще, потому что не существует зрения или осязания вообще.

Д. Ты распространяешь, следовательно, ощущаемость, и именно твою собственную, тебе знакомую ощущаемость — видимость как окрашенное, осязаемость как шероховатое или гладкое и т. д. — на всю массу; и что масса всецело не представляет из себя ничего иного, как само ощущаемое. Или ты думаешь иначе?

Я. Ни в каком случае. То, что ты говоришь, следует из того, что я только что понял и в чем я тебе признался.

Д. И все-таки ты действительно ничего не ощущаешь за внешней поверхностью и ничего и не ощущал за ней?

Я. Я буду ощущать, если проломлю ее.

Д. Следовательно, ты знаешь это заранее. А деление в бесконечность, относительно которого ты утверждаешь, что не сможешь в нем натолкнуться на неоощуяе-

мую часть, — ведь это деление ты никогда не производил и не сможешь произвести?

Я. Я не могу его произвести.

Д. Следовательно, ты примышляешь к ощущению, которое ты действительно имел, другого, которого у тебя не было?

Я. Я ощущаю только то, что я помещаю на внешней поверхности; я не ощущаю того, что лежит за ней, и признаю там все-таки нечто ощущаемое. Да, я должен отдать тебе справедливость.

Д. Однако ты высказываешь нечто об ощущении, что не может быть дано ни в каком действительном воображении.

Я. Я говорю, что при делении массы тела в бесконечность я все-таки никогда не натолкнусь на часть, которая была бы в себе неощущаема, несмотря на то, что я не могу делить массу в бесконечность. Да, и в этом я должен отдать тебе справедливость.

Д. Следовательно, в твоём предмете не остается ничего, кроме ощущаемого — того, что есть свойство; это ощущаемое ты распространяешь в связанном и делимом в бесконечность пространстве; и настоящим носителем свойств вещи, которого ты искал, будет, следовательно, пространство, которое эта вещь занимает?

Я. Несмотря на то, что я не могу на этом успокоиться, но чувствую внутренне, что должен мыслить в предмете еще что-нибудь другое, помимо ощущаемого и пространства, я не могу тебе указать это другое и поэтому должен сознаться тебе в том, что я до сих пор не вижу другого носителя свойств, кроме самого пространства.

Д. Сознвайся всегда в том, что ты поймешь в данный момент. Предстоящие неясности будут постепенно разъясняться и неизвестное делаться известным. Но само пространство не воспринимается, и тебе непонятно, как ты дошел до этого понятия и до того, чтобы распространять в нем ощущаемое?

Я. Это так.

Д. Также непонятно тебе, как ты вообще дошел до признания ощущаемого вне тебя самого, так как ты ведь воспринимаешь только свое собственное ощущение в тебе, и не как свойство вещи, а как аффицированное состояние тебя самого?

Я. Это так. Я ясно понимаю, что воспринимаю только себя самого, только свое собственное состояние, а не предмет; что я его не вижу, не осязаю, не слышу и т. д., но что скорее как раз там, где должен быть предмет, кончается всякое зрение, осязание и т. д.

Но у меня есть предположение. Ощущения, как мои собственные аффицированные состояния, не представляют из себя нечто протяженное, но нечто простое; и различные ощущения существуют не *рядом* одно с другим в пространстве, но следуют *одно за другим* во времени. Но все-таки я распространяю их в пространстве. Может быть, как раз посредством этого распространения и непосредственно в связи с ним то, что, собственно, есть только ощущение, превращается для меня в *ощущаемое*, и, может быть, это есть как раз тот пункт, начиная с которого возникает во мне сознание существования предметов вне меня?

Д. Твое предположение может оказаться правильным.

Но если бы мы даже могли принять его непосредственно для доказательства, мы бы все-таки не достигли этим полного понимания, так как все же оставался бы без ответа более первоначальный вопрос: как ты приходишь к тому, чтобы распространять ощущения в пространстве? Поэтому обратимся теперь к этому вопросу и рассмотрим его — я имею для этого основания — в более общей форме: как вообще доходишь ты до того, что даешь своему сознанию, которое все-таки непосредственно есть только сознание тебя самого, выходить из тебя самого, и как доходишь ты до того, чтобы к ощущению, которое ты воспринимаешь, прибавлять ощущенное и ощущаемое, которые не были тобою восприняты?

•

Я. Сладким или горьким, также отвратительно или хорошо пахнущим, шероховатым или гладким, холодным или теплым называется всеми то, что возбуждает во мне определенное вкусовое, или обонятельное, или осязательное ощущение. Так же обстоит дело и со звуками. Здесь всегда выражается отношение ко мне, и мне не приходит в голову, что сладкий или горький вкус, хороший или дурной запах и т. д. существуют в вещах; они существуют во мне и возбуждаются, по моему мнению, во мне посредством вещей. Правда, мне кажется, что со зрительными ощущениями, с цветами, которые как будто не настоящие ощущения, а нечто среднее, дело обстоит иначе; но если обстоятельно это продумать, то красное и тому подобное окажется все-таки только тем, что возбуждает во мне известное определенное зрительное ощущение. И это приводит меня к пониманию того, как я вообще пришел к признанию вещей вне меня. Я аффицирован и знаю только это; это мое аффицированное состояние должно иметь основание; это основание не лежит во мне, следовательно, оно — вне меня. Так заключаю я быстро и бессознательно для себя; и принимаю такое основание — *предмет*. Это основание должно быть таким, которое объясняло бы как раз это определенное аффицированное состояние; я аффицирован определенным образом, который я называю сладким вкусом; следовательно, предмет должен быть такого рода, чтобы возбуждать сладкий вкус, или, короче говоря, сам должен быть сладким. Так получаю я *определение* предмета.

Д. В том, что ты говоришь, есть доля истины, несмотря на то, что в этом и не вся истина о данном предмете. Как обстоит здесь дело, мы, без сомнения, со временем узнаем. Так как ты в других случаях, вполне твердо следуя закону основания (я буду называть законом основания утверждение, которое ты только что сделал, что нечто, в данном случае твое аффицированное состояние, должно иметь основание), — так как, говорю я, ты в других слу-

чаях, твердо следуя закону основания, вымышляешь себе нечто, то не будет излишним изучить обстоятельно этот прием и выяснить, что ты, собственно, делаешь, применяя его. Предположим предварительно, что твое объяснение совершенно правильно и что ты вообще приходишь к принятию вещи путем незаметного заключения от обоснованного к основанию; что же это такое было, что ты сознавал как свое восприятие?

Я. То, что я аффицирован определенным образом.

Д. Но ты не сознавал аффицирующую тебя вещь, по крайней мере, как восприятие?

Я. Ни в коем случае; я тебе в этом уже сознался.

Д. Следовательно, посредством закона основания ты прибавляешь к знанию, которое у тебя есть, другое, которого ты не имеешь?

Я. Ты странно выражаешься.

Д. Может быть, мне удастся устранить эту странность. Впрочем, пусть мои выражения будут для тебя только тем, чем они для тебя могут быть. Они должны только тебя направлять к тому, чтобы ты воспроизвел в себе ту же мысль, которую воспроизвел я в себе, а не служить тебе предписанием к тому, как ты должен выражаться. Если ты воспринял мысль твердо и ясно, тогда выражай ее сам, как ты хочешь, и так разнообразно, как ты хочешь; и будь уверен, что ты ее всегда хорошо выразишь.

Как и посредством чего знаешь ты о своем аффицированном состоянии?

Я. Мне трудно будет выразить свой ответ в словах.

Потому что мое сознание, как субъективное, как мое определение, — поскольку я вообще разум, — относится к этому аффицированному как *сознанное* и неразрывно с ним связано; потому что я вообще имею сознание только поскольку я знаю о таком аффицированном состоянии; знаю о нем, поскольку я вообще знаю о себе.

Д. Следовательно, ты имеешь также орган, это самое

твое сознание, которым ты воспринимаешь свои аффицированные состояния.

Я. Да.

Д. Но у тебя нет органа, которым бы ты воспринимал предмет?

Я. После того, как ты меня убедил, что я не вижу, не осязаю и вообще не воспринимаю предмета каким-либо внешним чувством, я принужден признать, что у меня нет такого органа.

Д. Обдумай хорошенько. Тебя смогут упрекнуть за то, что ты это признал. Что такое твое внешнее чувство вообще, как можешь ты его назвать внешним, если оно не относится к внешним предметам и не есть орган для них?

Я. Я хочу знать истину и мало беспокоюсь о том, что меня будут упрекать. Я различаю — только потому, что я это различаю, — зеленое, сладкое, красное, гладкое, горькое, приятный запах, шероховатое, звук скрипки, отвратительный запах, звук трубы. Затем, некоторые из этих ощущений я считаю *одинаковыми* в определенном отношении так же просто, как в другом отношении я их считаю различными; так ощущаю я зеленое и красное, сладкое и горькое, гладкое и шероховатое и т. д. как одинаковое, и эту одинаковость я ощущаю как зрение, вкус, осязание и т. д. Зрение, вкус и т. д. сами по себе не действительные ощущения, так как, как ты уже раньше заметил, я не вижу и не вкушаю вообще, но всегда вижу определенно красное или зеленое и т. д., вкушаю сладкое или горькое и т. д. Зрение, вкус и т. п. — только *высшие определения действительных ощущений*, классы, на которые я эти последние подразделяю, но не произвольно, а руководимый непосредственным ощущением. Я считаю их всегда не *внешними чувствами*, а *только особенными определениями объекта внутреннего чувства*, моих аффицированных состояний. Как они становятся для меня внешними, или, точнее, как я сам прихожу к тому, чтобы их считать таковыми и так называть их, — в этом как раз и заключа-

ется теперь вопрос. Я не беру назад своего утверждения, что я не имею органа для предметов.

Д. Но ты все-таки говоришь о предметах, как будто ты их действительно знаешь и имеешь для них орган познания?

Я. Да.

Д. И ты это делаешь, согласно твоему прежнему предположению, *на основании знания, которое ты действительно имеешь* и для которого у тебя есть орган, и ради этого знания.

Я. Это так.

Д. Твое действительное знание — о твоих аффицированных состояниях — также для тебя неполное знание, которое, согласно твоему утверждению, должно пополниться другим. Это новое, другое знание ты мыслишь себе, описываешь себе не как такое, которое ты имеешь, потому что ты его ни в коем случае не имеешь, но как такое, которое ты должен получить сверх настоящего знания и получил бы, если бы у тебя был для этого орган. Ты как будто говоришь: о вещах я, правда, ничего не знаю; но ведь должны же быть вещи, и если бы я их только мог найти, то они нашлись бы. Ты мыслишь себе другой орган, которого в действительности не имеешь, относишь его к вещам, воспринимаешь им их — всегда только в мыслях, как само собою понятно. Строго говоря, у тебя нет *сознания вещей*, но *только* (выведенное посредством закона основания из твоего действительного сознания) *сознание о* (долженствующем и в себе необходимом, хотя и не принадлежащем тебе) сознании вещей; и теперь ты поймешь, что твоим предположением ты всегда прибавляешь к знанию, которое ты имеешь, другое, которого у тебя нет.

Я. Я должен с этим согласиться.

Д. Будем называть теперь это второе знание, принятое вследствие другого, *опосредствованным* знанием, а первое *непосредственным* знанием. Одна известная школа называет только что описанный прием, насколько мы

его именно описали, синтезом; при этом ты необходимо должен мыслить не *соединение* уже существующих членов, но *присоединение* и прибавление совсем нового только через присоединение возникшего члена к другому, независимо от него существующему.



Итак, ты находишь первое сознание готовым, так же как ты находишь готовым самого себя, и без него ты не находишь себя; второе же ты создаешь только вследствие первого.

Я. Но только не *после* первого; так как я сознаю вещи в тот же самый неделимый момент, как сознаю самого себя.

Д. Об этой последовательности я ничего не говорю, но я думаю, что если ты потом станешь размышлять над этим неделимым сознанием себя самого и вещей, различишь их оба и задашь себе вопрос об их взаимной связи, то найдешь, что последнее сознание обусловлено первым, но только при предположении, что первое мыслится как возможное, а не наоборот.

Я. Так же думаю и я; и если ты хотел сказать только это, то я соглашаюсь с твоим утверждением, и уже раньше согласился с ним.

Д. Ты говоришь, что создашь сам второе сознание; ты создашь его действительным актом твоего духа. Или ты думаешь иначе?

Я. В этом ведь я уже косвенно согласился с тобой. Я прибавляю к сознанию, которое я в себе нахожу, находя самого себя, другое, которого я в себе отнюдь не нахожу. Я дополняю и удваиваю мое настоящее сознание, и это во всяком случае акт. Но я попадаю в искушение: взять назад или мое собственное признание, или же все мое предположение. Я очень хорошо сознаю именно акты моего духа как таковые: я сознаю их, когда образую общее понятие, или когда выбираю в случаях, возбуждающих сомнение, один из возможных образов действия, ле-

жащих передо мной. Акт, которым я, согласно твоему утверждению, создаю представления о вещах вне меня, я никоим образом не создаю.

Д. Не смущайся этим. Ты сознаешь акты твоего духа, только поскольку ты проходишь через состояние неопределенности и нерешительности, которое ты также сознаешь и которое уничтожает твой акт. Такая нерешительность в нашем случае не имеет места: духу не нужно раздумывать сначала, какой предмет он присоединит к своему определенному ощущению; это происходит само собой. Философский язык устанавливает это различие. Акт духа, который мы сознаем как таковой называется *свободой*. Акт без сознания действия — *самопроизвольностью*. Заметь хорошенько, что я отнюдь не считаю тебя способным на непосредственное сознание этого акта как такового, но только утверждаю, что если ты вслед за этим актом будешь о нем размышлять, то найдешь, что этот акт должен был быть. Дальнейший вопрос: что же это такое, что не дает доходить до нас состоянию такой нерешительности и сознанию наших действий, — без сомнения, разрешится впоследствии глубже.

Этот акт духа называют *мышлением* — слово, которым я также пользовался до сих пор, с твоего согласия; и говорят, что мышление происходит самопроизвольно, в отличие от ощущения, которое есть только восприимчивость. *Как же приходишь ты, с точки зрения твоего прежнего предположения, к тому, чтобы к ощущению, которое ты, без сомнения, имеешь, примыслить еще предмет, о котором ты ничего не знаешь?*

Я. Мое ощущение должно иметь основание, предполагаю я; и делаю отсюда выводы.

Д. Не скажешь ли ты мне заранее, что это такое — основание?

Я. Я нахожу нечто так или иначе обоснованным. Я не могу довольствоваться знанием, что оно так *есть*, и принимаю, что оно *стало* таким, и не через самого себя, а через чуждую силу. Эта чуждая сила, сделавшая его

таким, *содержит* основание, и проявление этой силы, которое его сделало именно таким, *есть* основание данного определения вещи. Мое ощущение имеет основание — это значит: оно во мне создано чуждой силой.

Д. Эту чуждую силу ты примышляешь к твоему непосредственно сознаваемому ощущению — и так возникает у тебя представление предмета? Пусть так.

Но заметь хорошенько: *если* ощущение должно иметь основание, то я признаю правильность твоего заключения и понимаю, что ты с полным правом можешь принимать существование предметов вне тебя, несмотря на то, что ты о них ничего не знаешь и не можешь знать. Но откуда ты знаешь и каким образом хочешь ты мне доказать, *что оно должно* иметь основание? Или, выражаясь в общей форме, в которой ты выше установил закон основания: почему не можешь ты довольствоваться тем, что нечто такое *есть*; почему признаешь ты, что оно таким *стало*, или, если пойти дальше, почему оно стало таким *через чуждую силу*? Я замечаю, что ты это всегда только предполагаешь.

Я. Я признаюсь в этом. Но я не могу в действительности думать иначе, чем так. Вероятно, я знаю это непосредственно.

Д. Что значит твой ответ: ты знаешь это непосредственно, — мы увидим, когда мы принуждены будем к нему возвратиться, как к единственно возможному. Сначала же испытаем все другие возможные пути, идя по которым мы можем вывести утверждение: нечто должно иметь основание.

Знаешь ли ты это через непосредственное ощущение?

Я. Возможно ли это было бы, если в восприятии всегда заключается только то, что во мне *есть* нечто, собственно, что я так или иначе определен, — но не то, что нечто *стало*, а еще менее, что оно стало через чуждую, вне ощущений лежащую силу?

Д. Или, может быть, ты возвел во всеобщность утверждение, которое ты образовал посредством наблюдения

вещей вне тебя, основание которых ты всегда находишь вне их самих, и распространил это утверждение на самого себя и на свое состояние?

Я. Не обращай со мной, как с ребенком, и не приписывай мне явных абсурдов. Я прихожу к признанию вещей вне меня только благодаря закону основания; как же могу я опять посредством этих вещей вне меня прийти к этому же закону?

Разве покоится земля на большом слоне, а большой слон, в свою очередь, — на земле?

Д. Или, может быть, этот закон является следствием другой, более общей истины?

Я. Которая опять-таки не сможет быть обоснована ни непосредственным ощущением, ни наблюдением внешних вещей, и относительно происхождения которой ты опять поднимешь вопрос? Ведь и эту предполагаемую основную истину я бы мог узнать только непосредственно. Лучше я скажу это теперь о законе основания и не буду ничего решать относительно твоей загадки.

Д. Пусть так; следовательно, кроме непосредственного знания через ощущение нашего собственного состояния, мы получили еще второе непосредственное знание, касающееся всеобщих истин?

Я. По-видимому, это так.

Д. То особое знание, о котором здесь идет речь, — что твои аффицированные состояния должны иметь основания, — вполне ли оно независимо от познания вещей?

Я. Разумеется; ведь познание вещей возможно только через посредство этого знания.

Д. И ты имеешь его непосредственно в себе самом?

Я. Да, непосредственно, так как только посредством его я выхожу из себя самого.

Д. Следовательно, из тебя самого, через тебя самого и через твое непосредственное знание ты приписываешь законы бытию и его взаимной связи?

Я. Если я это хорошенько обдумаю, то скажу, что предписываю я законы только моим представлением о бы-

тии и его взаимной связи, и будет осторожнее принять именно это выражение.

Д. Пусть так. Сознаешь ли ты этот закон каким-нибудь иным путем, кроме того, когда ты действуешь согласно ему?

Я. Мое сознание начинается с ощущения моего состояния; непосредственно к нему я присоединяю по закону основания представление предмета; то и другое — и сознание моего состояния, и представление предмета — неразрывно объединены; *между ними* не существует сознания; до этого неделимого сознания нет другого сознания. Нет, невозможно, чтобы я сознал этот закон прежде или по-иному, чем поступая согласно ему.

Д. Итак, ты действуешь сообразно ему, не сознавая его в обособленной форме; ты непосредственно и просто действуешь сообразно ему. Но ты только что осознал и выразил этот закон как всеобщий. Как приходишь ты до этого особого сознания?

Я. Без сомнения, так: я начинаю себя наблюдать; убеждаюсь, что я так поступаю, и возвожу общее в моих приемах во всеобщий закон.

Д. Следовательно, ты можешь сознавать этот свой прием?

Я. Без сомнения. Я догадываюсь о цели твоих вопросов; здесь находится передо мной указанный выше второй вид непосредственного сознания — сознание *моих действий*, тогда как ощущение есть первый вид сознания — это сознание моего *страдательного состояния*.

Д. Правильно. Ты *можешь*, сказал я, сознавать этот свой прием путем свободного самонаблюдения и размышления о себе самом; но ты не должен обязательно его сознавать: ведь ты не сознаешь его непосредственно, когда действуешь только внутренне?

Я. Но я должен его прежде всего сознать, так как ведь я непосредственно вместе с ощущением сознаю представление вещей. — Я нашел разрешение вопроса: я непосредственно сознаю свое *действие*, но не как *таковое* —

нет, оно мне представляется *данным*. Это сознание есть сознание предмета. Вслед за тем я могу сознать его как действие путем свободной рефлексии.

Мое непосредственное сознание состоит из двух элементов: из сознания моего страдательного состояния — ощущения и из сознания моей деятельности — сознания предмета по закону основания; последнее непосредственно присоединяется к первому. *Сознание предмета есть сознание создаваемого мною представления о предмете*, только не признанное за таковое. И об этом создании представления я знаю только потому, что я сам — создающий. Итак, все сознание всегда непосредственное, только оно — сознание меня самого, и теперь оно становится вполне понятным. Делаю ли я, по-твоему, правильные выводы?

Д. Вполне. Но откуда проистекают всеобщность и необходимость, с которыми ты высказываешь свои положения, как, например, закон основания?

Я. Из непосредственного чувства, что я не могу поступать иначе, поскольку я имею разум, и что ни одно разумное существо вне меня не может поступать иначе, поскольку оно именно разумное существо. Все случайное — в данном случае мое аффицированное состояние — *имеет* основание; это значит: *издавна я примыслил сюда основание, и каждый, кто только будет мыслить, также будет принужден примысливать сюда основание*.

Д. Следовательно, ты понимаешь, что все знание есть только знание о тебе самом, что твое сознание никогда не выходит из тебя и что то, что ты считаешь сознанием предмета, есть не что иное, как сознание твоего *полагания предмета*, которое ты совершаешь одновременно с ощущением, по внутреннему закону мышления.



Я. Следуй храбро вперед; я не хотел мешать тебе и даже сам помог тебе развивать рассмотренные тобою заключения. Но теперь будем серьезны: я беру назад все мое предположение относительно того, что я прихожу к

признанию вещей вне меня посредством закона основания; я внутренне отказался от этого предположения, как только мы посредством его натолкнулись на очевидную неправильность.

Именно, следуя этому закону, я сознал бы только одну силу вне меня, и эту силу сознал бы только как *мыслимую*, так же как в природе для объяснения магнитных явлений я мыслю магнитическую силу, а для объяснения электрических явлений — электрическую силу.

Но мир не представляется мне только мыслью и только мыслью обо мне. Он есть нечто протяженное, нечто вполне ощущаемое в себе — а не ощущаемое, как сила, только в своем обнаружении; он не проявляет, как сила, своих свойств, но он их *имеет*. Внутренне я сознаю его постижение совсем по-другому, чем чистое мышление; оно представляется мне воспринимаемым, несмотря на то, что доказано, что оно не восприятие; мне трудно было бы описать этот вид сознания и отделить его от других видов.

Д. Ты все-таки должен попытаться составить такое описание; иначе я не пойму тебя, и мы никогда не придем к ясности в этом вопросе.

Я. Я попытаюсь проложить к ней путь. Прошу тебя, дух, если твой орган подобен моему, то устрями свои глаза на тот вот красный предмет перед нами; отдайся беспристрастно впечатлению, забудь на время свои заключения и скажи мне откровенно, что в тебе происходит.

Д. Я вполне могу как бы переместиться в твой орган; и мне не свойственно отрицать какое-либо действительно данное впечатление. Скажи мне только, что, по-твоему, должно во мне происходить.

Я. Разве ты не обзираешь и не воспринимаешь поверхности непосредственно одним взглядом; не дана ли она тебе сразу вся? Разве ты сознаешь только отдаленнейшим и темным образом растягивание простой красной точки в линию и этой линии в поверхность, о котором ты говорил? Не будешь ли ты утверждать, вопреки своим прежним заключениям, и не будет ли каждый беспри-

страстно себя наблюдающий утверждать и настаивать на том, что вы видите действительно поверхность, так или иначе окрашенную?

Д. Я соглашаюсь с тобой в этом и при самонаблюдении вижу себя именно таким, как ты это описываешь. Но прежде всего: ведь ты забыл, что в наши намерения не входило рассказывать друг другу, как в дневнике человеческого духа, то, что происходит в сознании; нашим намерением было мыслить различные содержания сознания в их взаимной связи, объяснить и выводить одно из другого: потому, следовательно, ни одно из твоих наблюдений, которые, разумеется, должны быть объяснены все, а не отвергнуты, не может опрокинуть ни одного из моих правильных заключений.

Я. Я не буду этого никогда упускать из виду.

Д. Затем: из-за заметного сходства между твоим сознанием тел вне тебя, которое ты не можешь мне назвать, и действительным восприятием не упускай из виду того большого различия, которое также существует между ними.

Я. Я только что намеревался указать на это различие. То и другое представляется, во всяком случае, как непосредственное, не добытое изучением или созданное сознание. Но ощущение — сознание *моего состояния*. Не так обстоит дело с сознанием вещи, в котором, прежде всего, нет совсем отношения ко мне. Я знаю, что она *существует* — и только; со мной она не связана. Тогда как в ощущении я являюсь мягкой глиной, которая то формируется различным образом, то подвергается давлению, то сжимается, — в сознании вещи я являюсь зеркалом, перед которым только проходят предметы, не изменяя его хоть малейшим образом.

Но это различие говорит в мою пользу. Тем более мне будет казаться, что существует вне меня особенное, вполне независимое от ощущений моих состояний сознание о бытии; я говорю — о *бытии* вне меня, раз это последнее и по роду отличается от первого.

Д. Ты делаешь правильные наблюдения; не торопись только слишком с заключениями.

Если то, относительно чего мы с тобой согласились, остается истинным, и ты можешь непосредственно сознавать только себя самого; если сознание, о котором здесь идет речь, не есть сознание твоего страдательного состояния и если оно не может быть сознанием твоих действий, то не могло ли оно быть сознанием (только не признанным за таковое) твоего собственного бытия? — твоего бытия, насколько ты *познающий*, или разум.

Я. Я не понимаю тебя, но помоги мне, потому что я хочу тебя понять.

Д. Я должен привлечь все твое внимание, так как я принужден теперь проникнуть глубже, чем когда-либо прежде, и начать издалека. Что ты такое?

Я. Чтобы ответить тебе самым общим образом, скажу: я есмь я, я сам.

Д. Я очень доволен таким ответом. Что же это значит, когда ты говоришь: я; что заключается в этом понятии, и как сознаешь ты его?

Я. Я могу это себе выяснить только посредством противоположения. *Вещь* должна быть чем-то вне меня — знающего. Я — само знающее, единое со знающим. Относительно сознания вещи возникает вопрос: как может возникнуть знание о вещи, когда вещь сама о себе не знает; как может возникнуть *во мне* сознание вещей, когда я сам не есть ни вещь, ни одно из ее определений, так как все ее определения входят только в круг ее собственного бытия, а ни в коем случае не моего? Как проникает в меня вещь? Какова связь между субъектом — мною и объектом моего знания — вещью? Этот вопрос по отношению *ко мне* не имеет места. Я имею знание в себе самом, потому что я разум. Каков я, об этом я *знаю*, потому что я именно таков. О чем я уже непосредственно знаю, потому что я вообще существую, то и есть мое я, так как я знаю о нем непосредственно. Тут нет необходимости в связи между субъектом и объектом; мое собственное существование есть

эта связь. Я сам субъект и объект; и эта субъективно-объективность, это возвращение знания в себе самом есть то, что я обозначаю понятием я, если я вообще мыслю при этом что-нибудь определенное.

Д. Следовательно, тождество обоих — субъекта и объекта — составляет твою сущность как разума?

Я. Да.

Д. Можешь ли ты это тождество, которое не есть ни субъект, ни объект, но которое лежит в основе того и другого и которое только и создает то и другое, — можешь ли ты его воспринять и осознать?

Я. Ни в коем случае. В этом-то и заключается условие моего сознания, что *сознающее* и *сознаваемое* представляются мне различными. Я не могу мыслить иного сознания. Я являюсь себе субъектом и объектом, и оба они связаны непосредственно между собой.

Д. Сознаешь ли ты момент, в который это непонятное единое разделяется на субъект и объект?

Я. Как могло бы это быть, раз мое сознание только и возможно при этом разделении и посредством него; раз мое сознание само, собственно, есть то, что их разделяет?

Но вне этого сознания не существует другого сознания.

Д. Эту разделенность, следовательно, ты в себе необходимо находишь, когда сознаешь себя? Она есть твое собственное первоначальное бытие?

Я. Это так.

Д. И в чем же ее основа?

Я. Я — разум и имею в самом себе сознание. Эта разделенность — условие и результат сознания вообще. Следовательно, она, как и сознание, имеет основание во мне самом.

Д. Ты — разум, сказал ты; по крайней мере об этом здесь только и идет речь. Следовательно, твое знание как объективное становится перед самым тобой, перед твоим знанием как субъективным и предносится ему, разумеется, без того, что ты это можешь сознавать.

Я. Это так.

Д. Не можешь ли привести что-нибудь для точной характеристики субъективного и объективного, именно для характеристики того, какими они являются в сознании?

Я. Субъективное является как содержащее в себе самом основание сознания формы, но ни в коем случае не в отношении к определенному содержанию. Основание существования сознания, созерцания и формирования лежит в самом сознании; что именно это созерцается, зависит от объективного, на которое направлено субъективное и которым оно увлекается. В противоположность субъективному, объективное содержит основание своего бытия в себе самом, оно в себе и для себя есть каково оно есть, потому что оно это есть. Субъективное является пассивным и неподвижным зеркалом; объективное предносится субъективному. Основание того, что субъективное отражает, лежит в нем самом. Основание того, что во мне отражается именно это, а не что-то другое, лежит в объективном.

Д. Следовательно, субъективное вообще, следуя своей внутренней природе, именно таково, каким ты раньше уже описал сознание бытия вне тебя.

Я. Это верно; и это согласие замечательно. Я начинаю считать наполовину правдоподобным, что само представление о вне меня находящемся — и без моего содействия — бытию проистекает из внутренних законов моего сознания и что представление есть в основе не что иное, как представление о самих этих законах.

Д. Почему только наполовину?

Я. Потому что я не понимаю, почему оно выливается в представление именно с таким содержанием — в представление протяженной массы в непрерывном пространстве.

Д. Ты уже раньше понял, что это только твое ощущение, которое ты распространяешь на пространство; ты уже предполагал, что оно может превратиться в ощущаемое именно через распространение в пространстве. Следовательно, нам остается только рассмотреть само пространство и сделать понятным возникновение его из одного сознания.

Я. Это так.

Д. Приступим тогда к этой попытке. Я знаю, что ты не можешь сознавать деятельность своего разума как таковую, поскольку она первоначально и неизменно остается направленной на что-нибудь одно и в том состоянии, которое начинается с ее бытием и которое не может быть прекращено без того, чтобы не было прекращено ее бытие; такое сознание я не буду в тебе вызывать. Но ты можешь ее сознавать, поскольку она от одного изменчивого состояния переходит в другое изменчивое состояние в пределах неизменного состояния. Если ты теперь рассмотрим ее в том отношении, то какой явится тебе эта внутренняя активность твоего духа?

Я. Моя духовная способность представляется мне двигающейся в разных направлениях, переходящей от одного к другому; короче, она представляется мне как чертящая линии. Определенная мысль составляет точку на этой линии.

Д. Почему же именно как чертящая линии?

Я. Должен ли я представлять основания для того, из области чего я не могу выйти, не выходя из области своего существования? Это просто так.

Д. Так представляется тебе *отдельный акт* твоего сознания. Но в каком образе явится тебе твое *не созданное, но прирожденное знание* вообще, относительно которого все отдельные мышления суть только проявления и дальнейшие определения?

Я. Понятно, как такое, в котором можно по всем направлениям проводить линии и ставить точки; следовательно, как *пространство*.

Д. И теперь тебе будет совершенно ясно, как нечто, что исходит из тебя самого, может представляться тебе как внешнее бытие, даже необходимо должно тебе таким представляться.

Ты проник к истинному источнику представления о вещах вне тебя. Это представление не есть восприятие: ты воспринимаешь только самого себя; также оно и не

мысль: вещи представляются не только как мыслимое. Оно действительно, и в действительности есть безусловно непосредственное сознание бытия вне тебя, так же как восприятие есть непосредственное сознание твоего состояния. Не давай опутывать себя софизмами и полуфилософией: вещи не являются тебе через своих представителей; ты сознаешь непосредственно вещь, которая есть и которая может быть; и не существует другой вещи кроме той, которую ты сознаешь. Ты сам есть эта вещь; ты сам глубочайшим основанием своего существа, своей конечностью поставлен перед собой и выброшен из самого себя; и все, что ты замечаешь вне себя, всегда ты сам. Это сознание очень удачно названо *созерцанием*. Во всяком сознании я наблюдаю самого себя, так как я есмь я: для субъективного, *сознающего* это сознание — созерцание. И объективное, созерцаемое и сознаваемое, также я сам, тоже я, которое также есть созерцающее, но в данном случае оно объективно, предносясь субъекту. В этом отношении сознание — деятельное *воззрение* на то, что я созерцаю; воззрение, выносящее меня самого из меня самого; вынесение меня самого из меня самого посредством единственного способа действия, который мне присущ, — посредством созерцания. Я живое видение. Я смотрю — это сознание; вижу свое видение — это сознание.

Вещь вполне проницаема для взора твоего духа, потому что она сама твой дух. Ты делишь, ты ограничиваешь, ты определяешь возможные формы вещей и отношения этих форм прежде всякого восприятия. Неудивительно: ты ограничиваешь и определяешь этим всегда свое знание, о котором ты, без сомнения, знаешь. Поэтому возможно знание о вещи. Оно не в вещи и не вытекает из вещи — оно вытекает из тебя, поскольку оно существует и представляет твою собственную сущность.

Внешних чувств не существует, так как не существует внешних восприятий. Однако существует внешнее созерцание, но не *вещей*; но это внешнее созерцание, это *знание*, находящееся вне субъективного и являющееся как

предносимое ему, само есть вещь, и другой вещи не существует. Вследствие этого внешнего созерцания также само ощущение и чувства рассматриваются как внешние. Всегда останется истинным следующее, потому что оно доказано: я не вижу и не осязаю поверхности, но я созерцаю свое видение или осязание как видение или осязание поверхности. Освещенное, прозрачное, пронизываемое пространство, чистейший образ моего знания, не видимо, но созерцаемо, и в нем созерцается *самое мое зрение*. Свет не вне меня, но во мне, и я сам есмь свет. Ты ответил уже раньше на мой вопрос о том, как ты знаешь о своем зрении, ощущении и т. д., вообще о твоих ощущениях, — что ты знаешь об этом непосредственно. Может быть, ты сможешь теперь определить ближе это непосредственное сознание твоих ощущений?

Я. Оно должно быть двойственным. Ощущение само есть непосредственное сознание; я *ощущаю* мое ощущение. Так возникает во мне ни в коем случае не какое-либо познание бытия, а только *чувство моего собственного состояния*. Но я в своей основе не только ощущающее, но и созерцающее существо, так как я не только практическое существо, но и разум. Я также созерцаю свое ощущение, и так возникает из меня и из моего существа *познание бытия*. Ощущение превращается в *ощущаемое*; мои аффицированные состояния — красное, гладкое и т. п. — в нечто красное, гладкое и т. д. вне меня, которые и ощущение которых я созерцаю в пространстве, потому что мое созерцание само есть пространство. Так становится понятным, почему я считаю, что вижу и осязаю поверхности, которых я в действительности не вижу и не осязаю. Я только созерцаю свое видение или осязание как видение или осязание поверхности.

Д. Ты хорошо понял меня, или, собственно говоря, самого себя.

•

Я. Но тогда вещь не возникает для меня — сознаю я это или не сознаю — посредством заключения по закону

основания: она непосредственно предносится мне, стоит непосредственно перед моим сознанием, без всяких выводов. Я не могу сказать тогда, как только что сделал, что ощущение превращается в ощущаемое. Ощущаемое как таковое первоначально в сознании. Не с аффицированных состояний — красного, гладкого и т. п. начинается сознание, но с чего-то красного, гладкого и т. п. вне меня.

Д. Если же ты должен будешь мне выяснить, что это такое: красное, гладкое и т. п., — сможешь ли ты мне иначе ответить, чем что это то, что тебя аффицирует определенным образом, который ты называешь красным, гладким и т. п.?

Я. Это так, если ты меня спросишь об этом и если я вообще не откажусь от твоего вопроса и от объяснений. Но первоначально меня никто об этом не спрашивает и я сам себя не спрашиваю об этом. Я забываю о себе и теряюсь в созерцании; сознаю совсем не свое бытие, но только бытие вне меня. Красное, зеленое и т. д. — свойства вещи; именно она — красная или зеленая, — и только. Дальше не идут объяснения, как не может быть далее объяснена вещь, когда мы ее, согласно нашему прежнему уговору, рассматриваем как аффицированное состояние. Наиболее очевидно это при зрительном ощущении; цвет является вне меня, и предоставленный себе самому и не размышляющий о себе человеческий разум едва ли бы объяснил себе красное и зеленое как нечто, возбуждающее во мне определенное аффицированное состояние.

Д. Но, без сомнения, так же объяснял он сладкое или горькое? Здесь не место исследовать, есть ли зрительное впечатление вообще чистое ощущение, а не — гораздо вероятнее — нечто среднее между ощущением и созерцанием, связующее средство их обоих в нашем духе. Но я вполне соглашаюсь с твоим замечанием, и оно для меня в высшей степени кстати. Ты сам можешь вполне исчезнуть в созерцании; и без особого самонаблюдения или интереса к какому-либо внешнему действию исчезаешь в нем даже естественно и необходимо. Это — замечание,

на которое ссылаются защитники мнимого сознания вещей в себе вне нас, когда им указывают, что закон основания, посредством которого можно заключить о вещах, находится ведь в нас самих. Они тогда отрицают, что здесь вообще делается умозаключение, и этого нельзя у них оспаривать, поскольку они говорят о действительном сознании в известных случаях; но те же защитники, когда им объясняют природу созерцания из собственных законов разума, сами опять-таки делают умозаключение: они не устают повторять, что ведь должно же быть что-нибудь вне нас, что нас принуждало бы иметь именно такие представления.

Я. Не усердствуй теперь против них, но попоучай меня. У меня нет предвзятого мнения; я хочу только найти истинное мнение.

Д. Однако созерцание необходимо вытекает из восприятия твоего собственного состояния, но только ты не всегда ясно сознаешь это восприятие; это ты уже прежде нашел путем умозаключения. Даже тогда, когда ты сам себя теряешь в объекте, в сознании всегда есть нечто, что возможно лишь при незаметном мышлении тебя самого, и точное наблюдение твоих собственных состояний.

Я. Следовательно, всегда и везде сознание бытия вне меня сопровождается, только незамечаемым, сознанием меня самого.

Д. Не иначе.

Я. Первое определяется последним, делается тем, что оно есть.

Д. Я так думаю.

Я. Покажи мне это, тогда я удовлетворюсь.

Д. Помещаешь ли ты вещи вообще только в пространстве, или же ты помещаешь каждую в заполняемую ею определенную часть пространства?

Я. Истина в последнем: каждая вещь имеет свою определенную величину.

Д. А различные вещи находятся у тебя в одних и тех же частях пространства?

Я. Ни в коем случае; они исключают друг друга. Они рядом, над, под, за, впереди одна другой; ближе ко мне или дальше от меня.

Д. Но как доходишь ты до этого измерения и распределения их в пространстве? Ощущение ли это?

Я. Как же это возможно, если само пространство не есть ощущение?

Д. Или это созерцание?

Я. Этого не может быть. Созерцание непосредственно и необманчиво. Содержащееся в нем не является мне как произведенное, и оно не может обманывать.

Но я могу ошибаться в оценке предмета, в измерении и обсуждении его величины, в суждении о его отдаленности и его положении относительно других предметов — и всякому начинающему созерцать известно, что первоначально мы видим все предметы рядом на одной линии, что сперва мы должны научиться оценивать их отдаленность и близость, что ребенок хватается отдаленный предмет, как будто он непосредственно находится перед его глазом, и что слепорожденный, внезапно получивший зрение, делал то же самое.

Следовательно, каждое представление есть суждение: оно не есть созерцание, но приведение в порядок рассудком моих разнообразных созерцаний. Также могу я заблуждаться и в оценке величины, отдаленности и т. п.; и так называемые обманы зрения являются совсем не обманами зрения, но ложными суждениями о величине предмета, о величине его частей относительно друг друга и, как отсюда и следует, о его истинной форме, об отдаленности его от меня и от других предметов. В пространстве, когда я созерцаю предмет, он действителен; цвет, который я на нем вижу, я вижу действительно, и здесь не заключается никакого обмана.

Д. Каков же принцип этого суждения? — Я беру самый определенный и легкий случай — суждение о близости и отдаленности предмета: сообразно чему судишь ты о ней, об этой отдаленности?

Я. Без сомнения, по большей силе или слабости остальных подобных этому впечатлений. Я вижу перед собой два предмета одинаковой красноты: тот, цвет которого я вижу яснее, ближе ко мне; тот же, цвет которого я вижу бледнее, отдаленнее от меня, и настолько отдаленнее, насколько я его бледнее вижу.

Д. Следовательно, ты судишь об отдаленности предмета по силе или слабости впечатления; а саму эту силу и слабость как же ты определяешь?

Я. Очевидно, только наблюдая свои аффицированные состояния как таковые и замечая при этом в них очень тонкие различия. Ты меня победил. Всякое сознание предметов вне меня определено ясным и точным сознанием моего собственного состояния, и в нем всегда делается заключение от обоснованного во мне к основанию вне меня.

Д. Ты быстро сдаешься, и я принужден сам продолжать вместо тебя спор против самого себя. Мое доказательство ведь годится только для тех случаев, где находит себе место измерение и обсуждение величины предметов, их отдаленности, положения. Но ты будешь утверждать, что это не обычные случаи, что ты большей частью непосредственно в тот же самый неделимый момент, в который ты сознаешь предмет, сразу же сознаешь его величину, отдаленность и т. д.

Я. Если об отдаленности предмета можно судить только по силе впечатления, то такое быстрое суждение есть только следствие бывших измерений. Жизненным опытом я научился быстро замечать силу впечатлений и судить по ней об отдаленности предметов. Это уже есть продукт работы ощущения, созерцания и суждения; из него исходит мое настоящее представление, и сознаю я только его. Я больше не воспринимаю красное, зеленое и т. п. вообще вне меня, но только красное или зеленое или в одном, или в другом, или еще в каком-нибудь отражении; но это последнее добавление — простое *возобновление уже раньше выведенного рассуждением суждения.*

Д. Не стало ли тебе также ясным, созерцаешь ли ты

вещь вне тебя, или же ты ее мыслишь, или же делаешь то и другое — и насколько каждое из этого?

Я. Совершенно; и я думаю, что достиг теперь полного понимания относительно возникновения предметов вне меня.

1) Я сознаю себя сам просто потому, что я — я; правда, отчасти как практическое существо, отчасти как разумное. Первое сознание — *ощущение*, второе — *созерцание*, безграничное пространство.

2) Я не могу воспринимать бесконечного, потому что я сам конечен. Поэтому я мышлением отграничиваю определенное пространство во всеобщем пространстве и ставлю первое к последнему в определенное отношение.

3) Масштаб этого ограниченного пространства есть мера моих собственных ощущений, по закону, который можно мыслить и выразить следующим образом: то, что менее аффицирует в такой-то и такой-то мере, должно быть поставлено в пространстве в такое-то и такое-то отношение ко всему остальному аффицирующему меня.

Свойство вещи возникает из ощущения моего собственного состояния; *пространство*, которое она заполняет, — из созерцания. То и другое связывается мышлением, первое переносится на последнее. Это так, как мы сказали уже раньше: то, что, собственно, есть только мое состояние, помещается в пространство и вследствие этого делается для меня свойством вещи. Но оно помещается в пространстве не созерцанием, но мышлением — измеряющим и упорядочивающим мышлением.

В этом акте не заключается придумывания и создания чего-нибудь мыслью, но только определение данного ощущением и созерцанием независимо, от мышления.

Д. То, что меня аффицирует в той или другой мере, должно быть поставлено в то или другое отношение; таков твой вывод при ограничении и распорядке предметов в пространстве. Не лежит ли в основе утверждения, что нечто аффицирует тебя в определенной степени, предположение, что оно тебя вообще аффицирует?

Я. Без сомнения.

Д. И разве возможно какое-либо представление внешнего предмета, которое бы не было определенным образом ограничено и упорядочено в пространстве?

Я. Нет; ни один предмет не находится вообще в пространстве, но каждый в определенной части пространства.

Д. Следовательно, в действительности каждый внешний предмет — сознаешь ты это или нет — представляется тебе аффицирующим тебя, поскольку он представляется тебе как занимающий определенное место в пространстве.

Я. Это во всяком случае так.

Д. К какому же роду представлений относится представление об аффицирующем тебя предмете?

Я. Очевидно — к мышлению, и именно к мышлению по установленному выше закону основания. Я теперь вижу еще определеннее, что сознание предметов двойким образом прикреплено к моему самосознанию: отчасти самонаблюдением, отчасти мышлением по закону основания. Как это ни кажется странно, но предмет — и то, и другое: непосредственный объект моего сознания и нечто, достигнутое умозаключением.

Д. Но в различных отношениях. Ты же ведь должен быть в состоянии сознавать это мышление о предмете.

Я. Без сомнения; несмотря на то, обыкновенно я его не сознаю.

Д. Значит, ты примышляешь к твоему страдательному аффицированному состоянию действительность вне тебя, так же как ты уже раньше описывал мышление по закону основания.

Я. Да.

Д. И с тем же значением и смыслом, как в описанном тобою раньше. Ты так мыслишь и должен так мыслить; не можешь этого изменить и не можешь больше ничего знать, чем то, что ты так мыслишь?

Я. Не иначе. Все это мы уже в общем разобрали.

Д. Ты *выдумал* себе предмет, сказал я; поскольку же он мыслимое? Только ли он продукт твоего мышления?

Я. Конечно; это следует из предыдущего.

Д. Но что же это такое — этот мыслимый, по закону основания полученный предмет?

Я. *Сила* вне меня.

Д. Которую ты не ощущаешь и не созерцаешь?

Я. Никогда. Я всегда отлично сознаю, что я принимаю ее не непосредственно, а только через обнаружения; хотя я и приписываю ей независимое от меня существование. Я аффицируем, рассуждаю я; следовательно, должно же быть нечто, что меня аффицирует.

Д. Следовательно, во всяком случае, созерцаемая вещь и мыслимая вещь — две очень различные вещи. Действительно и непосредственно предносящаяся и занимающая пространство вещь есть вещь *созерцаемая*; внутренняя ее сила, вовсе не предносимая тебе, но бытие которой ты утверждаешь посредством умозаключения, есть вещь *мыслимая*.

Я. Внутренняя сила в ней, говоришь ты; и я понимаю теперь, что ты прав. Саму эту силу я *помещаю* также в пространство; переношу ее на заполняющую это пространство созерцаемую массу.

Д. Как же, согласно с твоим неизбежным взглядом, относятся друг к другу эта сила и эта масса?

Я. Вот как: масса с ее свойствами есть действие и обнаружение внутренней силы. Эта сила производит два действия: одно — посредством которого она сама себя сохраняет и получает определенную форму, в которой она проявляется; другое действие направлено на меня, когда она меня аффицирует определенным образом.

Д. Ты искал раньше еще другого носителя свойств, кроме пространства, в котором эти свойства находятся, — еще нечто другое, постоянное в смене изменений, кроме этого пространства?

Я. Так; и это постоянное найдено. Это — сама сила. При всех изменениях она остается вечно постоянной,

и она именно и есть то нечто, которое принимает и носит свойства.

Д. Теперь бросим взгляд на все, что до сих пор найдено. Ты чувствуешь себя в определенном состоянии, которое ты называешь красным, гладким и т. д. Знаешь ли ты о нем только то, что ты себя чувствуешь, и чувствуешь именно так, или ты знаешь о нем больше? Заключается ли в чувстве как таковом еще что-нибудь другое, кроме этого только чувства?

Я. Нет.

Д. Далее; то, что тебе предносится пространство, есть определенное проявление тебя самого как разумного существа. Или ты знаешь об этом еще что-нибудь?

Я. Ни в коем случае.

Д. Далее: между чувствуемым тобой состоянием и этим предносящимся тебе пространством нет никакой другой связи, кроме того, что и то, и другое происходит в твоём сознании. Или ты видишь здесь еще какую-нибудь связь?

Я. Я не вижу больше никакой связи.

Д. Но ведь ты мыслящее существо, а не только чувствующее и созерцающее; и о своем мышлении ты непосредственно знаешь лишь то, что ты являешься мыслящим. Ты не только чувствуешь свое состояние, но ты его также мыслишь; но ты не обладаешь такой мыслью; ты принужден присоединять к мышлению еще что-нибудь другое, основание чего находится вне тебя, — чуждую силу. Разве ты знаешь об этом больше, чем то, что ты мыслишь именно так, и принужден так мыслить?

Я. Нет, я не знаю. Я не могу мыслить ничего вне моего мышления, так как то, что я мыслю, становится тем самым моей мыслью и подпадает неизбежным законам мышления.

Д. Только посредством этого мышления возникает в тебе взаимная связь между твоим состоянием, которое ты чувствуешь, и пространством, которое ты созерцаешь; в последнем ты мыслишь основание первого.

Или ты думаешь иначе?

Я. Это так. Ты ясно доказал, что я устанавливаю связь между своим чувствуемым состоянием и пространством только своим мышлением и что их взаимная связь не *чувствуется* и не *созерцается*.

Но о связи *вне моего сознания* я не могу говорить, не могу ее никак представить, так как если я о ней говорю, значит, я уже знаю о ней, а так как это сознание может быть только мышлением, то я ее опять-таки мыслю, и это оказывается та самая связь, которая существует в моем обычном естественном состоянии, а не какая-нибудь другая связь. Я ни на волосок не вышел за пределы моего сознания; я не могу выйти за его пределы, как не могу перепрыгнуть через самого себя. Все попытки мыслить такую взаимную связь в себе, вещь в себе, которые находятся в связи с я в себе, происходят лишь от удивительного забвения того, что мы не можем иметь ни одной мысли, не мысля ее. Вещь в себе есть мысль, исключительно мысль, но такая, которую никто не должен мыслить.

Д. Следовательно, *от тебя* я не должен бояться никаких возражений против решительной постановки закона, что *вещь вне нашего сознания есть исключительно только продукт нашей собственной способности представления* и что мы об этой вещи в себе знаем не больше того, что устанавливается нашим сознанием, создается нашим сознанием, определенным и подчиненным известным законам?

Я. Я не могу ничего против этого возразить: это так.

Д. Также ты не сделаешь ни одного возражения против более смелого выражения того же закона, что мы в познании и созерцании вещей всегда и вечно познаем и созерцаем только самих себя; и во всем нашем сознании мы не знаем ни о чем больше, кроме как о нас самих и о наших собственных особенностях?

Я говорю: против этого возражения ты также не сможешь ничего возразить, — так как если *вообще нагодящееся вне нас* возникает в нас только благодаря наше-

му сознанию, то не может также *частное* и *многообразное* этого внешнего возникнуть каким-нибудь иным путем; если же взаимная связь этого вне нас находящегося с *нами самими* имеет место только в наших мыслях, то, без сомнения, и взаимная связь *между собой разнообразных вещей* не может быть иной. Я бы мог указать тебе законы в твоём собственном мышлении, по которым возникает у тебя различие предметов между собой, которые ведь связаны между собой железной необходимостью взаимного определения и которые образуют, таким образом, мировую систему — как ты хорошо уже сам описал; я мог бы указать тебе это так же ясно, как ясно я доказал тебе возникновение предмета и его связи с тобой только в твоём мышлении; и я не делаю этого только потому, что ты и без того уже должен согласиться с результатом, который я хочу вывести.

Я. Я все это понимаю и должен во всем с тобой согласиться.

Д. С этим пониманием, смертный, будь свободен и навеки избавлен от страха, который тебя унижал и мучил. Ты больше не будешь дрожать перед необходимостью, которая существует только в твоём мышлении, не будешь больше бояться быть подавленным вещами, которые все только твои собственные создания, не будешь больше себя, мыслящего, помещать в один класс с создаваемым тобою самим, мыслимым. Пока ты думал, что существует та система независимых от тебя вещей вне тебя, которую ты описывал, и что ты сам только звено в цепи этой системы, до тех пор твой страх имел основание. Теперь же, после того, как ты понял, что все существует только в тебе самом и только благодаря тебе, тебе нечего будет бояться того, что ты признал своим собственным созданием.

От этого-то страха я и хотел тебя освободить. Теперь ты свободен, и я предоставляю тебя самому себе.

Я. Остановись, лживый дух! Это ли та мудрость, на которую ты мне дал надежду! И ты еще гордишься тем,

что будто освобождаешь меня? Ты освобождаешь меня, это правда; но ты освобождаешь меня от всякой зависимости, превращая в ничто меня самого и все находящееся вокруг меня, от чего бы я мог зависеть. Ты уничтожаешь необходимость, устраняя и уничтожая начисто все бытие.

Д. Так ли уж велика опасность?

Я. Ты еще можешь насмеяться? Согласно твоей системе?

Д. Моей системе? Положения, которые мы признали, мы доказали общими силами; мы вместе работали над ними; ты так же хорошо все понял, как и я сам; мой же истинный, полный образ мыслей тебе еще трудно отгадать.

Я. Называй свои мысли как хочешь; одним словом, после всего сказанного нужно признать, что в мире не существует ничего, абсолютно ничего, кроме представлений, определений сознания, кроме одного только сознания. Но для меня представления только образ, только тень реальности; сами по себе они не могут меня удовлетворить и не имеют для меня ни малейшей ценности. Я мог бы еще допустить, что мир тел вне меня исчезает в чистое представление, превращается в тень: им я не дорожу; но, согласно всему сказанному, я сам исчезаю так же, как и они; я сам превращаюсь в одно только представление без значения и цели. Скажи мне, быть может, это не так?

Д. Я ничего не говорю от своего имени. Исследуй сам, помоги себе сам.

Я. Я предношусь сам себе как тело в пространстве, с органами чувств и органами действий, как физическая сила, определяемая волей. Ты скажешь обо всем этом то же, что ты уже раньше говорил о предметах вообще, находящихся вне меня мыслящего; скажешь, что все это сложный продукт деятельности ощущения, самонаблюдения и мышления.

Д. Без сомнения, я скажу это. Если ты хочешь, я тебе шаг за шагом покажу законы, по которым ты становишься в своем сознании органическим телом, именно с такими

определенными чувствами, физической силой и т. д., и ты будешь принужден во всем со мной согласиться.

Я. Я это уже заранее предвижу. Так же, как я должен был согласиться, что нечто красное, гладкое, жесткое и т. п. есть не что иное, как только мое внутреннее состояние, и что только моим мышлением и созерцанием оно помещается вне меня в пространстве и рассматривается как свойство независимо от меня существующей вещи, — так же я должен буду согласиться с тобой, что мое тело с его органами — только превращение меня самого, внутренне мыслящего, в нечто заполняющее определенное пространство; должен буду согласиться, что я — духовное, чистый разум и я — это тело в телесном мире — совершенно одно и то же, только рассматриваемое с двух различных сторон, только воспринимаемое двумя различными способностями: первое — чистой мыслью, второе — внешним очертанием.

Д. Таков именно должен быть результат предпринятого исследования.

Я. Это же мыслящее, духовное существо, этот разум, превращаемый созерцанием в земное тело, — чем же иным может быть он сам, как не продуктом моего мышления, чем-то только и только вымышленным по недостижимым для меня законам, вытекающим из ничего и приводящим ни к чему, но принуждающим меня именно так вымыслить?

Д. Вполне возможно.

Я. Ты делаешься нерешительным и односложным. Это не только возможно, но, согласно нашим основным положениям, это — необходимо.

Как дохожу я до представления о существе представляющем, мыслящем, желающем, разумном, или, если ты хочешь так выразиться, обладающем способностью представления, мышления и т. д., или же, если ты хочешь еще иначе выразиться, в котором покоятся эти способности? Я сознаю непосредственно только *действительное определенное* представление мысли, желания как определенные

состояния во мне самом; но я не могу сознавать непосредственно моей способности к этому и еще меньше существа, которому принадлежат эти способности. Я непосредственно созерцаю *эту* определенную мысль, которую я имею в данный момент, и *ту* или *другую*, которую я имею в другой момент; и на этом кончается мое внутреннее интеллектуальное созерцание, мое непосредственное сознание.

Это внутренне созерцаемое мышление я опять-таки мыслю, но согласно законам, которым подчинено мое мышление, это созерцаемое мышление является мне несовершенным и половинчатым, так же как половинчатой мыслью представлялось мне уже раньше мышление моего состояния в ощущении. Так же, как и раньше, я незаметно примышляю к страдательному состоянию деятельности; также примышляю я теперь к *определенному* (своему действительному мышлению или хотению) *определяемое* (бесконечно разнообразное мышление и хотение), потому что я *должен* так поступать, не сознавая моего *примышления* как такового. Это возможное примышление признаю я далее определенным целым; опять-таки я должен так поступать, потому что я не могу представить себе ничего неопределенного; так становится оно для меня *конечной способностью* мышления, даже — *бытием и существом*, обладающим этой способностью, так как это мышление дает мне представление чего-то существующего вне меня.

Впрочем, из высших принципов становится еще нагляднее, как это мыслящее существо создает себя только своим собственным мышлением. Мое мышление вообще генетическое *произведение непосредственно данного*, предполагающее и описывающее. Созерцание дает голый факт, и ничего больше. Мышление объясняет этот факт и прикрепляет его к другому факту, вовсе не находящемуся в созерцании, а исключительно созданному самим мышлением, из которого и *он* (этот последний факт) *вытекает* также и здесь. Я сознаю определенное мышление; только это и дает созерцающее сознание. Я мыслю

это определенное мышление: это значит — я вывожу его из некоторой неопределенности, однако определенной. Так поступаю я со всем определенным, попадающим в непосредственном сознании, и отсюда возникают для меня все эти ряды способностей и существ, обладающие предполагаемыми мною способностями.

Д. Следовательно, также и в отношении к самому себе ты сознаешь только, что ты воспринимаешь то или другое состояние, имеешь определенное созерцание или определенное мышление?

Я. Что я ощущаю, я наблюдаю, я мыслю? что я, как реальное основание, произвожу ощущение, созерцание, мышление? Никогда. Даже этого не оставляют мне твои основные положения.

Д. Вполне возможно!

Я. Даже необходимо, так как, посмотри сам: все, что я знаю, есть мое сознание. Всякое сознание или непосредственно, или опосредствованно. Первое — это самосознание; второе — сознание всего того, что не есть я сам.

Следовательно, то, что я называю своим **я**, есть только известная модификация сознания, которая называется **я** именно потому, что она есть непосредственное, возвращающееся в себя и не направленное на внешний мир сознание. Так как всякое сознание возможно только при условии непосредственного сознания, то понятно, что сознание сопровождает все мои представления, необходимо в них всегда находится, если я это и не всегда ясно замечаю, и в каждый момент моего сознания говорит: всегда **я**, именно **я**, а не *определенная мыслимая в этот момент вещь вне меня*. Таким образом, в каждый момент **я** исчезает и вновь возникает, с каждым новым представлением возникает новое **я**; и **я** означает только *не-вещь*.

Это разрозненное самосознание объединяется только мышлением — только мышлением, говорю я, — в единство способности вымышлять представление. Все представления, которые сопровождают непосредственным сознанием деятельности представлений, должны ис-

ходить, согласно этому вымыслу, из одной и той же способности, находящейся в одном и том же существе; и только таким образом возникает во мне мысль о тождестве и индивидуальности моего я и о действующей и реальной силе моей личности. Это необходимо только вымысел, потому что и эта способность, и это существо сами выдуманы.

Д. Ты рассуждаешь последовательно.

Я. И ты радуешься этому? Сообразно этому я могу только сказать: *так мыслится*, даже едва ли я могу сказать и это — и так осторожнее; я могу только сказать: *является мысль* — мысль о том, что я ощущаю, созерцаю, думаю; но я не имею никакого права сказать: *я ощущаю, созерцаю, думаю*. Только первое факт, второе же — вымысел.

Д. Ты хорошо выразился!

Я. Нигде нет ничего постоянного — ни во мне, ни вне меня; существует только непрерывная смена. Я нигде не вижу бытия и не знаю даже собственного бытия.

Бытия нет. Я *сам* не знаю и не существую. Существуют *образы*, они единственное, что существует, и они знают о себе, как образы; образы, которые предносятся, хотя нет того, перед чем они предносятся; образы, связанные образами образов, ничего не обращающие в себя; образы без смысла и без цели. Я сам один из этих образов; да я даже не это, а только смутный образ этих образов. Вся реальность превращается в удивительную грезу без жизни, о которой грезят, и без духа, который грезит; в грезу, связанную грезой о самой себе. *Созерцание* — греза; *мышление* — источник всякого бытия и всякой реальности, которую я себе воображаю, источник моего бытия, моей силы, моих целей — только греза об этой грезе.

Д. Ты хорошо это выразил. Пользуйся всегда такими выражениями и оборотами, чтобы сделать ненавистным тот результат, которому ты должен подчиниться. А ты должен ему подчиниться. Или, быть может, ты хочешь

взять назад свое утверждение и подкрепить это отступление какими-либо основаниями?

Я. Ни в коем случае. Я понял и вижу ясно, что все это в действительности так; только я не могу этому поверить.

Д. Ты понимаешь, но только не можешь поверить. Это — другое дело.

Я. Ты — нечестивый дух; само твое познание есть нечестие и происходит от нечестия, и я не могу поблагодарить тебя за то, что ты повел меня по этому пути.

Д. Близорукий! Нечестивым подобные тебе называют того, кто видит хорошо действительность, и видит дальше, чем они сами. Я предоставил тебе рассматривать и сопоставлять результаты наших исследований и облекать их в резкие формы.

Ты ведь думал, что эти результаты были мне известны менее, чем тебе, и что я не сознаю так же хорошо, как и ты, что эти наши основные положения совершенно уничтожают всякую реальность и превращают ее в грезу?

Не считал ли ты меня слепым почитателем и хвалителем этой системы человеческого духа как совершенной системы?

Ты хотел знания и пошел при этом по ложному пути; ты искал знания там, куда не достигает никакое знание, и убедил себя в том, что находится в противоречии с внутренним существом всякого понимания.

Я застал тебя в этом состоянии. Я хотел только освободить тебя от твоего ложного знания, но не хотел тебе дать во всяком случае истинного.

Ты хотел знать о своем знании, и ты удивляешься, что на этом пути ты не узнал ничего больше кроме того, о чем ты хотел узнать, — о самом твоем знании. Разве ты бы хотел, чтобы это было иначе? То, что возникает из знания и благодаря знанию, есть только знание. Но всякое знание только отражение, а от знания всегда требуют, чтобы было и помимо него нечто, что дает это отражение. Но ни одно знание не может удовлетворить этому требованию: система знания необходимо есть система одних образов,

без всякой реальности, значения и цели. Ожидал ли ты чего-либо иного? Не хочешь ли ты изменить внутреннюю сущность твоего духа и требовать от знания больше, чем оно может дать?

Реальность, которую ты уже думал увидеть, независимо от тебя существующий чувственный мир — исчез для тебя, потому что весь этот чувственный мир возникает только благодаря знанию и сам есть только наше знание; но знание не есть реальность именно потому, что оно знание. Ты понял этот обман и теперь уже не сможешь больше никогда отдаться ему, не отказавшись прежде от лучшего понимания. Это ведь единственная заслуга, которую я приписываю системе, найденной нами: она разрушает и уничтожает заблуждение. Она не может дать истины, потому что сама в себе она абсолютно пуста. Но я знаю, что ты все-таки продолжаешь искать чего-то, лежащего вне одних только образов, чего-то реального — и ты имеешь на это полное право, — ты ищешь другую реальность, чем только что уничтоженная. Но ты будешь напрасно стараться создать ее через свое знание и из твоего знания и проникнуть в нее твоим познанием. Если у тебя нет другого органа для проникновения в нее, ты ее никогда не найдешь.

Но у тебя есть такой орган. Оживи его только и согрей, и ты достигнешь совершеннейшего удовлетворения. Я оставляю тебя одного с самим собой.

КНИГА ТРЕТЬЯ

ВЕРА

Разговор с тобою уничтожил меня, ужасный дух. Но ты указываешь мне на меня самого. И чем бы я был, если бы нечто вне меня могло бы меня безвозвратно разбить. Я последую, о, я непременно последую твоему совету.

Чего же ты все еще ищешь, тоскующее сердце? Что же возмущает тебя в системе, против которой разум не может придумать ни малейшего возражения?

Вот это что: я жажду чего-то, лежащего вне одних только представлений, существующего и продолжавшего бы существовать, если бы даже не было совсем представлений, чего-то, относительно которого представление было бы только отражением, не изменяющим и не создающим это нечто. Само по себе представление я считаю обманчивым образом; мои представления должны что-нибудь обозначать; и если всему моему знанию не соответствует ничего вне меня, то я оказываюсь обманутым во всей моей жизни. Нет ничего, кроме моих представлений — для естественного чувства это смешная и глупая мысль, которую не может серьезно высказать ни один человек и которая не нуждается в опровержении. Но для изучающего рассудка, который знает глубокие и неопро-

вержимые для чистого рассудка основания этого положения, это поражающая и уничтожающая мысль.

Что же это такое лежащее вне моих представлений, на что направлено мое горячее стремление? Какова та сила, которая заставляет его признать? Каково то средоточие в моей душе, к которому оно прикреплено и с уничтожением которого оно только и уничтожается?

Твое назначение заключается не только в знании, но и в *действиях*, согласных с этим знанием; эта мысль громко звучит в недрах моей души, как только я на мгновение сосредоточиваюсь в самом себе. Ты существуешь на земле не для праздного самонаблюдения и самосозерцания, не для самоуслаждения благочестивыми чувствами — нет, ты существуешь здесь для деятельности; твоя деятельность, только твоя деятельность определяет твою ценность.

Этот голос гонит меня за пределы представлений, он ведет меня от одного только знания к чему-то, лежащему вне знания и вполне ему противоположному; к чему-то, что выше и больше всякого знания и что заключает в себе *цель* самого знания. Если я стану действовать, то я без сомнения буду знать, что я действую и как я действую; но само это знание не будет действием; оно только будет наблюдать действие. Следовательно, мой внутренний голос указывает мне как раз на то, что я ищу, — на нечто, лежащее вне знания и, по своему существу, вполне от него независимое.

Это так; я это знаю непосредственно. Но я уже отдался умозрению, сомнения, которые оно во мне возбудило, будут тайно существовать во мне и беспокоить меня. После того, как я встал на путь умозрения, я не получу полного удовлетворения до тех пор, пока все принимаемые мною положения не будут оправданы перед судом умозрения. Итак, передо мной стоит вопрос: как это все происходит? Откуда исходит этот голос моего внутреннего существа, который хочет вывести меня за пределы представлений?

Во мне есть стремление к безусловной, независимой самодетельности. Для меня нет ничего более невыносимого, как существование в другом, через другого, для другого; я хочу быть чем-нибудь для себя и через самого себя. Это стремление я чувствую тогда, как только я ощущаю самого себя; оно неразрывно связано с сознанием меня самого.

Мышлением я делаю яснее ощущение; посредством понятия делаю зрячим слепое влечение. Согласно этому стремлению я должен действовать как исключительно самостоятельное существо; так понимаю и истолковываю я это стремление. Я должно быть самостоятельно. Что такое это я? Вместе и объект и субъект, постоянно сознающее и сознаваемое, созерцающее и созерцаемое, одновременно мыслящее и мыслимое. Только через самого себя должен я быть тем, что я есть, только через самого себя должен я производить понятия и создавать лежащее вне понятий состояние. Но как возможно это последнее? Нельзя к ничто присоединить бытие; из ничего никогда не создается ничего; мое объективное мышление необходимо опосредствующее. Но бытие, которое присоединяется к другому бытию, этим самым обосновывается этим другим бытием и является не первоначальным, начинающим ряд, но выведенным бытием. Я должен присоединять; но к бытию я не могу присоединять.

Но по своей природе мое мышление, создающее понятие цели, абсолютно свободно, и способно производить нечто из ничего. К такому мышлению должен я присоединить мое действие, если я его стану рассматривать как свободное и приистекающее непосредственно из меня самого.

Итак, я мыслю свою самостоятельность следующим образом.

Я приписываю себе способность образовывать понятие просто потому, что я его образываю; образовывать именно это понятие, потому что я именно его образую, из абсолютного совершенства силы моего разума. Далее, я

приписываю себе способность выражать это понятие реальным действием вне понятия; приписываю себе реальную деятельную, создающую бытие силу, являющуюся совсем иным, чем простой способностью создавать понятия.

Эти понятия, понятия *цели*, не должны быть, как понятия познания, *отражениями* данного, но, скорее, *прообразами* производимого; реальная сила должна лежать вне их, и как таковая существовать самостоятельно; она должна от них получать свои определения, а познание должно ее наблюдать. Таковую самостоятельность я себе действительно приписываю, следуя своему влечению.

Здесь, как мне кажется, лежит та точка, из которой исходит сознание всей реальности; эта исходная точка заключается в себе реальную деятельность моих понятий и реальную силу действия, которую я вынужден приписывать себе, признав первую. Как бы ни обстояло дело с реальностью чувственного мира вне меня, сам я имею реальность и постигаю ее; она во мне, она скрыта во мне самом.

Я мыслю мою реальную деятельную силу, но я не мыслю ее. В основе этой мысли лежит непосредственное чувство моего влечения к самодеятельности; мысль только отражает это чувство и заключает его в форму, в форму мышления. Этот прием сможет наверное устоять перед судом умозрения.



Как? Я опять хочу сознательно и намеренно обманывать самого себя? Этот прием совсем не может устоять перед строгим судом умозрения.

Я чувствую в себе стремление и влечение за пределы своего я: это, по-видимому, верно, и это единственно верное, что заключается во всем этом рассуждении. Так как именно я сам чувствую это влечение и так как я не могу сам выйти за пределы всего моего сознания и особенно за пределы моих чувств, так как я только в самом себе воспринимаю это влечение, то оно и представляется

мне обоснованным во мне самом влечением к деятельности, также имеющей основу во мне самом. Но не могло бы это все-таки быть влечением невидимой и не замечаемой мною чуждой силы, а это мнение о моей самостоятельности — только обманом моего ограниченного мной самим кругозора? У меня нет оснований признать эту мысль, так же как нет оснований отрицать ее. Я должен сознаться, что я об этом ничего больше не знаю и не могу ничего больше знать.

Разве чувствую я также эту реальную деятельную силу, которую я себе — довольно странно — приписываю, ничего о ней не зная? Ни в коем случае; согласно общеизвестному закону мышления, по которому возникают все способности и все силы, она есть *определяющее основание, примышленное к определяемому* определенному, так же как и к вымышленному реальному действию.

Разве это указание на мнимую реализацию чистых понятий вне пределов этих понятий не есть тот же обычный и хорошо известный прием всякого объективного мышления, которое признает не одно только мышление, но и нечто вне мышления? Благодаря такой недобросовестности признают за этим приемом большую ценность, чем в других случаях; разве он может приобрести большее значение, когда к понятию мышления присоединяют действительность мышления, чем когда к понятию стола присоединяют еще действительный стол? “Понятие цели, особое определение происходящего во мне, является двойственным: с одной стороны, как субъективное — мышление, с другой стороны, как объективное действие”, — какие разумные основания мог бы я привести против этого объяснения, которое, без сомнения, будет дополнено генетической дедукцией?

Я чувствую это влечение, говорю я; но это ведь я говорю сам и мыслю это, в то время, когда я это говорю? Действительно ли я также чувствую или я только думаю, что я чувствую; не есть ли все, что я называю чувством, только поставленное перед моим объективирующим мыш-

лением, и не есть ли это только переходное состояние всякого объективирования? Мыслию ли я действительно или же я только мыслию мышление о мышлении? Что может помешать умозрению задавать такие вопросы и продолжать их задавать до бесконечности? Как могу я ответить на них, и где же та черта, дальше которой эти вопросы не пойдут? Я отлично знаю и должен в этом согласиться с умозрением, что каждое состояние сознания можно подвергать рефлексии и этим создавать новое сознание, и что таким образом непосредственное сознание поднимается с каждым разом на ступень выше, а первое сознание затемняется и делается все более сомнительным; я знаю также, что эта лестница бесконечна.

Я знаю, что весь скептицизм основан на этом приеме и что та система, которая меня так потрясла, также основывается на приведении и ясном сознании этого приема.

Я знаю, что если я не хочу делать эту систему запутывающей других игрой, но действительно захочу действовать согласно с ней, то я должен отказаться от повиновения моему внутреннему голосу.

Я не смогу желать действовать, так как согласно этой системе я не могу знать, могу ли я действовать; то, что мне кажется действием, должно мне представляться лишним всякого значения, только обманчивым образом.

Все серьезное и интересное исчезнет из моей жизни, и сама жизнь превратится так же, как и мое мышление, в одну только игру, не возникающую из чего-либо и не кончающуюся ничем.

Должен ли я отказаться от повиновения этому внутреннему голосу? Я не хочу этого делать. Я хочу добровольно признать себя таким, как этого требует мое влечение; и приняв это решение, я хочу также проникнуться мыслью о реальности и правдивости этого решения и всего того, что им предполагается. Я хочу остаться на точке зрения естественного мышления, на которую меня ставит это влечение, и отказаться от всех размышлений и

умствований, которые смогут сделать сомнительной правдивость этой точки зрения.

Я теперь понимаю тебя, высокий дух. Я теперь нашел орган, посредством которого я пойму реальность моего влечения и вместе с тем, наверное, и всю вообще реальность. Этот орган не есть познание; знание не может обосновываться в самом себе и доказывать само себя; каждое знание предполагает другое высшее как свое основание, и это восхождение бесконечно. Этот орган — вера, добровольное удовлетворение естественно возникающим в нас мнением: потому что, только признав это мнение, мы сможем выполнить свое назначение; вера подтверждает наше знание, поднимает его на степень достоверности и убеждения; без веры знание было бы одним только обманом. Вера — не знание; она — решение воли придавать значение знанию.

Так буду же я всегда твердо придерживаться этого выражения; это не простое различие в выражениях, но действительное, глубокое различие с громадными последствиями для всего моего настроения. Все мои убеждения — только вера, и ее создает настроение, а не рассудок. Зная это, я не буду пускаться в споры, так как я заранее предвижу безрезультатность этих споров; эти споры не введут меня в заблуждение, потому что источник моего убеждения находится выше всех споров. Я стану навязывать другому это убеждение доводами разума и не буду смущен, если эта попытка не удастся. Это убеждение я признал прежде всего для самого себя, но не для других, и я хочу его оправдать только перед самим собою. Кто обладает моим настроением, честной и доброй волей, тот также придет к моему убеждению; но без этих данных невозможно выработать в себе это убеждение. Зная это, я также знаю, чем должны создаваться во мне и в других различные наши свойства: они должны создаваться волей, а не разумом. Если только воля бесповоротно и честно направлена на добро, разум сам встанет на сторону истины. Если же развивается разум, а воля остается

в пренебрежении, то возникает только готовность мудрствовать и умствовать в абсолютной пустоте. Зная это, я могу уничтожать все ложное знание, направленное против моей веры. Я знаю, что все мнимые истины, обоснованные только мышлением, а не верой, совершенно ложны и добыты незаконным путем, так как чистое, вполне последовательное знание приводит только к признанию того, что мы ничего не можем знать; я знаю, что такое ложное знание никогда не находит ничего, кроме того, что оно вложило в свои предпосылки путем веры, — из которых оно, может быть, впоследствии еще делает неправильные заключения. Зная это, я обладаю пробным камнем всякой истины и всякого убеждения. Только совесть дает основу истине.

То, что противоречит совести и возможности и решению следовать ей, то несомненно ложно и никогда не станет убеждением, если я даже не могу определить все ложные заключения, которые привели к этому.

Также обстоит дело со всеми людьми, видевшими мир. Сами того не сознавая, они признают путем веры реальность всего, что они видят; эта вера проникает в них вместе с началом их существования: она прирождена им. Могло ли быть иначе? Ведь чистое знание, чистое созерцание и размышление не дают оснований считать наши представления чем-либо больше, а не только образами, правда, обладающими принудительной необходимостью: почему же мы считаем наши представления не образами, кладем их в основу нечего, существующего независимо от всяких представлений? У нас у всех есть способность и влечение выйти за пределы нашего естественного воззрения; почему же только немногие выходят за его пределы и с раздражением защищаются, когда их хотят побудить к этому? Что держит их в плену этого первоначального, естественного воззрения? Это не основания разума, потому что таковых в данном случае не может быть; это — *интерес* к реальности, которую они хотят создать; добрый человек — только для того, чтобы создать ее, обычно

венный и чувственный — чтобы наслаждаться ею. Кто живет, тот не может оторваться от этого интереса, так же как не может расстаться с верой, которую ведет этот интерес с собою. Мы все рождаемся в вере; кто слеп, тот слепо следует тайному и непреодолимому влечению; зрячий следует с открытыми глазами и верит, потому что хочет верить.



Какое единство и завершенность в себе самом, какое достоинство человеческой природы! Наше мышление не обосновано в самом себе, независимо от наших влечений и склонностей; человек не состоит из двух рядом существующих частей, — он абсолютно един. Все наше мышление обусловлено нашими влечениями, и каковы склонности данной личности, таково его познание. Это влечение принуждает меня принять известный образ мыслей, пока мы не заметим этой принудительности; но она исчезает, как только мы ее заметим, и тогда уже не влечение, а мы сами посредством влечения создаем себе свой образ мыслей.

Но я должен открыть глаза, должен вполне познать самого себя должен понять эту принудительность — в этом состоит мое назначение.

Сообразно этому и при условии этого предположения я необходимо должен сам создавать свое мировоззрение; тогда я буду вполне самостоятельным и завершенным самим собою. Первоисточник всего моего мышления и всей моей жизни — то, из чего проистекает все, что может существовать во мне, для меня и благодаря мне, глубочайший дух моего духа, не есть чуждый мне дух, но он создан мною самим в точном смысле этого слова. Я весь — свое собственное создание. Я мог бы слепо следовать влечению моей духовной природы. Я не хотел быть частью природы, но хотел стать собственным созданием, и я стал им, потому что хотел этого. Я мог чрезмерными умствованиями

затемнить и сделать сомнительным естественное мировоззрение моего духа. Я свободно предался этому воззрению, потому что я хотел предаться ему. Мировоззрение, которого я сейчас придерживаюсь, я выбрал с осмотрительностью, сознательно и после размышлений из всех других возможных мировоззрений, потому что только это мое мировоззрение признал я подходящим к моему достоинству и моему назначению. Я сам, свободно и сознательно, встал на ту же точку зрения, на которой меня оставила моя природа. Я признаю то же самое, что и она; но я признаю это самое не потому, что я так должен поступать, — но я верю, потому что я хочу в это верить.

•

Высокое назначение моего рассудка наполняет меня благоговением. Он оказывается не пустым и играющим создателем из ничего, он дан мне, для великой цели. Мне доверено развитие моего рассудка во имя этой цели, оно в моей власти, и от меня потребуется это развитие. Оно находится в моей власти. Я знаю это непосредственно, и при высказывании этой мысли моей вере не приходится пускаться в дальнейшие умствования; я знаю, что я вовсе не вынужден предоставлять моим мыслям слепо и и бесцельно блуждать; я могу произвольно возбуждать и направлять мое внимание, отвлекать его от одного предмета и обращать на другой; я знаю, что вполне зависит от меня не прекращать исследования этого предмета, пока я не вполне еще проник в него и пока у меня не составится о нем вполне законченного убеждения; знаю, что не слепая необходимость навязывает мне определенную систему мышления и не пустая случайность, играющая моим мышлением, но что я думаю самостоятельно и могу обдумать то, что я хочу. Также размышлением пришел я к еще большему; я понял, что только я сам и через самого себя создал все мое мировоззрение и выработал свой взгляд на истину; так как от меня зависит — лишиться ли благодаря умствованиям чутья истины или же отдаться истине со

смирением верующего. Мое мировоззрение, характер развития моего рассудка так же, как и предметы, на которые он направлен — все это вполне зависит от меня самого. Правильный взгляд — заслуга; извращение моей познавательной способности, отсутствие мыслей, затемнение и заблуждание этой способности, неверие — проступок.

Существует только один пункт, на который я непрерывно должен направлять все мое размышление: как должен я поступать и как целесообразнее могу я выполнить это должное. Все мое мышление должно иметь отношение к моей деятельности, и должно признаваться, хотя и отдаленным, средством для этой цели, для деятельности; вне деятельности мышление только пустая беспечельная игра, потеря силы и времени, извращение благородной способности, данной мне для совершенно иной цели.

Я могу надеяться и, вероятно, обещать себе, что такое размышление будет иметь успешные результаты. Природа, в которой я должен действовать, не есть чуждое и без всякого отношения ко мне созданное существо, в которое я не могу проникнуть. Она создана по моим же законам мышления и должна находиться с ними в соответствии; она всегда должна быть для меня познаваема, постигаема и проницаема до самой своей глубочайшей сущности. Она всегда выражает только отношение меня самого ко мне же самому, и, как несомненно я могу надеяться познать самого себя, так же несомненно могу я обещать себе исследовать ее. Если я буду искать только то, что я должен искать, то я найду; если только я буду спрашивать о том, о чем я должен спрашивать, то я получу ответ.

1

Голос из глубины моего существа, которому я верю и ради которого я верю во все другое, во что я верю, повелевает мне действовать не только вообще. Последнее невозможно, все эти общие положения образуются только благодаря моему произвольному вниманию, направленному на факты, и размышлению над этими же фактами, но

сами они вовсе не выражают факта. Этот голос моей совести повелевает мне в каждой стадии моего существования, как именно я должен поступать в этой стадии и чего я должен избегать; он сопровождает меня во всех обстоятельствах моей жизни и высказывает одобрение моим действиям. Он непосредственно создает во мне убеждение и с непреодолимой силой вырывает у меня согласие своему мнению; невозможно с ним бороться.

Прислушиваться к нему, честно и свободно, без страха и умствований повиноваться ему — вот мое единственное назначение, вот в чем вся цель моего существования. Моя жизнь больше не пустая игра, ложная и бессмысленная. Нечто должно произойти просто потому, что это должно произойти: должно произойти то, чего требует от меня в данном случае моя совесть; я существую для того и только для того, чтобы это совершилось; чтобы познать это у меня есть рассудок; чтобы выполнить это — сила.

Только благодаря этим велениям совести мои представления приобретают истинность и реальность. Я не могу не обращать на них внимания и не признавать их, не отказываясь от своего назначения.

Поэтому я не могу не признавать реальности, которую эти веления совести создают, не отрицая в то же время своего назначения.

То, что я должен повиноваться этому голосу, непосредственно истинно, без всяких дальнейших исследований и обоснований; это истинное изначальное основание всякой другой истины и достоверности. Согласно этому взгляду все делается истинным и достоверным, что только предполагается истинным и достоверным, благодаря повиновению внутреннему голосу.

Мне предносятся в пространстве представления, на которые я переношу понятие меня самого: я представляю их человекоподобными существами. Последовательное умозрение доказало мне или еще докажет мне, что эти мнимые разумные существа вне меня — только продукт моей способности создавать представления, что я по

известным законам моего мышления принужден представлять себе понятие самого себя вне меня и что по тем же законам это, кажется, может быть перенесено только на известные определенные образы созерцания. Но голос моей совести взывает ко мне: чем бы ни были эти существа сами по себе и в отношении к тебе, — ты должен с ними обращаться как с существующими для себя, самостоятельными и совершенно от тебя независимыми существами. Предположи как известное, что они вполне независимы от тебя, что они только вполне самостоятельно могут ставить себе цели, не мешай осуществлению этих целей, но, наоборот, содействуй, как только можешь, их осуществлению. Уважай их свободу: относись к их целям с любовью, с какой ты относишься к своим целям. Так должен я действовать, на такую деятельность *должно быть* направлено мое мышление, оно *будет* на нее направлено, будет *вынуждено* на нее направляться, раз я решился слушаться голоса моей совести. Согласно этому, я буду всегда относиться к этим существам как существующим для себя, независимым от меня, самостоятельно ставящим и приводящим в исполнение свои цели; с этой точки зрения я не смогу иначе к ним относиться, и прежнее умозрение исчезнет, как пустой сон, с моих глаз. Я только что сказал, что мыслю их подобными мне существами, но, строго говоря, они впервые представляются мне таковыми не благодаря мысли. Этим они обязаны голосу моей совести, велению; эти последние ограничивают мою свободу, заставляют признавать чужие цели — вот что только преобразуется затем в мысль; подобное мне существо начинает существовать несомненно и истинно только благодаря голосу моей совести. Чтобы иначе смотреть на это существо, я должен сперва, в жизни, не слушать голоса моей совести, а затем, в умозрении, отрицать ее.

Мне предносятся также другие явления, которые я считаю не подобными мне существами, а неразумными вещами. Умозрению нетрудно показать, каким образом представление о таких вещах развивается исключительно из

моей способности представления и из ее необходимых приемов. Но те же вещи я познаю также через потребности, желания и наслаждения, только, но благодаря голоду, жажде и насыщению для меня нечто становится пищей и питьем. Я ведь принужден верить в реальность того, что угрожает моему чувственному существованию или одно только и может сохранить его. Тут выступает совесть, освящая и ограничивая одновременно эти естественные влечения. Ты должен сохранять, развивать и укреплять самого себя и свою чувственную силу, потому что разум рассчитывает на эту силу. Ты можешь ее сохранять только целесообразным употреблением, соответствующим собственным внутренним законам вещей. Также вне тебя существуют многие подобные тебе существа, сила которых так же, как и твоя, принята в расчет; эта сила может быть сохранена только так же, как и твоя. Предоставь мне поступать так же, как это предоставлено тебе. Уважай то, что принадлежит им как их собственность; целесообразно пользуйся тем, что принадлежит тебе.

Так я должен действовать; сообразно же своим действиям я должен мыслить. Я вынужден, следовательно, рассматривать эти вещи как подчиненные собственным, независимым от меня, хотя через меня познаваемым, естественным законам, и приписывать этим вещам независимое от меня существование. Я вынужден верить в такие законы; моей задачей делается их исследовать, и прежнее пустое умозрение исчезает, как исчезает туман при восходе солнца.

Одним словом, для меня вообще не существует никакого чистого бытия, которое не затрагивало бы мои интересы, и которое бы я созерцал только ради созерцания; только благодаря отношению ко мне существует все, что вообще для меня существует. Но вообще возможно только одно отношение ко мне; все остальные отношения только разновидности этого: это мое назначение, состоящее в том, чтобы нравственно действовать. Мир для меня — объект и сфера осуществления моих обязанностей и аб-

солютно ничего больше; другого мира или свойств этого моего мира для меня не существует; всех моих способностей и всех способностей конечного недостаточно, чтобы познать этот другой мир. Все, что для меня существует, только благодаря отношению ко мне заставляет признать свое существование и свою реальность; и только благодаря отношению ко мне я могу это познать; для восприятия же иного существования у меня нет органа.

На вопрос, действительно ли существует такой мир, какой я себе представляю, я не могу ответить ничего более основательного и возвышающего над всеми сомнениями, кроме следующего: я несомненно и истинно имею эти определенные обязанности, которые представляются мне обязанностями *по отношению* к известным объектам и в известных объектах; это такие обязанности, которые я не могу и представлять и выполнять, как только в таком мире, каким я его себе представляю. Даже для такого человека, который никогда не думал о своем нравственном назначении — если бы такой человек был возможен — и для такого, который вообще думал о своем назначении, но не составлял никакого плана для его осуществления, хотя бы в неопределенном будущем — даже для этих людей чувственный мир и вера в его реальность возникают из понятия о моральном мире. Если он и не постигает морального мира путем сознания своих *обязанностей*, но он все же его несомненно постигает путем требования осуществления своих *прав*. То, чего он от себя, может быть, никогда не потребует, он потребует от других по отношению к себе; он потребует от них, чтобы они относились к нему обдуманно, рассудительно, целесообразно, не как неразумные, а как свободные и самостоятельные существа; и для того, чтобы они могли выполнить эти требования, он должен их мыслить разумными, свободными, самостоятельными и независимыми от силы природы существами. Если он тоже, пользуясь и наслаждаясь окружающими объектами, не ставит себе иной цели, кроме наслаждения, то он требует для себя этого наслаждения как права,

в осуществлении которого ему никто не должен мешать; и таким образом распространяет нравственное понятие и на неразумный чувственный мир.

Никто, живущий сознательно, не может отказаться от этих притязаний на уважение к своей разумности, самостоятельности и сохранению своего существования; и, по крайней мере, с этими притязаниями связываются в его душе серьезное отрицание сомнения и вера в реальность, если они не связываются в его душе с признанием нравственных законов.

Стоит только затронуть того, кто отрицает свое собственное нравственное назначение, твое существование и существование телесного мира — если он не делает этого только для того, чтобы испытать, до чего может дойти умозрение — стоит его только затронуть на деле, то есть начать осуществлять в жизни его основные положения и обращаться с ним, как будто он не существует или представляет из себя кусок грубой материи, — он быстро оставит шутки и серьезно рассердится на тебя; он тебя серьезно упрекнет за такое обращение с ним, будет утверждать, что ты не должен и не смеешь так поступать; следовательно, он в действительности признает, что ты можешь на него воздействовать, что существует *он*, существуешь *ты*, и существует *среда воздействия тебя на него*, и что по крайней мере *ты* имеешь по отношению к нему обязанности.

Итак, не воздействие мнимых вещей вне нас, которые ведь существуют для нас и для которых мы лишь постольку существуем, поскольку мы о них уже знаем; также и не пустая творческая способность нашего воображения и мышления, продукты которой действительно будут представляться как пустые образы, но необходимая вера в нашу свободу и силу, в наше истинное действие, в определенные законы человеческих действий, — вот на чем основывается сознание вне нас существующей реальности; и это сознание само лишь вера, так как оно необходимо вытекает из веры — но вера в нашу свободу. Мы долж-

ны признать, что мы вообще действуем и что мы должны действовать определенным образом; мы принуждены принять определенную сферу этого действия; эта сфера — действительно, на самом деле существующий мир; такой, как мы его находим; и наоборот — этот мир исключительно только сфера наших действий, и ничего больше. Из этой потребности действовать вытекает сознание мира, а не наоборот — сознание, потребность действовать из сознания мира; потребность действовать — первоначальное; сознание мира — производное. Мы не потому действуем, что познаем, а познаем потому, что предназначены действовать; практический разум есть корень всякого разума. Для разумного существа законы действия *непосредственно* достоверны; мир же достоверен только *потому, что достоверны эти законы*. Мы не можем их отвергнуть, не погрузив в то же время весь мир и нас самих в абсолютное ничто; мы возвышаемся из этого ничто и удерживаемся над ним только благодаря нашей моральной сущности.

2

Я непременно должен делать нечто, чтобы оно осуществилось и не должен делать чего-нибудь другого для того, чтобы оно не осуществилось. Разве я могу действовать, не имея перед своими глазами цель, не направляя своих стремлений на то, что может и должно осуществиться только благодаря моим действиям? Никогда! это совершенно противоречит природе моего духа. К каждому *действию* в моем мышлении непосредственно и согласно законам этого мышления присоединяется еще не существующее *бытие* — состояние, к которому мои действия относятся как действующее к сделанному. Однако эта цель моих действий не должна быть поставлена передо мной сама по себе какой-либо естественной необходимостью, определяя затем мой образ действий; я не должен иметь цель только потому, что я ее имею, и только после того, как я поставил себе цель искать способов осуществления этой цели; мои действия не должны зависеть от

цели; я должен действовать определенным образом только потому, что я должен именно так действовать; это — прежде всего.

Из этого образа действий нечто вытекает, подсказывает мне мой внутренний голос. Это нечто необходимо становится для меня целью, потому что я должен совершать действие, которое есть средство для его, и только для его, осуществления. Я хочу, чтобы это нечто стало действительно существующим, потому что я должен так действовать, чтобы оно стало действительно существующим; подобно тому как я хочу есть не потому, что перед мной находится кушанье, но нечто становится для меня кушаньем, потому что я хочу есть; также я действую именно так, как я действую не потому, что нечто представляет для меня цель, но нечто становится для меня целью, потому что я должен действовать. У меня нет заранее перед глазами точки, по направлению к которой я должен вести мою линию, и которая своим положением определила бы направление линии и угол, который она составит, но я просто провожу линию под правильным углом и этим определяются все точки, по которым пройдет линия. Цель определяется не содержанием веления, но наоборот: непосредственно данное содержание веления определяет цель.

Я говорю: веление действовать само по себе ставит мне цель; то же самое, что заставляет меня думать, что я именно так должен действовать, заставляет меня также верить, что из моих действий произойдет нечто; оно открывает перед очами моего духа иной мир, который во всяком случае есть *мир, состояние, не действие, но другой и лучший мир*, чем существующий перед моим чувственным оком; оно заставляет меня страстно желать этого лучшего мира; всем своим существом обнимаю я его и стремлюсь к нему, только в нем живу и только им удовлетворяюсь. Это веление само по себе обеспечивает мне несомненное достижение этой цели. Так же строй мыслей, который направляет все мое мышление и всю мою жизнь на это веление, так что я ничего не вижу помимо него, —

ведет вместе с собою непоколебимое убеждение, что все обещания этого веления несомненно истинны, и уничтожает возможность думать противоположное. Живя в повиновении этому велению, я вместе с тем живу в созерцании его цели, живу в лучшем мире, который оно обещает.



Даже при простом наблюдении мира как он есть, независимо от внутреннего моего веления, проявляет себя в глубине моей души желание, стремление — нет, даже не просто желание — но безусловное требование лучшего мира. Я обращаю свой взгляд на существующие между людьми отношения к природе, на слабость их сил и силу их влечений и страстей. В глубине моей души непреодолимо звучит голос: так дальше не может продолжаться; все должно измениться и улучшиться.

Я совершенно не могу считать настоящее положение человечества таким, в каком бы оно могло всегда оставаться — считать его полным и последним назначением человечества. Тогда бы все было сном и заблуждением; не стоило бы труда жить и вести эту повторяющуюся, ни к чему не приводящую бессмысленную игру. Только постольку это состояние человечества имеет ценность, поскольку я его рассматриваю как средство и переходную ступень к лучшему состоянию; не ради него самого могу я возносить этот мир, наблюдать его и радостно осуществлять мое дело, но ради того лучшего мира, который он подготавливает. Моему духу нет места в настоящем, он не может ни на мгновение оставаться здесь; он непреодолимо отрывается от него; к лучшему будущему неудержимо стремится моя жизнь.

Я ем и пью только для того, чтобы потом опять почувствовать голод и жажду и мог бы пить и есть до тех пор, пока бы меня не поглотила открывшаяся перед моими ногами могила и я сам превратился бы в пищу червей? Я производил разве подобных мне существ только для того, чтобы они ели, пили, умирали и оставляли после себя

сущестъ, которые бы то же делали, что и они? К чему этот непрестанно возвращающийся в себя круг, эта постоянно сначала и тем же образом начинающаяся игра, в которой все возникает только для того, чтобы исчезнуть, и исчезает, чтобы опять появиться таким же, как оно было; это чудовище, непрестанно пожирающее себя, чтобы вновь породить себя и порождающее себя, чтобы опять себя поглотить?

Это не может ни в коем случае быть назначением моего бытия и вообще всего бытия. Должно быть нечто, что *существует*, раз оно уже возникло, и что *пробывает*, так что не может опять возникать, раз уже возникнув; и это пребывающее должно себя порождать в смене преходящего, сохраняться в ней и невредимо уноситься волнами времени.

Еще с трудом завоевывает себе наш род свое пропитание и условия своего дальнейшего существования у противодействующей ему природы. Еще сгибается большая половина человечества всю свою жизнь под тяжелым трудом, чтобы обеспечить пропитание себе и меньшей половине человечества, которая за нее думает; бессмертный дух человечества вынужден употреблять свое творчество, и мышление, и труд на землю, которая дает людям пропитание. Также часто случается, что, когда работник окончил свою работу и ожидает, что его труд обеспечит существование его и его труда, — злобный вихрь разрушает в одно мгновение все, что он годами медленно и обдуманно создавал, и отдает трудолюбивого и заботливого человека, совершенно невинного, во власть нищеты и голода; еще теперь достаточно часто случается, что наводнения, бури, вулканы опустошают целые страны и творения, носящие печать разумного духа, смешивают вместе с их творцами в диком хаосе смерти и разрушения. Еще сводят болезни людей в безвременную могилу, мужей в расцвете их сил и детей, существование которых прекращается, не оставив никакого плода; еще ходят эпидемии по цветущим государствам, оставляют немногих, кото-

рые их избежали, осиротелыми, одинокими, лишенными привычной поддержки товарищей и делают все, что только могут, чтобы возвратить страну в дикое состояние, из которого уже вывел ее человеческий труд и превратил в свою собственность.

Это действительно так; но так не должно продолжаться. Ни одно творение, носящее на себе печать разума и созданное для того, чтобы распространить могущество разума, не может быть потеряно в смене времен. Жертвы, которых требует от разума неупорядоченная сила природы, должны, по крайней мере, его утолить, пресытить и успокоить. Сила, не подчиняющаяся никаким правилам, не должна больше поступать таким образом, ее назначение не может заключаться в том, чтобы постоянно возобновляться, оно должно истощиться навеки после одной вспышки.

Все эти проявления грубой силы, перед которыми человеческое могущество обращается в ничто, эти опустошающие ураганы, землетрясения, вулканы — только последнее возмущение дикой массы против закономерно совершающегося, оживляющего и целесообразного развития; к этому возмущению они вынуждаются собственными влечениями; это только последние потрясения, которыми заканчивается образование земного шара. Это сопротивление должно постепенно ослабевать и в конце концов совсем истощиться, потому что в закономерном развитии нет ничего, что бы возобновляло силы этого сопротивления; это образование должно наконец завершиться и предназначенное нам жилище быть готовым. Природа должна постепенно вступить в такое положение, чтобы можно было с уверенностью предугадывать ее закономерный ход и чтобы ее сила встала в определенное отношение к человеческой власти, которой предназначено господствовать над силой природы. Поскольку такое отношение уже существует и целесообразное проявление природы уже встало на твердую почву, постольку сами человеческие творения, независимо от воли своих творцов, уже одним фак-

том своего существования должны в свою очередь влиять на природу и быть в ней новым деятельным принципом. Застроенные страны должны оживить и смягчить тяжелую и враждебную природу бесконечных лесов, пустынь и болот; правильная и разнообразная культура должна распространять вокруг себя стремление жить и размножаться, и солнце должно проливать свои дающие жизнь лучи в атмосферу, которой дышит здоровый, работоспособный и даровитый народ. Наука, возникшая первоначально под давлением нужды, будет потом обдуманно и спокойно открывать неизменные законы природы, постигать всю силу природы и уметь предугадывать возможные пути ее развития, наука должна создать понятие о новой природе, прикрепиться к деятельной и живой ее стороне и следовать за ней. Всякое же знание, которое разум завоюет у природы, должно сохраниться в беге времени и стать основой познания для будущих поколений. Так будет становиться для нас природа все более проницаемой и постигаемой до самой своей тайной сущности, а просвещенная и вооруженная открытиями человеческая сила без труда захватит господство над ней и мирно утвердит сделанные завоевания. Постепенно человеческий труд уменьшится до пределов, необходимых для роста, развития и здоровья человеческого тела, и этот труд перестанет быть тяжестью, так как назначение разумного существа не в том, чтобы носить тяжесть.

Но не природа, а сама свобода создает большинство самых ужасных беспорядков в человеческой жизни; злейший враг человека — человек. Еще кочуют не знающие законов орды диких по бесконечным пустыням; они встречаются друг с другом и становятся друг для друга праздничной пищей; или же там, где культура уже объединила наконец дикие орды в народ под властью закона, там бросаются народы друг на друга, пользуясь силой, которую им дало объединение и закон. Несмотря на трудности и лишения, войска мирно проходят леса и поля; они завидели друг друга, и вид подобных себе — сигнал к убийству.

Вооруженный всем, что только изобрел человеческий разум, прорезывает военный флот океан; побеждая бури и волны, стремятся люди к одиноким и необитаемым землям, чтобы найти там людей; они находят их — и борьба со стихией велась только для того, чтобы истребить этих людей. Внутри самих государств, где, казалось бы, люди объединены законом во имя равенства, господствует, под почетным именем законов, насилие и коварство; здесь война ведется еще постыднее, потому что она не называет себя открыто войной и отнимает у подвергающегося нападению даже решимость защищаться против несправедливого насилия. Более мелкие общественные группы открыто радуются невежеству, глупости, пороку и нищете, в которые погружено большинство их собратьев, открыто стремятся удержать их в этом состоянии и еще глубже погрузить в него, чтобы они вечно были их рабами; они губят каждого, кто решается просветить эти массы и улучшить их положение.

Стоит только появиться где-нибудь проекту каких-либо улучшений, сейчас же приходят в волнение и готовы на борьбу самые разнообразные эгоистические стремления; против него объединяются в единодушной борьбе самые разнообразные и противоречащие друг другу мировоззрения.

Добро всегда слабее, потому что оно просто и может быть любимо только ради самого себя; зло привлекает каждого отдельного человека самыми соблазнительными обещаниями, и совращенные, находящиеся в постоянной борьбе между собою, заключают перемирие, как только увидят добро, чтобы противодействовать ему объединенной силой собственной испорченности. Впрочем, едва ли для уничтожения добра нужно это противодействие; так как люди, стоящие за добро, сами борются между собою вследствие недоразумений, заблуждений, недоверия, тонкого самолюбия — и часто борются тем сильнее, чем серьезнее стремится каждый осуществить то, что он считает лучшим, — они сами уничтожают в борьбе друг с дру-

гом собственную силу, которая даже объединившись едва ли могла противостоять силе зла. Один упрекает другого, что он слишком спешит в своем бурном нетерпении и не может дождаться появления должных результатов, в то же время последний обвиняет первого, что он из-за нерешительности и трусости ничего не хочет делать и вопреки своим лучшим убеждениям не хочет изменять существующего, что для него время действий еще не наступило, и только всеведущий мог бы сказать кто из спорящих прав. Почти каждый считает то дело, необходимость которого *ему* особенно ясна и к выполнению которого он более всего готов, самым важным и значительным делом, исходной точкой всех улучшений, требует от всех стоящих за добро, чтобы они направили свои силы на выполнение его цели и считает их отказ изменой доброму делу; в то же время другие, со своей стороны, предъявляют ему те же требования и также обвиняют его в измене, если он отказывается им. Так, по-видимому, превращаются все хорошие намерения людей в пустые стремления, не оставляя после себя следов своего существования; в то же время все совершается в мире так же хорошо или так же дурно, как совершалось бы под влиянием слепых механических сил природы, как вечно и будет совершаться.



Вечно будет так совершаться? Никогда; если только все человеческое существование не бесцельная и бессмысленная игра. Дикая племена не могут оставаться всегда дикими; не может быть, чтобы народ, созданный с задатками совершенного человеческого, не был бы предназначен развивать эти задатки и оставаться на ступени, которой достигло какое-нибудь нежное живое. Назначение дикарей — быть родоначальниками сильных, образованных и достойных поколений; вне этого нельзя понять цели их существования в разумно устроенном мире. Дикая племена могут стать культурными, так как многие из

них уже стали культурными, а самые культурные народы сами происходят от диких. Развивается ли естественно образование непосредственно в человеческом обществе или же оно всегда приходит извне путем заимствования, и первоисточник человеческой культуры нужно искать в божественном откровении — все равно: тем же путем, которым бывшие дикари достигли уже культуры, постепенно достигнут ее и современные дикари. Они пройдут, конечно, через все опасности и недостатки первой чисто внешней культуры, которая давит теперь образованные народы; но они все же вступят в единение с великим целым человечества и будут способны принять участие в дальнейшем его развитии.

Назначение человеческого рода — объединиться в одно тело, известное себе во всех своих частях и одинаково построенное.

Природа, даже страсти и пороки людей, с самого начала ведут человечество к этой цели; уже большая часть пути пройдена, и можно с уверенностью рассчитывать, что эта цель, условие дальнейшего общего развития, со временем будет достигнута. Не нужно спрашивать историю о том, стали ли люди в общем нравственнее!

Они достигли громадной, многообъемлющей значительной произвольной силы; но их положение почти необходимо заставляло их употреблять эту силу во зло. Также не следует спрашивать историю, не превосходили ли искусство и наука древнего мира, сосредоточенные в немногих отдельных местах, искусство и науку нового мира! Возможно, что мы получили бы постыдный ответ, что в этом отношении человеческий род, по-видимому, пошел не вперед, а назад. Но спросим историю, в какую эпоху существующее образование было больше распространено и разделено между большим количеством людей, и, без сомнения, окажется, что с начала истории и до наших дней немногие светлые очаги культуры распространялись из своих центров и захватывали одного за другим отдельных людей и целые народы и что это дальнейшее распростра-

нение образования продолжается на наших глазах. Это первая цель человечества на его бесконечном пути. Пока эта цель не была достигнута, пока существующее в данную эпоху образование не распространилось между всеми людьми, населяющими земной шар, и человеческий род не достиг свободнейших сношений между своими частями, одна нация должна ждать другую, одна часть мира — другую на общем пути, — и каждая должна приносить в жертву всеобщему союзу, ради которого она только и существует, столетия мнимой остановки развития или регресса. Когда уже эта цель будет достигнута, когда все полезное, найденное на одном конце земного шара, тотчас же делается всем известным, — тогда поднимется человечество общими силами и одним шагом без остановки и отступлений, на такую высоту образования, о которой мы еще не можем составить себе понятия.

Внутри тех странных союзов, созданных неразумной случайностью, которые называют государствами, после некоторого периода спокойного состояния, когда ослабело сопротивление, возбужденное первоначально еще новым притеснением, и утихло брожение различных сил, злоупотребление получает благодаря своей продолжительности и всеобщей терпимости по отношению к нему некоторую твердую форму, — и господствующие сословия, у которых никто не оспаривает достигнутых ими привилегий, стремятся только к тому, чтобы их расширить и дать устойчивую форму также этим расширенным привилегиям. Побуждаемые своей жадностью, они будут расширять их из поколения в поколение и никогда не скажут: теперь достаточно; это будет продолжаться до тех пор, пока они не достигнут высшей меры, совершенно невыносимой, и отчаяние угнетаемых возвратит им силу, которую не могло дать столетиями уничтожаемое мужество. Они не потерпят тогда среди себя того, кто не захочет быть и оставаться равным другим. Чтобы защищаться от насилий и нового угнетения, они наложат на всех одинаковые обязанности. Их совещания, в которых каждый будет решать

относительно самого себя, а не относительно подвластных ему, страдания которых ему не причиняют боли и судьба которых его не трогает, совещания, благодаря которым никто не сможет надеяться, что именно он *воспользуется* узаконенной несправедливостью, но благодаря которым каждый должен опасаться, что он *испытает* ее, эти совещания, которые одни только заслуживают названия законодательства и совсем не похожи на существующие теперь приказания объединившихся господ своим бесчисленным стадам своих рабов, — эти совещания необходимо будут справедливы и образуют настоящее государство, в котором каждый, заботясь о своей собственной безопасности, необходимо будет принужден заботиться о безопасности всех других без исключения, так как вследствие устроенных учреждений зло, которое он хочет причинить другому, постигает не другого, а неизбежно его самого.

Учреждения этого единственно истинного государства — твердое обоснование внутреннего мира — отрезают в то же время возможность внешней войны, по крайней мере, с истинными государствами. Уже ради собственной выгоды, уже для того, чтобы не возбудить в своем гражданине мысли о несправедливости, грабеже и насилии и не дать ему возможности наживы помимо старания и работы в указанной ему законом области — уже ради всего этого каждое государство должно строго запрещать оскорбление своего гражданина по отношению к гражданину соседнего государства, так тщательно протестовать, так полно вознаграждать за него и так строго наказывать, как если бы оно было нанесено гражданину данного государства. Закон о безопасности соседей — необходимый закон всякого неразбойничьего государства. Этим уничтожается возможность справедливых жалоб одного государства на другое, необходимость обороны одного народа против другого. Нет необходимости в продолжительных непосредственных отношениях между государствами как таковыми, которые могут приводить их к спорам; обыкновенно существуют только отношения между сограждана-

ми одного и другого государства; государство может быть оскорблено только в лице своего гражданина; но это оскорбление будет возмещаться на месте и, таким образом, обиженное государство будет удовлетворено. Между такими государствами не существует преимуществ, которые могут быть нарушены, не существует честолюбия, которое может быть оскорблено, ни один чиновник не уполномочен на вмешательство во внутренние дела другого государства; также не может это привлекать его, так как он не получает от такого вмешательства никаких выгод. Невозможно, чтобы целая нация решила идти войною ради грабежа на соседнее государство, так как в государстве, в котором все равны, награбленное не станет добычей немногих, а должно будет быть одинаково разделено между всеми, доля же каждого при этом будет так мала, что никогда не сможет вознаградить лишений войны. Только там возможна и понятна война с целью грабежа, где выгоды войны достаются на долю угнетателей, лишения же войны: труд, издержки — падают на бесчисленные стада рабов. Такие государства не должны были бы бояться войны со стороны подобных им государств, а только со стороны дикарей или варваров, которых неспособность обогащаться трудом побуждает к разбою, или со стороны рабских народов, которых их господа погнажи на разбой, добычей от которого они никогда не воспользуются. Без сомнения, сравнительно с первыми даже каждое отдельное государство более сильно, а против последних заставит объединиться общая выгода. Ни одно свободное государство не может терпеть рядом с собою государства, главам которых выгодно поработать соседние государства, и которые поэтому беспрестанно угрожают спокойствию уже одним своим существованием; забота о собственной безопасности побуждает все свободные государства все вокруг себя обращать также в свободные государства и таким образом ради собственного блага распространять царство культуры на дикарей, а царство свободы на рабские народы. Скоро просвещенные и освобожденные на-

роды попадут по отношению к своим еще диким и несвободным соседям в то же положение, в каком еще недавно находились по отношению к ним освобожденные раньше них народы, и принуждены будут поступать по отношению к ним так же, как недавно еще поступали с ними; таким образом, раз уже возникло несколько действительно свободных государств, царство культуры и свободы постепенно и неизбежно охватит весь земной шар.

Так необходимо следует из установления правового внутреннего устройства государства и из прочного мира между отдельными государствами в их внешних отношениях — всеобщий мир всех государств¹. А возникновение правового строя внутри государства и освобождение первого народа, ставшего действительно свободным, вытекает необходимо из гнета господствующих сословий над подчиненными, все время растущего, пока он не сделается невыносимым; роста же страстей и ослепления, неустрашимых никакими предостережениями, можно с уверенностью ожидать.

В этом единственно истинном государстве будет совершенно устранен всякий соблазн ко злу и также возможность сознательно решаться на злой поступок, и для человека также обычно будет направлять свою волю на добро, как только может быть.

Нет человека, который бы любил зло только потому, что оно зло; человек любит зло за выгоды и наслаждения, которые оно ему обещает и которые оно ему действительно доставляет при современном положении человечества. Пока продолжится это положение, пока порок вознаграждается, едва ли можно надеяться на улучшение человечества в его целом. Но при том общественном строе, который должен быть, осуществления которого потребует разум, который мыслитель себе легко представляет, несмотря на то, что до сих пор он его нигде не видел, и который необходимо установится у первого же народа, который действительно освободится, — в таком строе зло не дает преимуществ, но скорее приносит несомненный

вред, и простое себялюбие должно подавить стремление к несправедливым поступкам. Благодаря справедливым учреждениям в таком государстве всякое обогащение и притеснение другого, всякое обогащение за счет другого не только делается бесполезным, а труд, потраченный на это, потерянным, но все это обращается против его виновника, и его неизбежно постигает зло, которое он хотел причинить другому. Как в своем государстве, так и вне его, на всем земном шаре, он не встретит человека, которого он мог бы безнаказанно обидеть. Нечего также ожидать, что кто-нибудь решится на зло только ради зла, несмотря на то, что он его не сможет никогда выполнить и что из этого ничего не последует, кроме вреда для него же самого. Употребление свободы во зло уничтожено, человек должен выбрать, отказаться ли ему совершенно от свободы и терпеливо быть только пассивным колесом в механизме целого или же обратить свою свободу на добро. Так без труда вырастет добро на уже подготовленной почве. После того как эгоистические намерения уже больше не будут разделять людей и уничтожать их силы в борьбе друг с другом, им ничего не останется, как направить свою объединенную мощь на единственного общего противника, который у них остался — на противодействующую человеку грубую природу; не разделенные больше частными стремлениями, они соединятся все в стремлении к единой общей цели, и так возникнет тело, во всех частях которого живет один дух и одна любовь. Ущерб каждого отдельного человека будет ущербом для всего целого и для каждого отдельного члена, раз он не может быть выгоден для кого-нибудь другого; в каждом отдельном члене он ощущается с одинаковой болью и возмещается с одинаковой энергией; шаг вперед, сделанный отдельной личностью, сделан также всем человечеством. Здесь, где маленькое, узкое *я* личности уже уничтожено общественным строем, каждый любит другого действительно, как самого себя, как составную часть великого *я*, которое одно осталось для его любви и которого он сам только составная

часть, могущая приобретать или терять только вместе с целым. Так уничтожается борьба добра со злом, так как зло не может уже больше возникать. Спор друг с другом стоящих за добро из-за самого добра исчезает, так им теперь легко любить добро действительно ради него самого, а не ради самих себя, и так как им теперь только остается заботиться, чтобы истина была найдена и полезное дело совершено, а не нужно заботиться о том, кем это будет сделано. Здесь каждый готов присоединить свою силу к силе другого и подчинить ее силе другого; кто лучше всех выполнит лучшее, согласно общему мнению, того все будут поддерживать и с одинаковой радостью наслаждаться достигнутым.



Такова цель нашей земной жизни, которую нам ставит разум и за несомненное достижение которой он ручается. Это не такая цель, к которой мы бы должны были стремиться, чтобы упражнять наши силы на великом, но которую должны были бы считать неосуществимой в действительности: она должна осуществиться, она действительно осуществится, она будет когда-нибудь достигнута; это так же достоверно, как достоверно существование чувственного мира и разумного рода, у которого, кроме этой цели, нет ничего разумного и серьезного, и существование которого приобретает смысл только благодаря этой цели. Если только вся человеческая жизнь не должна превратиться в зрелище злобного духа, который вложил в несчастных такое непреодолимое стремление к непреходящему только для того, чтобы забавляться их постоянной погоней за тем, что от них постоянно убегает, их постоянными поисками того, что ускользает от них, их кружением в бесконечном круге и чтобы смеяться над их серьезностью в этом пошлом фарсе; если только мудрец, прозревший быстро эту игру, которому станет противно продолжать в ней играть свою роль, не должен начать отрицать жизнь, и момент его пробуждения не должен для

него сделаться моментом его смерти на земле, — если всего этого не должно быть, то эта цель необходимо будет достигнута. О, она достижима в жизни и благодаря жизни, потому что жить повелевает разум; она достижима, потому что я существую.

3

Но когда это состояние будет достигнуто и человечество будет стоять у цели, то что же тогда оно будет делать? Выше этого состояния другого на земле нет; поколение, впервые его достигнувшее, не может делать ничего более, как пребывать в нем, утвердить его самым прочным образом, а затем умереть, оставив потомство, которое будет делать то же самое, что оно уже делало: в свою очередь, тоже оставит потомство, которое опять-таки будет делать то же самое. Человечество остановилось бы тогда на своем пути, поэтому его земная цель не может быть высшей его целью. Эта земная цель понятна, достижима, конечна. Если мы всегда мыслим предшествующие поколения как средство для последнего, законченного, то мы не устраняем этим вопроса серьезного разума: для чего же все-таки будет существовать это последнее? Раз на земле имеется человеческое поколение, оно, конечно, должно иметь не противное разуму, но разумное бытие и стать всем, чем оно может стать на земле; но почему же оно, это человеческое поколение, должно быть вообще, и почему не осталось оно существовать в недрах небытия? Не разум существует ради бытия, но бытие ради разума. Бытие, которое само по себе не удовлетворяет разуму и не разрешает всех его вопросов, никоим образом не может быть истинным бытием.

И далее, являются ли поступки, предписываемые голосом совести, тем голосом, о повелениях которого я не смею мудрствовать, но должен слепо им повиноваться, — являются ли предписываемые ими поступки действительно средством, и притом единственным средством, к достижению земной цели человечества? Что я не могу иначе,

как относить их к этой цели, и что я не стремлюсь в них ни к какой другой цели, кроме этой, — это бесспорно; но всегда ли выполняется это мое намерение? Действительно ли достаточно только стремиться к благу, чтобы оно осуществилось? О! множество хороших решений проходят для мира совершенно бесследно и бесполезно, а некоторые из них, по-видимому, даже противодействуют той цели, которая была ими же поставлена. Напротив, очень часто самые презренные людские страсти, пороки и беззакония вернее приводят к осуществлению лучшего, нежели все старания честного человека, который ни за что не сделает дурного, чтобы из него последовало хорошее; по-видимому, мировое благо, совершенно независимо от всех человеческих добродетелей и пороков, растет и развивается по собственному закону, благодаря какой-то невидимой и неизвестной силе, подобно тому, как небесные тела, независимо от всех человеческих стремлений пробегают указанные им пути; эта сила как будто подхватывает все человеческие намерения, как хорошие, так и дурные, включает их в свой собственный высший план и властно употребляет для своей собственной цели то, что было предпринято ради совершенно иных целей.

Поэтому, если бы даже достижение этой земной цели могло быть целью нашего бытия и если на все относящиеся сюда вопросы со стороны разума был дан удовлетворительный ответ, то все же цель эта принадлежала бы не нам, а той неизвестной силе. Мы никогда не знаем, что этой цели благоприятствует; нам ничего больше не остается, как доставлять этой силе своими поступками какой-нибудь материал, совершенно безразлично какой именно, и целиком предоставить ей самой обрабатывать его сообразно своей цели. Если это так, то высшей мудростью становится не беспокоиться о вещах, которые нас не касаются, жить как придется, а результаты спокойно предоставить этой силе. Нравственный закон стал бы в нас бессодержательным и излишним и просто неуместен был бы в существе, которое ничего более не может и не пред-

назначено ни к чему высшему. Чтобы стать согласными сами с собой, мы должны бы были отказать в повиновении голосу этого нравственного закона и подавить его в себе как ложную и глупую фантазию.

•

Нет, я не хочу отказывать ему в повиновении — клянусь своей собственно жизнью! Я хочу повиноваться ему просто потому, что он приказывает. И это решение пусть будет первым и высшим в моем духе — тем, к чему должно приспособляться все остальное, но что само ни к чему не приспособляется и ни от чего не зависит; пусть оно будет самым основным принципом моей духовной жизни. Но, как разумное существо, для которого уже одно его решение ставит некоторую цель, я должен руководиться чем-нибудь в моих поступках. Если я должен признать это повиновение разумным, если мне предписывает это повиновение действительно разум, образующий мое существо, а не выдуманная мною самим или взятая откуда-нибудь со стороны фантазия, то это повиновение должно все же иметь какой-нибудь результат и чему-нибудь служить. Оно, очевидно, не служит целям земного мира; должен быть, следовательно, другой, надземный, мир, целям которого оно служит.

•

Туман ослепления падает с моих глаз; я получаю новый орган, и новый мир раскрывается благодаря ему предо мною. Он раскрывается предо мною исключительно благодаря велению разума, и только к этому последнему он примыкает в моем духе. Я охватываю этот мир — ведь я, ограниченный моей чувственной природой, должен называть неназываемое — я охватываю этот мир в той цели, какую должно иметь мое повиновение; он есть не что иное, как сама эта необходимая цель, какую мой разум соединяет с велением.

Как же мог я, не считая всего прочего, верить тому, что этот закон предназначен для чувственного мира и что вся цель повиновения, требуемого этим законом, лежит в нем же? Ведь то, что единственно важно в этом повиновении, не ведет ни к чему в этом мире, не может ни стать причиной, ни иметь следствия. В чувственном мире, который движется в виде цепи материальных причин и следствий, в котором то, что следует, зависит от того, что предшествовало, — никогда не играет роли то обстоятельство, *как, с каким намерением и настроением* совершен поступок; здесь важно только то, *каков был этот поступок*.

Если бы вся цель нашего существования заключалась в том, чтобы осуществить некоторое земное состояние нашего рода, то нужен бы был только безошибочный механизм, который определил бы наше внешнее поведение, и нам не нужно бы было быть ничем иным, как хорошо прилаженными колесиками всей машины. Свобода была бы тогда не только бесполезна, но даже мешала бы достижению цели; добрая воля была бы совершенно лишней. Мир был бы тогда устроен крайне неискусно и шел бы к своей цели с излишними затратами и по окольным путям. И ты, могучий мировой Дух, предпочел бы взять от нас ту свободу, которую ты лишь с трудом и посредством разных приспособлений заставляешь служить своим планам; тогда ты просто принудил бы нас поступать так, как мы должны поступать ради твоих планов! Тогда ты кратчайшим путем пришел бы к своей цели, как это тебе мог бы объяснить ничтожнейший из обитателей твоих миров. Но я свободен, и потому такая зависимость причин и следствий, в которой свобода абсолютно излишня и бесцельна, не может исчерпать всего моего назначения. Я должен быть свободным, ибо не механически вызванное деяние, но свободное ограничение свободы исключительно ради повеления, а не ради какой-либо другой цели — так говорит нам внутренний голос совести — оно одно образует истинную нашу ценность. Узы, которыми вяжет

меня закон, — это узы для живых духов; они отвергают власть над мертвым механизмом и обращаются к живому и самодеятельному. Этому повиновения требуют они; это повиновение не может быть лишним.



Здесь вечный мир яснее раскрывается предо мною, и основной закон его порядка стоит перед моим духовным оком. В нем единственно чистая *воля*, какой она, скрытая от глаз всех смертных, покоится в таинственном мраке моего духа, является первым звеном в цепи следствий, цепи, бегущей через весь необозримый ряд духов, — точно так же, как в земном мире *действие*, определенное движение материи, образует первое звено материальной цепи, охватывающей всю систему материи. Воля является действующим и живым элементом духовного мира, точно так же как движение является тем же для мира чувственного. Я стою посредине обоих прямо противоположных миров: одного — видимого, в котором решающая роль принадлежит действию, другого — невидимого и даже непостижимого, в котором эту роль играет воля; я представляю собой одну из первоначальных сил для обоих миров. Моя воля есть то, что охватывает их оба. Эта воля уже сама по себе является составной частью сверхчувственного мира; лишь только я привожу ее в движение каким-либо решением, и моя деятельность течет далее через все целое и вызывает новое, вечно существующее, которое там есть и не нуждается более в том, чтобы его сделали. Эта воля может проявляться в материальном действии, и это действие принадлежит чувственному миру и производит в нем то, что может произвести.

Ошибкой было бы думать, что я только тогда получу доступ в надземный мир, когда буду вырван из зависимости земного мира; уже теперь я нахожусь и живу в надземном мире гораздо более, нежели в земном; уже теперь он представляет собою мой единственный твердый опорный пункт, и вечная жизнь, во владение которой я вступил

уже давно, является единственным основанием того, что я могу еще продолжать жизнь земную. То, что называют небом, лежит не по ту сторону гроба; оно находится уже здесь, вокруг нас, и свет его горит в каждом чистом сердце. Моя воля принадлежит мне и представляет собою то единственное, чем я владею вполне; она вполне зависит от меня самого, и благодаря ей я уже теперь гражданин царства свободы и разума. Какое определение моей воли — того единственного, благодаря чему я поднимаюсь из праха в это царство, — соответствует порядку последнего, говорит мне в каждый момент моя совесть, — та нить, посредством которой тот мир держит меня у себя и связывает меня с собой, и целиком от меня самого зависит дать мне указываемое ей определение. Я работаю над самим собой для этого мира, тружусь, следовательно, в нем и для него работая над одним из его членов; следую в нем, и только в нем, без колебания и сомнений по твердым правилам к моей цели, уверенный в успехе, так как никакая чуждая сила не противостоит моей воле. То обстоятельство, что в чувственном мире моя воля, поскольку она действительно только воля, становится также еще действием, это только закон самого чувственного мира. Я не хотел действия так, как воли; только последняя была целиком и исключительно моим делом, и она была также всем, что исходило исключительно из меня самого. Не нужно было еще особого акта с моей стороны, чтобы к ней присоединить действие: оно само к ней присоединилось, согласно закону второго мира, с которым я связан через посредство моей воли и в котором эта воля точно так же является первоначальной силой, как и в первом. Конечно, когда я рассматриваю предложенную мне совестью волю как действие и как причину, действующую в чувственном мире, то я бываю вынужден относить ее как средство к земной цели человечества; это не значит, что я должен сперва обозреть мировой план, а потом рассчитать, что мне надо делать: предложенное мне непосредственно совестью определенное поведение мне представляется именно

таким, посредством которого я в своем положении только и могу способствовать достижению той цели. И если после совершения действия мне начинает казаться, что оно не приносит пользы для цели и даже мешает ей, то я все же не должен раскаиваться из-за этого в совершенном действии — я не могу в этом заблуждаться относительно себя самого, поскольку, исполняя его, я повиновался только своей совести; какие бы последствия ни имело оно для этого мира, для другого из него не может вытекать ничего иного, кроме благого. И даже для этого мира моя совесть повелевает мне теперь — именно потому, что действие кажется потерянным для своей цели, — повторить его более целесообразным образом или, если кажется, что оно этой цели мешает, то загладить вред и уничтожить то, что противодействует успеху. Я хочу так, как я должен; и следует новое действие. Может случиться, что следствия этого нового действия в чувственном мире покажутся мне не более производительными, чем следствия первого, но я остаюсь столь же спокоен за него в отношении другого мира, а в отношении настоящего мира на мне теперь лежит обязанность исправить предыдущее новыми действиями. Таким образом, всегда может казаться, что я всей своей земной жизнью не двигаю блага в этом мире ни на волос дальше, но отказаться от него я все же не смею; после каждого неудавшегося шага должен я верить, что ближайший все-таки может удалиться; но для другого мира не пропадает напрасно ни один шаг. Короче, для земной цели тружусь я не только ради ее самой как последней конечной цели, но ради того, что моя истинная последняя цель, повиновение закону, представляется мне в настоящем мире не иначе, как в виде труда для той цели. Я мог бы покинуть ее, если бы я мог когда-нибудь отказать в повиновении закону или если бы я мог когда-нибудь представить его себе в этой жизни иначе, чем в виде повеления трудиться в моем положении для этой цели; я действительно покину ее в другой жизни, когда веление поставит мне иную, здесь, на земле, совершенно непости-

жимую цель. В этой жизни я должен *желать* способствовать ей, потому что я должен повиноваться, а будет ли ей *действительно способствовать* то действие, которое вытекает из этого соответствующего закону желания, это не моя забота; я ответственен только за *волю*, которая здесь на земле может быть направлена, разумеется, только наземную цель, — но не за результаты. До совершения действия я никогда не могу отказать от этой цели; но от действия, после того как оно совершено, я могу, конечно, отказать, и повторить его, или исправить. Таким образом, уже здесь я живу и действую — согласно моему собственному существу и моей ближайшей цели — только для другого мира, и деятельность для него есть единственная деятельность, в которой я вполне уверен; в чувственном мире я действую только ради другого мира, и только потому, что я не могу действовать для него, не *желая*, по крайней мере, действовать для чувственного мира.



Я хочу укрепиться, я хочу свыкнуться с этим совершенно для меня новым воззрением на мое назначение. Разум не позволяет мыслить настоящую жизнь как всю цель моего бытия и бытия человеческого рода вообще; во мне есть нечто такое, и от меня требуется нечто такое, что не находит себе никакого применения во всей этой жизни и является совершенно бесцельным и излишним для высшего, что только может быть осуществлено на земле. Человек, следовательно, должен иметь цель, лежащую вне этой жизни. Но если земная жизнь, которая все же возложена на него и которая не может быть предназначена исключительно для развития разума, так как ведь разум, уже пробудившийся, повелевает нам сохранять ее и изо всех сил стремиться к высшей ее цели, — если эта жизнь в ряду нашего бытия не должна быть совершенно напрасной и бесполезной, то она должна относиться к будущей жизни по меньшей мере так, как средство к цели. Но в этой земной жизни нет ничего такого, последние следствия которого не

оставались бы на земле, ничего такого, посредством чего могла бы установиться связь между ней и жизнью будущей, кроме доброй воли; последняя же в этом мире, в силу основного его закона, не приносит сама по себе никаких плодов. Только добрая воля может быть тем, она должна быть тем, посредством чего мы трудимся для иной жизни и для ближайшей ее цели, которая лишь там будет нам поставлена; невидимые для нас последствия этой доброй воли являются тем, посредством чего мы приобретаем себе твердый опорный пункт в той жизни, от которого мы затем можем далее к ней двигаться.



Что наша добрая воля сама по себе и через себя может иметь следствия, мы это знаем уже в этой жизни, ибо разум не может приказывать бесцельного, но *каковы* эти следствия и каким образом возможно, чтобы воля сама по себе могла действовать на что-либо, об этом мы не можем иметь никакого представления, пока еще находимся в этом материальном мире, и мудрость в том, чтобы вовсе не предпринимать исследования, о котором мы уже заранее можем сказать, что оно нам не удастся. Что касается характера этих следствий, то настоящая жизнь по отношению к будущей является, следовательно, жизнью *в вере*. В будущей жизни мы будем обладать этими следствиями, ибо будем исходить из них в своей деятельности и основываться на них; эта иная жизнь по отношению к следствиям нашей доброй воли в настоящем будет, таким образом, жизнью *созерцания*. Также и в этой иной жизни мы будем иметь пред собой ближайшую цель, как мы имеем ее в настоящей, ибо мы должны продолжать быть деятельными. Но мы остаемся конечными существами, а для конечных существ всякая деятельность есть деятельность определенная; определенное же действие имеет определенную цель. Как в земной жизни ее к цели последней относится имеющийся налицо мир, целесообразное устройство этого

мира для указанного нам труда, уже достигнутая культура и благо среди людей и наши собственные чувственные силы, так в будущей жизни к ее цели будут относиться последствия нашей благой воли в настоящем. Земная жизнь есть начало нашего существования; нас снабжают всем для нее нужным и дают в ней твердую почву; будущая жизнь есть продолжение этого существования; для нее мы сами должны приобрести себе начало и определенный опорный пункт.

И теперь земная жизнь не кажется более бесполезной и напрасной; она дана нам для того, и только для того, чтобы приобрести эту твердую основу в будущей жизни, и единственно через посредство этой основы стоит она в связи со всем нашим вечным бытием. Весьма возможно, что и в этой второй жизни ближайшая цель будет столь же недостижима, как и цель земной жизни, также и там благая воля будет казаться излишней и бесцельной. Но оказаться потерянной может она там столь же мало, как здесь, ибо она есть необходимо длительное и от него неотделимое веление разума. Ее необходимая деятельность указала бы нам в этом случае на третью жизнь, в которой обнаружались бы следствия благой воли из второй жизни; в этой второй жизни следующая могла бы быть тоже лишь предметом веры, правда, более твердой и непоколебимой, после того как мы уже на деле познали истинность разума и вновь, в полной сохранности, обрели плоды чистого сердца в уже законченной жизни.

Как в земной жизни единственно из веления определенного действия возникает наше понятие определенной цели, а из него — все воззрение на данный нам чувственный мир, так в будущей жизни на подобном, теперь для нас совершенно невообразимом велении будет основываться понятие ближайшей цели для этой жизни, а на нем — воззрение на мир, в котором нам даны следствия нашей доброй воли в настоящей жизни. Настоящий мир существует для нас вообще лишь через веление долга, иной мир возникнет для нас тоже только через другое веление

долга, ибо никаким другим образом для разумного существа мир не существует.



Таково, следовательно, все мое высокое назначение, моя истинная сущность. Я представляю собой член двух порядков: одного чисто духовного, в котором я господствую посредством одной только чистой воли, и другого чувственного, в котором я проявляю свою деятельность. Конечную цель разума образует его чистая деятельность, такая, где он не нуждался бы ни в какой орудии вне себя, — независимость от всего, что не есть сам разум, абсолютная необусловленность. Воля — это живой принцип разума, это сам разум, когда он понимается чисто и независимо; разум является деятельным через себя самого, значит, чистая воля только как таковая действует и господствует. Непосредственно и исключительно в этом чисто духовном порядке живет только бесконечный разум. Конечный же, представляющий собой не самый умственный мир, но только один из многих его членов, живет в то же время необходимо и в чувственном порядке, то есть в таком, который ставит ему еще другую цель, кроме чистой деятельности разума, а именно некоторую материальную цель, способствовать которой он должен посредством орудий и сил, которые, правда, стоят под непосредственным руководством воли, но деятельность которых обусловлена также их собственными естественными законами. Однако, поскольку разум есть действительно разум, воля должна действовать просто сама по себе, независимо от естественных законов, которыми определяется действие; поэтому всякая чувственная жизнь конечного указывает на высшую жизнь, в которую его вводит только воля, доставляя ему в ней владение, — владение, которое, конечно, вновь чувственно представится нам как *состояние*, но отнюдь не как чистая воля.

Эти два порядка, чисто духовный и чувственный, из которых последний может состоять из необозримого ряда

особых жизней, находятся во мне начиная с первого момента развития действительного разума и идут далее друг с другом рядом. Последний порядок есть лишь явление для меня самого и для тех, кто находится со мной в одинаковой жизни; первый один дает последнему смысл, целесообразность и ценность. Я уже бессмертен, непреходящ и вечен, лишь только я принимаю решение повиноваться закону разума; мне не надо сначала *сделаться* таковым. Сверхчувственный мир отнюдь не будущий мир, это мир настоящий; ни в один момент конечного бытия он не может быть более действительным, нежели в другой; по прошествии мириадом человеческих жизней он не будет более действительным, чем в данный момент. Другие определения моего *чувственного* существования принадлежат будущему; но это существование столь же мало является истинной жизнью, как и настоящее его определение. Через это решение я приобщаюсь к вечности, отбрасываю жизнь во прахе и все другие чувственные жизни, которые еще могут предстоять мне, и ставлю себя высоко над ними. Я становлюсь сам для себя единственным источником всего моего бытия и моих явлений, и начиная с этого момента я имею, безусловно благодаря чему-то вне меня, жизнь во мне самом. Моя воля, которую я сам, а не кто-либо иной, ввожу в порядок того мира, и есть этот источник истинной жизни и вечности.

Но в то же время только моя воля есть этот источник; только через то, что я признаю эту волю за истинную носительницу нравственного блага и действительно возвышаю ее до этого блага, приобретаю я уверенность и обладание тем сверхчувственным миром.

Не имея перед глазами никакой понятной и видимой цели, не задаваясь даже вопросом о том, проистекает ли из моей воли что-либо иное, кроме самого хотения, — вот как должен я хотеть согласно закону. Моя воля стоит одна, отдаленная от всего, что не есть она сама, образуя свой мир только через себя и для себя; дело не только в том, что она является *первым* и что *перед* ней нет никакого

другого члена, который относился бы к ней и определял ее, но также и в том, что из нее не вытекает никакого мысленного и понятного *второго*, через которое ее деятельность подпадала бы под посторонний закон. Если бы в понятном нам и противоположном духовному миру чувственном мире из нее исходило бы второе, из этого второго третье и т. д., то ее сила была бы сломлена сопротивлением самостоятельных членов этого мира, подлежащих приведению в движение; характер деятельности не вполне соответствовал бы более выраженному хотением целевому понятию, и воля не оставалась бы свободной, но была бы отчасти ограничена специфическими законами своей разнородной сферы действия. Именно так я действительно должен смотреть на волю в настоящем, единственном мне известном чувственном мире. Конечно, я вынужден верить, то есть действовать так, как будто я думал, что мое хотение может привести в движение мой язык, мою руку, мою ногу, но каким образом простое дуновение, давление интеллекта на себя самого, каковым является воля, может быть основой движения в весомых земных массах, об этом я не только не могу представить себе, но даже этого голое утверждение является пред судом созерцающего разума чистой нелепостью; в этой области движение материи даже во мне самом должно быть объяснено исключительно из внутренних сил одной только материи.

Но такое воззрение на свою волю, как только что описанное, получаю я только благодаря тому, что я усматриваю в себе самом следующее: она не только является высшим деятельным принципом для этого мира, принципом, которым она могла бы, конечно, сделаться без всякой особой свободы через простое влияние всей мировой системы, приблизительно так, как мы должны представлять себе образующую силу в природе; она прямо отвергает все земные и вообще все вне ее лежащие цели и устанавливает в качестве последней цели себя самое ради себя самой. Но исключительно благодаря такому воззрению на свою волю я оказался в сверхчувственном порядке, в ко-

тором воля становится причиной сама по себе без всякого вне ее лежащего орудия, в подобной себе, чисто духовной, совершенно для нее проникаемой сфере. То обстоятельство, что закономерная воля требуется просто ради себя самой, — признание этого я могу найти только как факт внутри себя, оно не может прийти ко мне никаким другим путем, — это было первым звеном моего мышления. Что это требование согласно с разумом и является источником и путеводной нитью для всего прочего, согласно с разумом, что оно не приспособляется ни к чему, но все другое должно приспособляться к нему и быть от него зависимым, — убеждение, к которому я опять-таки могу прийти не извне, но только изнутри, через посредство того непоколебимого одобрения, которое я свободно выражаю относительно того требования, — это было вторым звеном в моем рассуждении. И вот, исходя только из этих двух звеньев, пришел я к вере в сверхчувственный, вечный мир. Стоит уничтожить первые, и о последнем не может тогда быть и речи. Действительно, если бы дело обстояло так, как говорят многие, и предполагают это без дальнейшего доказательства как нечто само по себе понятное, и восхваляют это как высшую вершину житейской мудрости, а именно, что всякая человеческая добродетель всегда должна иметь перед собой только определенную внешнюю цель и что она не может начать действовать прежде, чем станет уверенной в достижимости этой цели, что она только тогда и становится добродетелью, что разум, таким образом, вовсе не содержит в себе самом принцип и руководящую нить своей деятельности, но, напротив, эта руководящая нить должна быть сперва получена извне через рассмотрение чуждого ему мира, — если бы дело обстояло так, то конечная цель нашего бытия находилась бы здесь внизу; человеческая природа была бы вполне исчерпана нашим земным назначением и вполне объяснима, и не было бы никакого разумного основания подниматься с нашими мыслями над земной жизнью.

Но так, как я только что говорил сам с собой, может говорить и учить всякий мыслитель, который по какой-нибудь причине, хотя бы, например, вследствие стремления к новому и необычному, исторически принял те первые члены и затем должен только правильно выводить из них дальнейшие следствия. Он тогда преподносит нам мышление чужой жизни, а не своей собственной; все плывет мимо него пустым и бессмысленным, потому что ему не хватает особого чувства, посредством которого воспринимают его реальность; он — слепой, который, основываясь на нескольких исторически изученных правильных положениях о цветах, построил совершенно верную их теорию, несмотря на то, что для него никаких цветов не существует; он может сказать, что *должно быть* при известных условиях, но для него этого *нет*, так как он в этих условиях не находится. Особое чувство, посредством которого воспринимают вечную жизнь, приобретает лишь тем, что чувственное с его целями действительно оставляется и приносится в жертву ради закона, который изъясляет притязания исключительно на нашу волю, а не на наши дела; оно покидается с твердым убеждением в том, что такой образ действий единственный разумный. Только после этого отречения от земного выступает в нашей душе вера в вечное, являясь единственной опорой, которой мы можем еще держаться, после того как мы оставили все прочее, — являясь единовременным животворящим принципом, который еще волнует нашу грудь и воодушевляет нашу жизнь. Поистине мы должны, согласно образам священного учения, сперва умереть для мира и вновь родиться, чтобы мочь войти в царствие Божие.



Я вижу, ó, теперь я ясно вижу, где лежит причина моей прежней опрометчивости и слепоты относительно духовных предметов. Полный земных целей, погрузившийся в них всеми своими мыслями и чувствами, волнуемый и побуждаемый только понятием результата, который должен

осуществиться вне нас, желанием его и наслаждением им, бесчувственный и мертвый для чистых побуждений управляющегося своими собственными законами разума, который ставит нам чисто духовную цель, я остаюсь прикованным к земле, и крылья моей бессмертной души связаны. Наша философия становится историей нашего собственного сердца и жизни, и какими мы находим нас самих, таким же мы мыслим человека вообще и его назначение. Раз нас влечет только к тому, что может осуществиться в этом мире, то для нас нет никакой истинной свободы, — никакой свободы, которая имела бы основание своего определения абсолютно и совершенно в себе самой. Наша свобода есть самое большее свобода себя самого образующего растения: она не выше ее по существу, а только приводит к более сложным результатам, отличается только тем, что производит не материю с корнями, листьями и цветами, а дух с его побуждениями, мыслями, поступками. Об истинной свободе мы не в состоянии знать решительно ничего, потому что мы ею не обладаем; когда говорится о ней, мы придаем словам другой, низший смысл применительно к нашему пониманию или просто браним их, называя их бессмысленными. Вместе с познанием свободы погибает для нас и чувство для восприятия другого мира. Все, сюда относящееся, пролетает мимо нас, как слова, которые обращены вовсе не к нам, как бледная тень без цвета и смысла, которую мы никак не можем поймать и удержать. Не проявляя ни малейшей собственной деятельности, мы все оставляем на своих местах. Когда же некоторое рвение толкает нас к тому, чтобы серьезно рассмотреть все это, то мы ясно усматриваем и можем доказать, что все те идеи представляют собой безнадежные и бессодержательные фантазии, которые отвергает всякий здравомыслящий человек; и действительно, при тех предпосылках, из которых мы исходим и которые взяты из нашего собственного самого внутреннего опыта, мы совершенно правы, и нас нельзя ни опровергнуть, ни переубедить, пока мы останемся такими, каковы мы теперь. Пользующие-

ся среди нашего народа особым авторитетом прекрасные учения о свободе, долге и вечной жизни превращаются для нас в рискованные басни, похожие на басни о Тартаре и Елисейских полях; при этом мы можем даже и не выражать нашего истинного мнения, состоящего в том, что мы находим, что эти образы поддерживают в черни внешнюю благопристойность; а если же мы менее вдумчивы и сами еще скованы цепями авторитета, то мы сами унижаемся до уровня настоящей черни, когда верим в то, что *при таком понимании* оказывается только глупыми баснями, и в тех чисто духовных указаниях находим обещание относительно вечного продолжения того жалкого существования, какое мы влачили здесь внизу.

Короче говоря, только через коренное исправление моей воли открывается для меня новый свет на мое существование и мое назначение — без этого, сколько бы я ни размышлял и какими бы отличными духовными способностями я ни был одарен, во мне и вокруг меня оказывается один только мрак. Только исправление сердца ведет к истинной мудрости. Так пусть же вся моя жизнь неудержимо стремится к этой единой цели!

4

Моя закономерная воля просто как таковая, сама по себе и через себя, должна иметь последствие, наверное и без исключения; каждое согласное с долгом определение моей воли, хотя бы даже из него не следовало никакого поступка, должно действовать в другом, мне непонятном мире, и, кроме этого согласного с долгом волеопределения, в нем не должно действовать ничего же. — Что, однако, я мыслю, когда мыслю это, что я предполагаю?

Очевидно, закон, действующее без всякого исключения правило, по которому согласная с долгом воля должна иметь следствия; точно так же как в земном мире, меня окружающем, я принимаю закон, согласно которому этот шар, когда я толкну его своей рукой с этой определенной

силой в этом определенном направлении, необходимо будет двигаться в таком направлении, с определенной мерой скорости, толкнет с такой мерой силы другой шар, который теперь будет двигаться сам с определенной скоростью, и так далее до бесконечности. Как здесь уже в простом направлении и движении моей руки я познаю и охватываю все вытекающие отсюда направления и движения с такой же достоверностью, как будто они уже налицо и воспринимались мною, точно так же охватываю я в своей согласной с долгом воле ряд необходимых и неизбежных следствий в духовном мире, как будто бы они уже существовали; разница лишь в том, что я не могу определить их как следствия в материальном мире, то есть я знаю только, что они будут, но не знаю, каковы они будут; именно тогда, когда я это делаю, мыслю я закон духовного мира, в котором моя чистая воля является одной из движущих сил, подобно тому как моя рука является одной из движущих сил в материальном мире. Указанная твердость моего убеждения и идея этого закона духовного мира представляет собой совершенно одно и то же; не две мысли, из которых одна обуславливается другой, но совершенно одна и та же мысль, подобно тому, как уверенность, с которой я устанавливаю известное движение, и мысль о механическом естественном законе — одно и то же. Понятие закона не выражает вообще ничего, кроме твердой, непоколебимой уверенности разума в некотором положении и абсолютной невозможности применять его противоположность.

Я принимаю такой закон духовного мира, который не дает ни моя воля, ни воля какого-либо другого существа, ни воля всех конечных существ вместе взятых; напротив, под его властью стоит моя воля и воля всех конечных существ. Ни я, ни какое-либо другое конечное, а потому в каком-нибудь отношении чувственное существо, не может даже хотя бы только понять, каким образом чистая воля может иметь следствия и каковы могут быть эти следствия, так как сущность нашей конечности именно в том и состоит, что мы не можем этого понять, что мы, вполне

располагая чистой волей как таковой, необходимо рассматриваем ее следствия как состояния; следовательно, каким же образом я или какое-нибудь другое конечное существо можем ставить себе целью и через это осуществлять то, что мы все просто не в состоянии ни мыслить, ни понимать? Я не могу сказать, что в материальном мире моя рука или какое-либо тело, входящее в состав мира и находящееся под действием общего основного закона тяжести, дает естественный закон движения; это тело само подчинено этому естественному закону и может приводить в движение другие тела исключительно сообразно этому закону и поскольку оно, вследствие этого закона, участвует во всеобщей движущей силе в природе. Столь же мало конечная воля дает закон сверхчувственному миру, которого не может охватить ни один конечный дух; напротив, все конечные воли находятся под властью его закона и могут произвести что-нибудь в этом мире, лишь поскольку этот закон уже имеется налицо и насколько они сами, согласно основному его закону для конечных волей, своей верностью долгу удовлетворяют его и входят в среду его деятельности; верностью долгу, говорю я, — единственной нитью, связующей их с духовным миром, единственным нервом, проведенным из него к ним, единственным органом, посредством которого они, в свою очередь, могут воздействовать на него. Как всеобщая сила притяжения держит все тела и соединяет их с собою, а через это и друг с другом и как лишь при предположении этой силы возможно движение единого, так и этот сверхчувственный закон соединяет, держит в себе и располагает в порядке все конечные разумные существа. — Моя воля, также и воля всех конечных существ, может быть рассматриваема с двоякой точки зрения: частью как *зотение*, то есть внутренний акт, направленный на себя самого, и поскольку воля завершена в самой себе и замкнута одним этим актом, частью как *нечто*, как *факт*. Последним она прежде всего становится для меня, поскольку я рассматриваю ее как завершенную; но она должна стать этим также и вне

меня в *чувственном мире*, движущим принципом, например, моей руки, из движения которой вытекают снова другие движения, а в *сверхчувственном мире* — принципом ряда духовных следствий, о которых я не имею никакого представления. В первом освещении, как простой акт, она стоит всецело в моей власти; что она вообще становится фактом, и притом в качестве первого принципа, это зависит не от меня, а от закона, которому я сам подчинен, естественного закона в чувственном мире, сверхчувственного закона в сверхчувственном мире.

Но что же это за закон духовного мира, который я мыслю?

Я хочу уяснить себе и развить это понятие, которое теперь твердо установлено, к которому я не могу и не смею прибавить ничего. — Очевидно, это не такой закон, какой бывает в моем или в каком-нибудь другом чувственном мире и за каким нужно предполагать нечто иное, кроме чистой воли, а именно *покоящееся пребывающее бытие*, из которого лишь под влиянием воли развивается внутренняя сила; действительно — ведь в этом и заключается содержание моей веры — моя воля должна действовать просто сама через себя, без всякого ослабляющего ее проявление орудия, в совершенно однородной с нею сфере, как разум на разум, как духовное на духовное, — в сфере, которой она, однако, не дает закона жизни, деятельности и развития, но которая имеет это в себе самой, следовательно, на *самодетельный* разум. Но самодетельный разум есть воля. Закон сверхчувственного мира есть, таким образом, *воля*.

Это воля, которая действует только как чистая воля, сама через себя, без какого бы то ни было орудия и без чувственной материи для своего воздействия, которая абсолютно через себя самое является одновременно *действием* и *результатом*, хотение которой есть совершение, веление которой — исполнение, в которой, таким образом, осуществлено требование разума быть абсолютно свободной и самодетельной; это воля, которая сама в себе есть

закон, которая определена вечно и неизменно, а не капризами и прихотями, после предшествовавшего обсуждения, сомнения и колебания, и на которую можно наверняка и безошибочно рассчитывать, подобно тому как смертный наверняка рассчитывает на законы своего мира. Это воля, в которой закономерная воля конечных существ имеет неизбежные следствия, но только закономерная их воля, так как для всего прочего она неподвижна и все прочее для нее как бы совершенно не существует.

Следовательно, эта высокая Воля не идет своей дорогой, отдельно от остального мира разума. Между нею и всеми конечными разумными существами имеется духовная связь, и сама она есть эта духовная связь мира разума. Я твердо хочу точно исполнить свой долг, и она хочет также, чтобы мне удалось это, по крайней мере в духовном мире. Всякое закономерное волевое решение конечного существа входит в нее и движет и определяет ее — говоря нашим языком — не вследствие минутной прихоти, но вследствие вечного закона ее существа. — С поразительной ясностью выступает теперь перед моей душой мысль, которая доселе была еще окутана для меня мраком, а именно, что моя воля просто как таковая и сама через себя имеет следствия. Она имеет следствия, будучи безошибочно и непосредственно воспринимаема другой родственной ей Волей, которая сама есть действие и единый жизненный принцип духовного мира; в ней имеет оно свое первое следствие и только *через* нее влияет на остальной духовный мир, который везде есть не что иное, как результат этой бесконечной Воли.

Так влияю я — смертный должен пользоваться словами из своего языка — так влияю я на эту Волю, и голос совести внутри меня, который в любой момент моей жизни указывает мне, что я должен делать, есть то самое, посредством чего она в свою очередь влияет на меня. Этот голос есть оракул из вечного мира, сделанный чувственным через то, что меня окружает, и переведенный в моем восприятии на мой язык, объявляющий мне, как

должен я в отведенной мне части приспособиться к порядку духовного мира или к бесконечной Воле, которая и является порядком этого духовного мира. Я не в состоянии обозреть и понять этот духовный порядок, да и не нуждаюсь в этом, я только одно звено в его цепи и столь же мало могу судить о целом, как отдельный тон мелодии о гармонии целого. Но чем я сам должен быть в этой гармонии духов, это я должен знать, ибо только я сам могу себя этим сделать, и это открывается мне непосредственно голосом, доносящимся ко мне из того мира. Таким образом, я оказываюсь в связи с Единым, там существующим, и принимаю участие в Его бытии. Во мне нет ничего истинно реального, вечного и непреходящего, кроме этих двух элементов: голоса моей совести и моего свободного повиновения. Посредством первого духовный мир склоняется ко мне и охватывает меня как одного из своих членов. Посредством второго я сам поднимаю себя до этого мира, проникаю в него и действую в нем. При этом бесконечная Воля является посредницей между им и мной, ибо она сама есть первоначальный источник как его, так и меня. — Вот то единственно истинное и непреходящее, к чему стремится моя душа из сокровеннейшей своей глубины, все остальное — только явление, исчезающее и возвращающееся в ином новом виде.



Это Воля связывает меня с самим собой, она же связывает меня со всеми мне подобными конечными существами, являясь общей посредницей между всеми нами. В этом великая тайна невидимого мира и его основной закон, поскольку он есть *мир, или система многих отдельных волей, известное сочетание и непосредственное взаимодействие многих самостоятельных и независимых волей*; тайна, которая уже в настоящем мире явно лежит пред глазами всех и которую, однако, никто не замечает и не считает достойной своего удивления. — Голос совести,

возлагающий на каждого особый долг, есть тот луч, который выводит нас из бесконечного и устанавливает нас как отдельные и особые существа; он проводит границы нашей личности; он является, следовательно, нашей истинной первоначальной составной частью, основой и материей всякой жизни, какую мы живем. Абсолютная свобода воли, которую мы точно так же приносим собой из бесконечности в мир времени, есть принцип этой нашей жизни. Я действую. Предположив чувственное созерцание, посредством которого я только и становлюсь личным интеллектом, можно хорошо понять, почему я должен знать об этом моем действии; я знаю это, потому что я сам тот, кто здесь действует; можно понять, каким образом посредством этого чувственного созерцания мое духовное *действие* представляется мне как *поступок в чувственном мире* и каким образом, обратно, посредством того же чувственного созерцания, само по себе чисто духовное веление долга представляется мне как *веление такого поступка*; можно понять, каким образом окружающий мир представляется мне как условие этого поступка, а частью — как следствие, результат его. При этом я постоянно остаюсь только *в себе самом* и в своей собственной области; все, что для меня существует, развивается чисто и исключительно из меня самого; я созерцаю везде только себя самого, а не какое-нибудь чужое истинное бытие вне меня. — Но в этом своем мире я признаю вместе с тем действия других существ, которые должны быть от меня независимы и самостоятельны в той же мере, как и я. Каким образом эти существа могут знать для себя о тех действиях, которые исходят от них самих, объяснить можно: они знают о них точно таким же образом, как я знаю о своих. Но как могу я знать о них, это совершенно непостижимо, точно так же, как непостижимо, как *они* могут знать о моем существовании и о моих проявлениях, а это знание я ведь предполагаю в них. Как попадают они в мой мир, а я в их? — ведь принцип, по которому развивается из нас наше самосознание, а также сознание наших действий и их чув-

ственных условий, принцип, по которому всякий интеллект бесспорно должен знать, что он делает, — ведь этот принцип здесь совершенно неприменим. Каким образом свободные духи имеют сведения о свободных духах, раз мы знаем, что свободные духи представляют собой единственную реальность, и раз нечего более мыслить самостоятельный чувственный мир, посредством которого они воздействовали бы друг на друга? Или, если ты все же скажешь мне: я познаю разумные существа мне подобных через те изменения, которые они производят в чувственном мире, то я опять-таки спрошу тебя: но как же можешь ты познавать самые эти изменения? Я очень хорошо понимаю, как ты познаешь изменения, которые произведены простым естественным механизмом, тогда закон этого механизма есть не что иное, как закон твоего собственного мышления, согласно которому мы развиваем далее раз данный нам мир. Но изменения, о которых мы здесь говорим, произведены ведь не естественным механизмом, но возвышающейся над всем естеством свободной волей, и лишь постольку, поскольку ты их такими считаешь, заключаешь ты от них к свободным тебе подобным существам. Итак, каков же тот закон в тебе, согласно которому ты мог бы себе развивать определения других абсолютно от тебя независимых волей? Одним словом, это обоюдное познание и взаимодействие свободных существ уже в этом мире совершенно непостижимо с точки зрения естества и мышления, а может быть объяснено исключительно через то Единое, в чем они связаны и в чем они друг от друга обособляются, через бесконечную Волю, которая все содержит и несет в своей сфере. Не непосредственно от тебя ко мне и от меня к тебе течет то знание, какое мы имеем друг о друге; сами по себе мы обособлены друг от друга непроходимой границей. Мы знаем друг о друге только благодаря нашему общему духовному источнику; только в нем познаем мы друг друга и воздействуем друг на друга. — Почитай здесь образ свободы на земле, вещь, которая носит на себе ее отпечаток, — кричит во мне го-

лос этой Воли, который говорит со мной, лишь налагая на меня долг; и это единственный принцип, согласно которому я признаю тебя и твое дело, когда совесть повелевает мне уважать его.

Но тогда откуда же наши чувства, наше чувственное воззрение, наши дискурсивные законы мышления, то есть все то, на чем основывается чувственный мир, который мы видим и в котором, как мы верим, мы воздействуем друг на друга? Отвечать относительно двух последних (созерцания и законов мышления), что это законы разума самого по себе означало бы не давать никакого удовлетворительного ответа. Конечно, для нас, прикованных к их области, невозможно даже мыслить другие законы или такой разум, который подчинен другим законом. Но собственный закон разума самого по себе есть только практический закон, закон сверхчувственного мира, или та высокая Воля. И если бы пожелали оставить это на мгновение без объяснения, то откуда согласие всех нас относительно *чувств*, которые все же представляют собой нечто положительное, непосредственное и необъяснимое? Но от этого согласия относительно чувства, созерцания и законов мышления и зависит то, что все мы видим один и тот же чувственный мир.

Это непостижимое согласное ограничение конечных разумных существ нашего рода, и именно благодаря тому, что они ограничены согласно, мы становимся одним родом — так отвечает философия чистого знания и должна остановиться на этом как на высшем достигнутом ею пункте. Но что могло бы ограничить разум, кроме того, *что само есть разум*? Что могло бы ограничить все конечные существа, кроме бесконечного? Это согласие всех нас относительно чувственного мира, который должен быть положен в основу и как бы наперед дан как сфера нашего долга — согласие, которое, если строго его рассматривать, столь же непостижимо, как наше согласие относительно результатов единой, вечной и бесконечной Воли. Наша вера в него, рассмотренная выше как вера в наш

долг, есть собственно наша вера в Нее, в Ее разум и Ее справедливость. Но что действительно истинного принимаем мы в чувственном мире и во что мы верим? Не во что иное, как в то, что из верного и непреклонного исполнения нами нашего долга в этом мире разовьется вечная жизнь, осуществляющая нашу свободу и нравственность. Если это имеет место, то наш мир имеет истину, и притом единственную, возможную для конечных существ; это должно иметь место, ибо этот мир есть результат вечной Воли в нас, а эта Воля, в силу законов своей сущности, не может иметь никакой иной конечной цели для конечных существ, кроме указанной.

Следовательно, эта вечная Воля — творец мира, в том единственном смысле, в каком она может быть им и в каком она нуждается в творении: она творец мира в *конечном разуме*. Тот, кто думает, что Она построила мир из вечной косной материи, мир, который затем мог быть также только косным и безжизненным, подобно прибору, изготовленному человеческими руками, а не являл бы вечный процесс развития из себя самого, или тот, кто воображает, что он мыслит возникновение материального нечто из ничего, оба не знают ни мира, ни Ее. Нигде нет ничего, раз только материя должна представлять собой нечто, и никогда ничего нигде не будет. Существует только разум, бесконечный сам по себе, конечный в нем и через него. Только в наших душах создает Она мир, по крайней мере то, *из чего* мы его развиваем, и то, *посредством чего* мы его развиваем: призыв к долгу, согласные чувства, воззрение и законы мышления. Это *ее* совет, посредством которого видим мы свет и все то, что нам является в этом свете. Она *продолжает создавать* в наших душах этот мир и входит в него тогда, когда в наши души через зов долга, лишь только другое свободное существо изменяет в нем что-либо. В наших душах она *сохраняет* этот мир, а через него наше конечное существование, — на которое одно мы только и способны, — продолжая создавать из наших состояний другие состояния. После того как она

согласно своей высшей цели достаточно испытала нас для нашего ближайшего назначения, и мы себя для него подготовили, она уничтожает его для нас посредством того, что мы зовем смертью, и вводит нас в новое, результат нашего верного долга поведения в этом. Вся наша жизнь — ее жизнь. Мы находимся в ее руке и остаемся в ней, и никто не может нас оттуда вырвать. Мы вечны, так как Она вечна.

Высокая живая Воля, которую нельзя назвать никаким именем, нельзя охватить никаким понятием, я поистине смею возвысить свой дух к тебе, так как ты и я нераздельны. Твой голос звучит во мне, а мой, в свою очередь, звучит в тебе, и все мои мысли, если только они истинны и хороши, мыслятся в тебе. В тебе, непостижимой, становлюсь я самим собой, и я начинаю в совершенстве постигать мир, все загадки моего бытия разрешаются, и в моем духе возникает совершеннейшая гармония.

Всего лучше понимает тебя детская преданная тебе простота. Для нее ты — сердцеведец, ясно читающий в ее душе, вечный верный свидетель ее переживаний, который один знает ее честные намерения и один понимает ее, хотя бы она не была понята всем миром. Ты для нее — отец, всегда желающий ей добра и все обращающий к ее благу. На твои благие решения она полагается всецело и телом и душой. Делай со мной что хочешь, говорит она, я знаю, что это будет хорошо, раз это делаешь ты. Мудрствующий разум, который только слышал о тебе, но никогда тебя не видал, хочет на себе познакомить нас с твоей сущностью и выдает за твой образ полное противоречий уродливое творение, смешное для человека чистого разума, ненавистное и отвратительное для мудрого и доброго.

Я закрываю пред тобой свое лицо и кладу руку на уста. Каков ты сам для себя и каким кажешься ты самому себе, этого я никогда не узнаю, так как я никогда не сделаю твоею самим. После тысячи тысяч прожитых духовных жизней я столь же мало буду понимать тебя, как теперь,

в этой земной юдоли. — Все, что я понимаю, благодаря одному только этому моему пониманию становится уже конечным, а конечное не может превратиться в бесконечное даже через бесконечное поднятие и возвышение. Ты отличен от конечного не по степени, а по типу. Они таким возвышением делают тебя только более значительным человеком, все более и более значительным, но никогда — богом, бесконечным, не допускающим никакого измерения. Я имею только это дискурсивно шествующее вперед сознание и не могу мыслить никакого иного. Как смею я приписать такое тебе? В понятии личности лежат границы. Как могу я перенести на тебя это понятие, не перенося этих границ?

Я не хочу покушаться на то, что воспрещено мне сущностью моей конечности и что не принесло бы мне никакой пользы; каков ты сам по себе, я не хочу знать. Но твои отношения ко мне, конечному, как и ко всему конечному, лежат открыто пред моими глазами; пусть я стану тем, чем я должен быть! — они окружают меня с большей ясностью, чем сознание моего собственного бытия. Ты *порождаешь* во мне сознание о моем долге, о моем назначении в ряду разумных существ; *как*, я этого не знаю, да и не имею надобности знать. Ты *знаешь* и *познаешь*, что я мыслю и хочу; *как* ты можешь знать это, каким актом ты осуществляешь это сознание — я совершенно не понимаю этого; ведь я даже знаю очень хорошо, что понятие акта, и в частности особого акта сознания, сохраняет силу только в применении ко мне, а не к тебе, бесконечному. Ты *хочешь*, ибо ты хочешь, чтобы мое свободное повиновение имело следствия во все века; акта твоей воли я не постигаю, а знаю лишь то, что он не похож на мой. Ты *действуешь*, и сама твоя воля есть деяние, но твой образ действий прямо противоположен тому, который я только и могу мыслить. Ты *живешь* и *существуешь*, ибо ты *знаешь*, хочешь и *действуешь*, сосуществуя конечному разуму, но *ты существуешь не так*, как я единственно только могу мыслить себе существование.

В созерцании этих твоих отношений ко мне, конечно-му, я хочу быть спокойным и блаженным. Я знаю непосредственно лишь свой долг. Я хочу исполнить его просто, радостно и без мудрствований, ибо так повелевает мне твой голос распорядок духовного мирового плана, и сила, с какой я его исполняю, — твоя сила. То, что приказывает мне твой голос, и что я исполняю с помощью твоей силы, наверно входит в этот план и истинно хорошо. Я остаюсь спокойным при всех событиях в мире, ибо они совершаются в *твоем* мире. Ничто не может меня ввести в заблуждение, или народить, или заставить сомневаться, раз ты живешь, а я созерцаю твою жизнь. Ибо в тебе и чрез тебя, о бесконечный, я вижу в другом свете мой здешний мир. Природа и естественный успех в судьбах и действиях свободных существ становятся в сравнении с тобой пустыми, ничего не значащими словами. Нет больше никакой природы; существуешь ты, только ты. Теперь мне уже не кажется более, что конечною целью настоящего мира является установление известного состояния всеобщего мира среди людей и безусловное их господство над механизмом природы; цель не в том, чтобы это состояние было установлено, а в том, чтобы оно было установлено самими людьми, — а так как оно рассчитано на всех, то чтобы оно было установлено всеми как единая, свободная, моральная община. Все новое и лучшее для индивидуума через его согласную с долгом волю. Все лучшее для общины через общую согласную с долгом волю — в этом заключается основной закон великого нравственного государства, частью которого является современная жизнь. Добрая воля индивидуума так часто погибает для этого мира по той причине, что она все еще только воля индивидуума, а воля большинства не находится с ней в согласии; поэтому следствия ее оказываются исключительно в будущем мире. Из-за этого даже страсть и пороки людей содействуют, по-видимому, достижению лучшего; конечно, *не сами по себе* (в этом смысле из дурного никак не может получить-

ся хорошее), но уравновешивая противоположные пороки и уничтожая в конце концов как их, так и себя. Угнетение никогда не могло бы приобрести господства, если бы ему не расчистили дорогу трусость, низость и взаимное недоверие людей друг к другу. Оно до тех пор будет усиливаться, пока не искоренит трусости и рабского чувства и пока отчаяние вновь не пробудит потерянное мужество. Тогда оба противоположных порока уничтожат друг друга, и из них произойдет самая благороднейшая форма человеческих отношений — вечная свобода.

Поступки свободных существ, строго говоря, имеют последствия только в других свободных существах, ибо мир существует только в них и для них; мир есть именно то, в чем все они согласны. Но эти поступки имеют в них последствия только через бесконечную, обуславливающую все отдельное Волю. Но великий зов, всякое проявление этой Воли в нас всегда бывает не чем иным, как приглашением к исполнению определенного долга. Следовательно, даже то в мире, что мы называем злом, а именно следствия злоупотребления свободой, существует только через нее; и она существует для всех, для кого существует, лишь налагая на них долг. Если бы в вечный план нашего нравственного развития и развития всего нашего рода не входило то, чтобы на нас были возложены именно эти обязанности, то они не были бы возложены на нас и вместе с тем вовсе не было бы того, что мы называем злом. В этом смысле все, что *совершается*, абсолютно целесообразно и хорошо. Возможен только один мир, абсолютно хороший. Все, что совершается в этом мире, служит к улучшению и развитию человека, а через это и к осуществлению его земной цели. Именно этот высший мировой план есть то, что мы называем природой, когда говорим: природа ведет человека через нужду к прилежанию, через зло всеобщего беспорядка к правовому устройству, через бедствия непрерывных войн к окончательному вечному миру. Эта высшая природа — только твоя воля, бесконечный, только твое предвидение. — Лучшее всего это по-

нимает безыскусственная простота, которая признает эту жизнь за испытательное и образовательное учреждение, за школу для вечности; которая во всех своих судьбах, как самых ничтожных, так и самых важных, видит твою волю, ведущую ее ко благу; которая верит, что для тех, кто любит свой долг и знает тебя, все должно служить к лучшему.



О, я действительно был в потемках в течение истекшей части моей жизни, действительно строил заблуждение на заблуждении, считая себя тем не менее мудрым. Только теперь понял я вполне то учение, которое казалось мне столь странным в твоих устах, удивительный Дух, хотя мой разум ничего не мог возразить против него; ибо лишь теперь вижу я его во всем его объеме, в глубочайшей его основе и во всех его следствиях.

Человек не есть порождение чувственного мира, и конечная цель его бытия не может быть в нем достигнута. Его назначение выходит за пределы времени и пространства и вообще всего чувственного. Что он такое и чем он обязан сделаться, об этом он должен знать; как насколько высоко его назначение, так и мысль его должна также уметь подняться выше всех границ чувственности. Так должно быть; где родина его бытия, там необходимо также и родина его мысли, и единственным истинно человеческим, единственным подобающим ему воззрением, таким, в котором представлена вся его сила мышления, является то, в котором он поднимает себя над этими границами и в котором все чувственное превращается для него в чистое ничто, в одно только отражение в смертных глазах сверхчувственного, которое одно только и существует.

Многие люди без искусственного мышления, исключительно благодаря своему большому сердцу и благодаря своему чисто нравственному инстинкту, возвысились до этого воззрения, ибо они вообще жили предпочтительно сердцем и настроением. Своим поведением они отрицали

действительность и реальность чувственного мира и не предоставляли ему никакого влияния на определение своих решений и правил, причем они, конечно, не уясняли себе путем мышления, что даже для мышления этот мир — ничто. Те, которые решались говорить: наше отечество на небе, мы не имеем здесь постоянного места, но ищем будущего; те, основной задачей которых было умереть для этого мира, возродиться для нового и уже здесь вступить в другую жизнь, — те, без сомнения, не видели ничего ценного во всем чувственном и были, если воспользоваться термином школы, практически трансцендентальными идеалистами.

Другие, которые помимо всем нам врожденного чувственного образа действий, укрепились в чувственности и опутали себя ею еще посредством своего мышления и как бы срослись с нею, могут подняться над ней прочно и совершенно только посредством последовательного и до конца доведенного мышления; без этого они даже при самом чистом нравственном настроении постоянно будут испытывать влечение вниз со стороны рассудка, и все их существо навсегда останется неразрешимым противоречием. Для них та философия, которую я только теперь вполне понял, является единственной силой, освобождающей душу из ее оболочки и расправляющей ей крылья, на которых душа немедленно устремляется вверх и бросает последний взгляд на покинутую оболочку, чтобы затем жить и господствовать в высших сферах.

Да будет благословен тот час, когда я решился приступить к размышлению о себе самом и своем назначении. Все мои вопросы разрешены; я знаю то, что могу знать, и оставил всякую заботу о том, чего я не могу знать. Я удовлетворен, совершеннейшая гармония и ясность воцараются в моей душе, и начинается новое, более величественное ее существование.

Я не постигаю всего своего назначения; вопрос о том, чем я должен стать и чем я буду, превосходит все мое мышление. Часть этого назначения даже скрыта от ме-

ня — она видима только для одного, для Отца духов, которому она вверена. Я знаю только, что оно для меня обеспечено и что оно столь же вечно и величественно, как и он сам. Но ту часть моего назначения, которая вверена мне самому, ее я знаю, знаю вполне, и она есть корень всех прочих моих познаний. В каждый момент моей жизни я наверное знаю, что я должен делать, — в этом и заключается все мое назначение, поскольку оно зависит от меня. Я не должен отступать от него, так как мое знание не выходит за его пределы; я не должен хотеть знать что-либо сверх его; я должен твердо стоять на этом единственном среднем пункте и укорениться в нем. На него должны быть направлены все мои мысли и чувства и все мои способности; он должен вобрать в себя все мое существование.

Я должен развить свой рассудок и приобрести знания, насколько я это могу, но лишь с тем единственным намерением, чтобы приготовить в себе более значительное поприще и более широкую сферу действия для долга; я должен желать иметь многое, чтобы от меня многое можно было потребовать. Я должен укреплять свою силу и ловкость во всех направлениях, но исключительно для того, чтобы дать в себе более пригодное и удобное орудие для долга, ибо пока веление не вышло из моей личности во внешний мир, я ответственен за него перед своей совестью. Я должен представлять в себе человечество во всей его полноте, насколько это в моих силах, но не ради самого человечества, ибо оно само по себе не имеет никакой ценности, но для того, чтобы опять-таки представить в человечестве добродетель, которая одна сама по себе имеет ценность, в ее внешнем совершенстве. Я должен рассматривать себя с телом и душой и всем, что есть во мне, лишь как средство для долга и должен заботиться лишь о том, чтобы его выполнить, и чтобы *быть* в *состоянии* его выполнить, насколько это от меня зависит. Но коль скоро веление долга — если только это было действительно веление долга, чему я повиновался, и

если только я действительно сознавал в себе единственное чистое намерение повиноваться ему — коль скоро это веление выступает из моей личности наружу в мир, мне не о чем больше заботиться, ибо с этого момента оно уже переходит в руки вечной Воли. Заботиться о нем далее было бы напрасной мукой, которую я сам задал бы, было бы неверием в эту высшую Волю и неверием к ней. Мне никогда не должно прийти в голову пожелать управлять миром вместо нее, слушать в своей совести голос моего ограниченного рассудка вместо ее голоса или поставить односторонний план отдельного близорукого существа на место ее плана, простирающегося на все целое. Я знаю, что я через это необходимо выделил бы из ее порядка и порядка всех духовных существ.

Подобно тому, как я спокойствием и преданностью чту это высшее провидение, так я должен чтить в своих поступках и свободу других существ вне меня. Вопрос не в том, что, согласно моим понятиям, должны делать *они*, а в том, что могу делать я, чтобы побудить их делать это. Но я могу желать воздействовать непосредственно только на их убеждение и на их волю, поскольку это позволяет порядок общества и их собственное согласие, но отнюдь не на их силы и отношения помимо их убеждений и воли. То, что они делают, они делают под своей собственной ответственностью, если я не могу и не смею изменить их действий, и вечная воля направит все к лучшему. Для меня гораздо важнее уважать их свободу, чем уничтожать или препятствовать тому, что в их пользовании ею представляется мне злом.



Я возвышаюсь до этого воззрения и становлюсь новым существом, и все мое отношение к данному миру коренным образом меняется. Нити, которыми мой дух был до сих пор привязан к этому миру и которые тайно направляли мой дух сообразно всем изменениям в нем, навсегда порваны, и я стою свободным, спокойным и недвижимым,

сам составляя свой собственный мир. Уже не сердцем, а только глазами познаю я предметы и соединяюсь с ними, и сами мои глаза проясняются в свободе и видят — через ложное и уродливое — истинное и прекрасное, подобно тому, как формы чисто и более мягко отражаются в неподвижной водной поверхности.

Мой дух навсегда недоступен для смущения и замешательства, для неуверенности, сомнения и боязни, мое сердце — для горя, раскаяния и страсти. Существует лишь одно, что я могу знать, именно то, что я должен делать, и я знаю это всегда безошибочно. Обо всем остальном я не знаю ничего, знаю, что я ничего об этом не знаю, прочно укореняюсь в этом своем незнании, и воздерживаюсь от мнений и предположений относительно того, о чем я ничего не знаю, чтобы не вызвать в себе самом разлада. Ни одно событие в мире, ни радостное, ни печальное, не может привести меня в движение: холодный и безучастный, смотрю я на все сверху вниз, ибо я знаю, то я не могу ничего ни истолковать, ни привести в зависимость с тем, что только для меня важно. Все, что происходит, входит в план вечного мира и действительно хорошо в нем, насколько мне это известно; но я не знаю, что в этом плане чистый выигрыш и что только средство к тому, чтобы устранить наличное зло, — что поэтому должно меня более, а что менее радовать. В вечном мире все преуспевает все; этого мне достаточно, и в этой вере я стою прочно, как скала; но я не знаю, что в этом вечном мире только зародыш, что цвет и что самый плод.

Единственное, что для меня может быть существенным — это успехи разума и нравственности в царстве разумных существ, и притом исключительно себя самого, ради этих успехов. Для меня совершенно безразлично, я ли служу орудием для этого, или кто другой, мои ли поступки способствуют этим успехам (или препятствуют), или кого другого. Я во всем рассматриваю себя только как одно из орудий цели разума, а потому уважаю и люблю себя, и принимаю в себе участие только как в таковом, и

желаю своему делу удачи лишь в той мере, в какой оно направлено к этой цели. Поэтому и все мировые события я рассматриваю подобным же образом, то есть в их отношении к этой единой цели, причем безразлично, исходят ли они от меня, или от других, относятся ли они непосредственно ко мне самому, или к другим. Мое сердце замкнуто для раздражения из-за личных обид и раздражений, как и для самовозвышения на основании личных заслуг, ибо вся моя личность уже давно исчезла и погибла для меня в созерцании цели.

Если кажется, что истина приведена к полному молчанию, а добродетель уничтожена, что глупость и порок пускают в ход все силы и недалеко от того, чтобы их начали считать разумом и истинной мудростью, если в тот именно момент, когда все добрые надеются, что теперь дела человечества пойдут лучше, эти дела идут так худо, как никогда; если хорошо и счастливо начатое дело, на котором с радостной надеждой останавливались глаза благомыслящего человека, внезапно и против всякого ожидания превращается в постыдное; — то все это столь же мало должно нарушать твердость моего духа, как и видимость того, что теперь вдруг начинает расти и развиваться просвещение, что свобода и самостоятельность разливаются мощным потоком, что среди людей распространяются более мягкие нравы, мир, уступчивость и общая справедливость, — все это не должно делать меня ленивым, беспечным и уверенным в том, что все это действительно удастся. — Так мне кажется; или это так и *есть*, действительно так — для меня, и я знаю в обоих случаях, как вообще во всех возможных случаях, что я теперь должен далее делать. Относительно всего остального я остаюсь в совершеннейшем покое, ибо обо всем остальном я не знаю ничего. Печальные для меня события могут быть в плане Вечного ближайшим средством для очень хорошей цели; борьба зла с добром предназначена, быть может, быть последней значительной его борьбой; злу предоставлено, быть может, собрать на этот раз все свои силы, чтобы

оно разом их потеряло и предстало перед глазами всех во всем своем бессилии. Другие же радостные для меня явления могут покоиться на весьма сомнительных основаниях; то, что я считал просвещением, может оказаться только мудрствованием и отвращением по всем идеям; то, что я считал самостоятельностью — разнузданностью и жадностью; что я считал мягкостью и кротостью — слабостью и вялостью. Правда, я этого не знаю, но это может быть, а потому я имею столь же мало оснований радоваться по поводу первых, как печалиться по поводу последних. Но я знаю то, что я нахожусь в мире высшей мудрости и благости, имеющей свой план и безошибочно его выполняющей; я пребываю в этом убеждении, и я счастлив.

Правда, есть существа, предназначенные к разуму и нравственности, которые борются, однако, с разумом и направляют свои силы на содействие безумию и пороку, но это столь же мало может лишить меня моей твердости и отдать во власть негодования и возмущения. Несообразность, что они ненавидят хорошее, потому что оно хорошее, и содействуют злу из чистой любви к злу как такому, несообразность, которая одна могла бы вызвать мой справедливый гнев, — эту несообразность я не приписываю никому из носящих человеческий образ, ибо я знаю, что этого нет в человеческой природе. Я знаю, что для всякого, кто так действует, поскольку он так действует, нет вообще ни зла, ни добра, а есть только приятное и неприятное, что он вообще не господствует над собой, а находится во власти природы, и что не сам он, а природа в нем ищет всеми силами первого и избегает последнего, не обращая никакого внимания на то, хорошо ли это или дурно. Я знаю, что раз он таков каков он есть, то он не может поступать ни на чуточку иначе, чем он поступает, а я весьма далек от того, чтобы возмущаться необходимостью или сердиться на слепую и безвольную природу. Во всяком случае, вина и преступление таких людей заключается именно в том, что они отдаются во власть слепой

природы вместо того, чтобы быть свободными и самим по себе представлять что-либо.

Только это могло бы вызвать мое негодование, но здесь я оказываюсь в области абсолютно непонятного. Я не могу ставить таким людям в вину их недостаток свободы, не предполагая их уже свободными для того, чтобы сделать себя свободным. Я хочу рассердиться на них, но не нахожу предмета для своего гнева. То, что в них действительно есть, этого гнева не заслуживает; что его заслуживало бы, того в них нет, и они все же не заслуживали бы его, если бы это и было в них. Мое негодование обрушилось бы на явное ничто. — Тем не менее, я должен всегда обходиться с ними и говорить с ними так, как будто они были тем, чем — как это я очень хорошо знаю, — они не являются; в отношении к ним я должен всегда предполагать то, благодаря чему я только и могу стать к ним в какие-нибудь отношения и иметь с ними дела. Долг дает моим действиям такое понятие об этих людях, которое противоположно результату размышления о них. И таким образом, всегда может случиться, что я отнесусь к ним с благородным возмущением, как будто бы они были свободны, чтобы посредством этого возмущения воспламенить их против самих себя; между тем я сам никогда не могу ощущать в глубине своей души этого возмущения — так учит разум. На неразумие и порок негодует во мне только действующий в обществе человек, а не тот покоящийся в себе самом и законченный в себе самом созерцающий человек.

Когда меня должны будут поразить телесные страдания, боль и болезнь, то я не буду в состоянии не *чувствовать* их, ибо это явления моей природы, а здесь на земле я являюсь и остаюсь частью природы; но они не должны меня *опечаливать*. Они затрагивают только природу, с которой я удивительным образом связан, но не меня самого как возвышающееся над всей природой существо. Несомненный конец всякой боли и всякой чувствительности к боли есть смерть поэтому среди всего, что естественный человек считает обыкновенно злом, она менее всего

является им для меня. Я умру вообще не для себя, но только для *других*, для остающихся, связь с которыми у меня порвется; а для меня самого час смерти будет часом рождения к новой, более величественной жизни.

После того, как мое сердце станет таким образом недоступным для всякого земного желания, после того, как я действительно перестану иметь сердце для преходящего, вселенная представится моим глазам в новом, просветленном виде. Мертвая отягчающая масса, только заполнявшая пространство, исчезла, а на ее месте течет, волнуется и шумит вечный поток жизни, силы и действия, поток первоначальной жизни, твоей жизни, Бесконечной; ибо всякая жизнь — твоя жизнь, и только верующее око проникает в царство истинной красоты.

Я родственен тебе, а то, что я вижу вокруг себя, родственно мне; все оживлено и одухотворено, и смотрит на меня ясными духовными очами и говорит моему сердцу духовными звуками. Во всех внешних образах я вижу самого себя, разделенного на многообразнейшие части; я сияю навстречу себе, как сияет самому себе солнце, отраженное бесчисленными каплями росы.

Твоя жизнь, насколько ее может постигнуть конечный разум, есть не что иное, как само себя производящее и выражающее хотение; эта жизнь, отражаясь многообразными чувственными изменениями в глазах смертного, течет через меня в неизмеримую природу. Здесь течет она, как сама себя создающая и образующая материя, через мои жилы и мускулы, и вне меня проявляет свою полноту в дереве, растении, траве. *Одним* непрерывным потоком, капля за каплей, течет образующая жизнь во всех формах, и отовсюду, куда только ни последует за ней мой глаз, она смотрит на меня — в каждом пункте вселенной иначе — как та самая сила, через которую образовано в тайном мраке мое собственное тело. Она свободно волнуется, прыгает, танцует, как само себя образующее движение в животном, и в каждом новом теле представляется как новый, собственный, сам по себе существующий мир;

это та самая сила, которая невидимо для меня волнуется и движется в моих собственных членах. Все, что движется, следует этому всеобщему потоку, этому единому принципу всякого движения, который от одного конца вселенной до другого приводит это гармоническое потрясение: животное следует ему без свободы, я же, от которого в видимом мире исходит движение, хотя основа его и не во мне, следую ему свободно.

Но чистая и святая и так близкая твоему собственному существу, как ему может что-либо быть близко в глазах смертного, течет вдаль твоя жизнь как связь, соединяющая воедино духов с духами, как воздух и эфир единого мира разума; немислимая и непостижимая, но все же совершенно ясно существующая для духовных очей. Уносимая этими потоками света, парит мысль непрерывно и неизменно от души к душе и возвращается из родственной груди более чистой и преображенной. В этой тайне отдельный человек находит себя самого, и понимает и любит себя самого только в другом, и каждый дух возникает, отделяясь от других духов; уже нет человека — есть только человечество, нет отдельного мышления, или любви, или ненависти, а только мышление, любовь и ненависть друг в друге и друг через друга. Через эту тайну родство духов из невидимого мира переходит в их телесную природу и воплощается в двух полах, которые — если бы даже всякая духовная связь между ними могла разорваться — все же, уже как естественные существа, были бы вынуждены любить друг друга; это же родство обнаруживается в нежности родителей, детей, братьев и сестер, как будто души, так же как и тела, произошли от одной крови и представляют собой ветви и цветы одного ствола; оно обнимает затем в более или менее широких кругах весь ощущающий мир. Даже в основе ненависти лежит жажда любви, и вражда возникает только вследствие недостижимости дружбы.

Эту вечную жизнь и вечное движение во всех жилах чувственной и духовной природы мой глаз видит сквозь

то, что другим представляется мертвой массой; он видит, как постоянно поднимается и растет эта жизнь, проявляясь для более духовного выражения себя самой. Вселенная уже не представляется мне более тем замкнутым в себе кругом, той непрерывно повторяющейся игрой, тем чудовищем, которое пожирает себя самого, чтобы вновь родиться таким, каким оно уже было, — она одухотворилась перед моими взорами, и носит на себе отпечаток духа — неизменное движение вперед, к более совершенному, по прямой линии, которая ведет в бесконечность.

Солнце восходит и заходит, звезды исчезают и вновь появляются, и все сферы продолжают свой круговой танец; но никогда они не возвращаются в прежнее положение; в светящихся источниках жизни — сама жизнь и движение вперед. Всякий час, принесенный ими, всякое утро и всякий вечер опускается на мир, неся новый рассвет; новая жизнь и новая любовь струятся из сфер, как капли росы из облака, и обнимают природу, как прохладная ночь — землю.

Всякая смерть в природе есть в то же время рождение, и именно в умирании становится видимым повышение жизни. В природе нет мертвящего принципа, ибо вся природа одна только жизнь; умерщвляет не смерть, а более живая жизнь, которая зарождается и развивается, скрываясь за старой. Смерть и рождение — только борьба жизни с самой собой, цель которой — предстать более просветленной и достойной себя. И неужели может быть чем-либо иным *моя* смерть, ведь я вообще не только выражение и отражение жизни, но я сам в себе ношу единственную истинную и существенную жизнь. Совершенно невозможная мысль, чтобы природа должна была уничтожать жизнь, которая не происходит из нее; ведь не я живу ради природы, но она сама только ради меня.

Но даже мою естественную жизнь, даже это простое проявление невидимой внутренней жизни перед взорами конечного, она не может уничтожить, ибо тогда она должна бы была быть в состоянии уничтожать себя, саму себя,

существующую только для меня и ради меня и не существующую, когда меня нет. Именно потому, что она меня умерщвляет, должна она вновь оживить меня; только перед моею же высшею жизнью, развивающейся в природе, может исчезнуть моя теперешняя жизнь; и то, что смертный зовет смертью, есть не что иное, как видимое явление второго оживления. Если бы ни одно разумное существо, некогда увидавшее свет на земле, не умирало, то не было бы никакого основания ожидать нового неба и новой земли; единственная возможная цель природы, а именно проявление и сохранение разума, была бы выполнена уже здесь, на земле, и круг ее был бы замкнут. В действительности же акт, которым она умерщвляет свободное самостоятельное существо, есть ее торжественный, ясный для великого разума переход через границы этого акта и всей его сферы; явление смерти есть лестница, по которой мое духовное око движется вверх, к новой жизни меня самого и новой природы для меня.

Каждый мне подобный, удаляющийся из земной связи, который отнюдь не обращается в ничто для моего духа, увлекает с собой вверх мою мысль; он еще *существует*, и ему подобает определенное место. В то время как мы здесь внизу горюем о нем, как горевали бы в душном царстве бессознательности, если бы человеку удалось вырваться из него к свету солнца, — в это время наверху радуются тому, что человек родился для их мира, точно так же как мы, граждане земли, с радостью принимаем новых членов нашего мира. Когда я за ними последую из этого мира, для меня будет только радость, ибо печаль остается в той сфере, которую я покидаю.

Мир, которому я только что удивлялся, исчезает и скрывается из моих глаз. При всей полноте жизни, порядка и расцвета, какую я в нем вижу, он является для меня все же только завесой, скрывающей от меня другой мир, бесконечно более совершенный, только зародышем, из которого этот должен развиваться. Моя вера стремится за эту завесу, и согрывает и оживляет этот зародыш. Она

не видит ничего определенного, но она ожидает большего, чем она может постигнуть здесь на земле и чем когда-либо постигнет.



Так живу я и так существую, неизменный, твердый и законченный на всю вечность, ибо это бытие не воспринято извне; оно мое собственное единственно истинное бытие и моя собственная единственно истинная сущность.

ЗАМКНУТОЕ
ТОРГОВОЕ ГОСУДАРСТВО



ФИЛОСОФСКИЙ ПРОЕКТ,
СЛУЖАЩИЙ ДОПОЛНЕНИЕМ
К НАУКЕ О ПРАВЕ
И ПОПЫТКОЙ ПОСТРОЕНИЯ
ГРЯДУЩЕЙ ПОЛИТИКИ

ПРЕДВАРИТЕЛЬНОЕ ОБЪЯСНЕНИЕ ЗАГЛАВИЯ

Правовое (juridische) государство является замкнутою совокупностью множества людей, подчиненных одним и тем же законам и одной и той же высшей принудительной власти. Эта совокупность людей должна быть впредь ограничена взаимным промыслом и торговлей друг с другом и друг для друга; всякий, кто не подчинен одним и тем же законам и принудительной власти, должен быть отстранен и от участия в этом общении. Эта совокупность образовала бы тогда *торговое государство* и именно *замкнутое* торговое государство, как в настоящее время она образует замкнутое правовое государство.

ЕГО ПРЕВОСХОДИТЕЛЬСТВУ
ДЕЙСТВИТЕЛЬНОМУ ТАЙНОМУ КОРОЛЕВСТВА
ПРУССКОГО ГОСУДАРСТВЕННОМУ МИНИСТРУ
И РЫЦАРЮ ОРДЕНА КРАСНОГО ОРЛА
ГОСПОДИНУ ФОН-СТРУЭНЗЭЕ
ОТ АВТОРА¹



Ваше превосходительство!

Позвольте изложить *Вам*, следуя обычаю старинных составителей посвящений, мои мысли о цели и вероятном успехе сочинения, которое я *Вам* публично при сем посвящаю как свидетельство чистосердечного моего к *Вам* почтения.

Казабон (Kasabonus), в предисловии к своему изданию Полибия², свободно излагает *Генригу Четвертому*³ свои мысли об изучении древних и о связанных с этим изучением предрассудках. Допустите и меня, *Ваше превосходительство*, к откровенной перед лицом публики беседе с *Вами* об отношении теоретического (speculativen) политика к практическому (ausübendem).

Практические политики во все времена признавали за теоретическими политиками право предлагать свои соображения о государственном устройстве и управлении. Однако они не обращали на эти указания должного внимания и не считали серьезными ссылки последних на пла-

тоновские республики с их утопическим устройством. Надо прибавить к этому еще и то, что теоретическим политикам делался постоянно упрек в том, что их предложения *неосуществимы*. Этот упрек не приносит им бесчестия, если только они остались со своими предложениями в пределах идеального мира, сознают это и словом и делами определенно подтверждают. Ведь поскольку их мысли верно отражают всеобщий Порядок, Последовательность и Определенность, постольку верно и то, что и предписания их применимы лишь к предположенному ими идеальному состоянию вещей, на котором общий закон (Regel) показан так, как арифметическое правило на примере. Практическому политику в жизни приходится иметь дело не с этим предложенным порядком, а с совершенно иным. Нет ничего удивительного поэтому, что к последнему не пригодны предписания, которые с самого начала не были на него рассчитаны.

Однако философ никогда не признает и не предположит *абсолютной* невыполнимости своих предложений, если только он считает свою науку не пустой игрой, а делом высоко важным. Ведь иначе он, без сомнения, употребил бы свое время на что-нибудь более полезное, чем на то, что он сам считает игрою понятий. Он будет настаивать, что его предписания — непосредственно невыполнимые *в чисто теоретической формулировке*, в своей высшей всеобщности годной ко *всему* и как раз поэтому *ни к чему определенному*, — для приложения к данному действительному положению надо *только дальше определить*. Так же, как знание общего взаимоотношения сторон и углов в треугольнике в поле не дает еще ни одного угла или стороны, — всегда необходимо бывает сверх этого знания еще и действительное измерение наложением масштаба и наугольника на известную часть измеряемой фигуры, — но оно дает зато возможность все остальное в ней найти *одним вычислением*, без действительного наложения масштаба.

Общие положения устанавливаются теорией государственного права (*im reinen Staatsrechte*). Дальнейшее же их определение, по моему, происходит в *той* науке, которую я называю *политикой* и определяю ниже. Я отношу и ее к области спекулятивного философа как *такового*. Ведь не подлежит сомнению, что практический политик может быть одновременно и спекулятивным философом, а может быть, будет иметь место и обратное отношение. Сочинению, которое само объявляет себя политическим, было бы гораздо большим позором, чем государственно-правовому, доказанное обвинение в неосуществимости его предложений. Я думаю, однако, что и политика не должна в своих построениях исходить из совершенно определенного, действительно существующего государства, если она — действительно наука, а не простая практика. Ведь иначе не могла бы существовать никакая общая политика; была бы лишь частная политика таких отдельных государств, как Англия, Франция, Пруссия, да и то лишь политика этих государств в 1800 году, осенью 1800 года и т. д. — Политика должна исходить по крайней мере из того общего для всех государств Великой европейской республики положения, которое имеется налицо к моменту ее установления. Хотя практическому политику и приходилось бы все еще прилагать к определенному случаю все еще в известном отношении общие положения — и к каждому случаю прилагать несколько иначе — однако эти общие положения уже много ближе к практике.

Если бы разработать политику на основе этой идеи и вообще основательно, с действительным знанием современного положения и на твердых государственно-правовых принципах, то она могла бы казаться бесполезной разве только еще тому голому практику (*Empiriker*), который вообще доверяет не понятиям и расчету (*Kalkul*), а только тому, что оправдано непосредственным опытом.

Он отверг бы эту политику уже по одному тому, что она не содержит в себе изложения фактов, а одни лишь понятия и расчет событий — одним словом, потому, что она

не история. Такой политик держит в памяти ряд случаев и удачно составленных правил поведения, которые до него были выведены из этих случаев. Что бы с ним ни случилось, он вспоминает одно из них и поступает, как один из тех политиков до него, которых он вызывает из могилы, одного за другим, переносит в свое время и составляет, таким образом, свой жизненный путь из разнообразных частиц самых различных людей, от себя к нему ничего не прибавляя. Его следовало бы только спросить: кому подражали впервые применившие то правило, к которому он относится с такой похвалой и подражанием, на чем основывали они свое решение применить его — на предшествовавшем им опыте или на оценке (Kalkul) положения? Ему следовало бы напомнить, что все, что теперь ветхо, когда-то было новым, что род человеческий не мог за это последнее время так низко пасть, чтобы у него сохранились только память и способность к подражанию. Ему надо показать, что благодаря развитию рода человеческого — которое происходит без его помощи и задержать которое он не может — очень многое изменилось и этим вызвало потребность в таких совершенно новых правилах поведения, которых раньше нельзя было ни выдумать, ни применить. Позволительно было бы предложить ему произвести назидательное, может быть, для него историческое исследование о том, возникло ли больше зла на свете из-за рискованных новшеств или же из-за ленивого пребывания при старых, уже более неприменимых или уже недостаточных мерах.

Удовлетворяет ли настоящее сочинение только что указанным требованиям основательного изложения политики — автор не считает себя вправе судить. Что же касается непосредственного своего задания — замкнуть в себе торговое государство, подобно политическому, и показать достаточную необходимость средств для этого в уничтожении *мировых денег* и замене их *туземными* (Landesgeld), — то он, конечно, сам заранее видит, что ни одно государство не *захочет* принять его предложения,

если оно к этому не будет *вынуждено*, и что в последнем случае, оно не будет иметь обещанных выгод от этой меры. Оно поэтому *неприемлемо*. А так как нельзя ничего осуществить, на что не отваживаешься, то его найдут и *неосуществимым*. Ясно или неясно-осознанным основанием этого *нежелания* является следующее. Европа имеет в торговле большое преимущество перед другими частями света. Она присваивает себе их силы и продукты, далеко не возвращая им соответствующего эквивалента. Каждое из европейских государств извлекает для себя известную выгоду из этого совместного ограбления всего мира. Как бы неблагоприятен для него ни был его торговый баланс по отношению к остальным европейским государствам, оно никогда не оставляет надежды изменить его в свою пользу и извлекать тогда еще большую выгоду. Но от всего этого оно должно было бы отказаться, если бы вышло из более, чем оно, мощной европейской торговой компании. Чтобы устранить эту причину нежелания, надо было бы показать, что отношение, подобное тому, которое существует между Европой и прочим миром, как не покоящееся на праве и справедливости, никак не может удержаться долго. Доказательство, которое лежало за пределами моего настоящего задания. Но даже и после того, как это было бы доказано, мне все еще можно было бы сказать: “до сих пор, по крайней мере, продолжается это отношение, продолжает существовать подчиненность колоний метрополиям, продолжается и торговля рабами. Мы не доживем до того времени, когда все это прекратится. Дай нам извлекать выгоду из него, пока оно держится. Те поколения, при которых оно рухнет, пусть сами выпутываются. Пусть они и исследуют, не могут ли они в твоих мыслях найти чего-нибудь полезного для себя. Мы не можем даже желать твоей цели, не нуждаемся поэтому ни в каких указаниях на средства для ее осуществления.” — Признаюсь, что на это у меня нет ответа.

Автор не возражает поэтому против того, что и этот проект может остаться лишь школьным упражнением без

успеха в действительной жизни, звеном в цепи той системы, которая постепенно будет им построена. Он будет удовлетворен, если ему удастся опубликованием своего сочинения дать толчок другим для более глубоких размышлений об этих предметах. Может быть, в области, из которой им уже не захочется выйти, они и нападут на то или другое полезное и применимое открытие. Автор ограничивает себя определенно и обдуманно этой задачей.

Благоволите, *Ваше Превосходительство*, благосклонно принять уверение в почтении, воздаваемом *Вам* как одному из первых сановников той монархии, в которой я нашел прибежище в то время, когда не мог обещать себе его ни в одной из остальных частей моего немецкого отечества, и как тому, чьи личные качества мне было суждено отметить и почитать.

Берлин, 31 октября 1800 г.

ВВЕДЕНИЕ

ОБ ОТНОШЕНИИ

ГОСУДАРСТВА РАЗУМА (DES VERNUNFTSTAATES) К ДЕЙСТВИТЕЛЬНО СУЩЕСТВУЮЩЕМУ ГОСУДАРСТВУ И ТЕОРИИ ГОСУДАРСТВЕННОГО ПРАВА (DES REINEN STAATSRECHTS) К ПОЛИТИКЕ

Теория государственного права допускает у себя на глазах возникнуть государству разума на основе правовых понятий тем, что она предполагает людей до него, живущими вне каких бы то ни было отношений, похожих на правовые.

Но нигде нельзя найти людей в таком состоянии. Везде они живут уже совместно под сенью государственного устройства, которое возникло не на основе понятий и искусственно, а благодаря случаю или провидению. В названном состоянии находит их современное государство. Оно не может вдруг разрушить этого устройства без того, чтобы не рассеять людей, не превратить их в дикарей и не свести этим на нет свою основную задачу — построить из них государство разума. Оно не может сделать большего, как только постепенно приближаться к государству разума. Современное государство может быть поэтому представлено, как понятое в постепенном становлении государство разума.

В современном государстве вопрос ставится не только о том, что *сообразно с правом* (Rechtens), как в государстве разума, но также и о том, сколько из того, что сообразно с правом, при данных условиях, *выполнимо*. Если назвать науку об управлении в современном государстве, согласно вышесказанного, *политикой*, то такая политика лежала бы между данным государством и государством разума. Она воспроизводила бы тот определенный путь, по которому первое превращается во второе, в конце привела бы в государство разума.

Кто задается целью показать, каким особым законам надо подчинить в государстве торговые сношения, тот должен, поэтому, прежде всего исследовать, что в государстве разума, в области торговых сношений, является сообразным с правом, затем указать, каков в этом отношении обычай в существующем в настоящее время государстве, и, наконец, наметить путь, каким государство могло бы перейти из последнего состояния в первое.

Я не оправдываюсь в том, что говорю о науке и искусстве, как средствах для приближения государства разума. Все то хорошее, что должно стать достоянием человека, должно быть произведено его собственным искусством на основе науки. В этом его назначение. Природа не сужает его ничем, кроме возможности применять искусство. В управлении так же, как и в других областях, все, что позволяет себя подвести под понятия, должно быть под них подведено. То, что поддается расчету, надо перестать отдавать на волю слепого случая в надежде, что он сделает это хорошо.

КНИГА ПЕРВАЯ

ФИЛОСОФИЯ



КАКИЕ ТОРГОВЫЕ СНОШЕНИЯ
БЫЛИ БЫ СООБРАЗНЫМИ С ПРАВОМ
В ГОСУДАРСТВЕ РАЗУМА?

ГЛАВА I

ОСНОВНЫЕ ПОЛОЖЕНИЯ
ДЛЯ ОТВЕТА НА ЭТОТ ВОПРОС

Неверное положение вытесняется обыкновенно столь же неверным противоположением. Только потом открывается лежащая посередине истина. Таков удел науки.

В настоящее время достаточно опровергнуто то мнение, что государство является неограниченным опекуном человечества по всем делам последнего; что государство должно его сделать счастливым, богатым, здоровым, правильно верующим, добродетельным, а если Бог сподобит, то и навеки блаженным. Но в другом отношении, мне кажется, слишком сузили права и обязанности государства. Когда говорят, что у государства нет иного дела, кроме заботы о сохранении за каждым его личных прав и

его собственности, то это не является в корне неправильным и допускало бы хорошее толкование, если бы только при этом утверждении не предreshался часто втайне вопрос о том, что независимо от государства существует собственность и что государство должно только наблюдать за состоянием владения, в котором оно застаёт своих граждан, а об основании владения не должно их спрашивать. Против этого я бы возразил, указав, что назначение государства состоит прежде всего в том, чтобы *дать* каждому свое, *ввести* его во владение его собственностью, а потом уже начать ее охранять.

Изложу свою мысль яснее рассмотрением первичных основных положений.

1

Допустим, что некоторое количество людей живет совместно в одной и той же сфере деятельности (*Wirkungskreis*). Каждый из них проявляет себя в свободных поисках пищи и радостей. Но вот один становится на пути у другого. Он разрушает то, что тот строил; портит или использует для себя то, на что тот рассчитывал. Второй со своей стороны поступает по отношению к первому так же, и так же поступает каждый в отдельности по отношению ко всякому из остальных. О нравственности, справедливости и тому подобном здесь не место говорить, потому что мы рассуждаем в пределах науки о праве. Однако и понятие права также не приложимо к описанным отношениям. Ведь ясно, что ни почва, которую попирают, ни дерево, которое лишают его плодов, не вступят в правовой спор с тем человеком, который это совершает. Но если бы даже этот вред нанес одному человеку другой, какое бы основание мог привести первый в защиту того, что никто, кроме него, не смеет так же свободно ступать на эту землю или снимать плоды с этого дерева, как и он?

В этом состоянии никто не свободен, потому что все неограниченно свободны. Никто не может ничего создать в

расчете, что оно просуществует хотя бы одно мгновение. Из этого взаимного столкновения свободных сил можно найти выход исключительно только в том, что обособленные индивиды *договариваются* между собою. Один говорит другому: “мне причиняет вред то, что ты делаешь” Тот отвечает: “а мне причиняет вред, когда ты это делаешь” Тогда первый заявляет: “если так, то я согласен не делать того, что вредит тебе, при условии, что ты не будешь делать того, что вредно мне”. Второй делает со своей стороны то же заявление, и, начиная с этого момента, оба держат свое слово. Лишь теперь впервые каждый имеет нечто *свое*, принадлежащее только ему и никому другому — имеет *право*, исключительное право.

Единственно только на основе описанного договора возникает собственность, возникают права на нечто определенное — преимущественные и исключительные права. В первобытном состоянии все имеют одинаковые права на все. Это значит, что ни один не имеет ни малейшего преимущества перед другими. Лишь впервые, благодаря отказу всех остальных от чего-либо и моему настоятельному желанию сохранить это нечто за собою, оно становится моей собственностью. Этот отказ со стороны всех, и только он один, и является основанием моего права.

Только государство соединяет неопределенное количество людей в *замкнутое целое*, в общность (Allheit); только оно может доискиваться у всех тех, кого оно принимает в свой союз; только через него, поэтому, устанавливается покоящаяся на праве собственность. С остальными людьми на поверхности земного шара, когда они становятся ему известными, оно сносится от имени всех своих граждан, как государство. И вне государства я приобретаю через договор с моим соседом право собственности по отношению *к нему*, как и он *ко мне*. Но всякого третьего, который присоединится, наши соглашения не обязывают. Он сохраняет на все, что мы называем своим, столько же права, как и до нашего соглашения, т. е. столько же права, как и мы.

Я описал право собственности, как право, исключаящее *действия*, а не *вещи*. Это происходит так. Пока все живут смиренно друг возле друга, между ними не возникает споров. Только впервые тогда, когда они начинают проявлять себя в деятельности, они сталкиваются друг с другом. Свободная деятельность — источник борьбы сил. Она, следовательно, и является тем предметом, о котором должны договориться спорящие; эта деятельность, а не вещи, составляет предмет договора. Собственность на предмет свободной деятельности вытекает и выводится впервые из исключительного права на свободную деятельность. Я не буду утомлять себя, придумывая средства для *идеального владения* этим деревом, если никто из тех, кто приближается к нему, его не трогает и если только мне одному полагается снимать с него плоды, когда я захочу. Тогда, без сомнения, только я, и никто больше, буду снимать и есть эти плоды. А ведь это меня только и занимает.

Таким отношением к задаче сохраняешь себя от множества бесполезных, хитрых тонкостей и можешь быть уверенным, что исчерпал в одном безусловно обобщающем понятии все виды собственности.

2

Таким образом, на основе договора всех со всеми определяется сфера свободной деятельности между отдельными индивидами, и из этого деления возникает собственность.

Но как произвести разделение так, чтобы оно соответствовало законам права? Может быть, было бы вообще достаточным, чтобы все делилось как придется?

Увидим.

Всякая человеческая деятельность имеет своей целью достижение возможности жить. На нее имеют одинаковое право все те, которые природою вызваны к жизни. Разделение должно быть поэтому прежде всего произведено

так, чтобы все могли сохранить жизнь. Жить самому и давать жить другим!

Каждый хочет жить возможно более приятно. И так как этого требует каждый, в качестве человека, и так как никто не является больше другого человеком, то в этом требовании все имеют одинаковое право. Сообразно с такою одинаковостью права и должно быть произведено деление так, чтобы все и каждый жили настолько приятно, насколько это возможно при том количестве людей, которые все должны существовать друг возле друга в данной сфере деятельности, т. е. насколько это возможно при условии, чтобы все могли жить одинаково приятно. Имели возможность, говорю я, а не должны. Если кто-либо живет менее приятно, то причина должна быть скрыта в нем самом, а не в ком-либо другом.

Примем за первую величину определенную сумму возможной деятельности в данной ее сфере. Вытекающая из этой деятельности приятность жизни определяет качественное значение этой величины. Предположим определенное количество индивидов, как вторую величину. Разделите приятность первой величины на равные части между индивидами, и вы найдете, что каждый должен был бы получить *в данных условиях*. Если бы первая величина была больше, или вторая меньше, то, очевидно, что каждый получил бы большую часть. Но здесь вы ничего не можете изменить. Единственной вашей заботой должно быть, чтобы *наличное* было разделено между всеми поровну.

Часть, которая приходится каждому, есть *его* часть по праву. Он должен ее получить, хотя бы она ему еще и не была присуждена. В государстве разума он ее и получает. При разделении, которое сделано до пробуждения и господства разума, не всякий получает ее, потому что другие взяли себе больше, чем приходилось на их долю. Намерением современного государства, через искусство приближающегося к разуму, должно быть содействие каждому в постепенном получении им *своего* в вышеуказанном зна-

чении этого слова. Таков смысл сказанных мною выше слов: назначением государства является предоставление каждому того, что ему принадлежит (*das Seinige*).

ГЛАВА II

ОБЩЕЕ ПРИМЕНЕНИЕ ВЫСТАВЛЕННЫХ ПОЛОЖЕНИЙ К ОБЩЕСТВЕННЫМ СНОШЕНИЯМ

1

Двумя главными отраслями деятельности, которыми человек поддерживает свое существование и делает его приятным, являются: добыча естественных произведений природы и дальнейшая обработка их для того конечного назначения, которое с ними связывается. Следовательно, основным разделением свободной деятельности было бы распределение этих обоих занятий. Известное количество людей, которое таким обособлением превратилось бы в *сословие*, получило бы исключительное право на добычу продуктов. Другое сословие получило бы исключительное право на дальнейшую обработку этих продуктов для известных человеческих потребностей.

Договор этих двух главных сословий состоял бы в следующем. Последнее из названных сословий обещает не предпринимать никаких действий, направленных на добычу сырого материала и, как следствие из этого, никаких действий над предметом, который исключительно посвящен добыванию продуктов. Со своей стороны первое сословие обещает совершенно воздерживаться от всякой дальнейшей обработки продуктов, начиная с той их стадии, где природа закончила свою деятельность.

Но в этом договоре сословие *производителей* (*der Stand der Producenten*) имеет очевидное преимущество перед сословием *художников* (*der Künstler*) — (везде в этом

сочинении я буду для краткости так называть оба главных сословия). Тот, кто является исключительным владельцем сил природы, может, по меньшей мере, сносно жить без чужой помощи. Незначительная обработка, в которой еще нуждаются эти продукты, чтобы служить пищей и скудным кровом, нелегко поддается запрету, потому что едва ли возможно иметь за нею, в этом отношении, наблюдение. Напротив, художник не может обойтись без этих продуктов отчасти для пропитания, отчасти и для их дальнейшей, исключительно за ним признанной обработки. Кроме того, основной задачей художника является не только работать, но и *жить* от своей работы. И если ему последнее не обеспечено первым, то за ним, на самом деле, ничего не обеспечено. Ясно, поэтому, что если предпринятое распределение должно быть правомерным, то к тому только отрицательному (negativen) договору, обещающему лишь воздержание от совершения нарушений, надо присовокупить еще и положительный (positiven) договор, обещающий взаимные услуги, следующего содержания.

Производители обязываются добывать столько продуктов, чтобы могли питаться не только они сами, но и находящиеся в их государственном союзе и известные им художники и, далее, чтобы последние имели материал для обработки. Они дальше обязываются отпускать эти продукты художникам в обмен на приготовленные последними продукты в таком количестве, чтобы художник во время приготовления мог жить так же приятно, как они живут при добывании продуктов.

Художники, обратно, обязываются доставлять производителям столько, сколько они привыкли иметь фабрикатов (Fabricate) по данным ценам и такой добротности, какая только возможна в данной сфере деятельности этого государства.

Таким образом установлен договор о мене прежде всего относительно продуктов и фабрикатов друг на друга.

Договор обязывающий. Не только *можно* обмениваться и поставлять, но и *должно* это делать.

Для того, чтобы производителям и художникам не мешали в их работе поиски за нужными им в данное время товарами (Waage), переговоры об условиях обмена и т. п., от чего происходит трата времени и сил, является целесообразным, чтобы между ними стало третье сословие, которое бы вместо них совершало обмен между обоими — сословие *купцов*. Оба первых сословия заключают с ним следующие договоры. Прежде всего отрицательный: они отказываются от всякого непосредственного обмена между собою, в ответ на что купец отказывается от непосредственной добычи продуктов, как выше отказывался художник, и от непосредственной дальнейшей обработки этих продуктов, как выше это делал производитель.

Затем договор положительный: оба сословия обещают доставлять купцу ненужные для их собственной потребности продукты и фабрикаты и в обмен принимать от него то, в чем они нуждаются, в таком расчете, что самому купцу, сверх вышеопределенных цен, оставалось бы столько продуктов и фабрикатов, сколько ему необходимо, чтобы он мог жить так же приятно, как живут производитель и художник. В ответ на это купец обещает, что они смогут у него иметь, из вышеупомянутого расчета во всякое время все то, что обычно потребно у этого народа. Он обязывается также во всякое время принимать всякий обычный предмет обмена по вышеопределенной основной цене.

Три названных сословия являются основными составными частями нации. Я здесь имею дело только со взаимным отношением этих основных составных частей. Члены правительства, сословие учащихся и военное существуют лишь ради первых и учитываются в их составе. Что же касается того, что должно быть сказано об их отношении

к общественным сношениям, то это будет произведено на своем месте.

2

Я достаточно сказал, чтобы можно было сделать заключение о решении моей задачи, и решение во всяком случае может быть уже получено из того, что до сего сказано. Однако я продолжаю еще на несколько шагов начатое рассуждение только для того, чтобы не казалось, что я обхожу относящиеся к делу обстоятельства и чтобы не оставить в читателе тайного подозрения, что в обойденном таятся доказательства против утверждений, которые я должен буду выставить. При этом я все же настойчиво напоминаю, что это продолжение, строго говоря, не входит в мои задачи. Производители, которых я здесь рассматривал в качестве одного единого основного сословия, сами распадаются на несколько подсословий — на земледельцев в собственном смысле этого слова, на овощников, фруктошников, садовников, скотоводов, рыбаков и т. д. Их исключительные права покоятся на таких же самых основаниях, как и у основных сословий. “Воздержись от этой отрасли добывания продуктов, за это я буду воздерживаться от той другой отрасли”. “Обещай доставлять из того, что ты возделываешь, так, чтобы я мог на это твердо рассчитывать, и я, со своей стороны, буду доставлять тебе из своего, и ты сможешь на меня рассчитывать”. Так как каждый не может добывать все виды продуктов, то таким образом установлено соглашение об обязательном обмене продуктов на продукты. Какой отсюда можно сделать вывод о купеческом сословии, ясно само по себе. Каждое подсословие состоит из индивидов. Правовое отношение этих индивидов опять же покоится на соглашениях. “Нет сомнения, что за тобою, как и за мной, признано прочими гражданами право на обработку поля, куда бы ты не пришел, говорит один землепашец другому, но если мы оба будем трудиться на одном и том же

участке, то ты опять посеешь там, где я уже посеял, а следующий раз это же самое может случиться со мною — мы оба ничего не возделаем. Поэтому предоставь лучше вот этот участок мне для обработки и никогда на него не ступай. Зато я тебе для обработки оставлю вот тот участок и никогда на него не буду ступать. Не переходи со своей стороны через эту нашу общую межу, и я, со своей стороны, не буду ее переходить”. Они договорятся между собою и со всеми прочими, коим предоставлено пахать землю, и этот их всеобщий договор является правовым основанием их собственности. Оно состоит единственно в праве и справедливости, без помехи со стороны кого бы то ни было другого, по своему усмотрению и желанию добывать плоды с этого участка земли.

Основное сословие художников делится на несколько подсословий.

Исключительное право такого ремесла заниматься особой отраслью искусства основывается на соглашениях: с прочими. “Откажитесь от выполнения этой отрасли искусства, мы, в ответ, откажемся от выполнения другой. Дайте необходимое нам из ваших фабрикатов, и вы можете рассчитывать получить то, в чем вы будете нуждаться, из наших”. Здесь установлен обязательный обмен фабрикатов на фабрикаты. Назначение купеческого сословия получило новую модификацию.

Не иначе обстоит дело и с гильдиями, по которым купеческое сословие распределило права на торговлю определенными предметами. Было бы утомительным говорить в третий раз то, что я говорил уже два раза.

Я возвращаюсь к своей задаче. Для решения ее является достаточным остановиться на рассмотрении не всех соглашений, а лишь соглашений между тремя основными сословиями. Законодательство государства придает всем, как этим, так и прочим, такого рода соглашениям правовую устойчивость, наблюдение же лежит на правительстве.

Оно должно поставить себя в такие условия, чтобы иметь возможность это делать. Вопрос о том, что имеет в виду предпринять правительство по отношению к общественным сношениям, имеет одинаковый смысл со следующим: что должно предпринять государство для обеспечения соблюдения вышезаключенных соглашений.

Прежде всего для пропитания остальных граждан и для обычной обработки надо обязать сословие производителей добывать продуктов больше, чем ему самому необходимо. Оно должно быть в силах это сделать. А для этого необходимо, чтобы в государстве не было непроизводителей больше, чем их может быть накормлено имеющимися в государстве продуктами. Число граждан, возвышающихся над производителями, должно быть установлено государством, исходя из числа производителей, плодородия почвы и состояния земледелия. Если, например, в каком-нибудь государстве производитель может добыть пропитание для двух лиц и материала для обработки едва на одного человека, то в таком государстве на одного производителя можно допустить одного непроизводителя, т. е. лишь одного художника, купца, члена правительства или члена учебного или военного сословия. Их может быть больше или меньше в зависимости от приведенного расчета. Добывание продуктов является фундаментом государства, предельной мерою, с которою сообразуется все остальное. Если оно находится под влиянием неблагоприятных природных воздействий, или если искусство последнего пребывает еще в младенчестве, то государство вправе иметь только небольшое число художников. Лишь когда природа смягчится, и первое из искусств — земледелие — получит развитие, могут повышаться и поощряться и остальные искусства.

Первым ясным выводом из этого для государства является следующее: необходимо ограничение, по указанному расчету, числа тех, которым вообще позволено посвящать себя искусствам, и недопущение того, чтобы это число пе-

реходило установленную норму до тех пор, пока не изменится обстановка.

Не насущно необходимое должно везде ставиться позади насущно необходимого или того, без чего трудно обойтись. Это положение применимо и к большому хозяйству государства. Руки, которые могут быть взяты от земледелия, должны быть прежде всего направлены на необходимые обработки. Лишь то число их, которое останется сверх этого, может быть предоставлено не насущно необходимому — потребностям роскоши. Это было бы вторым выводом для государства. Оно должно определять не только общее число членов сословия художников, но и число тех, кои посвящают себя каждой особой отрасли искусства. Оно везде должно прежде всего заботиться об удовлетворении нужды. Все должны быть сыты и иметь надежные жилища прежде, чем кто-либо из них украсит свое помещение; все должны быть удобно и тепло одеты прежде, чем кто-нибудь оденется роскошно. Не может допускать у себя роскоши то государство, в котором имеется еще отсталое земледелие, нуждающееся в значительном числе рук для своего усовершенствования, в котором недостает еще обыкновенных механических ремесел. Недопустимо, чтобы кто-либо один говорил: “а я могу за это заплатить”. Несправедливость в том и проявляется, что один может заплатить за то, без чего он может обойтись, в то время, когда кто-либо из его сограждан не находит у себя или не может оплатить насущно необходимого. То, чем первый оплачивает, в государстве разума ему не принадлежит по праву.

Легко можно понять, каким образом государство может обеспечить порядок и блюсти за ним, чтобы не было превзойдено установленное им число художников. Всякий, кто имеет в виду посвятить себя в уже существующем государстве какому-либо занятию, должен по закону объявить об этом правительству. Оно, как общий представитель, предоставляет ему исключительное правомочие и от имени всех дает ему необходимые обязательства воз-

держания. Если же кто-нибудь заявит о своем желании заняться такой отраслью искусства, в которой заполнена уже высшая, законом установленная, норма работников, то ему не будет дано разрешение, и будут указаны другие отрасли, в которых могла бы оказаться нужда в его силах.

3

Я обхожу здесь молчанием ту часть договора, которая касается цен фабрикатов, чтобы ниже поговорить в целом о стоимости вещей.

Согласно сказанного, сословие художников обязуется доставлять фабрикаты, которые могут быть произведены при господствующим в данное время в нации условиях, в требуемом количестве и возможного для этой страны качества. Государство должно в этом пункте договора оказывать помощь как производителю, так и другим гражданам. Что оно должно делать, чтобы для него стало возможным осуществить эту помощь?

Прежде всего, для того, чтобы всегда было под руками достаточное количество фабрикатов, оно должно заботиться не только о том, чтобы установленное число работников в каждой из введенных отраслей ремесла и вытекающее отсюда общее число всех художников не увеличивалось, как выше было указано, но чтобы оно и не уменьшалось. Необходимо непрерывно поддерживать равновесие. Если бы можно было опасаться, что проявится в известной специальности недостаток в рабочих, то нельзя было бы побуждать граждан к усиленному занятию этой специальностью тем, что им позволено было бы удорожить свой фабрикат и этим поставить их в преимущественное перед другими классами народа положение. Никакого другого побудительного средства не было бы, кроме премий из государственной казны до тех пор, пока, наконец, опять не посвятит себя необходимое количество граждан этой отрасли работы; в случае угрожающего в будущем недостатка — несколько больше необходимого. У них государство

могло бы потом откупить их предприятия. После того, как они обучились как раз этому, а не другому делу, они сами окажутся вынужденными им заниматься. У государства же будет покрыта потребность, по крайней мере, на одно поколение.

Дальше. Для того, чтобы фабрики доставлялись в возможно более совершенном виде, государство должно проверять каждого, кто заявит желание заниматься какой-нибудь отраслью работы, при помощи изошренных в искусстве людей. У кого работа будет по меньшей мере не так же хороша, как у остальных его сотоварищей по искусству в стране, тому будет запрещено общественное служение своему искусству до тех пор, пока он не выучится лучше и не выдержит второго испытания. Я ограничился требованием той высшей степени совершенства фабрикаторов, какое могут предъявлять жители в *своей* стране. Я судил об этом совершенстве по тому лучшему, что в этом отношении было действительно сделано в стране. Я надеюсь, что каждому очевидна справедливость этого ограничения и суждения. Ставить вопрос, почему я не должен иметь такого совершенного товара, каким его изготовляют в какой-либо другой стране, значит то же, что спрашивать, почему я не житель той страны. Это похоже на то, как если бы дуб спросил, почему он не пальма, или наоборот. Каждый должен быть доволен тою сферой, в которую его поставила природа, и всем тем, что является следствием этой сферы.

4

Мы переходим к третьему из главных сословий — к торговому. Как подлежащее утверждению число художников зависело от числа производителей и от состояния, в каком находилось добывание продуктов, так же зависит и число купцов от количественного состава обоих этих сословий и от отношения их друг к другу. Его надо определить в зависимости от количества обращающихся в пре-

делах нации товаров, прежде всего, следовательно, в зависимости от состояния вообще искусства; затем, в зависимости как от расчлененности последнего на многие отрасли, так и от разделения добывания продуктов на многие промыслы. Что касается первого, то чем высшего развития достигло искусство, тем больше в нем отраслей, тем больше фабrikатов, тем больше продуктов питания и переработки художником имеется *в качестве товара*. Что касается второго, то только то, что не производишь или не фабрикуешь сам, то себе вымениваешь. Отсюда, чем более *расчленены* общее производство и фабрикация, тем больше, при одном и том же количестве товаров, *мена* (Tausch). Правительство должно учитывать эту происходящую внутри нации мену так же, как и то количество рук, которое она займет как вообще, так и в отдельных отраслях последней, если последнее деление будет найдено нужным. Соответственно с этим оно должно ограничить *торговое сословие* известным числом лиц, которое это сословие не имеет права ни переступить, ни опуститься ниже его. Какие средства оно имеет у себя в руках, чтобы удерживать это замкнутое число в каждом из сословий, указано в изложении о художниках; что оно относится и к купцам — ясно само по себе.

Более важным является положительный договор, заключенный между торговым и остальными сословиями. Последние отказываются от всякой непосредственной торговли между собою, обещают только первому продавать свои предназначенные для общественной торговли товары и только у него покупать нужное для своих потребностей. В ответ торговое сословие обещает в любое время принимать от них первые и отпускать им вторые. Что договор должен быть заключен на этих условиях и так, чтобы другие сословия отказались от всякой непосредственной мены между собою, явствует уже из того, что иначе торговое сословие не имело бы никакой верной, поддающейся определению собственности и зависело бы от случая и доброй воли остальных сословий. При его посредстве последние

торговали бы только там, где им было бы выгоднее. Они каждый раз совершали бы непосредственную мену там, где они ожидали бы больше выгоды. Едва ли можно себе представить другую причину того, что предназначенный для общественной торговли товар не выпускается из рук, кроме той, что вызванной этим редкостью его стремятся его искусственно удорожить и получить таким путем несправедливую выгоду от нужды сограждан. Это явление не должно иметь места в правовом государстве. Однако воспрепятствовать этому можно только тем, что вся торговля передается в руки одного сословия, которое, в этом отношении, можно держать под наблюдением. Установить же такое наблюдение за первыми производителями или фабрикантами (*Fabricanten*) не представляется возможным по глубоким основаниям, которые будут приведены ниже. Что торговое сословие должно взять на себя обязательство в любое время покупать или продавать, явствует из того, что только при этом условии каждый гражданин сможет жить от своей работы так приятно, как только он может, и он не терпит вреда, отказавшись в пользу других от ряда работ. Такой вред он терпел бы, если бы не смог получить, как только захочет, в обмен на свой товар продукт уступленного им производства.

Легко можно найти средство, при помощи которого правительство могло бы следить за исполнением только что указанного обязательства. Должен быть установлен положительный закон, усиленный угрозой наказания, обязывающий купца, получившего разрешение на торговлю определенными товарами, покупать их у каждого, кто их ему принесет, и продавать их каждому, кто их у него спрашивает. Гражданин, которому в том или другом отказано, жалуется, и купец несет наказание. Но говорят, как мог бы он быть наказан за то, что он не продал товара, если бы у него его не оказалось в момент предъявленного к нему требования? Воспользуюсь этим случаем, чтобы показать, как правительство может наблюдать за исполнением положительных обязательств остальных сословий,

данных ими купцу. Ни один купец не будет утвержден, который не укажет, откуда он собирается получать свой товар. Купец может приблизительно рассчитать, какой запас изготовленных продуктов имеется на руках у его производителя или фабриканта, так как ему известен размер дела этого производителя или фабриканта и его производительность в товарах за известный промежуток времени и, наконец, то, сколько ему из этих товаров уже отпущено. Он может этот запас потребовать даже и с помощью начальства (*mit obrigkeitlicher Hülfe*). Ведь эти сословия законом обязаны продавать. Правительство, как выше было указано, не может непосредственно наблюдать за первым производителем или изготовителем. Но имеющий право на него рассчитывать купец может, а через его посредство — и правительство. За купцом же правительству и не требуется наблюдать непосредственно, если бы оно и могло даже провести это в жизнь. Как только произойдет задержка в торговле, то потерпевший от этого гражданин тотчас же сообщит об этом правительству. Пока никто не жалуется, можно считать, что все идет должным образом.

Опять же можно спросить, как может быть наказан купец за то, что он не меняет, когда у него не хватает эквивалента товара? Я отвечаю. Ни в одном организованном на этих принципах государстве не может быть предложен ни в один торговый дом такой товар для продажи, на скорый сбыт которого этот дом не мог бы с уверенностью рассчитывать, потому что дозволенные производство и фабрикация, рассчитанные по возможным потребностям, составляют самую основу такого государства. Торговый дом может даже настоять на приеме от него товаров. Как ему обеспечили определенных продавцов, так же ему обеспечили и определенных покупателей. Он знает потребности последних. Если они не покупают у него, то, очевидно, что они покупают где-либо в ином месте, может быть, даже и из первых рук. Это проти-

воречит обязательствам как покупателей, так и продавцов.

За это на них надо подать жалобу, и они подлежат наказанию.

В этом государстве купец всегда обладает необходимым эквивалентом, если только он начал торговлю с достаточным запасом для того, чтобы вести дело в промежуток времени между покупкой и продажей. Но такой запас он должен предъявить правительству прежде, чем получит свое разрешение. В этом государстве как приход, так и расход товаров у купца поддается безусловному учету.

Я не хочу рассеивать внимание читателя разрешением незначительных трудностей. Приведу лишь одну, чтобы на ней показать, как поддаются разрешению остальные. Не следует ужасаться тех чудовищных товарных складов, которые якобы нужны при таком состоянии торговли. Ведь оно вовсе не влечет за собою необходимости, чтобы весь товар купца был нагроможден у последнего перед глазами. — Купцу достаточно того, что он знает, где его товар находится, и может в любое время рассчитывать на его получение. Предположим для примера, что закупленное торговцем зерновыми продуктами у крупного землевладельца зерно оставлено там же, на месте, в амбарах последнего. Когда к торговцу зерном явится с требованием живущий вблизи от этих амбаров пекарь, то купцу надо только направить его за требуемым количеством в названный амбар и скинуть ему с цены плату за доставку. Ведь надо только, чтобы пекарю не приходилось сперва опрашивать по порядку одного крупного землевладельца за другим и, несмотря на то, что они имеют достаточные запасы, получать от них отказ, так как они хотят, может быть, вынудить у него уплату более высокой цены. Он должен быть уверен, что, посетив один единственный раз торговца зерном, он найдет за определенную плату товар или верное указание на товар.

Мне надо еще яснее изложить свои мысли о часто уже упоминавшихся твердых ценах на вещи в правовом государстве.

В науке о праве надо принимать за цель всякой свободной деятельности возможность жизни и удобство этой жизни. Так как последнее покоится на личном вкусе и склонности, то оно, поэтому, не может служить годным для всех мерилom. Так как, кроме того, предметы, удовлетворяющие удобствам жизни, бывают только такими, которые лежат за пределами возможности жизни, как таковой, и являются в результате излишка ее, то сами они должны быть измеряемы мерою первой. Ввиду этих соображений мы не будем их принимать в расчет, пока они сами собою не войдут в него. Поэтому действительной внутренней стоимостью всякой свободной деятельности или — чтобы перейти в мир предметов, в котором наше рассуждение легче сможет двигаться — результата всякой свободной деятельности является возможность жить на этот результат. Результат же этой деятельности или вещь стоила бы настолько больше другой, насколько *больше* на нее можно было бы жить. Масштабом относительной стоимости вещей было бы время, в течение коего на них можно было бы жить.

Но определенным количеством устриц не насытишься больше и не пропитаешься дольше, чем куском хлеба соответственной величины. Следовательно, оба должны были бы, согласно указанного мерилa, иметь одну и ту же стоимость. Однако, первые, по крайней мере, у нас стоят в гораздо большей цене, чем последний. Причиной этой разницы является считающаяся большею приятность первого питательного средства. Для того, чтобы, сняв пока совершенно со счета эту приятность, приготовить себе все-таки мерило, которым потом и ее самое можно было бы оценивать, нужно было бы найти что-либо такое, в чем

рассчитывалось бы только на возможность жизни, только на пропитание, совсем не обращая внимания на приятность; нечто такое, что каждый *по всеобщему признанию нации* должен был бы иметь. Таким предметом у народов, которые уже столетиями привыкли к потреблению хлеба, является, без сомнения, хлеб. Он, или, — так как с ним уже связана предварительная фабрикация, — то тот продукт, из которого он изготавливается, как рожь, пшеница и т. п., имел бы только стоимость, и по нему измерялась бы всякая другая стоимость.

Этот мерю прежде всего следовало бы измерить остальные продукты питания для определения их внутренней стоимости. Мясо, например, как продукт питания, имеет более высокую внутреннюю стоимость, чем хлеб, потому что меньшее количество его так же питает, как большее количество хлеба. Количество мяса, которым в среднем человек может пропитаться один день, стоит столько же зерна, сколько тот же человек потребил бы его на питание в течение того же времени. Он должен, согласно того, что нам до сих пор известно, отдать это количество зерна за первое количество мяса. С прибавлением нового принципа становится возможным тою же мерю измерить стоимость фабрикатов и всякого труда, который не идет непосредственно на добывание продуктов питания, а также и тех продуктов, которые изготавливаются не для питания, а для переработки. Работник должен иметь возможность жить во время работы. Если бы она была такова, что нуждалась бы в затрате *времени на обучение*, и это время надо было бы прибавить и разверстать на его трудовую жизнь. Он должен поэтому за свою работу получать столько зерна, сколько ему нужно было бы его, если бы он все это время жил одним только хлебом. Так как он одновременно с хлебом нуждается и в других продуктах питания, то он может лишнее для него количество зерна променять по указанному выше принципу. Продукт, предназначенный в переработку, стоит столько зерна, сколько затраченным на его получение трудом мож-

но было бы вырастить зерна на том поле, где он вырос. За эту цену фабрикант приобретает продукт. Она и рабочая плата составляют цену фабрика в момент перехода его из рук фабриканта в руки купца.

Для того, чтобы закончить наше определение стоимости вещей, мы должны найти меру для приятности жизни. Следующее рассуждение приводит нас к такому независимому и общеобязательному средству оценки ее, которая не зависит от личного вкуса каждого.

Продукт питания, которому придана абсолютная стоимость и который назначен быть мерою всех других вещей, мог получить такое значение только потому, что его можно добыть легче всего, т. е. с наименьшей затратой времени, сил, навыка и почвы. Количество всякого другого продукта питания, *которое имеет одинаковую внутреннюю стоимость для питания*, будет стоить большей затраты одной или нескольких из названных составных частей. Несмотря на это, нация такую затрату производит. Она должна быть возмещена из продукта. Так как вообще это возмещение не происходит при помощи внутренней стоимости для питания, но оно может произойти только при посредстве внешней стоимости для *приятного* питания.

Эта большая затрата соответствует той стоимости, какую по общепринятой оценке имеет приятность этого средства питания для данной нации. Следовательно, продукт питания стоит *сверх* своей внутренней стоимости, благодаря своей приятности, *еще то количество первого продукта, какое количество его было бы произведено, если бы добыча первого приостановилась, при условии, что затрачены те же силы и время на той же почве.*

Из того, что производится приятное, необходимо следует, что в стране производится меньше продуктов питания, чем сколько могло бы быть произведено. Отсюда ясно, что такое производство не должно идти дальше того, что позволяет нужда всех. Оно не должно расширяться так далеко, чтобы из-за этого кто-либо был лишен необ-

ходимого питания. Правовой предел такого производства найден.

Это новое производство в действительности является отвлечением сил нации от необходимого. Справедливо, чтобы это лишение было распределено относительно поровну между всеми; чтобы, как мы выше сказали, все жили одинаково приятно. Я сказал относительно. Это значит, чтобы сохранился тот вид силы и здоровья, в котором каждый соответственно нуждается для своего дела. Так, например, человек, который занят глубокими мыслями, воображение которого должно возноситься до изобретений, не имел бы даже самого для себя необходимого, если бы он должен был питаться так же, как и пахарь, который день изо дня исполняет механическую, напрягающую только телесные силы работу. Для последнего не беда, если он в дни работы утоляет свой голод множеством растительной пищи, которую он, без сомнения, добудет на свежем воздухе. Чистая и тонкая одежда при его деле все равно скоро бы испортилась. С другой стороны тот, кто занят ручным трудом, сидя в комнате, нуждается в пище, которая насыщает при потреблении в небольшом количестве. Тот же, кому надо творить, в высшем ли искусстве, или науке, нуждается в более разнообразной и питательной пище и в такой обстановке, чтобы она ему и внешним образом постоянно напоминала о чистоте и благородстве, которые должны господствовать внутри его. Но и первый имеет право на то, чтобы он, в дни своего отдыха, когда и для него наступает вполне человеческая жизнь, принимал участие в наслаждении тем лучшим, что доставляет почва его страны, и носил платье, достойное свободного человека.

Руководствуясь этими основными положениями, можно измерить ту цену, которую должен, по праву, иметь каждый, поступивший в общественную торговлю товар. Купец должен уплатить производителю и фабриканту за товар, который он получает из их рук, столько, чтобы они оба могли жить с соразмерной их делу приятностью во

время возделывания или изготовления. Неторгующий может получить товары только из рук купца и должен сверх его покупной цены прибавить еще столько, чтобы и купец во время его занятия торговлей мог жить так же. Надо уплатить зерном (если его мыслить общим мерилом стоимости) столько, чтобы все названные могли этим зерном питаться, а остаток его обменивать на предметы, необходимые им для удовлетворения соответствующих их жизни потребностей. Эту двоякую цену на каждый поступающий в общественную торговлю товар правительство должно определить по предварительному расчету, соответственно выставленным выше основным положениям, закрепить эти цены законом и наблюдать за их соблюдением, угрожая за нарушение наказанием. Только тут впервые каждому обеспечено свое. Не то, чем он овладел благодаря слепому счастью, преимуществу над другими и насилию, а то, что следует ему по закону. В таком государстве все слуги целого и получают за это свою справедливую часть в благах целого. Никто не может особо обогатиться, но зато никто не может и обеднеть. Каждому в отдельности гарантировано дальнейшее сохранение его положения и этим гарантировано целому его спокойное и равномерное существование.

Я здесь не учел денег, как искусственной основной меры стоимости. Из теории денег нельзя вывести изложенных положений, из последних же очень многое приводит к теории денег. Так же мало я учитывал платежи государству, оплату производящих, нефабрикующих и неторгующих сословий. Исследование этой части вопроса не будет противоречить изложенной теории, а скорее еще больше разъяснит и подтвердит ее. Но обо всем этом — в свое время.

Государство обязано и законом и принуждением обеспечить всем своим гражданам такое положение, которое

вытекает из этого равновесия сношений. Но оно не сможет этого сделать, если на это равновесие имеет влияние такая личность, которая не подчинена его законам и власти. Поэтому оно должно окончательно отсечь возможность такого влияния. Всякое сношение подданных с иностранцем должно быть запрещено и сделано невозможным.

Не требует особых доказательств то, что в изложенную систему торговли просто не уместится сношение подданных с иностранцами. Правительство должно быть в состоянии исходить из того расчета, что в торговлю вступает определенно известное количество товара, чтобы постоянно обеспечивать подданному непрерывное удовлетворение его привычных потребностей. Как оно может уверенно рассчитывать на вклады иностранца в эту массу, если он не подчинен его власти?

Оно должно определить и обеспечить цену товара. Как оно может это сделать по отношению к иностранцу, раз оно не может устанавливать тех цен, по которым он живет в своей стране и закупает сырье? Если оно назначит ему такую цену, какой он не сможет выдержать, то он будет избегать этого рынка и появится недостаток в привычных потребностях.

Правительство должно гарантировать своему подданному сбыт его продуктов и фабрикатов и надлежащую им цену. Как оно может это выполнить, если он продает за границу, отношение коей к товару своего подданного правительство не может ни охватить взглядом, ни направлять?

Что вытекает из правильного положения, то верно. Если государству не совершенно безразлично, как гражданин овладел тем, что оно должно признавать за его частную собственность и охранять; если только гражданин не свободен, как птица, в способах добывания, будучи в них ограничен лишь до известной степени запрещением, например, вооруженного грабежа; если он зависим не только от случая, так что один хватает себе все, а другой ничего не получает; если вся обязанность государства

не состоит только в том, чтобы охранять всякую толпу, как бы она ни образовалась, и каждому, кто ничего не имеет, препятствовать что-либо получать; если действительной задачей государства является помощь всем своим гражданам в овладении тем, что им принадлежит, как соучастникам человечества, и, затем, сохранение за ними этого, — то все сношения в государстве должны быть построены вышеуказанным способом, а чтобы это было возможно выполнить, должно быть отстранено неподдающееся упорядочению влияние иностранца, и государство разума является таким же *замкнутым торговым государством*, каким оно является замкнутым государством законов и индивидов. Каждый живой человек или является его гражданином, или нет. Также и каждый продукт человеческой деятельности входит в охватываемую им область сношений, или он не входит в нее. Третьего не дано.

Если уже государство нуждается в меновой торговле с границей, то во всяком случае ее должно вести правительство на том же основании, как оно одно имеет право решать вопрос о войне, мире и союзах. Ближайшие основания этого утверждения выяснятся ниже из тех точек зрения, которые должно иметь правительство в виду при такой меновой торговле. Они здесь еще пока не могут быть с ясностью изложены. Здесь в достаточной степени доказано, на основании основных положений, то, что в государстве разума не может быть ни в коем случае разрешена отдельному гражданину непосредственная торговля с иностранцем.

ГЛАВА III

О ПРЕДПОЛОЖЕННОМ РАСПРЕДЕЛЕНИИ ОТРАСЛЕЙ ТРУДА В ГОСУДАРСТВЕ РАЗУМА

Тот или иной читатель может подумать, что наша теория, благодаря своим основным предпосылкам, является

неудачной, так как согласно ей собственность не состоит, как обычно, в исключительном обладании объектом, а в исключительном праве на свободное действие, и сами эти необходимые для человеческой жизни свободные действия совершенно произвольно распределены между несколькими сословиями. Такое распределение является чем-то случайным, безусловно несущественным для государства, как такового. Могут, мол, существовать государства, в которых каждый житель имеет свой участок пашни и сам добывает себе на нем пропитание, держит несколько голов скота, сам изготавливает себе свою деревянную обувь, сам прядет себе для одежды зимними днями полотно из им самим выращенной конопли и т. д. Такое государство не имеет особого сословия художников, в нем нет равновесия сил между ними и производителями, нет торговли и купцов. К нему не применима ни одна черта моей теории. Несмотря однако на это, я ни в коем случае не буду ведь оспаривать за ним названия правового государства. Предписания о торговле и ремесле являются, следовательно, только делом выгоды и ума и постольку совершенно произвольными. Таким образом, они ни в коем случае не являются предметом строгого права.

Я замечу на это прежде всего следующее. Даже и в таком государстве право собственности распространяется непосредственно не на пашню, а на исключительное право распоряжаться пашней по своему усмотрению. Я ниже приведу еще и дальнейшие разъяснения этого пункта, но к настоящему нашему исследованию он не имеет никакого отношения. Я замечу далее. Нация, находящаяся в описанном состоянии, является жалкой, пребывающей еще наполовину в варварстве нацией; если она управляется людьми из ее же среды, и ее правители не имеют никакого иного образования кроме того, которое можно получить внутри нее же, то едва ли возможно мыслить себе там мудрыми законодательство и государственную организацию. Принимая во внимание, что никто не может быть обязываем к тому, что лежит за пределами его

знаний и умения, я бы не назвал антиправовым такое государственное управление, которое при вышеуказанных условиях рассчитывало бы на такое положение вещей и на его сохранение. Но я не мог бы назвать иначе, как антиправовым, такое правительство, которому были бы известны, или могли бы быть известными лучшие порядки, а оно ставило бы себе, однако, ту же задачу и исходило бы из того же расчета, не делая ничего, чтобы выйти самому из такого состояния и вывести из него нацию.

Не только благочестивое пожелание человечеству, а неустранимое требование его права и назначения, чтобы оно жило на земле так легко, так свободно, так господствуя над природою, так истинно *по-человечески*, как только ему это позволяет природа. Человек должен работать, но не так, как вьючное животное, которое погружается в сон под свою ношею и, после скудного восстановления истощенных сил, опять понуждается к тасканию той же ноши. Он должен работать безбоязненно, с охотой и радостью. Ему должно оставаться время для того, чтобы душою и очами возноситься к небу, для созерцания коего он сотворен. Он не должен жить одинаково со своим вьючным животным. Его кушанье должно отличаться так же от пищи последнего и его жилище от стойла, как отлично строение его тела от строения тела животного. Это его право уже потому, что он человек.

Много и часто говорили уже о национальном богатстве, национальном благосостоянии и т. п. Мне надо будет в этом труде показать большую часть значений, которые может иметь это слово. То значение, на которое мы здесь наталкиваемся, следующее: внутреннее существенное благосостояние состоит в том, что при наименее тяжелом и длительном труде получаешь наиболее человеческие наслаждения. Таковым должно быть благосостояние *нации*, а не только некоторых индивидов. Высшее благосостояние последних часто бывает самым ярким признаком и действительной причиной бедственнейшего положения

нации. Благополучие должно распространяться на всех в приблизительно одинаковой степени.

Если только силы нашей собственной природы не увеличатся чудовищно, или если природа вне нас без нашего содействия не преобразится внезапным чудом и не уничтожит своих собственных до сих пор известных нам законов, то нам надлежит ожидать такого благополучия не от нее, а только от самих себя. Мы должны заработать его трудом. А для этого нет иного средства, кроме искусства и техники, при помощи которых самая незначительная сила целесообразным применением становится равной в тысячу раз большей силе. Искусство же и техника возникают благодаря непрерывному упражнению. Возникают потому, что каждый всю свою жизнь посвящает одному единственному занятию и все свои силы и помыслы направляет на это одно занятие. Необходимые для человеческой жизни отрасли труда должны быть распределены соответственно этому соображению. Только при этом условии сила действует с наивысшей пользой. В какой-нибудь деревне того жалкого государства, которое мы выше описали, сидит каждый в одиночку перед своим очагом и долго и с большим трудом вырезает себе непригодными к этому инструментами пару жалкой деревянной обуви. Пусть бы все употребили то же время и тот же труд на возделывание своих полей и поручили бы одному из своей среды, наиболее к этому способному, делать обувь для всех, и не делать ничего, кроме этого. Они бы получили лучшую обувь и на то, что они приобрели за это время работою в поле, они могли бы очень хорошо прокормить, сверх своего сапожника, еще и портного.

Короче, кто имеет право на цель, тот имеет его также и на то единственное средство, которое ведет к этой цели. Каждый народ имеет право желать, чтобы его благополучие повысилось. Этого возможно достигнуть только путем разделения отраслей труда. Народ имеет поэтому право желать такого разделения. На том учреждении, которое установлено для того, чтобы он мог достигнуть всех

своих прав и сохранить их, — на правительстве лежит обязанность устроить так, чтобы желание народа осуществилось.

ГЛАВА IV

НЕ ВНОСЯТ ЛИ ПОДАТИ ГОСУДАРСТВУ ИЗМЕНЕНИЯ В РАВНОВЕСИЕ ПРОМЫСЛОВ

Должны быть приставлены особые люди, которые исключительно были бы заняты тем, что одни из них блюдут законы и поддерживают общественный порядок, другие заботятся об общественном обучении и, наконец, и такие, которые упражняются в военном деле и постоянно стоят наготове защищать нацию от насильственных действий внутренних или внешних врагов. Они не могут ни обрабатывать землю, ни фабриковать, ни торговать. Однако, несмотря на это, они должны, каждый согласно своей природе, жить так же хорошо, как и остальные граждане. Остается только, чтобы другие сословия работали и на них и снабжали их необходимыми продуктами и фабрикатами так же, как уже и без того каждое трудящееся сословие делает это для остальных, с тем только отличием, что последние дают нечто взамен, а у этих нет ничего такого, что они могли бы дать. Для удовлетворения их потребностей им должно быть дано безо всякого видимого и осязательного эквивалента. Их работа об управлении, воспитании, обучении и защите нации является тем эквивалентом, которым они оплачивают остальным условиям. Таковым является основное понятие о подати, достаточное как здесь, так и повсюду.

То правительство, которое должно рассчитывать, сколько таких лиц — я соединяю их под общим названием *общественных должностных лиц* — необходимо выставить как вообще, так и для каждой главной или подчиненной отрасли, должно, исходя из данной определенной

степени благосостояния нации, одновременно с этим рассчитать также и то, каким образом по праву может и должен жить каждый из них соответственно своему занятию. Из этого исчисления вытекает вообще величина подати, которую должна внести нация. Нельзя придумать, для какой цели правительство разумного и благоустроенного государства должно было бы требовать большего, чем ему необходимо. Но то, что необходимо, то дает нация, как должное, ибо она не может требовать, чтобы те, которые защищают всех остальных в их правах, одни только от этого и страдали.

Неизбежное уменьшение благосостояния всех является следствием такого введения податей, а ни в коем случае не нарушением установленного между сословиями и индивидами равновесия. Последствия этого должно нести на себе общественное должностное лицо в такой же мере, как и все остальные граждане. Если бы некоторые граждане не должны были исключительно посвящать себя общественным должностям и занятиям, то можно было бы мыслить себе только следующих два противоположных случая. Или как и до того, должно изготавливаться только то количество и те виды товаров, которые и до сего изготавливались и при наличии которых вся нация так или иначе жила. Следовательно, на всей площади государства не должно производиться работы больше, чем до сего. При этом условии бывшие должностные лица будут привлечены к общей работе и то, что будет сбережено на труде других их вступлением в работу, будет равномерно распределено между всеми. Все выиграют при этом в покое и свободном времени. Или те, которые до сих пор работали и в обычных условиях содержали всю нацию, считая в том числе и общественных должностных лиц, должны и впредь работать столько же, как и до сего. Тогда известное число граждан, соответствующее имевшемуся до сего числу должностных лиц, сможет свой труд направить на изготовление более тонких продуктов питания и фабрикатов. Так как при изготовлении последних всегда

будет некоторое сбережение в насущно необходимом, то даже часть той работы, которая до сего направлялась на изготовление насущно необходимого, сможет теперь быть направлена на более тонкие потребности, и нация выиграет, если и не на досуге, то зато на удобствах жизни. Если взять тот случай, который получится из соединения обоих, и который, без сомнения, в действительности и наступил бы, то для всех из меньшего количества работы вытечет большее количество наслаждений. Их благосостояние, следовательно, умножится. Что это безусловно возможное при данных естественных условиях благосостояние не наступает, объясняется тем, что имеются налицо такие общественные должностные лица, которым надо жить, но которые не в состоянии внести свою лепту в работу по созиданию этой чисто чувственной жизни. Они сами на себе выносят это понижение общественного благосостояния, так как в благоустроенном государстве они получают жалование не по возможному, а по действительному благосостоянию нации.

При описанной организации сношений этот вычет из общественного благосостояния затрагивает в одинаковой степени все рабочие сословия и каждого входящего в них индивида в частности так же, как в одинаковой мере всем достаются и выгоды от управления, обучения и защиты. Каждый уплачивает свою часть, как должное. Можно сказать: цена каждой входящей в общественный оборот вещи должна с этих пор определяться уже не только по вышеуказанному масштабу, при котором производитель, фабрикант и купец, каждый по своему, одинаково приятно могли бы существовать, но уже по такому, при котором, сверх их, еще и общественное должностное лицо могло бы так же существовать. Можно принять, что нужное для податей и целиком достаемое должностным лицам исчезает из общественной торговли и является потерянными для находящейся в меновых сношениях публики. Можно, наконец, принять, что как бы за долг производитель и фабрикант должны позволить взять у себя вперед из товара,

купец из вознаграждения за торговлю. Все уравнивается, и результат остается всегда один и тот же. Только понижение общественного благосостояния является действительной тяготой, которая несетя всеми сообща.

Какой бы путь мы ни избрали для взыскивания этих податей, результат останется всегда тот же. Брать ли у обоих, как у производителя, так и у фабриканта, их взнос непосредственно и заставлять также и купца отпускать некоторое количество из его закупки; брать ли у первых и взнос последнего и заставить купца повышением его покупной цены возратить первым стоимость взятого; выбрать ли наиболее простой и легче всего поддающийся обозрению путь и брать всю подать с хлебопашца, заставляя фабриканта и купца возратить ему свои взносы повышением цены на его продукты, равновесие останется сохраненным, и требование общественной справедливости не будет нарушено, если только цены товаров будут установлены на основе вышеуказанных принципов, только после вычета из суммы находящегося в общественном обороте товара того, что отдано государству, и после того, как будет установлено, из чьих рук оно последнее берет.

ГЛАВА V

КАК ОХРАНИТЬ ЭТО РАВНОВЕСИЕ ОТ СЛУЧАЙНОСТЕЙ, СВОЙСТВЕННЫХ ЗЕМЛЕДЕЛИЮ

Изложенная система, как мы видели, построена на том расчете, что, как количество поступающих в общественный оборот предметов питания и фабрикации, так и их отношение остаются все теми же и время от времени они переходят в другие.

По отношению к предметам фабрикации, поскольку количество их зависит от приставленных к их изготовлению рабочих, это поддается очень верному учету. Не так обстоит дело с предметами потребления, так как урожай вовсе не являются из года в год одинаковыми.

Благодаря этой неправильности в сборах продуктов нарушается одновременно также и фабрикация, так как она получает ведь материал для переработки от первого.

Годовой сбор, превысивший предположенное расчетом количество продуктов, нарушает это равновесие так же, как и недобор. Мы направляем прежде всего наш взор на первое, так как от него мы будем наведены сами собою на средство, каким можно будет уберечься от второго.

Производитель должен добыть столько продуктов, сколько нужно непроизводителям для пропитания и сверх того фабриканту для переработки. В сбыте этого количества он совершенно уверен. Но большего количества он не сможет сбыть. Купец не может взять у него этого излишка — он не найдет для него покупателя, фабрикант не может его взять себе, так как у него нет соответствующего эквивалента, так как работа его рассчитана только на обычные потребности. Избыток добытых продуктов никаким способом нельзя ввести в общественный оборот.

Но и потребности производителя также рассчитаны только на обычный сбыт. Он имеет соответствующие его положению условия существования и тогда, когда он ограничен только последним. Он не нуждается в доставшемся ему непредусмотренным урожаем избытке. На этот избыток можно смотреть, как на несуществующий вовсе. Он мог бы быть уничтожен не только в исчислениях, но в действительности, в природе, и из-за этого ни с какого конца не произошло бы никакого вреда.

Но отчасти кажется несправедливым лишить производителя такой выгоды, которая досталась ему не обманом сограждан, а благодаря покровительству природы, отчасти же и преимущественно потому, что как же будет тогда покрыт и пережит неурожай, когда годовой сбор стоит ниже расчета; чем же, кроме урожая другого года, который превышает расчет?

Из этого следует, что то количество продуктов, которое должно быть добыто, и отношение его к другим товарам необходимо устанавливать не по одному, а по ряду

лет, в котором урожай и неурожай покрывали бы друг друга. Расчет надо делать следующий: не один год дает столько-то продуктов, а, скажем, пять лет дают столько-то, на один год из этого количества приходится столько-то.

Это последнее количество и должно вступить в обращение. А по нему должны быть рассчитаны другие условия. И — так, независимо от того, каков бы ни был действительный доход текущего года.

Только государство в состоянии приводить таким образом в равновесие доход одного года с таковым других лет. Самым естественным приемом при этом будет следующий. Кто получил больше того количества, которое для него было определено, тот доводит об этом до сведения государства, которое не вознаграждает его за этот излишек сейчас же, — от этого возникло бы увеличенное обращение со всеми его невыгодами, а *записывает* ему этот излишек на его приход и выдает ему в обеспечение сего документ.

Если в том же году в других местностях страны ощущается недостаток в продуктах, то недостающее до установленного годового потребления количество их отпускается купцам этих местностей. Последние платят за него тем *производителям*, которые согласно расчета должны были бы это количество их добыть и представить. Государство *записывает себе* эту выдачу, как *долг* последних. Если бы они не выработали себе даже и на пропитание, то оно было бы доставлено от государства на тех же условиях. Другой возможный случай, что в этом году на всей территории государства нет неурожая, или нет такого неурожая, чтобы поглотить весь излишек, добытый в других местах.

Тогда он складывается у купцов на случай возможного недостатка будущих годов. Они платят за него государству не раньше, как при действительно наступившем недостатке и необходимости отпуска этого излишка. Чтобы зерно не испортилось от времени, можно устроить так, чтобы купец не выдавал ничего из плодов новых годов до

тех пор, пока не сбыт старый запас. Он сохраняет избыток этой жатвы для следующего года и так дальше до тех пор, пока после наступившего неурожая этот избыток не исчезнет. У кого числится за государством долг, тому погашается он при первом неурожае, который его постигнет, или если он определенное количество лет не терпит никакого неурожая или по крайней мере такого значительного, чтобы целиком погасился долг государства, последнее погашает свой долг ему уменьшением размера податей. То же происходит и с тем, который должен государству. Он уплачивает в первый урожайный год добытым излишком.

Государство должно всегда и с самого начала заботиться о том, чтобы в его распоряжении был некоторый излишек. Если представлять себе вновь возникающее государство или такое, которое впервые теперь только подчиняется при общественных сношениях истинным правовым законам, то он мог бы получиться благодаря тому, что в первые годы определено было бы не совсем столько фабрикатов, сколько их государство могло бы легко вынести, без расчета на возможный неурожай, и больше рук посвящено было бы земледелию, чем сколько их нужно было бы без этой необходимой предосторожности.

При этих мерах не может наступить действительного недостатка. Но если бы выяснилось, что избыток из года в год становится все меньше, и что в первый же неурожайный год можно даже опасаться недостатка в продуктах, то это было бы доказательством того, что неправильно определено отношение фабрикации и торговли к добыванию продуктов. Государство срочно должно было бы отвлечь некоторое количество рук от первых и вернуть их земледелию. Если же, наоборот, окажется, что излишек растет из года в год, то это доказывало бы, что государство может вынести увеличение числа фабрик и возделывание более тонких продуктов. Оно должно принять меры к этому увеличению, чтобы сохранить равновесие и помочь нации подняться на более высокую ступень благосостояния, на которую она при этих условиях имеет право.

ГЛАВА VI

ПОДВЕРГАЕТСЯ ЛИ ЭТО РАВНОВЕСИЕ
ОПАСНОСТИ ОТ ВВЕДЕНИЯ ДЕНЕГ,
ИЗМЕНЯЕТСЯ ЛИ ОНО
ОТ НЕПРЕРЫВНОГО ПОВЫШЕНИЯ
БЛАГОСОСТОЯНИЯ НАЦИИ?

Читатели, которым трудно удержать свои мысли на связи вещей, основанной на одних понятиях, которые все вновь возвращаются к той случайной действительности, которая им знакома и которую они примешивают к названной связи, не учитывая, что эта данная действительность такой связью как раз и уничтожается, давно уже, должно быть, сделали мне про себя следующее возражение.

Ведь не подлежит сомнению, что хлебные злаки не должны стать действительным средством мены; ведь не должно же на самом деле отмериваться за каждый товар некоторое количество зерна. Ведь тогда, не считая уже всех остальных неудобств, должно было бы находиться в обращении и переходить из рук в руки постоянно двойное количество зерна — одно для годового потребления, другое, несравнимо большее, для торговли. Больше потому, что в общественной торговле имеется налицо товара на значительно большую сумму, чем стоит все то зерно, которое поедается за один год. Отсюда, и в государстве разума надо держать себя так же, как держат себя во всех цивилизованных государствах, придется ввести особое средство обмена и знак всякой стоимости, короче — *деньги*. Отношение денег к товару подвижно и весьма изменчиво. Законы и насилие не могут его установить и сохранить на одном уровне. Если государство установит принудительные цены, с которыми несогласны покупатель или продавец, то владелец денег спрячет свои деньги, или владелец товаров свой товар — и торговля уничтожена. К владельцу денег с насилием никак не подойдешь. К владельцу товарами — только такими

средствами, которые ненавистны и стоят очень дорого государству. Значит, если только предположить употребление денег, то торговлю уже нельзя будет ни учесть, ни подвести под законы. Она сама устанавливает для себя цены и законы. Так было всегда, так всегда и должно оставаться.

Я отвечаю, что деньги действительно будут введены в государстве разума, но что стоимость их не будет изменчивой, не сможет, по крайней мере, изменяться без распоряжения на то правительства, которое и в этом должно следовать твердым принципам. Я не могу изложить этого, не углубившись несколько более в те принципы, от которых зависит теория денег.

Все годное, находящееся на поверхности государства, постоянно берется его народом для пользования. Оно сокращается со времени первого сбора до нового. Благодаря последнему его количество опять умножается. Отсюда необходимо, чтобы всегда был налицо постоянный, не сокращающийся и не умножающийся, представитель всей его стоимости, знак последней. Чем менее годен сам по себе такой знак для другого употребления, чем менее он обладает внутренней стоимостью, тем более он подходит в качестве простого знака. Ибо все годное для употребления принадлежит к внутреннему богатству нации и должно быть ею потреблено, а не использовано для других целей. Деньги изготавливаются из наименее годного для употребления материала.

Как выше сказано, каждый, имеющий товар, должен иметь возможность выменять на него в любое время всякий, какой ему захочется, иной товар. Теперь же, после введения денег, это гласит так: он должен в любое время иметь за свой товар деньги, а за эти деньги всякий, какой ему захочется товар. Теперь между товаром и товаром вступил новый посредник обмена. Такой вывод вытекает сам собою. Требуемая легкость обмена товара на деньги и денег на товар вытекает сама собою, после введения денег, из вышеприведенных законов торговли.

Замкнутое торговое государство, граждане коего не имеют с иностранцем никакого непосредственного сношения, *может сделать деньгами все то, что оно заочет*, если только оно объявит, что оно само принимает платежи только в этих и ни в каких иных деньгах. При обладании деньгами для каждого важно только то, чтобы всякий другой, с кем ему пришлось бы вступить в сношения, принял их от него по той же стоимости, по какой он сам их получил. Гражданин замкнутого торгового государства может вступить в торговое сношение только с одним определенным гражданином того же государства и ни с каким другим человеком. Но все граждане государства вынуждены обзавестись такими деньгами, которыми можно расплатиться с тем, которому они должны больше всего платить. А это и есть государство. Ему они, посредственно или непосредственно, должны делать взносы, и оно принимает платежей несравнимо больше, чем какая-либо отдельная личность или какой-либо торговый дом в стране. Таким образом возникают *туземные деньги*. При них не возникает даже и вопроса о том, будут ли их принимать за границей или нет. Ведь для замкнутого торгового государства заграницы как бы вовсе не существует.

Такое государство должно только быть уверено, что его деньги не смогут быть подделаны, что никакой другой человек и никакое другое государство не сможет их изготовить, кроме него. Это единственное ограничительное условие, основание коего мы ниже увидим.

Замкнутому торговому государству совершенно безразлично, много ли или мало, в обычном смысле этого слова, денег в обращении. Строго говоря, “много или мало” не может здесь иметь места. Деньги сами по себе ничто. Только благодаря воле государства они *представляют* что-либо. Вся сумма циркулирующих денег представляет всю находящуюся в общественном обращении сумму товара, десятая часть первых — десятую часть стоимости последнего, сотая часть первых — сотую часть последнего и т. д. Будет ли эта сотая часть названа од-

ним талером, или десятью, или ста талерами — совершенно безразлично. Во всяком случае, я смогу на нее купить сотую часть находящегося в общественном обращении товара. Насколько кто-либо богат, не зависит вовсе от того, сколько денег он имеет, а от того, *какую часть он имеет от всех находящихся в обращении денег.*

Выше мы требовали, чтобы определение стоимости вещей друг относительно друга было произведено государством, и описали, как это должно быть произведено. Я говорю — вещей друг относительно друга, так как нужно определить, насколько это более тонкое и стоящее большей затраты времени и труда средство питания, или продукт для обработки, или этот фабрикат должен стоить дороже другого, и каково отношение всех их к первому средству питания, которому придана абсолютная стоимость. Здесь идет речь о той, совершенно особого рода оценке, о том, *какою частью находящегося в обращении общего представителя всей стоимости* должна быть оплачена всякая стоимость. И эта оценка подчинена строгим законам, исключая одного единственного пункта, который зависит от произвола.

Именно, та масса знаков, которую государство пускает в обращение, согласно вышесказанного, совершенно произвольна. Как бы она ни была велика или мала — она всегда имеет одну и ту же стоимость. Допустим, что государство решило определить ее в миллион талеров (разделив ее на миллион частей, каждую из коих оно называет талер). Какую цену по отношению к зерну имеют мясо, плоды и т. п., лен, пенька, полотно и шерстяная материя, надо установить вышеуказанным способом оценки. Сведя стоимость всех находящихся в общественном обращении товаров, которые не являются зерном, к зерну, прибавив к этому то действительное количество зерна, которое может быть направлено в торговлю от одной жатвы до другой, можно сказать, что в обращении находится стоимость такого-то количества мер хлеба в зерне. Разделим это количество на находящиеся в обращении деньги. Пусть

будет миллион мер. Согласно вышеприведенного допущения, мера зерна в деньгах необходимо будет равняться талеру. Найденное прежним расчетом, равное одной мере, количество мяса, плодов, льна, полотна, шерстяной материи тоже будет равно талеру и т. д. Эти найденные таким образом цены необходимо было бы закрепить законом.

До тех пор, пока тем же самым остается отношение находящихся в обращении товарных стоимостей к находящимся в обращении деньгам, цены эти не могут измениться. Природа вещей, воля всех и закон пребывают в согласии. Они опираются на это отношение и остаются необходимо неизменными, пока тем же остается само отношение. Только тогда, когда оно изменилось бы, когда при том же количестве денег увеличился бы обращающийся товар количественно или по внутренней стоимости, или при той же товарной стоимости увеличилось бы количество денег, оно изменилось бы согласно природе вещей и, вследствие этого, должно было бы быть изменено и законом. В первом случае каждая часть обращающихся денег получила бы более высокую стоимость, так как целое, частью которого она является, представляет уже более высокую стоимость. Во втором случае каждая частица получила бы более низкую стоимость, так как она уже не является частью такого целого, которое представляет ту же, как до сего, товарную стоимость. Наступили бы по обычному, как раз неосновательному, способу выражения, в первом случае более дешевое, во втором более дорогое время.

Товары, находящиеся в обращении, должны во всяком случае в таком государстве и умножаться количественно, и облагораживаться качественно. В обращение все больше должны вступать товары такие, которые выше по стоимости, чем первые предметы питания. Ведь благосостояние работающей и хорошо управляемой нации будет расти из года в год. Государство ясно видит это умножение, так как оно является следствием его собственного управления. Оно может и должно устанавливать стои-

мость денег в соответствии с этой умножившейся товарной стоимостью. Оно или введет в обращение настолько больше денег, насколько прибавилось к прежней товарной стоимости новой, если должны остаться прежние денежные цены товаров, или, если должна остаться прежняя масса обращающихся денег, оно распределит выросшую товарную стоимость между всей массой денег и понизит денежные цены всех вещей настолько, сколько придется по произведенному расчету. Количество циркулирующих денег оно может увеличить, не вызывая беспорядков и недоразумений, почти только тем, что оно распределит безо всякого эквивалента столько денег отцам семейств, сколько приходится каждому из них по его расчету. Оно этим не дает им ничего, кроме права на участие в повысившемся благосостоянии всей нации. Разумнее всего будет, если оно одновременно воспользуется обоими средствами — и распределением денег и понижением цен, чтобы помочь одним средством другому, дополнить одно другим и, таким образом, восстановить нарушенное равновесие между товаром и деньгами.

Отсюда видно также как то, что подъем нации к более высокому благосостоянию и увеличение ее народонаселения не вызывают необходимого нарушения в равновесии, так и то, к каким средствам государство должно прибегнуть, чтобы не произошло нарушения по этим причинам.

Уменьшиться находящаяся в обращении товарная стоимость никак не может в таком государстве, которое хорошо управляется и с самого начала устроено на основе правильного расчета.

Сумма обращающихся денег могла бы быть *увеличена* без ведома и расчета государства только в том случае, если бы еще и другие, кроме него, могли изготавливать туземные деньги. Если бы эти деньги не признавались за поддельные, то их изготовители уклонялись бы от той общественной работы, при определении которой и их силы принимались в расчет. Отчасти благодаря этому увеличению денег возникло бы неправильное отношение меж-

ду ними и остающейся неизменной товарной стоимостью. Государство могло бы его выровнять только понижением этой стоимости по отношению к деньгам, т. е. повышением денежных цен товаров. Благодаря этому каждый владелец денег был бы лишен определенной части своей уже заработанной собственности. Если же они будут признаны поддельными, и не всякий будет их принимать, то по крайней мере те, которые их приняли, были бы ограблены. Нужно, поэтому, сделать невозможной подделку денег. Деньги должны быть такого вида и природы, чтобы только государство могло их изготовлять. Как это должно быть устроено, здесь не место говорить. Я не скажу этого и в том месте сочинения, где это уместно, хотя бы мне это и было известно. Это не предмет публичного оповещения.

Уменьшение находящейся в обращении суммы денег через снашивание и уничтожение не очень значительно. Его не трудно избежать отчасти тем, что деньги в интересах их общественной устойчивости должны быть сделаны из прочного материала и не должны вовсе поддаваться значительному снашиванию, отчасти тем, что государство должно стершиеся несмотря на это монеты уничтожать, как только они попадают в его кассы, в которых они принимаются без взвешивания, и выдавать и пускать в обращение вместо них новые. Более значительное уменьшение денег получается в результате собирания сокровищ и припрятывания их гражданами. Искусный и прилежный работник вырабатывает больше, чем полагается ему по расчету, и приобретает поэтому больше денег, чем приходится на его долю. Он оплачивает однако только те потребности, которые ему причитаются, — пожалуй даже менее того, отказывая себе в части их — откладывает продукт своего более высокого труда и своей экономной жизни и выводит его этим из обращения. Когда это делают многие, то получается, благодаря этому, во всяком случае, основательное уменьшение обращающейся суммы, оказывающее заметное влияние на сделанный

расчет. Однако против этого нельзя предпринять ограничительных мер. Если бы такие меры были приняты, то это было бы ограничением принадлежащей гражданам сообразной с их правом свободы. Никакого другого разумного смысла в этой бережливости нет, кроме следующего: сберечь, чтобы иметь возможность жить тогда, когда старость или болезнь совершенно помешает работать, или помешает столько работать, сколько полагается по расчету, или чтобы воспитать своих детей, обучить их чему-нибудь полезному, оставить им для хорошего начала какого-либо ремесла. Короче говоря, целью нашей работы, выходящей за пределы нашей жизненной потребности, является стремление создать возможность для нас или для наших близких жить лучше того, что приносит наша работа. Изъятые из обращения должны, по мысли сберегающего, все-таки когда-либо опять быть возвращено ему.

И это указывает нам правильный и естественный выход из угрожающей отношению между деньгами и товарами опасности. Если в уже существующем государстве издавна было в обычае откладывать для того, чтобы иметь возможность когда-нибудь истратить, то рядом с тем количеством, которое в настоящее время сберегают, имеется такое же количество тех, которые в настоящее время тратят то, что было когда-то сбережено или ими или их родителями. Суммы, которые извлекаются из современного обращения, в полной мере покрываются теми, которые в него опять вносятся. Вновь возникающее или впервые теперь вступающее в правовой порядок государство сделало бы лучше всего, если бы сразу рассчитывало на то, что его граждане вначале будут сберегать, и сразу бы имело в виду годовое сбережение при определении того, какое количество денег находится в действительном обращении; приняло бы известное количество, как отложенное, и предполагало бы его несуществующим при определении товарных цен в деньгах. Или же, если бы особенно в последних условиях находящееся государство противопоставило

работающим сберегателям искусственный противовес из неработающих пенсионеров старого войска, которых оно не должно ведь оставить погибать в нужде. Последние приносили бы этим хоть некоторую пользу, поддерживая равновесие. Постепенно, по мере того, как они вымирали бы, а сбережения работников возвращались обратно в обращение, наступало бы только что описанное равновесие между расходуемыми и сберегающими деньги.

Государство взимает свои подати в деньгах, чтобы обеспечить туземным деньгам всеобщее значение. Оно оплачивает поэтому общественных должностных лиц тем, что оно получает от граждан, — деньгами. Что должно быть мерою их жизни, выше отмечено. Так как стоимость денег по отношению к товару установлена законом и существует длительно, то государству очень легко высчитать, какую сумму денег каждое должностное лицо должно получить в качестве годовой платы. Мне остается сделать одно замечание только относительно того случая, когда общественное благосостояние заметно повысилось, и государству надо вышеописанным способом восстановить нарушенное равновесие между определением денежной стоимости законом и естественной стоимостью обращающегося товара, прежде всего для того, чтобы сделать мои положения, благодаря многостороннему применению, более ясными. Если государство оставляет неизменными прежние цены и восстанавливает равновесие путем увеличения количества обращающихся денег, то и вознаграждение должностным лицам должно быть повышено сообразно с повысившимся благосостоянием. На то вознаграждение, которое это лицо получает до сего, оно может жить, как до сих пор. Прибавка есть его часть в увеличившемся благосостоянии целого. Если государство оставляет неизменной денежную сумму и восстанавливает равновесие понижением товарных цен, то должностному лицу надо оставить неизменным размер его вознаграждения. Оно ведь сможет за ту же сумму денег жить теперь лучше, чем до сего. То большее, что оно на них теперь сможет

купить, и является его частью в повысившемся благосостоянии целого.

Если государство объединит оба способа, то и тогда должно быть повышено жалование должностному лицу, но настолько меньше, насколько оно выгадывает от пониженных цен. Тогда и прибавка и пониженные цены составляют долю участия должностного лица в общественном благосостоянии.

ГЛАВА VII

ДАЛЬНЕЙШЕЕ РАЗВИТИЕ ВЫСТАВЛЕННЫХ ЗДЕСЬ ОСНОВНЫХ ПОЛОЖЕНИЙ О ПРАВЕ СОБСТВЕННОСТИ

Я чувствую, что должен дать еще некоторые разъяснения о главном положении, от которого зависит, устоит ли вся теория или падет, прежде чем закончить этот отдел и свести воедино все наиболее стоящие внимания результаты его. Я отложил эти разъяснения к концу, чтобы не прерывать быстрого хода предшествовавших исследований.

Главные результаты выставленной теории следующие: в соответствующем правовому закону государстве три главных сословия нации должны быть рассчитаны в зависимости друг от друга, и каждое должно быть ограничено определенным количеством сочленов. Каждому гражданину должно быть обеспечено соответствующее участие во всех продуктах и фабрикатах страны в обмен на результаты приходящейся на его долю работы; то же и общественным должностным лицам, но без видимого эквивалента.

Для этой цели стоимость всех вещей должна быть твердо установлена и поддерживаема по отношению друг к другу, и цена их по отношению к золоту. Наконец, чтобы все это было возможно, необходимо сделать невозможной

всякую непосредственную торговлю граждан с заграницей. Все эти утверждения покоятся на моей теории собственности. Если последняя верна, то и первые, без сомнения, имеют твердое основание. Если последняя не верна, то вместе с нею, без сомнения, отпадает и то, что не хочет быть ничем больше, как выводом из нее.

Но как раз теория собственности и является тем, относительно чего имеются в обиходе очень отличные от моих понятия. Мне поэтому приходится опасаться, что многие читатели найдут мое рассуждение неубедительным, так как среди них найдется много таких, которые открыто признают себя сторонниками отклоняющихся понятий или бессознательно позволяют им собою руководить. Я должен их еще раз пригласить проверить мои и отклоняющиеся от моих или противоположные им основные положения.

По-моему, основное заблуждение противоположной теории собственности, — первоисточник, из которого истекают все ошибочные утверждения о ней, действительная причина неясности и хитросплетений многих учений, истинная причина односторонности и неполноты их для применения в действительной жизни, — заключается в том, что первую, первоначальную собственность видят в обладании какой-нибудь *вещью*. Что удивительного в том, что мы при господстве этого взгляда пережили даже такую теорию, по которой сословие крупных землевладельцев, или дворянство, является единственным истинным собственником, единственными образующими государство гражданами, а все остальные являются только приживальщиками, которые должны купить право на то, чтобы их терпели на всяком, удобном первом, условии? Что удивительного в том, говорю я, раз между всеми другими предметами земля является тем, что очевиднее всего становится собственностью, и наиболее строго исключает всякое постороннее вмешательство?

В противоположность этой теории, наша теория устанавливает первую и первоначальную собственность, осно-

ву всякой другой, в исключительном праве на определенную свободную деятельность. Эта свободная деятельность определима и определяется (в смысле описания, характеристики, наименования): или только *объектом, на который она распространяется* — например, право предпринять все возможное, что только захочешь в определенной области и с этой областью и препятствовать всему человеческому роду во всякой возможной модификации этой области. *Фигурально и производно* могла бы впрочем и сама эта область быть названа *собственностью* лица, облеченного этим правом, хотя, строго говоря, только его *исключительное право на всякую возможную модификацию этой области* является его собственностью. В действительной жизни мне неизвестен ни один пример такого неограниченного права собственности. Или эта свободная деятельность определена сама собою, своею *собственною* формою (ее способом, ее целью и т. д.), не считаясь совершенно с объектом, на который она распространяется. *Исключительное право* заниматься каким-либо искусством (приготавливать другим платья, обувь и т. п.) и препятствовать всем другим людям заниматься тем же искусством. Здесь имеется налицо *собственность без владения* какой-либо *вещью*. Или, наконец, эта свободная деятельность определена *и тем и другим* — ее *собственной* формой и объектом, на который она направлена — *исключительное право* проявлять над каким-либо объектом определенную деятельность и исключать всех остальных людей от такого же употребления того же объекта. И в этом случае объект может быть *фигурально и производно* назван *собственностью* уполномоченного лица, хотя, строго говоря, только *исключительное право* на определенное свободное воздействие на этот объект является его собственностью. К этому относится *исключительное право* земледельца, — *возделывать* на этом участке поля хлеб, — которое ни в коем случае не нарушает права другого пасти после жатвы, до посева на том же

поле свой скот*, или права государства под поверхностью заниматься горным делом.

По нашей теории право собственности на почву совершенно не имеет места по крайней мере до тех пор, пока те, кто его признают, не сделают понятным для нас, если только они его правильно понимают и действительно, в согласии с точным значением слова, принимают собственность на *почву*, а не, как и мы, — собственное и исключительное право на известное *употребление* почвы, — пока, говорю я, они не сделают для нас понятным, как же такое право собственности сможет быть осуществлено в действительной жизни. Земля — Божья. Человеку предоставлена только возможность целесообразно ее обработать и использовать.

Следующим образом доказывается правильность этой нашей теории и опровергается противоположная.

Кто-нибудь один получает что-либо в собственность только для того, чтобы прекратить спор многих о том же предмете. О собственности человека, одиноко живущего на недоступном острове, совершенно нельзя говорить. К нему совершенно не применимо это понятие. Он может присваивать, сколько он хочет и может. Однако, каким образом может возникнуть между многими спор, который должен быть прекращен правом собственности, и где собственно действительная причина их спора? Очевидно, что спор между ними возникает только благодаря деятельному выявлению ими своей силы. Причина прекращения их спора примирением, без сомнения, кроется как раз там, где была причина спора, если только спор действительно закончился примирением. Один должен отказаться от того, что наносит ущерб другому и что впредь этот по-

* Я признаю, что право выгона может быть очень нехозяйственным. Но оно не является захватом чужой собственности. Ведь право собственности зависит только от договоров и, где нельзя определенно сослаться на договоры, от существующего владения и его происхождения (от *status quo*)⁴. Только неправильная теория о праве собственности может назвать это захватом собственности.

следний может делать один. Не снимать плодов с дерева или жатвы с того поля, которые вправе снимать последний. Только с этого времени впервые каждый *по-своему* может пользоваться свободой.

Ничего другого не предполагается и в противоположных теориях, хотя однако только молчаливо. Они сходятся с нашей и строят свои выводы — в тех пределах, которые допускает узость понятия, — исходя из *нашей*, а ни в коем случае не из своей предпосылки. Собственность должна состоять в *идеальном обладании* такой вещью, которою я не владею непосредственно, реально, не ношу непосредственно в руках, не покрываю своим телом и т. д. Если это владение не должно остаться абсолютно идеальным и состоять только в необходимости, чтобы все люди *думали*, что предмет является моим и ни в коем случае не их, если оно должно иметь хоть какой-нибудь реальный след в действительной жизни, — то им не может быть не что иное, как то, чтобы все люди были обязаны воздерживаться от всякого воздействия на эту вещь, не изменять в ней ничего, но оставить ее такою, какова она есть — так, что всякое воздействие на эту вещь будет предоставлено исключительно мне одному. Только в таком смысле смогу я это понять, и только так будут понимать это все судебные места мира. Я не понимаю, что такое идеальное владение, но верю, что своим правом собственности я приобрел право препятствовать всем людям в известном воздействии на объект моей собственности. Впервые тогда, когда кто-либо поступает против этого, и не раньше, я стану жаловаться на нарушение моего права собственности и доказывать это нарушение. Тогда только каждое судебное место примет мою жалобу и поможет мне восстановить мое право.

Из всего этого вытекает, что нет никакого права собственности на вещи — без права препятствовать всем людям воздействовать на эту вещь. Впервые только в устранении или неустранении этой посторонней деятельности проявляется признание или непризнание моего права соб-

ственности. Это право исключения посторонней деятельности и является, поэтому, действительным основанием права собственности на вещи.

Исключительное право собственности на деятельность может иметь, наоборот, место без какой бы то ни было собственности на вещи. Выше отмечено исключительное право заниматься каким-либо искусством или ремеслом, причем не может иметь никакого значения случайная собственность на инструменты или объекты этого искусства, которые могут и не быть собственностью работника, а могут быть ему даны в долг или для обработки.

Основу всякого права собственности составляет, следовательно, право исключать других от участия в определенной, только нам одним предоставленной, свободной деятельности, а не в установлении исключительного владения объектами.

Ясность и общепонятность, которые только этой теорией могут быть приданы всем положениям о собственности, и, далее, полная приложимость последних к действительной жизни, являются внешним, но немаловажным доказательством ее истинности.

Это, так понимаемое, право собственности имеет свое *правовое основание*, имеет свою правообязывающую силу прежде всего в договоре всех со всеми (это значит в договоре всех тех, которые смогут столкнуться на почве взаимного друг на друга воздействия). Если рассматривать кого-либо только в одиночку, то он может — если исключить его ответственность перед собственной его совестью, как это и необходимо делать при рассмотрении вопроса в пределах учения о праве — то он может, говоря, делать все, что ни захочет. Только потому, что имеются налицо еще и другие, которые тоже должны жить, должен и он ограничить свою свободную деятельность таким образом, чтобы они могли жить, а они, в свою очередь, свою свободную деятельность так, чтобы мог жить он. Так как все равны, то каждый ограничивает на почве права свободу всякого другого как раз настолько, на-

сколько последний ограничивает его свободу. Это равенство в ограничении всех всеми лежит в правовом законе и не зависит от произвола. О том же, *какая определенная сфера деятельности* должна исключительно остаться за каждым, от которой впредь должны воздерживаться другие в интересах этого одного, — им надлежит еще договориться. Об этом не говорит ничего ни природа, ни правовой закон, а прежде всего — их свободное желание. Договор надо заключить следующим образом. Если сто земледельцев имеют в своем распоряжении определенный участок земли, то из правового закона ясно вытекает, что он должен быть разделен на сто равных частей, и каждому из земледельцев одна из них должна быть дана в собственность. Но нельзя привести никакого законного основания в подкрепление того, что я, например, а не кто-либо другой из остальных девяноста девяти, должен владеть как раз этим участком к югу и никаким другим, и что мой ближайший сосед — вот этим участком возле моего, кроме того, что все остальные предоставили нам как раз эти участки, взамен чего мы предоставили им те участки, которые занимают они.

Только для того, чтобы получить свою часть и чтобы беспрепятственно сохранять ее за собою, отказывается каждый от частей других. Кто ничего не получил в исключительную собственность, тот ни от чего и не отрекался. Он изолирован от намерений закона, так как не участвовал в его установлении и сохраняет свое первоначальное притязание на право делать все, что пожелает. *За что* мог бы он на разумном основании отказаться? Что может заставить его желать, чтобы каждый сохранил то, что ему принадлежит, когда он ничего не имеет? Я прекрасно понимаю, что объединенная масса собственников может силою заставить более слабого отдельного человека воздержаться от громкого заявления своего правового притязания или от осуществления его на деле. Но я возбуждаю здесь вопрос не о силе, а о праве и нахожу, что эта масса не имеет права, так как она могла бы иметь

это право только на основании того договора, в заключении которого этот одиночка не участвовал, и который его поэтому не связывает.

На основании изложенного ясно, что не только земледелец, но и каждый житель государства должен иметь исключительную собственность. Иначе его нельзя обязать признавать права собственности земледельца, законным образом помешать ему прогнать последнего с его поля и лишить его принадлежащих ему плодов.

Какова же должна быть однако та исключительная собственность неземледельца — фабриканта, купца, за которую он уступил бы земледельцу исключительное право собственности на почву?

Своим искусством и знанием торговли он обязан природе и самому себе, а не государству. В этом отношении он не привязан к государству так же, как не привязан земледелец к своему участку земли. Выброшенный нагим на любой берег, он может сказать: “все свое ношу с собою”. Что же еще может дать ему государство? Очевидно, что только гарантию в том, что он всегда будет иметь работу или сбыт своему товару, и в обмен на них приходящуюся на него долю в благах страны. Только этим обеспечением привязывает его к себе государство.

Но государство не может дать такой гарантии, если оно не сделает замкнутым число тех, кто занимается одною и той же отраслью труда, и не будет заботиться об изготовлении всего, что необходимо для содержания всех. Только в результате такого *замыкания* отрасль труда становится *собственностью* того класса (*der Klasse*), который ею занят. Только благодаря этой *заботе о содержании* собственности, на которую они могут жить, и только взамен такой их собственности, могут они отказаться от собственности земледельческого класса. Я говорю, государство должно им дать уверенность и гарантии. Никакому, действительно правовому, государственному устройству не приличествует говорить, что все устроится само собою, каждый всегда найдет работу и кусок хлеба,

и полагаться на такую счастливую случайность. Разве берут в расчет воробья, который, пока он избегает сети, склевывает свое зернышко, хотя было бы гораздо выгоднее, чтобы он его не нашел? Если государство предоставляет эти классы народа случайности, то оно этим им совсем ничего не дает. Их существование будет настолько же их собственным делом, насколько таковым является их искусство или знание. Но тогда они и не отреклись от собственности других. Государство не сможет опереться ни на какое право для того, чтобы подчинить их ремесло закону и поставить их в определенное отношение к другим классам народа. Они во всех отношениях свободны и от закона, как лишенные права и правил, свободны и от гарантий. Полудикие в пределах общества при той полной необеспеченности, в которой они находятся, они обделяют и грабят — хотя это называется не грабежом, а *заработком*, — до тех пор и так, как только они могут, тех, кто в свою очередь будет обделять и грабить их, как только они окажутся более сильными. Они действуют так, пока это возможно, и складывают в безопасное место на черный день, от которого их ничего не ограждает, сколько только они могут. И при всем этом они не делают ничего такого, на что они не имели бы полнейшего права.

Из этого замыкания способов пропитания и из этого постоянного обеспечения каждому обычных потребностей по дешевой цене вытекает само собою замыкание торгового государства по отношению к загранице. Об этом нет необходимости прибавлять хотя бы одно слово.

КНИГА ВТОРАЯ

СОВРЕМЕННАЯ ИСТОРИЯ



О СОСТОЯНИИ ТОРГОВЫХ СНОШЕНИЙ
В СУЩЕСТВУЮЩИХ В НАСТОЯЩЕЕ ВРЕМЯ
ДЕЙСТВИТЕЛЬНЫХ ГОСУДАРСТВАХ

ГЛАВА I

ПРЕДВАРИТЕЛЬНОЕ ЗАМЕЧАНИЕ

Древний философ сказал, что верхом мудрости является не удивляться ничему. Он совершенно прав, поскольку он говорит о том удивлении перед неожиданностью, которое лишает самообладания и нарушает спокойную осторожность. Нам бы хотелось, однако, прибавить, что в способности удивляться чему-либо лежит залог мудрости, самостоятельного мышления и свободного образования понятий.

И не мыслитель, раз он одарен здравым рассудком и памятью, воспринимает находящееся перед его глазами действительное состояние вещей и запоминает его. Он в большем не нуждается. Ему ведь надо жить и устраивать свои дела в действительной жизни, и его ничто не побуждает к размышлениям даже о тех запасах, в которых

он непосредственно не нуждается тут же на месте. Он в помыслах своих не выходит никогда за пределы этого действительного состояния и не измышляет себе никогда никакого иного мира. Но благодаря такой привычке мыслить себе только это состояние, в нем постепенно зарождается без того, чтобы он сознавал это, предположение, что существует только оно, и только оно и существовать может. Понятия и обычаи его народа и его времени кажутся ему единственно возможными понятиями и обычаями всех народов и всех времен. Такой человек не удивляется, понятно, тому, что все является таким, каким оно является, так как, по его мнению, ничего и не могло быть иным. Он, разумеется, не возбуждает вопроса о том, как оно стало таким, так как, по его мнению, оно было таким с самого начала. Если же описание других народов и эпох, или философский набросок понуждают к размышлению о том, чего нигде не было, но всюду должно было бы быть, то он всегда вносит картины своего мира, от которых он не может оторваться, все видит сквозь эти картины и никогда не воспринимает всей сути того, что ему преподносится. Неизлечимой его болезнью является то, что он принимает *случайное за необходимое*.

Тот же, кто, напротив, приучил себя восстанавливать в мыслях не только действительно существующее, но и возможное, творит свободно из себя, и очень часто находит совершенно иные связи и отношения вещей, чем существующие, такими же возможными, как последние, даже гораздо более их возможными, естественными и разумными. Данные отношения он находит, наоборот, не только случайными, но иногда даже и странными. Он возбуждает, таким образом, вопрос о том, как и каким образом все стало таким, каким оно нам является в настоящее время, тогда как оно могло бы быть в самых разнообразных формах иным. На этот вопрос отвечает ему история прошлого, так как всякая основательная история не может и не должна быть ничем иным, как генетическим ответом на вопрос о причине, каким образом возникло современное со-

стояние вещей и какие причины заставили мир сложиться как раз таким, каким мы его видим перед собою.

Здесь мы имеем дело только с торговыми сношениями. Мои читатели видели уже в первой книге, что автор считает совершенно иное его состояние, чем то, которое мы находим в действительном мире, не только возможным, но даже и необходимо вытекающим из правового закона. Его поэтому может удивить, почему не последнее наступило, а то, которое мы действительно видим перед собою. В настоящее время нам надлежит изобразить этот действительно наступивший вид торговых сношений, что и составит часть современной истории. Но может быть это изображение станет еще яснее, если бросить взгляд на возникновение данного из непосредственно предшествовавшего. Мы и здесь рассчитываем на способность и желание читателя удивляться, на его умение вполне перенестись в мыслях в прошедшее или будущее.

ГЛАВА II

ИЗВЕСТНЫЙ НАМ МИР, РАССМАТРИВАЕМЫЙ КАК ЕДИНОЕ БОЛЬШОЕ ТОРГОВОЕ ГОСУДАРСТВО

Народы древнего мира были строго отделены друг от друга множеством отношений. Чужой был для них или врагом или варваром. Напротив, народы новой христианской Европы допускают рассматривать себя как одну нацию. Соединенные уже в германских лесах общим происхождением и одними и теми же первоначальными обычаями и понятиями, они, со времени расселения по провинциям западной Римской империи, связаны еще и одной и той же общей религией и одинаковым подчинением видимому главе этих провинций. Народам же иного происхождения,

пришедшим позднее, одновременно с новой религией была привита та же основная германская система обычаев и понятий.

Безусловной ошибкой было бы перенесение на отдельные поселения этих полуварваров наших понятий о государстве, власти и подданном. Они жили в действительности в природном состоянии. Только для войны объединялись они своими королями, которые, по обычаю германских лесов, были, собственно, предводителями войска. Они в остальном не имели политической связи и в большинстве вопросов были сами своими судьями и защитниками. Народные массы спланивались только отношениями крепостных к своим господам и вассалов к их сюзерену. И прежде всего из этих отношений, *как следствие*, возникли те немногие судебные, вернее, третейские действия, которые там имели место. Было далеко от того, чтобы эти отношения имели своей целью сделать *законы действительным связующим средством нации*. Сама связь вассальных установлений была настолько слаба, что один и тот же человек мог быть вассалом одного короля и аллодиальным владельцем на землях другого. В случае войны между обоими королями он лично, как вассал, должен был сражаться *за того, против* кого он выставлял своих людей, как аллодиальный владелец.

Что удивительного в том, что эти народности, которые были объединены всем и не были разъединены тем, что обычно разъединяет людей, — государственным устройством, которого они в действительности и не имели, — смотрели на себя и вели себя, как одна нация, что они смешивались друг с другом, передвигались, торговали, поступали на службу, и каждый, придя в район другого, все еще думал, что он дома.

Действительные политические понятия и учреждения появились только позднее, впервые, благодаря введению римского права и перенесению римских понятий об императорах на современных королей и современного импера-

тора, который первоначально мыслился, как боевой вождь христианского мира, и *должен* был быть для всей церкви тем, чем является казначей для отдельных епископств и монастырей. Отношение крепостных и вассалов к их господам превратилось постепенно в отношение подданных к их правительству и судьям. Так возникла, например, впервые во Франции монархия старого типа (*styl*). Только теперь впервые были разделены между собою народности государственными установлениями. Это разделение было облегчено еще и тем, что, благодаря церковной реформации, духовная власть, которая до того держала христианскую церковь, как одно целое, была сведена на нет.

Так образовались современные государства. Не сбиранием и соединением несвязанных одиночек под единством закона, как обычно описывают в науке о праве возникновение государства, а скорее разъединением и разделением единой, большой, однако, очень слабо спаянной человеческой массы. Отдельные государства христианской Европы и являются такими оторвавшимися частями первоначального целого, размеры коих определены большей частью случаем. Нет ничего удивительного в том, что еще не закончилось лишь недавно совершавшееся разделение, что все еще имеются заметные следы прежней связи и что эта прекратившаяся связь все еще кажется, предполагается существующей на самом деле значительной частью наших понятий и учреждений.

Во время этого единства христианской Европы, между прочим, образовалась и та торговая система, которая, по крайней мере, в главных своих частях продолжает существовать по настоящее время. Каждая часть большого целого и каждый индивидуум добывал, фабриковал, выторговывал в других частях света то, что он мог наиболее целесообразно сделать в зависимости от его естественного положения. Он провозил это беспрепятственно через все части одного и того же целого на рынок. Цены на вещи

устанавливались сами собою. В этой области завладевали одной отраслью питания, в другой — другою. Если не выпадало на долю исключительное господство ни над одной отраслью питания, то приходилось жить без нее, не подвергаясь, однако, опасности окончательно погибнуть. В то время товар достаточно определялся местом его изготовления. Торговцев известными предметами называли кратко по той стране, откуда они являлись. Было очевидным, что товар не изготовлялся нигде в другом месте и что лица из названной страны не могут явиться ни с каким другим намерением, кроме как для того, чтобы предложить эти предметы покупателям. Имело хождение общее средство обмена — золотые и серебряные деньги, — которое во всех частях большого торгового государства имело приблизительно одну стоимость и свободно циркулировало из одной части его в другую. Соразмерить эту торговлю с общим количеством туземного производства нельзя было и думать. Ведь не было никакого действительного общего главы государства, и все пребывало в анархии. Однако, при незначительном распространении искусств не приходилось бояться, что на рынке будет избыток привоза, что купец и фабрикант будут страдать и что для них наступит недостаток в средствах питания. Благодаря простоте жизни и ограниченным потребностям людей не приходилось бояться также и того, что производитель должен будет чувствовать недостаток в привычном товаре. Торговля при этих условиях была совершенно свободной — без расчета так же, как и без ограничения.

При том состоянии это было в порядке вещей, если только не считать недостатка в расчете, который, впрочем, был и невозможен и не необходим. Граждане одного и того же государства должны все друг с другом общаться и торговать. Если христианская Европа была одним целым, то и торговля европейцев между собой должна была быть свободной.

Легко применить это положение к современному состоянию вещей. Если вся христианская Европа с прибавив-

шимися колониями и торговыми местами в других частях света все еще — одно целое, то и торговля всех частей между собою должна быть такою свободной, какою она была первоначально. Если же она, напротив, распределена на многие под властью различных правительств находящиеся государства, то она должна быть так же расчленена на многие безусловно замкнутые торговые государства.

Мы подошли к источнику большей части еще существующих злоупотреблений. В новой Европе в продолжение значительного времени совсем не было никаких государств. Еще и теперь мы стоим при попытках создания их. Далее. До сих пор понималась задача государства только односторонне и только наполовину, как такого учреждения, которое должно законом сохранить за гражданином то состояние владения, в котором его находят. Глубже лежащей обязанности государства, — ввести сначала каждого в полагающееся ему владение, — не заметили. Этого последнего возможно достичь только тем, что будет уничтожена анархия в торговле так же, как постепенно уничтожается политическая анархия, и что государство замкнет себя, как торговое государство, так же, как оно замкнуло себя в своем законодательстве и судопроизводстве.

Все установления, которые позволяют гражданину непосредственные сношения с гражданином другого государства или предполагают такие сношения, рассматривают в своей основе обоих, как граждан одного государства, и являются остатками и результатом устройства, которое давно уже уничтожено. Они являются неподходящими частями прошлого мира. Та система, которая требует свободы торговли, те притязания покупать и иметь рынок во всем известном мире, — являются перенесением в наше время способов мышления наших предков, для которых они годились. Мы их без проверки переняли, привыкли к ним, не без труда на их место можно поставить другие.

ГЛАВА III

ВЗАИМНЫЕ ОТНОШЕНИЯ ОТДЕЛЬНЫХ ЛЮДЕЙ В ЭТОМ БОЛЬШОМ ТОРГОВОМ ГОСУДАРСТВЕ

Нас завело бы слишком далеко исследование о том, как это случилось, что люди согласились считать как раз золото и серебро, а не что-либо иное вместо них, знаком всякой стоимости. По крайней мере основание, которое приводит один знаменитый писатель, недостаточно. Поэтому, говорит он, принято было считать известное количество золота и серебра эквивалентом определенного другого товара, что добыча первого стоила такого же количества времени и труда, как и добыча или изготовление последнего. Если даже принять, что такое равенство труда действительно имеет место, то спрашивается, почему земледelec приравняет труд, употребленный рудокопом на добывание куска золота, к своему труду, затраченному им на добывание нескольких шеффелей зерна, и будет считать его так же хорошо затраченным, когда последний без его зерна не сможет совсем жить, ему же при естественных условиях нечего делать с золотом рудокопа, раз человек, предоставленный самому себе, оценивает продукт другого совсем не по тому труду, который последним на него затрачен, а скорее по той пользе, которую он намерен из него извлечь. Разве в том случае, когда кто-либо затратит бесцельно труд, считал бы себя род человеческий обязанным возместить его целесообразным?

Я должен определенно напомнить, что стоимость этих металлов покоится только на всеобщем соглашении об этой стоимости. Каждый принимает их в известном отношении к своему товару, так как он уверен, что всякий, с которым он может вступить в торговые сношения, примет их от него в том же отношении. Настоящая внутренняя стоимость этих металлов, их годность для обработки

далеко не соответствуют их внешней, покоящейся на мнении, стоимости. Фабрикаты из них получают свою стоимость только в силу того соображения, что из них могут или могли бы быть сделаны деньги. Заключающийся в них денежный материал должен быть в этих фабрикатах оплачен.

Но как раз потому, — это я напоминаю только мимоходом, — что стоимость мировых денег по отношению к товару не имеет никакой иной, кроме общественного мнения, гарантии, это отношение так же неустойчиво и переменчиво, как последнее. Почти одним только распространением того взгляда, что товар становится дороже или дешевле, вместо верного, что стоимость денег падает или подымается, закрыли широкой публике глаза на эту изменчивость. Вышеописанные туземные деньги имели бы совершенно иную гарантию. Основной закон государства должен был бы состоять в том, чтобы как самому государству принимать выпущенные им деньги на вечные времена в той же стоимости по отношению к товару, так и поддерживать их в той же стоимости и между согражданами.

При таком предположении отношение циркулирующих в большом торговом государстве денег к находящимся в его общественной торговле товарам таково же, каким мы его описали выше в государстве разума. Вся масса денег представляет и равна по стоимости всей массе товаров. И каждая такая-то часть первого равна такой же части стоимости второго. Совершенно безразлично, большая или меньшая масса денег находится в обращении при неизменной массе товара. И богатство покоится здесь вовсе не на том, сколько денег имеешь, а какую часть имеешь от всего наличного количества денег. По крайней мере единственный устойчивый принцип, который может быть установлен в этом безостановочном колебании, есть тот, что такая-то часть циркулирующих денег является равной такой же части товарной стоимости (я говорю о внутренней стоимости для сохранения жизни и приятности

последней), несмотря на то, что это отношение, — благодаря тому, что никогда не знаешь наверное, сколько денег и сколько товара находится в обращении, и потому, что то одно, то другое искусственно извлекается из обращения и удорожается, и благодаря множеству сходных с этими причин, — само становится колеблющимся, зависящим от случая и подверженным обману.

Я все еще предполагаю тот случай, когда торговля остается совершенно свободною во всем большом торговом государстве и не подчинена никаким ограничениям. В этом случае каждый индивид является свободным и самостоятельным сочленом торгового государства. До сих пор еще нельзя увидеть никакого общего интереса многих, благодаря которому эти многие объединились бы в торговом государстве в одно тело, в единое большее целое. Каждый в отдельности притязает, обладая деньгами, на всякий возможный товар во всех местах большого торгового государства, в количестве, составляющем такую-то часть всего находящегося в нем товара и соответствующем тому, какую его деньги составляют часть всех денег. Однако каждый самостоятелен в этом притязании. Имеет ли кто-либо другой деньги, или нет — ему совершенно безразлично. Его деньги от этого ни в коем случае не приобретают ни большей, ни меньшей стоимости.

В крайнем случае, только географическое положение, большее или меньшее расстояние от места добычи или изготовления товара, могло бы объединить нескольких лиц, из-за одинаковой участи, и создать из них отдельное торговое тело, которое имело бы общие прибыли и убытки. Но мы этого здесь не принимаем во внимание.

Если мыслить себе массу циркулирующих в торговом государстве денег разделенной поровну между всеми принимающими в нем участие индивидуумами, то все имеют одинаковое притязание на одинаковое количество наличного товара. Все одинаково богаты, т. е. никто относительно ни богат, ни беден. О внутреннем богатстве, или благосостоянии всех, т. е. о том, будут ли все жить при-

ятно, кое-как или бедно на те товары, которые они могут закупить своими деньгами, — здесь нет речи.

Тот, чья часть в имеющихся налично деньгах больше той, какую он получил бы при разделе их на равные части, относительно богат, — тем богаче, чем больше выходит его часть за пределы равенства. Так же тот относительно беден, кто имеет меньше того, что пришлось бы на его долю при делении на равные части.

Так как, однако, всякий запас денег имеет стоимость только постольку, поскольку рассчитывают его истратить на покупку товара, и он будет скоро совершенно истрачен, если нет средства вновь восстановить убыль, то, следовательно, можно называть относительно богатым только того, кто периодически выручает количество товаров, превышающее денежной стоимостью то количество товара, которое ему приходится при равномерном разделе всего товара, может превратить его в деньги, а полученные за него деньги в товар, который он не сам добывает, и сделает это, может быть, даже с выгодой, т. е. так, что он *свой* труд будет ценить выше соответствующего труда других и заставит этим других работать на него больше, чем он работает на них.

Естественно, каждый хочет на другом выгадать как можно больше и давать другим выгадывать на себе как можно меньше. Каждый хочет другого заставить работать на себя как можно больше и самому работать на него как можно меньше. Если ему в этом не препятствует никакой закон или власть, то он будет применять все возможные средства для того, чтобы добиться этого. Каждый полученный им талер будет для него иметь стоимость двух талеров. Одного, — потому что он его имеет, а вместе с ним имеет и притязание на услугу другого лица, второго, — потому что его не имеет никто другой и вместе с этим не имеет и притязания на его услугу.

Возникает в торгующей публике бесконечная война всех против всех в виде войны между покупателями и про-

давцами. Эта война становится все ожесточеннее, несправедливее и опаснее по своим последствиям, чем больше населяется мир, чем больше увеличивается торговое государство, благодаря присоединяющимся приобретениям, чем больше развиваются производство и искусства и в связи с ними количество поступающего в обращение товара, который в свою очередь увеличивает потребности всех и делает их более многообразными. То, что при простом образе жизни наций обходилось без большой несправедливости и притеснений, превращается при повысившихся потребностях в кричащую несправедливость и источник большого страдания. Покупатель старается выжать от продавца товар. Поэтому он требует свободы торговли, т. е., свободы для продавца переполнить свои рынки товарами, не найти сбыта и под давлением нужды продать свой товар много ниже его стоимости. Потому и требует покупатель большой конкуренции фабрикантов и торговых людей, чтобы, пользуясь затруднением в сбыте и нуждою в наличных деньгах, принудить их отдать товар за всякую цену, какую он им предложит из великодушия. Удастся ему это — работник беднеет и трудолюбивые семьи гибнут от недостатка и нищеты или выселяются из среды несправедливого народа. Против этих притеснений продавец защищается или покушается даже на запасы покупателя разнообразнейшими средствами: скупкой товаров, искусственным повышением цен и т. п. Он ставит покупателей перед опасностью вдруг не иметь возможности удовлетворять своих привычных потребностей или оплачивать их необычно дорого и терпеть нужду в другом отношении. Или он понижает качество товара после того, как ему понижают цену. Таким образом, покупатель не получает того, что он рассчитывал получить — он обманут. Большой частью, кроме этого, происходит при плохой и легкой работе чистый ущерб на общественной силе и времени и на продуктах, которые так плохо изготовлены.

Короче говоря, никому не дано ни малейшего средства сохранить непрерывность своего состояния при непрерывности своей работы. Люди хотят быть совершенно свободными во взаимном уничтожении.

ГЛАВА IV

ВЗАИМНОЕ ОТНОШЕНИЕ НАЦИЙ КАК ЕДИНИЦ В ТОРГОВОМ ГОСУДАРСТВЕ

До тех пор правительства отдельных государств, из которых состоит торговое государство, не взимают с граждан никаких непосредственных податей, а покрывают расходы по управлению государствами, скажем, доходами с государственных имуществ (*von Domainen*), отношение отдельных индивидов к торговому государству остается таким, как мы его только что описали. Все являются самостоятельными свободными сочленами его. Их обогащение и обеднение так же мало интересует всякого другого, как и их правительство. Само правительство является таким же самостоятельным сочленом, управляющим своим имуществом и производящим на него обороты, как внутри страны, так и за границей.

Но как только правительство собирает непосредственные подати в мировых деньгах — непосредственном средстве обмена торгового государства, возникают новые условия, и отношения в торговом государстве становятся сложнее.

Государство разума собирает, как сказано выше, столько податей, сколько ему *нужно*. В действительных государствах не будет ошибкой принять в среднем, что каждое из них собирает столько, сколько *может*. Этого нельзя поставить им вовсе в вину потому, что, как правило, они не в состоянии собрать сколько им нужно для выполнения тех задач, которые до сего времени оставались большей частью невыполненными из-за недостатка в средствах.

Правительства собирают подати в мировых деньгах, так как они только этими деньгами расплачиваются как с туземцами, так и с иностранцами, как будто они не имеют более близких отношений с первыми, чем с каждым из последних. Это, положим, и не может быть иначе при том положении, когда особое юридическое государство не образует никакого особого торгового сообщества, и каждый отдельный гражданин с такой же легкостью может вступить в торговые сношения с отдаленнейшим иностранцем, как со своим соседним согражданином, и в своих закупочных или продажных ценах от первого так же сильно зависит, как и от последнего, который с этой точки зрения вовсе не является его согражданином, а во всех отношениях свободным индивидом. Каждый должен поэтому быть снабженным на всякий случай имеющим повсеместное хождение меновым средством и не нуждается ни в каком другом.

Чем больше подданные имеют этих мировых денег, тем больше может правительство взять у них в виде податей. Чем меньше, — тем меньше. Интересом правительства, поэтому становится, чтобы все те, которые должны вносить подати, имели бы очень много, чтобы правительство могло много у них взять. Таким образом, все вносящие эти подати объединяются *в понятие правительства* воедино, в одно единственное тело, благосостоянием коего оно должно интересоваться. Несмотря на то, каждый в отдельности *в своем собственном понятии* остается отделенным от остальных и не имеет общего с ними интереса. Для правительства существует только одно имущество: имущество тела, вносящего подати. Только теперь приобретает смысл понятие о национальном имуществе и о нации, которая обладает имуществом. До сего или независимо от этой точки зрения, и там, где государство следит только за тем, чтобы никто у другого ничего не взял, и не заботится, чтобы каждый что-либо имел, хотя и существует нация, объединенная законами и общим судом, но нет нации, объединенной общим имуществом. Так при-

рода выводит правительства для их собственной выгоды за пределы тех узких границ, которые они ставят своему управлению, и вызывает в них, ввиду пользы, тот интерес, который они должны были бы иметь уже в интересах права.

Если некоторые или все, находящиеся в торговом государстве правительства, введут денежные подати, то возникает, с их точки зрения, несколько национальных имуществ и отношение этих имуществ друг к другу.

Существует три рода таких отношений.

Независимо от внутреннего благосостояния граждан, от более легкого или трудного способа их жизни, нельзя было бы ту нацию назвать относительно ни богатой, ни бедной, которая периодически получала бы из-за границы товар за столько же денег и по той же внутренней стоимости, за сколько и какой товар она сама туда отправляла бы, так как истинным источником богатства является ведь только нарастание товаров. Она была бы по отношению ко всей загранице, которая рассматривается здесь, как одно целое (ничего ведь не мешает ей потерять по отношению к одной нации, если только у других наций она столько же выиграет), в положении полного равновесия. Нация сохранила бы не уменьшившимся количество обращающихся в нем самом денег, правительство могло бы постоянно взимать такие налоги, которые оно обычно взимало.

Я здесь причисляю к имуществу нации и кассу правительства, которое я мыслю себе одним из торгующих индивидов нации, и предполагаю, что и оно не выдает за границу больше денег, чем оттуда получает, так как только при этом условии наступает вышеустановленный случай.

Или — и это является вторым случаем — нация производит, фабрикует, работает много больше и выгоднее для привычных потребностей заграницы и отпускает эти результаты за деньги, чем последняя работает для ее потребностей и получает денег за свою работу. Такая нация

относительно богата. Обращающиеся в ней деньги периодически умножаются. Она богата денежно. Это богатство обосновано и длительно, если не иссякнет источник ее товаров и потребность заграницы останется такой же.

Деньги имеют стоимость лишь при том условии, что они расходуются. Только потому они и представляют стоимость, что обращаются во всем торговом государстве, и во всех частях его помогают определять цены товаров. Они должны были бы необходимо упасть по сравнению с товаром той нации, у которой они бы скопились. Отсюда эта богатая нация должна выплачивать за границу свой периодически получаемый денежный избыток, благодаря чему опять же установилось равновесие с заграницей между приходом и расходом. Большая разница теперь будет состоять только в том, что богатая нация обменяет на этот излишек то, без чего она могла бы обойтись, и заставит иностранца, который для себя едва сможет выработать необходимое, работать для ее удовольствия, что она свое внутреннее благосостояние безостановочно повышает за счет иностранца, который становится все беднее. Из противопоставления это станет особенно ясным тогда, когда мы бросим наш взгляд на беднеющую нацию, или же так как вероятным следствием денежного богатства является осуществление правила — брать сколько можешь, то правительство использует это выгодное по отношению к загранице положение и заставит силы заграницы служить своим целям.

Наконец, — третий случай — нация все время теряет часть своих денег в торговле с заграницей. Эта нация бедна и беднеет все больше. Предположим, что в обращении находится десять миллионов талеров и что из них ежегодно один миллион теряется в обмене на заграничные товары. Эти десять миллионов в первый год представляют товары, добытые в стране или вымененные на них заграничные, и известное количество товаров той же заграницы, которые могут быть выменены только на деньги. На следующий год в стране имеется только девять

миллионов, ибо здесь надо совершенно отвлечься от того случая, когда в обращение притекают деньги из наполненной раньше государственной кассы или значительные сокровища отдельных лиц; никакого же другого действительного средства против уменьшения денег нет. Из этих девяти миллионов один миллион представляет, как и раньше, тот товар, который может быть получен из-за границы только за деньги. Остальные восемь — то же количество, которое раньше было представлено девятью. Так как денег для того же товара меньше, то по правилу должны измениться цены, и стоимость денег подымается. Но частью, как было предположено, вся заграница участвует в покупке и приносит свои деньги, как средство обмена; частью торгуют, может быть, как туземцы, которые ведь обменивают товар на товар, так и иностранец, когда он рассчитывает получить товар без денег, в кредит, представляя товаром товар; или обращение ускоряется и недостаток денег покрывается скоростью их обращения. Нет ничего невозможного, что цены останутся те же. Но одно бесспорно, что, согласно расчета, через десять лет в стране не останется денег. Мы ниже увидим, что задерживает это полное обеднение и вызывает кажущееся противоречие между опытом и расчетом.

Всякая подать наносит ущерб внутреннему благосостоянию нации. Таково ее постоянное действие.

Гражданин должен всякий раз настолько больше зарабатывать, не пользуясь результатом своего труда, сколько он должен отдать государству. Если у беднеющей нации подати должны остаться теми же, то благосостоянию ее с каждым годом наносится все больший ущерб. Если же этого не произойдет или если бедность достигнет такого размера, что они не смогут уже вноситься в том же размере, то, как подати, так и государственные доходы понизятся, и правительство потеряет в могуществе.

Почему же мы не видим наций, становящихся совершенно безденежными, хотя некоторые из них уже в течение значительного времени кажутся похожими на только

что описанные? Беднее деньгами стали, положим, действительно многие из них. Полное обеднение и неприкрытое его проявление наружу прикрывает все ухудшающееся национальное хозяйство, при котором все возможное предлагается на продажу и превращается в товар, чем уничтожается капитал и сама нация, после того как процентов — труда нации — уже не хватает. Действительным результатом такого хозяйства является растущее уменьшение числа лиц, между которыми распределяется незначительное оставшееся национальное имущество; страна непрерывно беднеет населением; но каждому в отдельности все еще может достаться большая часть, чем та, которая пришлось бы на него, если бы население не уменьшалось. Люди выселяются и под другим небом ищут убежища от той нищеты, которой они не могли избежать на родине, или правительство превращает их в товар и извлекает за них деньги из-за границы. После того, как стало меньше рук, которые бы перерабатывали сырые продукты, можно и их продавать. Эта торговля все расширяется. Оставшиеся еще в стране фабриканты не могут уже больше получать этих сырых продуктов и погибают в нищете. То, что шло на их пропитание, является чистой находкой для вывоза. Один неурожай и в такой стране, где всегда продают и никогда не сберегают на случай нужды, умирает множество людей. Благодаря уменьшению туземных едоков, выгадан снова товар для заграницы. Земли падают в цене или лежат необработанными в обезлюдевшей стране. Их покупает некоторое время иностранец со спекулятивной целью — найдена новая отрасль торговли. Имеется еще один товар, который едва ли следовало трогать. Государство продает самого себя, свою самостоятельность. Оно получает непрерывно субсидии и превращает себя этим в провинцию другого государства, в средство для любых целей последнего.

В такой прогрессии оно безостановочно движется все дальше и дальше. Каждая беда устраняется другою, еще большею. Если обезлюдение достигло крайних пределов,

то зато тем больше выгадано для дикого прироста, который не нуждается ни в обработке, ни в уходе. Главным предметом торговли диких потомков культурного народа становится тогда мачтовый лес и другое дерево, кожи диких животных, сушеная рыба и т. п. Этот род товара они находят в избытке и смогут на них обменять нужное им для удовлетворения своих малых потребностей.

В итоге: кто там живет, тот едва находит для удовлетворения своих потребностей, и он бы не жил, если бы не находил. Действительные жертвы обеднения государства умерли уже, может быть, в лице их отцов и дедов. Так как их уже нет, то никто и не спрашивает, почему государства ничего не имеют.

ГЛАВА V

СРЕДСТВА, К КОТОРЫМ ДО СИХ ПОР ПРИБЕГАЛИ ПРАВИТЕЛЬСТВА, ЧТОБЫ НАПРАВИТЬ ЭТО ОТНОШЕНИЕ В СВОЮ ПОЛЬЗУ

Все те правительства, которые открытыми глазами смотрели на это отношение своих наций к остальным нациям большого торгового государства и не удовлетворялись тем, что, даже и ввиду этого обстоятельства, предоставляли всему идти так, как угодно Богу, прибегли почти к одним и тем же мерам, чтобы искусственно это отношение сделать как только можно более выгодным для себя. Обычные правила, в которых можно выразить это намерение, следующие: деньги должны остаться в стране; деньги иностранца надо привлекать в свою страну. Нисколько не умаляя тех отеческих и благотворительных намерений, которыми проникнуто такое большое количество правительств по отношению к своим подданным, надо однако признать, что они, по крайней мере, принимая эти меры, заботились больше о сохранении или умножении собираемых ими податей и, через посредство последних,

о сохранении и повышении своего военного могущества перед другими государствами, чем об обеспечении положения своих подданных.

Общие правовые понятия еще не настолько выявлены, чтобы правительства считали своим долгом это обеспечение. Нельзя также понять, как можно было бы мыслить себе эти обычные мероприятия средством для этой цели.

В нашем исследовании ничего не нарушается тем, что, когда нация теряет в торговле, то правительство стремится уменьшить и постепенно совершенно уничтожить эту потерю, или когда нация выигрывает в ней, то и правительство стремится сохранить это выгодное положение или повысить его. Цель остается все одной и той же: направить торговое отношение в свою пользу. Повсюду принимались приблизительно одни и те же меры для достижения одинаковой цели.

Прежде всего — увеличение вывоза и этим тех денег, которые получают от иностранца; поощрение земледелия, чтобы были продукты для вывоза; поощрение этого вывоза, например, премиями.

Должны существовать особые условия, чтобы вывоз сырых продуктов был выгоден: если невозможно или, по другим каким соображениям, нецелесообразно привлекать в страну людей для обработки вывозимых продуктов, или, если они служат непосредственно для питания, найти работников, которые бы потребили их в стране. В обоих случаях нация сохранила бы у себя их жалование. Кроме того, при этой системе государственного хозяйства законом запрещается как вывоз сырых продуктов, так и необработанных предметов питания. Поощрение туземных фабрик и вывоз фабрикатов за границу совершенно последовательно вызываются той же системою.

Затем воспрепятствование или затруднение ввоза чужих *фабрикатов* и вытекающее отсюда уменьшение количества тех денег, которые уходят за границу, или путём полного запрещения этих товаров или путем наложения на них значительных пошлин. Едва ли можно мыслить

себе, что необходимо и выгодно было бы затруднить ввоз чужих *продуктов*, если бы только они не были исключительно предметами роскоши. Необработанные предметы питания и без того не повезут из-за расходов на перевозку, если только в стране не ощущается в них недостаток. На сырых же продуктах, если только иностранец позволит их вывозить и мы сможем их обработать в стране, всегда будет выгадана заработная плата, в виде прироста национального имущества.

Наконец, оживление той деятельности для и вместо заграницы, которая состоит в том, что нация становится посредником в сношениях между отдельными нациями большого торгового государства, их корабельщиком и перевозчиком на суше и море, и этим снова выгадывает, как в вознаграждении за труд, так и в торговых преимуществах.

ГЛАВА VI

РЕЗУЛЬТАТ УПОТРЕБЛЕНИЯ ЭТИХ СРЕДСТВ

Нам необходимо ответить на два вопроса. Прежде всего, насколько действительно достигается этими мерами та цель, которую имели в виду при их применении, затем, действительно ли эта поставленная цель целесообразна и является тою, которую надо было бы себе поставить?

Что касается первого, то ясно сразу, что увеличение или, по крайней мере, не такое значительное уменьшение национального богатства, в вышеустановленном смысле этого слова, и имевшееся при этом налицо усиление правительства, несомненно, будет достигнуто, если та денежная сумма, которая до сего попадала к иностранцу, который из нее не вносил никаких податей государству, теперь остается в руках туземца, у которого правительство может взимать подати, или, если денежная сумма, которая до сего была в руках иностранца, который из нее вносил подати

другому правительству, поступает теперь в руки туземца, который вносит подати нашему правительству. О правительствах можно сказать еще с большим правом то, что мы раньше сказали в общем, что каждый талер, который выгадан их нациями, имеет для них значение двух, потому что он находится в их распоряжении и может быть употреблен в противодействие целям всякого другого правительства и не находится в распоряжении никакого другого правительства, которое могло бы его употребить против его целей.

Но одновременно с этим ясно также и то, что после того, как хотя бы одно правительство начнет открыто проводить в жизнь мероприятия и искать для себя и своей нации исключительных выгод от пребывания своего в общей торговой республике, и все остальные правительства, которые от этого страдают, должны будут следовать этим мерам, если только они несколько благоразумны, и что после того, как одна нация добилась преимуществ в торговле, и те, которые от этого страдают, должны будут применить все возможное, чтобы ослабить этот перевес и установить равновесие, — что они это сделают так же охотно за счет более слабой нации, если нельзя этого сделать сейчас за счет более сильной. В дополнение к той враждебной тенденции, которая и без того имеется налицо у всех государств против всех, из-за их территориальных границ, возникает еще и новая — из-за торговых интересов, разгорается общая скрытая торговая война.

К интересу собственной выгоды прибавляется еще интерес в потере другого. Иногда бывают рады удовлетворить последнему даже и без первой и учиняют прямой вред. Так уничтожили голландцы на всех островах, кроме специально для этого предназначенных, все пряные кустарники и сожгли некоторую часть посаженных пряностей. Совершенно так, как во время войны сжигаются склады, которых нельзя взять с собою для собственных потребностей.

Эта скрытая война переходит в такие действия, которые не являются почетными. Поощряют контрабанду в соседние страны и оживляют ее даже официально. Борющийся торговый интерес является часто истинной причиной тех войн, которым приписывается иной повод. Таким образом, подкупается целый полмира, как говорят, против политических принципов одного народа, между тем как война собственно направлена против его торговли и с ущербом для самих подкупленных.

Наконец, благодаря торговым интересам возникают политические понятия, которые носят самый авантюристический характер, а из них — войны, истинное основание которых уже больше не скрывается, а открыто выставляется наружу. Возникает господство над морями, которые без сомнения должны были бы быть так же свободны, — исключая то пространство у населенных берегов, на которое хватает пушечный выстрел, — как воздух и свет. Возникает исключительное право на торговлю с чужим народом, которое не принадлежит, собственно, ни одной из торгующих наций преимущественно перед другою, и из-за этого господства и из-за этого права возникают кровавые войны.

Отмеченные выше старания теряющих в торговле наций, в конце концов, не могут не привести к благоприятным результатам. Пока остается только пожелать им в этом успеха. Но какой при этом получится результат для государств, которые до сих пор имели преимущество в торговле? С каждым новым шагом иностранца к независимости от них, теряют они как раз столько же в привычном национальном богатстве, а если правительство продолжает и дальше взимать те же подати, то и в своем внутреннем благосостоянии. Если же правительство в той же пропорции понижает налоги, то оно соответственно теряет в своем могуществе по отношению к загранице.

Если бы оно стремилось к этому могуществу только на время и для осуществления преходящего задания, которое при разумном подходе к вопросу не может состоять

ни в чем ином, кроме достижения своих естественных границ и вместе с этим безопасности от всякой войны; если бы оно воспользовалось преходящим состоянием своего денежного и военного превосходства, чтобы действительно добиться этой цели, то оно могло бы спокойно отнестись к этому ослаблению своего могущества. Оно имеет все, в чем нуждается. Оно замкнулось бы, как торговое государство, и довольствовалось бы само собою. Но какому из современных государств можно было бы приписать такую скромность?

Если бы предположенное выше правительство рассчитывало на длительное и впредь существование своего прежнего преобладания, или должно было бы на это рассчитывать ввиду того, что его разумные или противные разуму цели еще не достигнуты, то оно успехами за границы было бы вовлечено в большой для себя вред. Его упадок был бы очень скоро замечен соседями, и ослабленное в торговле государство было бы ослаблено еще и войною.

В еще более вредном виде представляется эта система, если мы обратим внимание на действительную цель, которую должны были бы иметь в виду правительства при организации торговли, и на обеспечение обычного состояния их подданных. Этого обеспечения требуют как разум, так и справедливость. Последней мы здесь совершенно не будем касаться. Поддержание внутреннего спокойствия необходимо является первой задачей правительства и должно предшествовать стремлению и увеличению своего внешнего могущества, так как последнее обуславливается первым. Это обеспечение всем их привычного состояния может быть достигнуто только описанным в первой книге точным учетом различных сословий нации в их взаимном отношении и полным замыканием торговли от заграницы, а ни в коем случае не теми несовершенными мероприятиями, которые здесь приведены. Ни одно государство, которое рассчитывает на сбыт за границу и сообразно этому расчету оживляет и направляет индустрию в стране, не может обеспечить своим подданным длительности этого

сбыта. Как только сосед примется за те же отрасли питания или окажется вынужденным приняться, благодаря запрету своего правительства, и откажется от иностранного товара, так сейчас же рабочий окажется без работы и погибнет в нужде. Единственное утешение, которое в таком случае приводят, заключается в том, что этот затор в привычной торговле не наступит ведь сразу, что успеют найти сбыт в другом месте, если потеряют в этом, что можно будет перейти на другие отрасли питания, если с этой — дело не хочет продвигаться хорошо вперед. Не принимая даже в расчет того, что внезапные запреты товаров за границей могут вызвать немедленные и быстро наступающие затруднения, эта медленность упадка в действительности избавляет только от слишком заметной и бросающейся в глаза картины обеднения. Но кто погибает, — тот погибает, и в сущности для нации все равно, совершается ли это в один год или в двадцать лет. Ни один фабрикант, который может рассчитывать только на сбыт внутри страны и которому предоставлен только этот сбыт, не может быть уверен в нем, несмотря на всевозможные затруднения ввоза этого товара из-за границы и удорожание этого товара пошлинами, если только останется дозволенным ввозить этот товар в неограниченном количестве. Рынок может переполниться, и он, вместе с иностранцем, может оказаться вынужденным продавать в убыток; или же его соотечественники будут продолжать покупать более дорогие, но более соответствующие их вкусу или в действительности лучшие иностранные товары вместо более дешевых туземных; или иностранец изобретет новые выгодные способы изготовления, которые дадут ему возможность, несмотря на пошлину, продавать свой товар дешевле туземца. Внимательное правительство в этом случае, положим, примет меры и повысит еще больше пошлины. Но за это время те фабриканты, которые не смогли перенести потерь, уже погибли, и все остальные пострадали. Другая сторона этого вреда сразу ясна и не требует многих слов для своего выявления. Ни одно

государство, которое зависит от неподдающегося учету и не находящегося в его власти иностранного привоза, не может обеспечить своим подданным привычных потребностей всегда за одну и ту же дешевую цену, несмотря на все поощрение туземной индустрии. Стоит иностранцам случайно не явиться, и будет ощущаться недостаток в их товаре; или они привозят свой товар в меньшем количестве, и цены товаров повышаются.

Пусть не говорят — я это обстоятельство затрагиваю только мимоходом — что я навязываю правительствам, основываясь на непризнанных философских положениях, дело, которое они никогда не признают своим и которое состоит в том, что они должны доставлять работнику работу и сбыт и покупателю необходимый запас привычных товаров за дешевую цену. Об этом должен каждый сам заботиться, не утруждая этим правительства. Но уже издавна во всех организованных государствах в смутном сознании своего права к правительству обращались и фабриканты, мастерские коих вдруг должны были остановиться из-за недостатка в сбыте или в сыром материале, и народ, которому угрожала опасность лишиться важнейших предметов питания или который вынужден был платить за них непомерно высокую плату. И с давних пор правительства не отказывались от принятия этих жалоб, как не относящихся к ним, но старались помочь, как умели, смутно сознавая свою обязанность и ясно предвидя опасности восстания народных масс, которым крайняя нужда не оставляет ничего такого, что им надо было бы беречь.

Так же мало уничтожается вышеописанная война покупателей с продавцами посредством описанных несовершенных мероприятий, в которых нет ни учета того товара, который привозится на рынок, по отношению к потребности покупателей, ни установленных цен.

Итак, все невыгоды совершенно свободной торговли остаются, как и до сего, и при этом половинчатом и несовершенном ограничении ее. Напротив, последняя приносит новые невыгоды.

С запретом иностранных товаров или пошлинами на них необходимо повышаются бывшие до сего цены на эти товары и, как следствие из этого, наносится ущерб всякому в его благосостоянии, бывшем до сего, или, по крайней мере в таком благосостоянии, до которого он поднялся бы, если бы не было этих ограничительных законов. Строго говоря, и *только в чистом государстве разума* ни один человек не может иметь претензии на более высокое благосостояние, чем то, которое вытекает из климата, в котором он живет, и из культуры нации, сочленом которой он является, если не предшествовало ничего иного, благодаря чему оправдывается это его притязание. Но во всех существующих в настоящее время государствах это нечто уже предшествовало. Все они исходят, уже более или менее давно, из такого государственного устройства, в котором торговля была совершенно свободной. Каждый в отдельности претендовал на все те выгоды, которые ему могла предоставить его сила в той огромной торговой республике, самостоятельным и свободным сочленом которой он был. Он вырос в наслаждении этими преимуществами, привык к этому наслаждению, так как он имел полное основание рассчитывать, что оно продлится всю его жизнь. Его правительство все это видело и молчало, и этим своим молчанием гарантировало ему эту длительность, поскольку это от него зависело.

Если бы какое-либо стечение естественных причин лишило его этих наслаждений или удорожило бы их ему, он должен был бы это снести, как и всякое иное происходящее от безвольной природы несчастье. Но безусловно нарушено будет его право тогда, когда его лишит этого свободное существо свободно и обдуманно и его правительство возьмет обратно свое молчаливо данное слово.

Эту несправедливость, которая, правда, неизбежна и прикрывает от многих других несправедливостей, но остается, несмотря на это, все-таки, строго говоря, несправедливостью, — смутно чувствует нация, хотя она и не может ее ясно вывести из причин. Она чувствует, что

у нее взяли что-то из того, на верное обладание чем она уже рассчитывала. К этому привходит еще и то общее незнание большой массы о действительных намерениях, которыми всякое разумное правительство руководится при таких ограничениях торговли. Они думают, что у них берут это прежде всего для того, чтобы самим иметь и этим обогатиться, чтобы таким путем увеличить государственные доходы, так как другого пути нельзя найти. Поэтому всякие подати такого рода гораздо более ненавистны, чем всякая другая старая и привычная подать, которая берется с земельной собственности, и поэтому публика всегда склонна объяснить податями всякое вздорожание вещей, которое может иметь весьма различные причины.

В сердцах подданных накапливается ненависть к правительству, а благодаря ей и война с ним, которая ведется сначала хитростью, а под конец даже и открытою силою. Возникает контрабандная торговля и искусная система обмана. Обман правительства перестает в мнении народа быть преступлением и становится разрешенной и похвальной самозащитой против общего врага. Человеку, не желающему принимать участие в этом общем обычае, становится невозможно заниматься дальше своим ремеслом*

Против этой враждебности подданных прибегает и правительство со своей стороны к жестоким и враждебным предупредительным мерам, которые еще более жестоко проводятся ожесточенными низшими должностными лицами. Не дается больше веры ни одному слову и ни одному заявлению подданных, которые этими мероприятиями все официально объявляются народом обманщиков

* Я знаю местность в Германии, в которой известный иностранный товар, который обложен высокой пошлиной, продается ниже того, что он стоит самому купцу с присоединением пошлины. Эта цена только потому возможна, что пошлина в большинстве случаев не вносится. Ясно, что отдельный купец, который не хочет обманывать, не может выдержать существующей цены и должен отказаться совершенно от этого предмета торговли. Так обстоит вероятно во многих местностях со многими товарами.

или явными врагами правительства. Всюду применяются обыски. Предательство поощряется наградами; хитрости и лжи подданных противопоставляется новая хитрость и ложь со стороны должностных лиц; так как все эти меры не уничтожают все же обмана, то несчастный, которого схватят, наказывается с несоответствующей жестокостью; между тем тысячи более хитрых насмеваются над этими усилиями. Озлобление растет. С этого момента можно видеть контрабандистов, выступающими в поле вооруженными толпами против военных отрядов правительства, прикрывающих границы, или же таможенных чиновников, падающих под ударами одичавшей черни не из засады, а виновники остаются неоткрытыми и ненаказанными.

Такой сбор государственных доходов влечет за собою необходимость в целом войске высших и низших должностных лиц и служителей всякого рода. От национальной промышленности, которую имелось в виду поощрить такими мероприятиями, отвлекается снова множество рук, правительству это стоит тех же сумм, которые, благодаря этому, должны были бы быть сохранены или добыты*

Коротко, эта система неполного замыкания от иностранной торговли, без точного учета количества товара, которое должно поступить в торговлю, по сравнению с потребностями нации, не дает того, что должно было бы дать, и приносит новый вред.

* Принято говорить, — я не могу ручаться за верность слуха, но для выяснения моей мысли он, и как слух, годится, — говорят про известное немецкое государство второго ранга, что доход с установленного там акциза ни насколько не превышает расхода по управлению, и что его сохраняют только для того, чтобы дать пенсию старым слугам, например, солдатам, дав им место при нем. Если бы это было так, то неужели не нашлось бы более приличного и менее тягостного средства дать этим пенсионерам возможность получить от народа свою пенсию?

КНИГА ТРЕТЬЯ ПОЛИТИКА



КАК ПРИВЕСТИ ТОРГОВЫЕ СНОШЕНИЯ
СУЩЕСТВУЮЩЕГО ГОСУДАРСТВА
К ГОСУДАРСТВЕННОМУ УСТРОЙСТВУ,
ТРЕБУЕМОМУ РАЗУМОМ,
ИЛИ
О ЗАМКНИИ ТОРГОВОГО ГОСУДАРСТВА

ГЛАВА I

БОЛЕЕ ТОЧНОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ
ЗАДАЧИ ЭТОЙ КНИГИ

Нам известна цель, к которой должны стремиться, с точки зрения торговых сношений, государства. Нам известна та точка, на которой они в этом отношении стоят в настоящее время. Не трудно найти и указать тот путь, по которому они должны восходить от последнего к первому.

Для нашего исследования совершенно безразлично, совсем ли свободны от всяких ограничений торговля и ремесло в данном государстве или государство уже сделало несовершенную попытку замкнуться путем товарных запретов и других ограничений торговли с заграницей. Эти

попытки вообще лежат не на том пути, который выводит из торговой анархии к соответствующей разуму организации торговли. Во всех таких системах остается нетронутым первое ложное предположение, на которое мы ниже *определенно* укажем. Единственная выгода этих несовершенных ограничений могла бы состоять только в том, что они приучили бы вообще к ограничению того гражданина, который стремится сохранить свою естественную торговую свободу и, при господстве организованности и законов, если бы при предлагаемых нами мероприятиях нужно было бы вообще такое приучение и подготовка умов. Одним словом: то, что мы скажем, так же приложимо к государству, которое не знало до сего никаких ограничений в торговле, как и к такому, которое их знало, и одинаково выполнимо как в первом, так и во втором государстве.

Важнейшим мероприятием, — дающим действительную возможность перехода от всех существующих в настоящее время политических систем торговли и ремесла, которые, как бы сильно они ни отличались друг от друга в частностях, в основном сходятся и могут рассматриваться, как одна и та же система, — и по нашему мнению, единственно истинным и требуемым разумом, является следующее: *государство должно прежде всего замкнуться от иностранной торговли* и образовать с этого момента такой же обособленный торговый организм, какой оно уже образовало — обособленный юридический и политический организм. Раз это замыкание осуществлено, то все остальное достигается очень легко. Правила, которым с этого момента надо следовать, не лежат уже больше в области политики, а в сфере теории права и установлены уже нами в первой книге. В этом вопросе только замыкание торгового государства является предметом политики. Только это учение нам и надлежит изложить в настоящей книге.

Возможно, что как отдельные граждане, так и целое государство, благодаря тому, что они не находились до

сего вне связей, как это предполагается идеей о государстве разума, а наоборот, происходят — первые из большой торговой республики, как свободные сочлены ее, последние из большого целого, как оторванная, благодаря случаю, часть его, — и приобрели особые правовые притязания, которых граждане государства разума и само это государство не имели бы и которые должны были бы быть обеспечены еще до полного замыкания государства и окончательного отделения его от остального населенного мира. Необходимо прежде всего исследовать, существуют ли подобные, проистекающие из бывшего до сего состояния, правовые притязания и каковы они. Мы без дальнейших рассуждений переходим к этому делу.

ГЛАВА II

ПРАВОВЫЕ ПРИТЯЗАНИЯ ГРАЖДАНИНА, КАК СВОБОДНОГО ДО СИХ ПОР УЧАСТНИКА В МИРОВОЙ ТОРГОВЛЕ, К ЗАМЫКАЮЩЕМУ ЕГО ТОРГОВОМУ ГОСУДАРСТВУ

Благодаря своему труду и деньгам, которые он этим зарабатывает, гражданин получает право притязать на все, что дается природой или человеческим искусством в любой части большой торговой республики. Это то состояние, в котором его застаёт правительство, собирающееся замкнуть торговое государство. Мы можем, по крайней мере, предположить это состояние определенным исходным пунктом, с которого начинаются наши исследования, так как ведь было такое время, когда во всех современных европейских государствах торговля была совершенно свободной, если даже она потом и оказалась подчиненной несовершенным ограничениям.

Оставаться в этом состоянии является добытым правом гражданина. Ведь и он со своей стороны содействовал кое в чем расцвету этой большой торговой республики и

оживлению общих торговых сношений. Это — его, признанное за ним государством, право. Он ведь рассчитывал, как мы выше уже отмечали, с молчаливого согласия государства на длительное существование этого состояния. Это — право, которое не может быть у него отнято без большого для него вреда. Строго говоря, верно, что каждый должен удовлетворяться тем, что дает ему климат, в котором он живет, и искусство его сограждан, среди которых он живет. Всякий и удовлетворялся бы этим без труда и без желания иностранного, если бы столь многие, может быть, уже с ранней юности, не привыкли к последнему. Благодаря этой привычке превратилось оно в необходимую для его благосостояния потребность. Правительство молча наблюдало, как они к этому привыкали. Этим своим молчанием оно вселяло в них уверенность, что оно не будет, по крайней мере, ничего делать, чтобы лишить их этих потребностей или затруднить им обладание последними.

Итак — при замыкании торгового государства, принимавший участие в большой мировой торговле гражданин имеет правовое притязание на дальнейшее наслаждение всем тем, чем он был в состоянии пользоваться до сего из благ большой европейской торговой республики, *поскольку эти блага могут быть произведены или изготовлены в той стране, в которой он живет*. Что касается последнего — *изготовления*, то нельзя представить себе основания, почему, если предположить наличие сырого материала, во всякой стране не может фабриковаться все возможное, и почему какой-либо народ от природы был бы так неспособен, что не смог бы всякое механическое искусство воспринять до полного совершенства. Что касается первого — *производства*, то во всяком случае установлено, что определенные продукты никогда не смогут возделываться в определенных климатах или, по крайней мере, не смогут возделываться с выгодой или без значительного вреда для естественных произведений страны. Но, если бы можно было не бояться труда и расходов, то во всяком

умеренном климате нашлись бы и могли бы быть возделаны произведения природы, заменяющие иностранные.

Итак — правительство, которое собиралось бы замкнуть торговое государство, должно было бы ввести и осуществить туземное изготовление всех превратившихся для его граждан в потребность фабрикатов, затем — производство всех обычных до сего или необходимых для фабричной обработки продуктов, или настоящих, или таких, которые могут их заменить, и тех и других — в необходимом для страны количестве.

Даже и те товары, производство или изготовление которых в стране будет найдено невозможным, и которые в будущем должны будут совершенно выпасть из торговли, надо не сразу, а только мало-помалу вывести их из обращения, так чтобы их выдавалось периодически все меньшее количество и, наконец, — ничего. Граждан надо было бы об этом заранее поставить в известность. Так отпало бы их выведенное из молчаливого согласия государства правовое притязание на пользование и в будущем этим товаром.

Однако, как в вопросе о перенесении иностранной индустрии в страну, так и постепенном отучивании нации от потребностей, которые в будущем не должны будут удовлетворяться, надо делать различие между потребностями, которые действительно могут прибавить что-либо к благосостоянию, и теми, которые только и исключительно рассчитаны на мнения. Легко можно себе представить, что трудно будет вдруг отказаться от китайского чая, или не иметь зимою шубы, а летом легкого платья. Непонятно, почему первая должна быть как раз собольей, или второе — шелковым, если в стране нет ни соболей, ни шелка. Еще менее понятно, какое было бы несчастье в том, что в один прекрасный день исчезнут все кружева с платьев, которые ведь не делают их ни теплее, ни прочнее.

В итоге — то замыкание торгового государства, о котором мы говорим, ни в коем случае не влечет за собою отречения и скромного ограничения узкими рамками, имев-

шимися до сего произведениями нашей страны, наоборот, оно способствует мощному присвоению нами нашей части от того, что имеется хорошего и прекрасного на всей поверхности земли, поскольку мы в состоянии себе это присвоить, — нашей нам принадлежащей части, так как и наша нация трудом и изобретательностью уже столетиями вносила от себя в эту общую сокровищницу человечества.

ГЛАВА III

ПРЕТЕНЗИИ ГОСУДАРСТВА, КАК САМОСТОЯТЕЛЬНОГО ЦЕЛОГО, ПРИ ЕГО ПОЛНОМ ОТДЕЛЕНИИ ОТ ОСТАЛЬНОГО МИРА

Известные части земной поверхности с ее обитателями по-видимому самой природою предназначены к тому, чтобы образовать политические единицы. Они отделены от остальной земли большими реками, морями, непроходимыми горами. Плодородие одной части в этих границах вознаграждает за неплодородие другой. Естественные и с величайшей выгодой добываемые продукты одной связаны с такими же продуктами другой и указывают на требуемый самую природою обмен. Участку жирного пастбища соответствует участок пахотной земли, участок леса и т. д. Ни один из этих участков не мог бы существовать сам по себе. Соединенные, они доставляют своим обитателям высшее благосостояние. Эти указания природы на то, что должно остаться вместе или быть разделено, имеют в виду, когда в новой политике говорят о *естественных границах* государств, соображение, которое надо считать гораздо более важным и серьезным, чем это до сих пор считается. Не надо при этом также обращать внимание только на границы, в военном отношении прикрытые и сильные, но в гораздо большей степени на производственную самостоятельность и самодовление.

Так как те части, на которые разделилась современная европейская республика, определены не на основе соображения и понятий, а по слепому случаю, то можно было бы из природы самого предмета предположить, если бы ничего об этом не было известно из истории, что возникшие государства не могли получить своих естественных границ, но что здесь в тех пределах, которые предназначены природой для одного государства, две владетельные фамилии стремятся образовать друг возле друга — каждая свое государство, а там еще одна распространяется со своими владениями через намеченные природою границы.

Что из этого последует, легко можно предвидеть. Правительства будут смутно чувствовать, что им чего-то недостает, хотя может быть и не смогут ясно усмотреть, что собственно представляет из себя это недостающее. Они будут говорить о необходимости *округления*, будут уверять, что в интересах остальных своих земель они не могут обходиться без этой плодородной провинции, без этих рудников или соляных промыслов, причем всегда смутно они при этом стремятся к достижению своей естественной границы. Всеми овладеет слепая и неопределенная или даже сознательная и определенная жажда завоеваний. И так они будут находиться непрестанно в состоянии посредственной или непосредственной, действительно объявленной или еще только подготавливающейся войны. Государства, которые должны были бы, собственно, представлять одно целое и совсем или отчасти лежат в пределах одних и тех же естественных границ, находятся между собою в состоянии естественной войны. Государства, но не народы. Последним, раз они будут объединены, может быть совершенно безразлично, под каким названием и владетельной фамилией это произойдет. Им, — но не владетельным фамилиям. У этих — во всех отношениях прямо противоположный интерес, который, переданный народам, становится национальной ненавистью*.

* Так, например, с древнейших времен смутно чувствовалось — я, как немецкий писатель, беру пример иностранный, избегая более

С другой стороны, есть государства, между которыми нет естественного спора о границах, — а каждое со своей стороны имеет претензии к одному и тому же третьему государству, — это естественные союзники. Так необходимо вытекает состояние, при котором мир заключается лишь для того, чтобы можно было снова начать войну.

Всегда было привилегией философов вздохнуть по поводу войн. Автор любит их не больше всякого другого. Но он видит их неизбежность при современном положении вещей и считает нецелесообразным жаловаться на неизбежное. Чтобы уничтожить войны, надо уничтожить причины войн. Каждое государство должно получить то, что оно намеревается получить войною и получение чего было бы разумным, — свои естественные границы. Теперь ему уже нечего больше искать с других государств. И другому с него нечего искать, ведь оно не выходит за пределы своих естественных границ и не внедряется в границы другого.

Государство, которое собирается замкнуться, как торговое государство, должно, прежде чем это наступит, расшириться или сократиться до своих естественных границ. С одной стороны, оно нуждается для удовлетворения из-

близких — что островное государство (особенно, пока остальные государства еще не имеют своих естественных границ, и пока еще между ними идет спор о равновесии могущества) не является собственно самостоятельным целым. Такое государство должно твердой ногою стоять на континенте. На острова надо смотреть, как на принадлежность. Следовательно, например, британские острова принадлежат, собственно, к континентальной почве Франции. При этом велся только спор о том, властелину ли континента распространить свою власть на острове или же более могущественный властелин островов должен простереть свою власть и на континент. И то и другое было испробовано. Французские принцы овладевали Англией, английские короли — Францией. Последние еще и до сих пор поддерживают свою претензию, по крайней мере титулом. К этому прибавилось позднее еще другое, не совсем естественное стремление к превосходству в мировой торговле, и такая же неестественная колониальная система обоих государств. Отсюда — войны с древнейших времен до сего дня. Отсюда национальная ненависть обоих народов.

ложенных в прошлой главе требований своих граждан в обширной стране, которая содержит в себе полную и замкнутую систему необходимых продуктов, с другой стороны, при господстве всеобщего порядка и при устойчивом внутреннем благосостоянии, граждане могут и должны быть свободны от той массы податей, которую требуют большие постоянные армии и постоянная готовность к войне. Наконец, как это ниже впервые ясно выявится, теряет такое замыкающееся государство еще и всякую возможность сильно влиять на границу. Чего оно не сделает до замыкания, того оно после сего не сможет уже больше сделать. Если же оно оставит в пределах своих естественных границ еще и чужих, то они потом безнаказанно начнут захватывать вокруг себя и его совершенно изгонят. Если же оно сохранило, наоборот, за собою то, что лежит за пределами его истинных границ, то оно все равно потом не сможет защитить это от притязаний естественного собственника и только побудит его к более глубоким захватам.

Такое государство не только должно дать, но и должно быть в состоянии дать своим соседям гарантию в том, что оно, начиная с этого времени, никаким образом не будет увеличиваться. Но эту гарантию оно может дать лишь при том условии, что оно одновременно с этим замыкается, как торговое государство. Замыкание территории и замыкание торговых сношений взаимно захватывают одно другое и требуют одно другого. Государство, которое придерживается обычной торговой системы и имеет целью добиться преимуществ в мирной торговле, сохраняет постоянный интерес увеличиться даже и за пределы своих естественных границ, чтобы увеличить свою торговлю, а при посредстве ее, и богатство, которое опять же употребить для новых завоеваний, — и последними пользоваться опять, как и первыми. За одним из таких зол всегда следует по пятам другое. Алчность такого государства не знает пределов. Его слову соседи не могут никогда верить, так как в его интересе это слово нарушить. Замкнутому же торговому государству, напротив, не может быть ника-

кой выгоды от увеличения за пределы своих естественных границ, так как все его устройство рассчитано только на данную его величину.

ГЛАВА IV

РЕШИТЕЛЬНЫЕ МЕРОПРИЯТИЯ, КОИМИ МОЖНО ДОСТИЧЬ ЗАМЫКАНИЯ ТОРГОВОГО ГОСУДАРСТВА И ВСЕХ ТОЛЬКО ЧТО УСТАНОВЛЕННЫХ УСЛОВИЙ ЭТОГО ЗАМЫКАНИЯ

Оставим сейчас в стороне изложенные в двух предыдущих главах цели, пока мы сами собою не натолкнемся на те средства, какими их можно достичь, и представим себе совершенно просто поставленную перед нами задачу замыкания торгового государства.

Всякое непосредственное общение гражданина со всяким иностранцем должно быть совершенно уничтожено. Таково требование. Безусловно уничтожено только то, что сделано невозможным. Непосредственное сношение гражданина с любым иностранцем должно быть сделано невозможным.

Вся возможность мировой торговли покоится на обладании имеющим хождение во всем мире меновым средством и на годности последнего для нас.

Кто совершенно не имеет того знака стоимости, который принимается иностранцем — золотых или серебряных денег — тому иностранец ничего не продаст. Для кого те деньги, которые ему может дать иностранец, не имеют никакой цены, тот не может последнему ничего продавать. Торговля при посредстве денег между ними с этих пор стала бы невозможной. Мог бы остаться еще только обмен товара на товар. Этот обмен уже по причине своего неудобства не может сильно развиваться. Государство

могло бы легче за ним наблюдать, и замыкающееся государство имеет, как мы ниже увидим, самые безошибочные средства уничтожить всякую в нем потребность и всякое к нему стремление.

Поэтому решение нашей задачи заключалось бы в следующем: *все находящиеся на руках у граждан мировые деньги, т. е. все золото и серебро, надо было бы изъять из обращения и обменять на новые туземные деньги, т. е. на такие, которые имели бы хождение только в стране, но в ней имели бы исключительное хождение.*

Хождение, и притом единственное и исключительное хождение, могло бы быть присвоено и гарантировано новым туземным деньгам тем, что правительство, которому уже благодаря налогам производятся самые большие платежи и которое сверх этого при введении новых туземных денег имеет возможность искусственным способом временно превратиться в самого крупного и почти единственного продавца, принимало бы платежи только в этих деньгах.

Ясно, что правительство должно было бы эти деньги изготовить, выдать и придать им общее хождение объявлением о том, что они с настоящего момента должны стать единственным средством обмена и что только их принимает оно в своих кассах. Ясно, что оно должно было бы обменять в новых, особо устроенных меняльных кассах, эти новые деньги на золото и серебро, сначала по равной стоимости, по истечении же некоторого времени с потерей на золоте или серебре. Почему надо устроить особые меняльные кассы, а не принимать золото или серебро при прямых платежах, тогда как в конце концов ведь одно и то же правительство сначала должно выдать те новые деньги, которые оно же потом здесь принимает, там принимать то золото и серебро, от которого здесь отказывается, — ясно само по себе. Не должно вовсе зависеть от доброй воли подданных, приобрести ли немедленно новые деньги, обменяв на них свое золото

и серебро, или нет. Их надо принудить к такому обмену.

О материале, из которого надо было бы изготовить эти новые деньги, я скажу только следующее. Чтобы не дать повода воображению народа, этот материал до сего совершенно не должен был ему быть знаком ни в каком отношении. Он должен с ним ознакомиться впервые теперь, благодаря новым деньгам. С этих пор он не должен употребляться ни на что иное, кроме новых денег. Это — денежный материал и ничто, кроме денежного материала. Большого народ не должен знать. Ведь надо помнить, что находящиеся в обращении золото и серебро должны быть на него обменены и перейти в руки государства. Если, например, бумага, или кожа, или какой-либо иной уже ранее известный и имеющий внутреннюю стоимость материал станет деньгами, то недумающая публика скажет: как может этот кусочек бумаги или кожи стоить моих хороших денег и как можно думать, чтобы я отдал последнее за первое?

В этих словах, без сомнения, нет правильной мысли. Ведь кусок серебра сам по себе имеет для меня не большую стоимость, чем та, которая обозначена государством на этой бумаге. Но шеффель зерна, в котором я нуждаюсь, имеет для меня стоимость, и с этих пор я его буду получать не за кусок серебра, а за этот кусок бумаги. И наоборот. Если бы до сего были в обращении только бумажные деньги, золото же и серебро ценились бы только, как товар, ввиду их внутренней полезности, теперь же последнее введено было бы в качестве денег, и бумажные деньги на него обменивались бы, та же публика сказала бы: как может этот кусочек серебра стоить моей хорошей бумаги? Но раз уже эта публика привыкла так высоко ценить золото и серебро, то эту привычку надо шадить. Не надо ее насиловать никаким известным новым денежным материалом, который ценится ею ниже. Публика вообще ничего не знает об этом материале, следовательно, не знает, и что он стоит. Правительство говорит ей: он стоит

столько-то, и ей ничего не остается как верить так же, как она до сих пор верила общему мнению о стоимости золота и серебра. Да и на опыте окажется, что известный кусок этого материала стоит шеффель зерна и т. п., т. е., что их можно за него получить.

Больше того, новые деньги должны действовать на воображение. Они должны были бы, поэтому, своею красотою бросаться в глаза. То, что блестит и сверкает, тому скорее поверят, что оно имеет большую стоимость.

Изготовление этих денег должно стоить правительству по возможности меньше прежних мировых денег, так как оно нуждается в последних для других целей, вне страны, о которых — ниже. Новые деньги должны иметь возможно меньше действительной внутренней стоимости. Все действительно полезное должно быть возможно больше использовано как вещь и, ни в коем случае, не как простой знак.

Ввиду вышеизложенных причин, необходимо, чтобы новые деньги не смогли подделать ни какой-либо человек, ни какое-нибудь другое правительство. Всякая мыслимая форма в деньгах, все, что относится к чеканке, — может быть подделано. Неподдающееся подделке должно, следовательно, лежать в материале. Для того, чтобы он не мог быть подделан, необходимо, чтобы его нельзя было ни разложить, пользуясь искусством, ни определить пробировкой, ни выдать его состава. Какая-либо из существенных составных частей соединения должна была бы быть государственной тайной, — в монархическом государстве известной только правящей фамилии. Отсюда ясно, почему я по этому пункту не могу яснее высказываться, если даже допустить, что способ проведения в жизнь этого мне известен.

Правительство должно на вечные времена обеспечить стоимость этим выпущенным им деньгам, т. е., ту стоимость по отношению к товару, которую они приобретают в момент их введения. С введением туземных денег, надо, поэтому, на основе вышеизложенных положений (кн. 1,

гл. 1 и 6) закрепить за товарами их цены и их непрерывно поддерживать.

Правительство на вечные времена торжественно отказывается от произвольного для своей выгоды увеличения массы циркулирующих туземных денег, т. е., такого, при котором оно возьмет за него эквивалент, оплатит жалованье или покроет ими какой-либо из своих расходов. Публичные расходы оно покрывает из тех налогов, которые извлекаются из действительного обращения и которые возвратятся опять в него же. При всяком изменении отношения денег к товару, при всяком понижении цен (случай повышения их никогда не может наступить), при всяком увеличении количества обращающихся денег, оно должно строго придерживаться тех основных положений, которые установлены в кн. 1, гл. 6. Как это, так и все то, что установлено в кн. 1, гл. 3, 4, 5, 6, — станет основным законом государства. В монархии, например, монарх, как за себя, так и за все свое потомство, неотменно обязывается соблюдать этот закон. Это обязательство, каждый, вступая на трон, возобновляет. Лучше всего было бы, если бы, одновременно с актом о введении новых денег, правительство дало бы нации публичное объяснение о новой системе управления, вместе с заявлением о принятии на себя вышеупомянутого обязательства и разъяснением действительных причин всего этого.

Из сказанного ясно, что установленная здесь система, если бы ее пришлось действительно проводить в жизнь, должна была бы быть принята во всех своих частях или отброшена целиком. Ни одно правительство не могло бы остановиться, скажем, только на описанной денежной операции, как на удобном для своего обогащения средстве, и воздержаться, наоборот, от замыкания торгового государства, регулирования общественных торговых сношений, установления цен, гарантирования их состояния всем подданным, как от дела, которое слишком затруднительно. Не могло бы оно также сохранить за собою права, — при первом случае, когда ему опять понадобятся деньги, по

произволу изготовлять их и пускать в обращение. Следствием такого обращения с системою явились бы — небезопасность собственности и невероятный беспорядок, что очень скоро ввергло бы народ в отчаяние и привело бы его к возмущению против правительства, поступающего во всех отношениях не по праву.

Государство, устроенное во всем по установленным принципам, не сможет, как мы ниже увидим это еще яснее, ни в коем случае оказаться в таком положении, чтобы у него в целях обогащения появилась потребность, или даже только желание, произвольно увеличить количество обращающейся денежной массы.

Самый акт обнародования (Promulgation) и введения новых денег и извлечения в обмен на них золота и серебра необходимо нуждается в некоторых искусственных подготовительных мерах. Некоторыми из них он был бы, по крайней мере, значительно облегчен. О действительном плане этого введения и о необходимых результатах отдельных шагов к этой цели я считаю себя в праве умолчать перед публикой. Я напоминаю только о том, что до введения этой меры не следует вовсе ни советоваться с народом, ни оповещать его о ней. Это возбудило бы только сомнение, озабоченность и недоверие, которые смогут быть уничтожены лучше всего очевидным хорошим успехом. Самое введение должно быть произведено одним ударом. Действительность его может быть, впрочем, облегчена подготовительными мерами, которые ведь со стороны могут казаться направленными на всякую другую цель. Здесь нет нужды ни в строгости, ни в запрете, ни в карательном законе. Напротив, нужна лишь одна очень легкая и очень естественная подготовительная мера, благодаря которой публика в одно мгновение потеряет возможность употреблять все золото и серебро на что-либо иное, кроме как на обмен их на новые туземные деньги. Новые же туземные деньги станут для нее совершенно незаменимыми даже для жизни.

ГЛАВА V

ПРОДОЛЖЕНИЕ ПРЕДШЕСТВОВАВШЕГО РАССУЖДЕНИЯ

Утверждение, что государство, которое решится поставить себя вне торговых сношений с заграницей, не нуждалось бы вовсе в золоте и серебре, и что такое государство могло бы сделать общим знаком всякой стоимости все, что бы ни захотело, кажется мне настолько ясным и каждому очевидным, что я не осмеливаюсь подумать, что сказал этим что-либо парадоксальное и поразительное. Но, так как я знаю, что люди обыкновенно позже всего открывают то, что находится к ним ближе всего; так как я дальше знаю, что некоторые головы устроены так, что их выводы, которые должны были бы опираться только на их посылки, одной силою привычки начинают развиваться из себя и существуют и после того, как сами посылки уже давно уничтожены, — то мне все-таки приходится опасаться, что я оставил еще некоторых читателей в сомнении. Считаю полезным сказать еще несколько слов читателям. Тех же, которые в предыдущей главе не нашли ничего поразительного, я прошу эту главу пропустить.

Надеюсь, никто из моих читателей не будет отрицать, что каждому в деньгах важно прежде всего то, чтобы его монету всякий, с кем ему пришлось бы столкнуться в торговле, принимал бы по той самой стоимости, по какой он сам ее получил. При современном положении вещей нам может случиться посредственно или непосредственно столкнуться в торговле с любым из жителей известной нам европейской торговой республики. Поэтому при таком положении вещей действительно необходимо нам иметь тот знак стоимости, который всяким из них принимается. Если же мы будем лишены первой возможности, то, без сомнения, одновременно с этим мы будем лишены и вытекающей из нее потребности. Кто гарантирует, что мы

впредь будем иметь денежные дела только с нашим правительством и нашими согражданами, тот, без сомнения, снимает с нас заботу иметь другие деньги, кроме тех, которые принимают последние. Уже нет вопроса о том, что принимает чужеземец, ведь с ним мне никогда не придется торговать. Если мне предстоит путешествие на острова Товарищества, и я заранее знаю, что мне там будут отпускать продовольствие только за красные перья, то я хорошо сделаю, если стану запасаться красными перьями. Если же я не хочу туда ехать, — на что мне красные перья? Так же, если я должен вести торговлю там, где имеет хождение только золото и серебро, мне надо ими запасаться; если же, наоборот, мне надо вести торговлю не там, а только в таком месте, где они не имеют хождения, на что мне тогда серебро и золото? Однако, правительства, несмотря на то, что некоторые из них, как могли, замкнулись от внешней торговли, — они жалели только, что не могли замкнуться лучше, — даже по отношению к своим собственным подданным продолжали рассматривать себя, как свободных сочленов большого торгового государства, настолько, что они даже то самое, что они опять получают от них еще в текущем году в виде податей, выплачивали мировыми деньгами. Ведь пробовали же когда-то короли делать золото, не соображая того, что, не делая действительного золота, они могли бы выдавать вместо него все, что им попало бы под руку.

Такого рода странность имеет своим основанием прежде всего привычку к тому положению вещей, которое должно быть уничтожено.

Другая причина опасения могла бы возникнуть из смешения установленного нами знака стоимости с другими сходными, но ни в коем случае не одинаковыми, из смешения нашего знака с бумажными или кожаными, с банкнотами, ассигнациями и т. п. попытками, которые время от времени проделываются почти всеми государствами. Ведь известно же, казалось бы, можно сказать не без основания, из повседневного опыта, как, за исключением

особых при замыкающемся государстве не имеющих места условиях, этого рода деньги теряют в цене по сравнению с золотом и серебром и все ниже и ниже падают; как в некоторых случаях под конец они теряли всякую стоимость и владельцы их лишались своей собственности. Я отвечаю. Все эти существовавшие до сего представители денег — совершенно отличны от тех, которые предлагаются мною. То, что относится к первым, ни в каком отношении не подходит к последним. Те денежные знаки обращаются *рядом одновременно со звонкою монетою*. Первые, исключая тот редкий случай, когда нация имеет большой перевес в мировой торговле и ей должна почти вся заграница, имеют ведь хождение только в известном районе, чаще всего внутри самой страны. Последние имеют хождение там же и одновременно во всем мире. Понятно, что то, что можно использовать на двоякую цель и для удовлетворения всякой возможной потребности, предпочтут тому, чем можно воспользоваться только одним способом. Не так в нашей системе.

Туземные деньги одни в обращении и *рядом с ними нет ничего иного*. Они не могут понизиться по сравнению с тем, чего вовсе нет и с чем они не смогут ни сравниваться, ни столкнуться. Затем, из первой системы вытекает то, что виды денег всегда приводятся к звонкой монете и должны будут когда-нибудь и каким-нибудь способом *реализоваться* в ней (таков способ выражения этого). Посредине между ними и товаром лежит всегда звонкая монета. Отсюда, они в действительности не *деньги, непосредственный знак товара* (*Zeichen der Waage*), а только *знак денег*, деньги не в первой, а только во второй потенции. Они, в свою очередь, могут быть представлены чем-либо иным, что будет деньгами в третьей потенции, и так до бесконечности. Таким образом, во всех этих системах сохраняется неправильное предположение о том, что только золото и серебро являются якобы действительными, истинными деньгами. От общей веры в возможность и легкость указанной выше реализации в звонкой монете

этих денежных знаков и зависит как раз и доверие (Kredit) к первой системе. В нашей системе не так. Здесь туземные деньги не сводятся ни на какие другие и не должны — исключая одного единственного редко встречающегося и ниже затронутого случая — обмениваться ни на какие другие. Они относятся непосредственно к товару и в нем реализуются. Они, поэтому, — истинные, непосредственные, единственные деньги. Вся фальшивая система заключена уже в выражении: “нечто реализовать в деньгах” В деньгах ничего нельзя реализовать, потому что деньги сами не являются ничем реальным. Товар — истинная реальность, в нем и реализуются деньги.

Только один единственный, кажущийся важным, упрек может быть сделан нашему предложению, а именно. Денежная собственность, источник и последний результат всякой другой собственности, до сих пор была независима правительств, которые в этом отношении, наравне с последними из их подданных, находились в подчинении общей необходимости и под покровительством соглашения почти всего человеческого рода. Никакое правительство не имело власти сделать так, чтобы тот талер, которым кто-либо владеет, стоил бы меньше того, что он как раз стоит. При нашей же системе, где правительство могло бы сделать столько, сколько оно только захочет, денег и с правителей снята была бы узда необходимости, даже и денежная собственность граждан будет, мол, зависеть от неограниченного произвола их правителей. Последние смогут теперь похитить у владельца денег его собственность даже из замкнутого сундука тем, что безграничным умножением обращающейся денежной массы безгранично уменьшат стоимость денег по отношению к товару. Нет ни человеколюбия, ни справедливости в том начинании, которое обращает внимание правительства на эту их возможность.

Можно только пожелать, как полезнейшего, чтобы все презирали эти идеи, как невыполнимые и пустые мечтания, чтобы их высмеивали и чтобы никогда никто не убе-

дился, что кое-что, во всяком случае, в них есть дельного. Я, правда, прибавил, что они в собственном интересе не должны были бы произвольно умножать количество денег, что они должны бы дать торжественное обязательство не предпринимать этого. Но кто был бы в состоянии принудить того, у кого вся власть в руках, взять на себя даже только это обязательство или сдержать его, если бы даже он на себя его взял; кто мог бы следить за ним, соблюдает ли он его, когда он в тиши, без того чтобы кто-либо заметил, мог бы умножить циркулирующую массу; кто бы его изобличил и привлек к ответственности, если бы он делал это чрезмерно, и избыток, под конец, стал бы заметен всем?

Я отвечаю на все это. Вернейшей гарантией против беззаконий и всякого рода преступлений является то, что не появляется потребность в преступлении, что последнее не приносит преступнику никакой выгоды, что оно причиняет ему даже верный вред и убыток. Нужно ли бояться произвольного умножения циркулирующей денежной массы таким правительством, которое приняло выставленную систему, зависит от ответа на вопрос, — может ли иметь место какой-либо такой случай в государственном устройстве, которое необходимо наступит после введения туземных денег и полного замыкания торгового государства, при котором правительство нуждалось бы в таком умножении, при котором оно извлекало бы из него выгоды, при котором оно могло бы ожидать от него что-либо иное, кроме вреда и убытка? На этот вопрос ответ получится сам собою в ходе нашего исследования.

ГЛАВА VI

ДАЛЬНЕЙШИЕ МЕРОПРИЯТИЯ ДЛЯ ЗАМЫКАНИЯ ТОРГОВОГО ГОСУДАРСТВА

При помощи описанных мероприятий правительство становится обладателем всех мировых денег, которые до

сего обращались в стране. В своей стране оно в дальнейшем в них больше не нуждается. Оно никому из живущих в этой стране ничего не дает. Оно поэтому может их использовать еще только против заграницы. Обеспеченное и не нуждающееся ни в ком внутри — оно по отношению к стране становится значительной и подавляющей денежной силой. Оно должно поскорее воспользоваться этим могуществом, пока оно еще могущественно, чтобы достичь указанных выше (гл. 2 и 3) целей, и прочно закрепить за народом его долю всего того хорошего и прекрасного, что имеется на всей поверхности большой торговой республики.

Из изложенного видно, что я исхожу из предположения, что страна еще не совсем обеднела и лишилась мировых денег. Чем больше их еще находится в обращении, тем лучше. Совсем обедневшее государство должно, чтобы иметь хоть какие-нибудь меновые средства, ввести туземные деньги, например, бумажные. При этом оно, может быть, совершенно ошибочно и к собственному своему вреду опять будет ссылаться на мировые деньги, как на то, что оно будто в будущем имеет в виду вновь приобрести и тогда обменять на них свои бумажные деньги. Благодаря этому оно замкнется само собой, так как между ним и заграницей едва ли еще возможна обширная торговля. Но его замыкание не представляет собою присвоения преимуществ других стран, а вынужденное нуждою примирение со своей бедностью. Его направляет и толкает вечная нужда. В нем все делается само собою так, как можно. В наших правилах оно не нуждается и не к нему обращены наши слова.

Я приведу по порядку все те меры, которые должно принять государство, имеющее еще звонкую монету и вводящее туземные деньги не из-за нужды, а благодаря своей мудрости.

1

Одним и тем же ударом, коим оно вводит туземные деньги, оно овладевает и всей активной и пассивной торговлей с заграницей. Это происходит так. Непосредственно перед объявлением о введении новых туземных денег правительство скупает весь находящийся в стране иностранный товар при посредстве особо на то уполномоченных должностных лиц. Приказ об этом последние получают в запечатанном виде, который должен быть вскрыт по всей стране в один и тот же определенный день. Цель этой скупки состоит как в том, чтобы в точности узнать весь наличный его запас и потребность в этом товаре, так и в том, чтобы получить возможность издания законов о ценах на них. Понятно, что этот товар остается лежать там, где он лежит, и будет продаваться теми же самыми лицами, которые и без этой скупки все равно бы его продавали, но теперь уже не в интересах их прежних владельцев, а в интересах правительства, т. е. по тем ценам, которые установит на них последнее, руководясь своими дальнейшими целями. Например, цены на товары, которые со временем должны совсем выйти из обращения, можно повысить и от времени до времени еще повышать, а другие понизить. Правительство рассчитывается с купцом туземными деньгами, вознаграждая его за причиненный ему благодаря установлению цены убыток или получая с него полученную благодаря этому прибыль, непосредственно после объявления.

Правильность заявок о заграничных товарных запасах, которая имеет для правительства очень большое значение, будет вынуждена, в крайнем случае, обыском — последним из обысков — они после этого уже больше не будут нужны — и наложением тяжелых наказаний за неправильные показания.

Одновременно с этим актом о деньгах появляется повсюду за границей манифест правительства, приглашающий всех иностранцев заявить в течение определенного

времени последнему обо всех денежных делах, имеющих-ся у них с кем-либо из жителей замыкающегося государства, и закончить их с ним, под угрозой потери ими их прав на предъявление претензий. Так же приглашаются и туземцы передать правительству все свои претензии к иностранцам и закончить их при его посредстве. Дальше, иностранцы предупреждаются не вступать, со дня появления этого манифеста, ни в какие торговые дела ни с одним из жителей замыкающегося государства без ясно выраженного разрешения и посредничества правительства. — Все возникающие вопреки этому деловые требования правительство будет отклонять. Правительство по отношению к иностранцу принимает на себя все прошлые обязательства частного лица, с которым первый заключил контракты, требует и исполняет все то, что от него или им должно быть потребовано. В том случае, когда частное лицо должно было бы стать несостоятельным, правительство, строго говоря, не обязано выполнить его обязательств. Ведь иностранец первоначально имел отношения с частным лицом, верил последнему, а не правительству, от него не получил бы платежей и не имеет, потому, права извлекать выгоды от совершенно случайного посредничества правительства. Надо предоставить правительству поступать так, как оно найдет соответствующим чести народа, особенно потому, что удовлетворение иностранца, и без возмещения со стороны последнего, приносит ему незначительную потерю, и те редкие случаи, когда это сможет иметь место, по сравнению с остальными его делами имеют совершенно ничтожное значение.

Правительство при сведениях этих счетов с иностранцем платит или получает *мировые деньги*, а платит гражданам или получает с них *туземные деньги*.

Другое важное начинание. Устанавливается размер торговли, которая еще пока должна вестись с иностранцем, т. е., определяется, какие виды товаров должны еще привозиться из-за границы или вывозиться туда, их количество на каждый год и на каждый округ и для каждого

торгового дома и сколько времени вообще они еще будут ввозиться и вывозиться. С этих пор эту торговлю ведет уже не частное лицо, а государство. Если даже купец, имеющий за границей корреспондентов и знающий лучше всего источники своего товара, сможет и впредь, как и до упомянутого расчета, выписывать товары, которые будут разрешены, то его заказы должны сопровождаться согласием, скажем, особой, для этой цели учрежденной, торговой коллегией, иностранец же должен знать, из вышеупомянутого манифеста, что он только при наличии такого согласия и благодаря ему получает правовое требование на уплату. Иностранец оплачивается правительством мировыми деньгами, как только товар сдан.

Туземец платит за него правительству туземными деньгами тоже после того, как он сдан, так как правительство не открывает никакого кредита, и потому с замыканием государства должны прекратиться все те торговые проделки, которые и без того противоречат благоустроенному государственному хозяйству.

Много ли или мало платит иностранцу за товар правительство, туземец платит не из расчета этих цен, но тех, по которым он должен продавать по законам страны, принимая во внимание справедливые условия его существования в продолжении того времени, пока он этот товар продает. О его обогащении правительство при этом не должно вовсе думать, но должно все время иметь в виду свои более высокие задачи — товары, которые со временем должны совсем выйти из обращения, периодически повышать в цене, те же товары, относительно которых подданный мог бы впасть в искушение, доставать непосредственно из-за соседней границы контрабандой, заставлять продавать даже дешевле той цены, по которой их мог бы кто-либо достать за границей. Оно при этом ничего не теряет, кроме частицы своих так легко изготавливаемых денег, и не могло бы ничего выгадать, кроме такой же частички денег.

Так же обстоит дело и с тем туземным товаром, который должен быть вывезен за границу. Иностраный купец, который знает источник товара в этой стране, может, как и до сего, выписывать от своего корреспондента непосредственно. Он должен только знать, что он этот заказ прежде всего должен направить в вышеупомянутую торговую коллегия с обязательством оплатить его мировыми деньгами. Впервые от этой коллегии снабженный ее разрешением, поступает он в туземный торговый дом. Последний получает плату в туземных деньгах после предоставления товара в морской порт или пограничный торговый город.

Как бы дорого или дешево ни был оплачен правительству этот товар иностранцем, — туземец получает от правительства плату за него в размере, установленном законом для страны. Чтобы иметь возможность наблюдать за этими законами о вывозе, необходим был бы, конечно, строгий надзор в морских портах и пограничных торговых городах за тем, чтобы из страны ничего не выпускалось такого, на вывоз чего не сможет быть предъявлено разрешение торговой коллегии. Мероприятие, которому нация тем скорее подчинится, что оно применяется здесь в последний раз, и что положение, которое его вынуждает, является ведь только преходящим.

2

Цель, для которой правительство овладело торговлей с заграницей, состояла в том, чтобы периодически сокращать эту торговлю и после определенного срока заставить ее совершенно прекратиться. Оно должно, поэтому, принимать такие меры, чтобы верно и скоро достичь этой цели. Оно должно идти к цели планомерно и не пропускать ни одного момента без выгоды для своей цели.

С каждым годом ввоз из-за границы должен уменьшаться. Публика из года в год все меньше нуждается в тех товарах, которые ни сами, ни в виде суррогата не смогут

изготавливаться в стране, так как она ведь должна от них совершенно отвыкнуть. К этому отвыканию она должна также понуждаться все более растущими на них ценами. Ввоз и употребление таких товаров, которые вызываются модою, могут быть сразу запрещены. Также уменьшается потребность и в тех товарах из-за границы, которые сами по себе или их заместители должны быть произведены в стране, так как ведь туземные производство и фабрикация, планомерно по расчету руководимые и не предоставленные больше слепому случаю, непрерывно растут и потому иностранное заменяется туземным.

Так же должен уменьшиться и вывоз. Прежде всего — продуктов, если до сего какие вывозились, так как непрерывно увеличивается число тех фабрикантов, которые их перерабатывают или расходуют внутри страны, и само производство направляется на новые продукты, которые должны заменить подлежащие запрещению иностранные. Так же должен уменьшиться и вывоз фабрикатов, так как правительство планомерно уменьшает число тех фабрик, которые были рассчитаны на сбыт за границу, и назначает те руки, которые до сего работали на чужого, надлежащим образом работать на туземца. Оно ведь не имеет в виду получить перевеса в торговле, что является очень опасной тенденцией, а стремится лишь к тому, чтобы сделать нацию совершенно независимой и самостоятельной.

3

Правительство имеет в собранных мировых деньгах самое действительное средство для того, чтобы доставить нации эту независимость от заграницы не в условиях, когда всего не хватает, а при наивозможно большем благосостоянии, — тем, что оно сможет за эти деньги из сил и вспомогательных средств заграницы занимать и покупать столько, сколько ему может только оказаться нужным. Пусть оно за всякую цену привлекает к себе из-за границы великие умы в практических науках, изобретательных

химиков, физиков, механиков, художников и фабрикантов. Пусть оно платит, как ни одно правительство платить не может, то будут наперебой стремиться ему служить. Пусть оно заключит с ними договор на годы, в течение которых они приносят в страну свои науку и искусство и обучают им туземцев и при отъезде получают мировые деньги в обмен на туземные, в которых они до сего получали свое вознаграждение. Пусть они возвращаются на родину обогащенные тем, что имеет хождение в их стране. Если же они захотят остаться и натурализоваться — то тем лучше. Надо только оставить за ними свободу выбора и обязаться перед ними в этом торжественно с самого начала. Надо покупать за границей машины и производить их в стране. Обещание денег побеждает всякое запрещение.

После того, как будет определено, какие отрасли искусства могут быть перенесены в страну, правительство пусть особо поощряет и производство тех сырых материалов, которые нужны для этих отраслей искусств, для возделывания суррогатов, если настоящие продукты в этом климате не могут возделываться, и для облагораживания тех, которые до сего были обычны.

Почти каждый климат имеет свои суррогаты иностранных продуктов, но стоит только труда приняться за их обработку*.

* Например, в наше время очень привыкли к употреблению бумажных тканей. Они имеют свои удобства и было бы жестоко их совершенно вывести из употребления. Но настоящий хлопок не растет в северных странах. Нельзя рассчитывать на то, что жители тех стран, в которых он произрастает, будут всегда его нам доставлять в необработанном виде. Поэтому я во всяком случае потребовал бы, чтобы замыкающееся северное государство запретило ввоз индийского, левантинского и мальтийского хлопка так, чтобы мы, однако, не были лишены бумажных материй. Разве в нашем климате не приносят многие виды трав, кустов и деревьев такой же тонкий хлопок, который культурой может быть еще больше облагорожен? Я припоминаю, что мне пришлось слышать, как несколько лет тому назад в Оберлаузице был изготовлен кусок материи исключительно

Правительство, о котором мы говорим, может их оплатить потому, что ему не приходится бояться никаких расходов. Пусть оно привлекает к себе каждый продукт, выгодное возделывание коего вероятно, и каждый более благородный вид животных, на возможность воспитания коего в стране можно надеяться. Пусть оно не оставляет неиспробованной в крупном масштабе ни одной попытки как с ними, так и с облагораживанием старых туземных продуктов.

При этом имеется определенная цель, достижение которой правительство должно поставить себе задачей еще

из туземных продуктов, который был похож, или превосходил лучшую иностранную хлопчатобумажную материю. — “Но разыскание этого рассеянного хлопка, приготовление его и т. д. стоит гораздо дороже иностранного, даже и с привозом к нам”. Я в этом не сомневаюсь, при том положении вещей, какое — в настоящее время. Но если бы вы, например, правильно посеяли известный вам богатый хлопком туземный вид травы, облагородили его всеми находящимися в руках человека способами, изобрели целесообразные инструменты для сбора и приготовления этого вида хлопка, то вы, может быть, по истечении нескольких лет получили бы такой же дешевый, как иностранный, хлопок, а, может быть, еще сверх этого в семенах этого вида травы новый, здоровый и вкусный продукт питания. Чего только не может человек сделать культурой из самого невзрачного растения? Разве наши обыкновенные хлебные растения, бывшие прежде травой, благодаря возделыванию их уже многие тысячелетия в разнообразнейших климатах, не облагородились и не изменились настолько, что не могут уже больше найти в диком виде настоящее и первоначальное растение! Хорошо. Но наше поколение в такой мере находится под давлением действительных и выдуманных потребностей, что мы не можем затратить ни времени, ни труда на многолетние операции и опыты, которые в конце концов все же могут и не удасться. Мы должны остаться при — во всех отношениях знакомом, верном, немедленно вознаграждающем труде. Из-под этого давления спасается государство как раз указанными мероприятиями. Оно достаточно богато, чтобы за свой собственный счет все возможное испробовать и спокойно ожидать результата. В стране это ему не стоит ничего, кроме частицы тех денег, которые оно без труда изготавливает, а за границей толику денег другого рода, которые со временем совершенно потеряют свою стоимость.

до полного замыкания государства. Все то, что ко времени замыкания его произойдет где-либо на поверхности большой торговой республики, с этого времени должно производиться в самой стране, поскольку это только возможно в этом климате. Эту цель пусть оно имеет с самого начала в виду. К этой цели пусть оно стремится планомерно, сообразно с нею пусть оно направляет существующую еще торговлю с границей. Если эта цель достигнута — государство замыкается, и дальнейшее усовершенствование всех человеческих начинаний происходит внутри него, обособленно от всего остального мира. После такого хорошего начала оно продвигается быстрым ходом вперед.

4

Одновременно с тем, когда эти мероприятия будут выполнены, государство пусть продвигается к своим естественным границам.

Я воздерживаюсь от известных относящихся сюда исследований, которые легко могут стать ненавистными и философами всегда производились односторонне, и отмечу только следующее.

То правительство, о котором мы говорим, благодаря своему денежному богатству, имеет возможность так вооружиться и столько себе купить и нанять для этого из границы вспомогательных средств и сил, что ему не могло бы быть оказано никакого сопротивления. Оно могло бы достичь своих намерений без пролития крови и почти не пуская в ход оружия, и его операции носили бы скорее вид оккупации, чем войны.

Непосредственно после оккупации в присоединившихся провинциях должна быть проведена та же денежная операция, что и в метрополии, а за нею — следовать те же господствующие там улучшения в земледелии и на фабриках. Благодаря первому новые граждане крепко привязываются к метрополии, так как у них будет вырвана возможность сношения с остальными странами. Улучшения,

в которых они ясно увидят намерение увеличить их благосостояние и которые это и повлекут за собою, — заставят их относиться дружелюбно к новому правительству.

Было бы целесообразным — часть обитателей новых провинций привлечь миролюбивыми средствами в метрополию и послать вместо них других в новые провинции и таким образом перемешать старых и новых граждан. Для земледелия и индустрии это слияние имело бы также хорошие последствия, так как ведь было предположено, что эти провинции составляли одно целое с метрополией, ввиду их естественных отличий от нее, и вместе с нею составляют законченную систему производства. Пусть эти новые подданные принесут с собою в метрополию то, что имеется отличного в их методе земледелия и искусства, между тем как прежние жители ее то, что они лучше умеют, пусть перенесут в новые провинции!

Как только закончится оккупация, пусть появится манифест правительства по всем государствам, в котором оно объяснит причины этой оккупации выставленными здесь основными положениями и ссылкой на них же, как на положения, которые к нему больше неприменимы; поручится, торжественно обяжется и уверит, что оно с этого времени не будет больше принимать участия ни в каких политических событиях заграницы, не будет вступать ни в какие союзы, не будет принимать на себя никакого посредничества и ни в каком случае и ни под каким предлогом не будет переступать своих теперешних границ.

ГЛАВА VII

ПОСЛЕДСТВИЯ ЭТИХ МЕРОПРИЯТИЙ

После того, как внутри страны земледелие и фабрики доведены до предположенной степени совершенства, рассчитано отношение их друг к другу, торговли к обоим первым и официальных должностных лиц ко всем трем,

после того, как по отношению к загранице государство расширилось до своих естественных границ и ему ничего не остается ни требовать от кого-либо из соседей, ни уступать им чего, — наступает полное замыкание торгового государства и все то устройство его, которое описано в первой нашей книге. Народ находится, благодаря улучшениям, сделанным до замыкания, в условиях значительного благосостояния, и в нем все пользуются соответствующей им долей его; то, в чем кто-либо из граждан нуждается и что он должен иметь, несомненно имеет кто-либо из тех его сограждан, который при расчете имелся в виду для удовлетворения его потребности; первый сможет это получить, как только захочет. То, что у кого-либо имеется в излишке, необходимо непременно кому-либо другому, потребность коего учтена в излишке первого; первый может последнему это доставить, как только захочет. Каждая частица денег, которую кто-либо берет, сохраняет и для него и для его внуков и правнуков на вечные времена совершенно твердо равную этому определенному товару стоимость, например, этой мере зерна, и он может его обменять на последнюю в любое время. По сравнению с товаром, стоимость денег может подниматься, но никогда не может упасть. — При непрерывности своей работы, каждый уверен в непрерывности своего привычного состояния. Никто не может обеднеть и впасть в нужду; ни он, ни его дети, ни внуки, если только они работают столько, сколько требуется от них по общим обычаям страны. Никто не может быть обманут, никому нет надобности обманывать другого; если же он даже и захотел бы этого просто из одной любви к обману, то он не нашел бы никого, против кого он смог бы это сделать. — Я здесь совершенно воздерживаюсь от того, чтобы бросить взгляд на те последствия, которые имело бы это государственное устройство для законности и морали того счастливого народа, который в этом государстве живет. Хотелось бы, однако, себе позволить пригласить читателя заняться таким рассмотрением.

Я сказал, что с этих пор наступает полное замыкание торгового государства. Все, чем в стране пользуются или что продают — произведено или сработано в стране. И наоборот. Все, что в стране будет произведено или сработано, в ней же будет и использовано или продано. Ни частное лицо, ни правительство, как это было с момента введения туземных денег до полного замыкания, не имеют ни малейших сношений с границей. Только для одного случая можно было бы мыслить сохранение кое-какой торговли с границей. Возделывание какого-нибудь продукта — допустим вина — в одном климате, например, в лежащих слишком далеко на север странах, хотя и не совершенно невозможно, но очень невыгодно, напротив, в другой, хотя бы в южной Франции, весьма выгодно. Взамен этого в северном климате очень выгодно возделывание ржи. Между такими, самую природою предназначенными для постоянной меновой торговли, государствами мог бы быть установлен торговый договор, по которому одно государство на вечные времена взялось бы возделывать для другого это определенное количество вина, а другое — это определенное количество ржи. При этом ни с одной стороны не должна иметься в виду выгода, а лишь абсолютное равенство в стоимостях. Для такой торговли поэтому не было бы нужды в деньгах, а лишь взаимный расчет, так как его должны вести сами правительства, а ни в коем случае не частные лица. Твердые цены гражданам гарантирует правительство. Постоянство обмена гарантирует сама природа, так как, ведь, согласно предположения, этот обмен выгоден для обоих государств, и оба они друг в друге нуждаются.

Остается и еще один случай, при котором, как во время замыкания государства, так и после полного его замыкания, жители могут нуждаться в мировых деньгах. Это случай выселений и путешествий в чужие края. Правительство должно было бы, объявляя о введении новых денег, дать от себя уверение в том, что оно в этом случае будет обменивать их на мировые деньги в том же отно-

шении, в каком они стояли друг к другу во время этого объявления.

Значительной эмиграции можно было бы опасаться только вначале со стороны тех, которым новый порядок, который один только и является истинным порядком, мог бы показаться тягостным, гнетущим, педантичным. С уходом таких людей государство ничего не теряет. Потеря же денег в связи с этим у правительства не могла бы быть большой. Они могут взять с собою самое большее столько, сколько было у них на руках звонкой монеты в момент замены одних денег другими. Правительство же собирает у себя все те деньги, какие были на руках у всех; так как выселяющиеся составляют ведь самую незначительную часть остальных, то и денег у них будет много меньше того количества, которое останется. — Я сказал, столько, сколько в действительности было у них на руках звонкой монеты, потому что после замены одних денег другими им не должно быть позволено продавать свои продукты или участки земли и стоимость их брать с правительства в мировых деньгах. Правительство из своих торговых книг узнает, произошло ли что-либо подобное и вырученное от такой продажи не будет обменивать. Самое большое это то, что они могли бы получать за границу пожизненно проценты с этой выручки, сама же она остается в стране, как составная часть национального имущества, и переходит к их ближайшим не выселившимся наследникам.

Отправляться в путешествия из замкнутого торгового государства могут только ученые и более квалифицированные художники. Праздному любопытству и страсти к развлечениям не должно быть больше позволено разносить свою скуку по всем странам. Путешествия совершаются для пользы человечества и государства. Далекое от того, чтобы препятствовать им, правительство должно побуждать к путешествиям, посылая ученых и художников за общественный счет. Во время замыкания правительства само еще ведет торговлю с заграницей, имеет с

нею расчеты и легко может выдавать векселя для получения денег там. Из вышесказанного вытекает само собою, что оно одно является банкиром для заграницы. После законченного замыкания оно должно было бы, понятно, пока еще золото и серебро имеют за границей хождение и оно сам еще их имеет, выдавать их на руки или делать за границу предложения о выплате ими. Однако, имеют ли они еще хождение или же уже везде от них отказались, лучший выход напрашивается сам собою. Можно ожидать, что в эту замкнутую страну, с наиболее цветущими земледелием, фабриками и искусствами будет являться не меньше иностранцев, знающих, для чего нужны путешествия, чем из нее будет отправляться за границу. Они нуждаются, во время их пребывания в стране, в туземных деньгах, которые они смогут получить только при помощи векселей, выданных на имя правительства. Этим оно приобретает право требования с заграницы, за счет которого оно сможет делать предложения об уплате его гражданам. Можно ожидать, что в целом одно другое покроеет.

Отношение народа к правительству, а в монархическом государстве к правящему дому, безусловно счастливое. Правительству придется взимать мало податей, так как оно будет в малом нуждаться. Оно, положим, должно будет непрерывно вести множество дел, производить расчеты и наблюдать за тем, чтобы неизменным сохранялось равновесие в общественных сношениях и отношении всех ко всем — то, чего современные правительства не имеют, но нельзя думать, что и его персонал будет столь же многочисленным, как это имеет место при современном положении вещей. Легкость управления государством, как и всякого труда, зависит от того, что за дело принимаются организованно, охватывая взглядом целое и по твердо установленному плану, чтобы то, что сделано, было бы действительно сделано, не пришлось бы опять начинать сначала, наконец, чтобы не задаваться ничем таким, что только вызывает противодействие и все-таки никогда не

сможет быть проведено в жизнь. Такой твердо установленный порядок в делах имеется в описанном государстве. В нем ничего не будет приказываться такого, к чему бы нельзя было принудить самыми естественными средствами.

Далее, это государство не нуждается в большем количестве постоянного войска, чем это необходимо для внутреннего спокойствия и порядка, так как оно не хочет вести никакой завоевательной войны и так как ему едва ли приходится бояться нападения, потому что оно отказалось от всякого участия в политических отношениях других государств. Для этого последнего, едва ли когда могущего иметь место случая пусть оно упражняет в военном деле всех своих способных носить оружие граждан.

Те незначительные подати, которые нужны правительству для этих целей, могут быть собраны, ввиду установления общественной торговли, легким, естественным и для подданных нетягостным способом.

По тем же причинам не приходится бояться или предполагать, что оно когда-либо будет пользоваться произвольным увеличением обращающейся массы денег для собственного обогащения. Да и на что, в самом деле, оно могло бы использовать в своем интересе это увеличение своего богатства? То, в чем оно нуждается для удовлетворения всех своих потребностей, оно может получить самым легким способом. Этот же способ обогащения привел бы только необходимо к беспорядку и к неподдающимся учету уклонениям от тех расчетов, на которых основывается государственное управление и, благодаря этому, к неуверенности, замешательству и затруднениям в самом этом управлении, что в первую очередь легло бы своей тяжестью на само правительство.

Главный источник недовольства подданных своим правительством — большой размер податей, часто тягостный способ их взимания и воинская повинность — устранен и уничтожен.

Правительству описанного государства редко придется наказывать, редко производить ненавистные обыски. Главный источник преступлений частных лиц друг к другу — давление действительной нужды или боязнь ее в будущем — уничтожен. Значительное число преступлений сделаны совершенно невозможными вследствие введенного строгого порядка. Преступления против государства — возмущения и восстания — можно также мало бояться. Подданным хорошо, и правительство — их благодетель.

Первое государство, которое решится предпринять описанную операцию, будет иметь от нее такие бросающиеся в глаза выгоды, что его пример скоро найдет подражателей в лице других государств. Но только то, которое будет первым, имеет от нее самые большие выгоды. Когда из него перетечет золото и серебро в другие государства, они в последних упадут в цене, так как их станет там много. Когда второе последует за первым, они еще больше потеряют в своей воображаемой стоимости, и так дальше, пока все государства будут иметь свои собственные туземные деньги, и золото и серебро уже нигде не будут деньгами, а станут товаром и будут цениться только по своей внутренней стоимости. Поэтому, первому из замыкающихся государств не стоит вовсе беречь свое золото или серебро. Чем скорее оно их истратит, тем больше оно за них получит — позже они упадут до своей внутренней действительной стоимости. Кто в этом первый, тот выгадывает больше всего. Каждый, кто приходит позже, выгадывает тем меньше, чем позже он приходит.

Ясно, что у такого замкнутого народа, сочлены которого живут только друг с другом и крайне мало с чужими, который получает, благодаря этим мероприятиям, особый образ жизни, учреждения и обычаи, который с любовью привязан к отечеству и всему отечественному, очень скоро возникала бы высокая степень сознания национальной чести и резко определенный национальный характер. Он станет другой, совершенно новой нацией. Истинным твор-

цом такой нации является указанное выше введение туземных денег.

ГЛАВА VIII

ИСТИННАЯ ПРИЧИНА ОТПОРА, КОТОРЫЙ ВСТРЕТИТ ПРЕДЛОЖЕННАЯ ТЕОРИЯ

Я старался устранить во время моего исследования те возражения, которые можно было бы сделать против отдельных частей нашей теории. Однако, бóльшей части людей бесплодно доказывать. Все их мышление не основано ни на чем, кроме слепого случая. Они немедленно теряют предложенную им путеводную нить, забывают то, что они только что знали и поняли и из чего только теперь и делаются выводы, и таким образом все снова возвращаются к привычному образу мышления. Если такие люди и не могут ничего привести в опровержение ни одной из тех отдельных частей, из которых состоит целое, то они все-таки остаются противниками целого.

Часто бывает полезнее найти им самим неизвестную причину их образа мышления и ясно показать ее им. Если этим не будут исправлены уже сложившиеся люди, то можно все-таки надеяться, что те, которые еще только слагаются, и будущие поколения будут избегать ошибок и заблуждений предшественников.

Я считаю, например, за истинную причину того, почему выставленные здесь идеи многим искренно не нравятся, и они не смогут представить себе того состояния вещей, которое имеют в виду эти идеи, следующее: нет более характерной и отличной от серьезности и рассудительности наших предков черты нашего времени как та, что оно стремится играть, витать в фантазиях и что оно очень склонно превратить и самую жизнь в игру, если нет другого средства удовлетворить эту склонность к игре. Некоторые наши современники, которые тоже заметили

эту склонность и которые не были ни поэтическими, ни философскими натурами, взвалили вину за это на плечи поэзии и философии, хотя ведь первая эту склонность отвлекает на нечто иное, а последняя с нею борется, поскольку эта склонность воздействует на жизнь. Мы думаем, что она является только — самою природою вызванным, необходимым шагом в развитии нашего рода.

Вследствие этой склонности ничего не хотят достичь по правилам, а всегда только хитростью и счастьем. Приобретение и все человеческие сношения должны были стать похожими на азартную игру. Если бы этим людям предложили то, что они ожидают от интриг, вреда для других и от случая, получить прямым путем, при условии, чтобы они довольствовались этим всю свою жизнь, — то они бы этого не захотели. Их больше радует хитрость в достижении, чем известность в обладании. Это как раз те, которые без устали зывают к свободе, к свободе торговли и приобретения, к свободе от контроля и полиции, к свободе от всякого порядка и нравственности. Все, что имеет в виду строгую правильность и твердо установленный, совершенно равномерный ход вещей, является для них ограничением их естественной свободы. Им может быть только противною мысль о таком упорядочении общественных сношений, при котором не могут уже больше иметь места ни головокружительные спекуляции, ни случайные барыши, ни внезапные обогащения.

Только из этой склонности вырастает то легкомыслие, которому наслаждение текущим моментом важнее уверенности в будущем. Их основные принципы следующие: выход найдется, почем знать, что за это время произойдет, какой счастливый случай подвернется. Житейская мудрость у отдельных лиц и политика у государств состоит у них в искусстве выворачиваться всегда только из данного затруднения, без заботы о будущем, в которое они ввергают себя таким способом. Такому легкомыслию уверенность в будущем, которую ему обещают и к которой

оно никогда не стремилось, не является возмещением за своеволие минуты, единственно его привлекающее.

Как у всякого противного здравому смыслу образа мышления имеются свои кажущиеся разумными отговорки, так — и у этого. Много воспевались перед нами протекающие из мировой торговой системы выгоды взаимного ознакомления наций, благодаря путешествиям и торговым сношениям, и разностороннее образование, которое возникает вследствие этого. Это было бы хорошо, если бы они прежде были народами и нациями, и если бы где-либо было налицо прочное национальное образование, которое могло бы, благодаря общению народов друг с другом, перейти и слиться во всестороннее чисто человеческое образование. Но, как мне кажется, мы, стремясь стать всем и быть везде дома, — ничем как следует не стали и нигде не находимся дома.

Нет ничего, кроме науки, что бы целиком уничтожало всякое различие в положении между народами и что бы принадлежало только и исключительно человеку, как таковому, а не гражданину. Только ею, и только одной ею, люди будут и должны постоянно объединяться, после того как во всем остальном закончится их обособление в народы. Только это останется их общим достоянием, после того как они все остальное между собою разделили. Этой связи не уничтожит никакое замкнутое государство. Оно будет, наоборот, содействовать ей, так как обогащение науки соединенными усилиями человеческого рода содействует даже и его обособленным земным задачам. Сокровища иностранной литературы будут вводиться в страну содержащимися за счет государства академиями и будут обмениваться на туземные.

Ни одно государство на земном шаре не будет иметь ни малейшего интереса скрывать от другого своих открытий после того, как только эта система станет всеобщей и вечный мир установится между народами, так как ведь каждое может использовать их только внутри для себя, а,

ни в коем случае, не для подчинения себе других и не для того, чтобы создать себе превосходство над ними.

Ничего, поэтому, не мешает тому, чтобы ученые и художники всех наций самым свободным образом оповещали друг друга. Официальные листки с этих пор уже не содержат рассказов о войнах и сражениях, заключениях мира или союзах, так как все это исчезло из мира. Они содержат еще только известия об успехах науки, о новых открытиях, о развитии законодательства и полиции, и каждое государство торопится сделать своим — изобретение другого.

ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ
СОВРЕМЕННОЙ ЭПОХИ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Основная задача и конечная цель нижеследующих лекций, по моему мнению, достаточно ясны сами по себе; если бы, однако, кто-нибудь нуждался в более ясных указаниях, я посоветовал бы ему смотреть, как на предисловие, на семнадцатую лекцию. Точно также должно бы само за себя говорить и мое решение печатать и распространять эти лекции в широкой публике; если бы это было не так, не принесли бы пользы никакие другие оправдания. Итак, по поводу издания этого сочинения я должен сказать публике, что ничего не должен говорить ей.

Берлин, март 1806

ЛЕКЦИЯ I

Почтенное собрание!

Мы начинаем с этой лекции ряд рассуждений, которые в основе своей выражают лишь одну, представляющую органическое единство, мысль. Если бы я мог теперь же передать вам эту мысль с такой же ясностью, с какой я должен был сознать ее, прежде чем приступил к выяснению своей задачи, с какой она будет руководить мной во всем, что я скажу, то с самого начала был бы вполне освещен весь тот путь, который нам предстоит совместно пройти. Но я принужден лишь постепенно воссоздавать перед вашими глазами эту мысль посредством всех ее частей и выводить ее из всех обуславливающих ее составных элементов; это — необходимое ограничение, налагаемое всяким изложением; и именно благодаря этому основному закону то, что само по себе есть лишь одна мысль, разрастается и разветвляется в ряд мыслей и рассуждений.

Раз это так и раз я должен не повторять здесь давно известные взгляды, а дать новые воззрения на вещи, мне необходимо предположить и надеяться, что вы не будете изумлены, если в начале наших рассуждений вовсе не встретите той ясности, которая, согласно основному закону всякого изложения, может быть достигнута лишь в их дальнейших частях; и я должен просить вас рассчитывать на полную ясность лишь в заключении, когда станет

возможным обзор целого. Но, конечно, обязанность всякого, кто предпринимает изложение какого-нибудь предмета, — заботиться о том, чтобы мысли располагались в естественном порядке и были выражаемы с той ясностью, какая возможна в данном месте рассуждения, — разумеется, для тех читателей, которые владеют литературным языком и способны следить за связным изложением; и я приложу все усилия для того, чтобы добросовестно исполнить эту обязанность.

После этого первого и единственного предварительного замечания позвольте мне без дальнейших замедлений перейти к нашему предмету.

Эти лекции имеют своей целью дать философскую картину современной эпохи. Философским же может быть названо только такое воззрение, которое сводит наличное многообразие опыта к единству одного общего начала и затем исчерпывающим образом объясняет и выводит из этого единства все многообразие. — Чистый эмпирик, который бы приступил к описанию эпохи, воспринял бы и изложил бы многие наиболее заметные ее явления, как последние представлялись ему в случайном наблюдении, не будучи уверенным в том, что он охватил их все, и не будучи в состоянии указать какую-либо их связь, кроме их существования в таком-то определенном времени. Философ, задавшийся таким описанием, установил бы независимо от всякого опыта понятие данной эпохи, которое, как понятие, не может быть дано ни в каком опыте, и представил бы те способы, посредством которых это понятие проявляется в опыте в качестве необходимых явлений данной эпохи; в этом выяснении он вывел бы исчерпывающим образом явления из понятия, показав, как необходимость их взаимной связи вытекает из их общего понятия. Первый дал бы хронику эпохи, и лишь последний сделал бы возможной ее историю.

Прежде всего заметим: если задача философа — вывести возможные в опыте явления из единства предположенного им понятия, то, очевидно, он вовсе не нуждается

ся для этого ни в каком опыте; поскольку он — философ и строго держится в границах философии, он должен выполнять свою задачу, не считаясь ни с каким опытом, исключительно а priori (как это обозначается искусственным термином); в применении к нашему предмету, он должен быть в состоянии а priori охарактеризовать всю совокупность времени и все возможные в нем эпохи. Характеризуется ли в частности данная эпоха теми явлениями, которые вытекают из выставленного философом основного понятия, т. е. есть ли изображенная им эпоха современная эпоха, это — совершенно особый вопрос (вопрос этот возникает в том случае, когда философ делает такое утверждение, как, между прочим, будем утверждать и мы). Для ответа на этот вопрос каждому из нас необходимо обратиться к опытам собственной жизни, сравнив их с историей прошлого и со всеми догадками о будущем; здесь конец компетенции философа, и начинается работа наблюдателя мира и людей. Со своей стороны мы задаемся здесь только философской стороной вопроса и только ее решение взяли на себя; поэтому, как только наша задача будет кончена, ответ на последний вопрос будет принадлежать всецело вам. Покамест же ограничимся правильным установлением и определением нашей основной задачи.

Заметим еще, что всякая отдельная эпоха всей совокупности времени, о которой мы только что упоминали, есть основное понятие особого периода. Эти эпохи и основные понятия различных периодов могут быть вполне поняты лишь в общей взаимной связи и в своей связи со всей совокупностью времени. Отсюда ясно, что для того, чтобы правильно характеризовать хотя бы одну только эпоху — в том числе и свою, философ должен совершенно а priori понять и как можно глубже проникнуть во всю совокупность времени и во все возможные эпохи его.

Это понимание всей совокупности времени, как и всякое философское понимание, в свою очередь предполагает понятие единства этого времени, понятие наперед определенного, хотя и постепенно развивающегося заполнения

этого времени, в котором каждый член обуславливается предыдущим; или, выражаясь короче и общепринятым способом, такое понимание предполагает *мировой план*, который был бы вполне постижим в своем единстве и из которого можно было бы полностью вывести главные эпохи человеческой земной жизни и выяснить их происхождение и связь друг с другом. Этот мировой план есть понятие единства всей земной жизни человечества, главные эпохи этой жизни представляют упомянутые выше понятия единства отдельных периодов, понятия, из которых должны быть выводимы явления каждой данной эпохи.

Мы имеем перед собой: прежде всего — понятие единства всей совокупности жизни, расчленяющееся на отдельные эпохи, понятные только рядом друг с другом и одна из другой; во-вторых, каждая из этих особых эпох есть в свою очередь понятие единства отдельного периода и выражается в многообразных явлениях.

Земная жизнь человечества принимается здесь нами за совокупность единой жизни, и земное время — за совокупность всего времени. Это — ограничение, налагаемое на нас намеченной популярностью нашего изложения: в рассуждениях о сверхземном и вечном невозможно совместить основательность с популярностью. Такое значение, говорю я, имеют для нас земная жизнь и земное время здесь, в этих лекциях; ибо сама по себе и для высшего подъема умозрения земная жизнь человечества и само земное время представляют лишь необходимую эпоху единого времени и единой вечной жизни; и из понятия единства вечной жизни — понятия, которое вполне возможно составить себе уже в здешней жизни, — может быть выведена вся земная жизнь со всеми ее побочными звеньями. Однако добровольно принятое нами на этот раз ограничение не позволяет нам произвести это строго доказуемое выведение; мы можем лишь отчетливо указать на понятие единства земной жизни и рекомендовать каждому слушателю проверить это понятие на своем собственном чувстве истины и, если возможно, принять его. Земная жизнь че-

ловечества, — сказали мы, и эпохи этой земной жизни человечества. Мы говорим здесь только о развитии жизни *рода*, а не индивидов, — развитие индивидов остается незатронутым во всех этих лекциях, — и я приглашаю вас не забывать этой точки зрения.

Итак, наше исследование предполагает понятие мирового плана. Согласно изложенному выше основанию, я отнюдь не могу произвести здесь выведение этого понятия, а могу лишь указать на него. Итак, я говорю — и этим закладываю основной камень возводимого здания: — *цель земной жизни человечества заключается в том, чтобы установить в этой жизни все свои отношения свободно и сообразно с разумом.*

Свободно, сказал я, — через собственную свободу человечества, как рода, и эта свобода есть первое производное определение нашего основного понятия. Я намерен сделать из него выводы, оставив для следующих лекций прочие производные определения, также нуждающиеся в объяснении.

Эта свобода должна выражаться в общем сознании рода и проявляться, как собственная свобода последнего, как его истинное действительное деяние, произведение и результат его жизни, так что род предполагается, как существующий вообще, этим приписываемым ему деяниям. (Когда говорят, что известное лицо нечто сделало, то предполагают, что оно существовало до этого действия, чтобы принять решение, и во время действия, чтобы выполнить его; и если доказано, что известная личность не существовала в *данное* время, тем самым доказано и то, что она не действовала в это же время. Так точно, если полагать, что человечество, как род, совершило нечто и являлось виновником известных действий, то этим действиям необходимо предпосылать существование человечества в то время, когда данные действия не были еще совершены).

Вследствие сказанного, земная жизнь человеческого рода распадается на две главные эпохи, на два периода:

первый, когда род живет и существует, еще не устроив своих отношений свободно и сообразно разуму, — и второй, когда он свободно осуществляет это разумное устроение.

Продолжаем дальнейшие выводы относительно первой эпохи. Из того, что человеческий род не устроил еще свободным деянием своих отношений сообразно с разумом, не следует, что эти отношения вовсе не сообразуются с последним; в первом утверждении отнюдь не подразумевается второе. Возможно, что разум сам по себе, собственной силой, без всякого содействия человеческой свободы, определяет и устроает отношения человечества. Так и происходит в действительности. Разум есть основной закон жизни человечества, как и всякой духовной жизни; и только в таком смысле, и отнюдь не в каком-либо другом должно понимать слово *разум* в этих лекциях. Если бы не действовал этот закон, род человеческий не мог бы даже начать своего существования или же, если бы такое начало и было возможно, не в состоянии был бы продолжать свою жизнь хотя бы в течение одного мгновения. Потому там, где, как в первую эпоху, разум не может еще действовать через свободу, он действует, как естественный закон и естественная сила; таким образом он проявляется и действительно обнаруживается в сознании, но без разумения оснований, то есть в смутном чувстве (так называемы сознание без разумных оснований).

Выражаясь короче и обычным языком: где разум не может действовать через свободу, он действует как смутный инстинкт. Так действует он в первую эпоху земной жизни человеческого рода, и этим можно ближе охарактеризовать и точнее определить эту первую эпоху.

Этим определением первой эпохи дается, по противоположности, и более точное определение второй из главных эпох земной жизни. Инстинкт слеп, это — сознание без разумных причин. Свобода, как противоположность инстинкту, является зрячей и ясно сознает основания своих действий. Но общее основание этих действий свободы

есть разум; итак, она сознает разум, которого не признавал инстинкт. Сообразно этому, между господством разума через посредство голого инстинкта и его господством через свободу является еще один, новый промежуточный член: *сознание, или наука разума*.

Но далее: инстинкт, как слепое влечение, исключает науку; следовательно, создание науки предполагает совершившееся уже освобождение от властного влияния инстинкта, и между господством разумного инстинкта и разумной наукой занимает место еще третий член: *освобождение от разумного инстинкта*.

Но каким образом может человечество даже хотя бы только пожелать освобождения от закона своей жизни, от властвующего над ним посредством желанной и незаметной силы разумного инстинкта? Иными словами, как может раздвоиться и начать борьбу с самим собой в человеческой жизни единый разум, выражающийся одинаково и в инстинкте и в стремлении от него освободиться? Очевидно, это возможно не непосредственно; следовательно, между господством разумного инстинкта и стремлением к освобождению от него должен занять место новый промежуточный член. Последний проявляется в такой форме: результаты разумного инстинкта превращаются более сильными особями рода, в которых именно поэтому этот инстинкт выражается наиболее громко и сильно, вследствие столько же естественного, сколько излишне торопливого стремления возвысить до себя весь род, или скорее, поставить себя самих на место рода, в авторитет, приказывающий внешним образом и осуществляемый принудительными мерами; у остальных особей пробуждается вследствие этого разум, сперва в форме влечения к личной свободе, влечения, никогда не восстающего против желанного для него мягкого принуждения собственного инстинкта, но зато поднимающегося против вторгающегося в область его права чужого инстинкта; при этом своем пробуждении разум разбивает цепи не разумного инстинкта, как такового, а превращенного во внешний при-

нудительный порядок разумного инстинкта посторонних индивидуумов. Итак, превращение индивидуального разумного инстинкта в принудительный авторитет — вот та промежуточная ступень, которая занимает место между господством разумного инстинкта и освобождением от этого господства.

Закончим, наконец, это перечисление необходимых циклов и эпох земной жизни нашего рода: благодаря освобождению от разумного инстинкта становится возможной, как мы сказали выше, наука разума, согласно правилам которой и должны быть устроены все отношения человеческого рода путем его свободных деяний. Но очевидно, что для выполнения этой задачи недостаточно знания правил, которое может быть дано только наукой, а необходима еще особая наука действия, лишь благодаря упражнению превращающаяся в умение, одним словом — необходимо еще искусство. Это искусство устроения всех отношений человечества сообразно заранее научно познанному разуму (в этом высшем смысле мы здесь будем всегда понимать искусство в тех случаях, когда будем употреблять это слово без поясняющих добавлений), — это искусство должно быть всецело приложено и проведено через все отношения человечества, пока последнее не станет законченным отражением своего вечного прообраза в разуме; после этого цель земной жизни будет достигнута, наступит конец этой жизни и человечество вступит в высшие сферы вечности.

Мы поняли теперь всю совокупность земной жизни из ее конечной цели; мы уразумели, почему наш род должен был вообще начать свое существование в этой земной сфере и таким образом обрисовали всю здешнюю жизнь; именно этого мы и желали, это и было нашей ближайшей задачей. Согласно этому рассуждению, существует пять основных эпох земной жизни; так как все они отправляются от личностей, то чтобы стать эпохами жизни рода, каждая из них должна постепенно проникать и захватывать индивидуумов и поэтому должна иметь значительную продолжительность, вследствие чего целое превра-

щается в ряд переплетающихся и отчасти одновременно протекающих эпох. Эти эпохи таковы: 1) эпоха безусловного господства разума через посредство инстинкта — *состояние невинности человеческого рода*; 2) эпоха, когда разумный инстинкт превращается во внешний принудительный авторитет; это — время положительных систем мировоззрения и жизнепонимания, систем, которые никогда не доходят до последних оснований и поэтому не могут убеждать, но зато стремятся к принуждению и требуют слепой веры и безусловного повиновения — *состояние начинающейся греховности*; 3) эпоха освобождения, непосредственно — от повелевающего авторитета, косвенно — от господства разумного инстинкта и разума вообще во всякой форме, — время безусловного равнодушия ко всякой истине и лишенной какой бы то ни было руководящей нити, совершенной разнузданности — *состояние завершенной греховности*; 4) эпоха разумной науки, время, когда истина признается высшим и любимым более всего началом, — *состояние начинающегося оправдания*; 5) эпоха разумного искусства, когда человечество уверенной и твердой рукой создает из себя точный отпечаток разума — *состояние завершенного оправдания и освящения*. Весь же путь, которым человечество проходит через этот ряд в здешнем мире, есть не что иное, как возвращение к той ступени, на которой оно стояло в самом начале; возвращение к исходному состоянию и есть цель всего процесса. Но путь этот человечество должно пройти собственными ногами; собственной силой должно оно сделать себя тем, чем оно было без всякого своего содействия, и именно поэтому оно сперва должно утратить свое первоначальное состояние. Если бы оно не было в состоянии собственными силами сделать себя самим собой, оно не было бы живой жизнью, и в этом случае не существовало бы вообще никакой жизни, но все коснело бы в мертвом, неподвижном и застывшем бытии. — В раю — я воспользуюсь знакомым образом — в раю правого делания и правого бытия, без знания, труда и искусства, человечество

пробуждается к жизни. Едва оно приняло смелое решение отважиться на собственную жизнь, как приходит ангел с огненным мечом принуждения к правой жизни и изгоняет человечество из жилища, где оно жило в невинности и мире.

Не зная покоя и отдыха, оно блуждает по бесплодной пустыне, едва дерзая стать где-нибудь твердой ногой из боязни, что земля провалится под его ногами. Сделавшись мужественнее в испытаниях нужды, оно, наконец, кое-как устраивает свою жизнь и в поте лица вырывает из земли волчцы и тернии запустения, чтобы вырастить желанный плод познания. Оно вкушает последний и у него открываются глаза и укрепляются руки, и оно само созидает себе рай по образу потерянного; у него вырастает древо жизни, оно протягивает руки к его плоду, вкушает его и живет в вечности.

Для нашей цели достаточно этого изображения земной жизни в ее целом и во всех ее отдельных эпохах. — Как несомненно то, что современная нам эпоха есть часть земной жизни, и что — это будет еще мною доказано — невозможны другие циклы этой жизни, кроме указанных мной пяти, так несомненно и то, что наша эпоха принадлежит к одному из указанных пяти циклов, — к какому именно из них, это я постараюсь выяснить сообразно своему знанию мира и сделанным мною над ним наблюдениям, выведя вместе с тем необходимые проявления установленного принципа; вам же останется обратиться к своему прошлому опыту и к окружающей вас действительности, чтобы решить, не встречались ли вам и во внутреннем, и во внешнем вашем опыте в течение всей вашей жизни эти явления и не воспринимаете ли вы их еще и теперь; это будет задачей наших дальнейших лекций.

Я имею в виду современную эпоху *в ее целом*. Ибо, как замечено выше, вполне возможны случаи, когда в одно и то же время переплетаются и сосуществуют рядом одна с другой в различных личностях различные по своему духовному принципу эпохи. Можно предполагать, что

сказанное приложимо и к нашему времени. Поэтому наше, применяющее к современности априорный принцип наблюдение мира и людей должно охватить не всех живущих в настоящее время индивидуумов, но только тех, которые действительно являются продуктом своего времени, и в которых это время выражается с наибольшей ясностью. Быть может, есть среди современников такие, которые отстали от своего века, так как в течение периода своего развития не приходили в соприкосновение с широкой массой индивидуальностей, а тот узкий круг, в котором они развивались, представлял еще пережиток старого времени. Другие, может быть, определили свой век и уже носят в своем сердце зачатки новой эпохи, в то время как вокруг них господствует старая для них, но на самом деле действительная, подлинная, современная эпоха. Наконец, наука возвышает над всяким временем и всеми эпохами, постигая единое, всегда себе равное время, как высшее основание всех эпох, и подчиняя его своему свободному исследованию. Ни о первых, ни о вторых, ни о последней не должно быть речи в характеристике какой бы то ни было современности.

Итак, задача наших лекций, предположенных к чтению в эту зиму и в эти часы, точно определена и, как мне кажется, ясно выражена и изложена; это и было целью сегодняшней лекции. Я позволю себе еще несколько замечаний относительно внешней формы этих чтений.

Каким бы ни оказалось наше суждение о нашем времени и к какой бы из намеченных выше эпох мы ни отнесли его, не ждите услышать от меня ни тона жалобы, ни тона сатиры, особенно личной. Здесь не будет жалобного тона: именно в том и состоит сладчайшая награда философского рассмотрения, что постигая все в общей связи и ничего не оставляя обособленным, оно признает все необходимым и потому благим и примиряется со всем существующим, как оно существует, потому что оно должно быть таким ради высшей цели. Да и немужественно тратить время на жалобы из-за существующего зла, в то время как ра-

зумнее употребить его на посильное созидание доброго и прекрасного. Здесь не будет и тона сатиры: несовершенство, присущее всему роду, не должно быть предметом насмешек индивидуума, ибо последний есть член этого рода и, как бы ни обособлялся, все же необходимо причастен к этому несовершенству. И вообще отдельные личности совершенно исчезают перед взором философа и все сливаются для него в одну великую общину. Философская характеристика выражает каждую вещь в определенности и последовательности, какие никогда не могут быть достигнуты самими вещами вследствие вечных колебаний действительности; она не затрагивает поэтому личностей и, никогда не опускаясь до уровня портрета, представляет идеализированную картину. Полезны ли исследования такого рода, лучше будет предоставить судить вам самим, особенно после того, как вы познакомитесь уже со значительным их количеством; это будет уместнее, нежели наперед распространяться перед вами в похвалах им. Никто более философа не далек от той иллюзии, будто его время подвинется вперед в весьма заметной степени именно благодаря его стремлениям. Всякий, кому Бог дал на это силы, конечно, должен всецело напрягать их к этой цели ради самого себя и ради того, чтобы закрепить в потоке времени то место, которое ему предназначено. Но, тем не менее, время идет своим твердым, от вечности для него определенным шагом, и единичной силе здесь ничего не ускорить и не добиться насильно. Действенная роль принадлежит только всеобщему объединению и особенно сокровенно живущему вечному духу времени и миров.

Что касается моих теперешних стремлений, то для меня было бы лестной наградой, если бы в течение нескольких часов этого полугодия образованная и восприимчивая публика находила здесь подобающую и достойную духовную пищу и чувствовала бы себя перенесенной в горный эфир возвышающего над делами и досугами обыденной жизни более свободного и чистого настроения. И если бы, кроме того, в чью-нибудь юную и сильную душу запала

искра, которая бы зажгла новую жизнь, из моих слабых, быть может, мыслей развила бы лучшие и более совершенные и породила бы мощное решение осуществить их, моя награда была бы совершенной.

С такими мыслями я принудил себя пригласить вас на чтения, подобные сегодняшнему; с такими мыслями я расстаюсь теперь с вами, предоставляя вашему собственному размышлению решить, намерены ли вы еще продолжать мыслить совместно со мной.

ЛЕКЦИЯ II

Почтенное собрание!

Прежде всего позвольте мне кинуть благожелательный взор назад на предыдущую лекцию, и да будут мои слова встречены так же сердечно, как сердечно я высказываю их.

Замечено было, что некоторые члены этого собрания не вполне могли следить за большей частью сказанного мной в начале предыдущей лекции. Поскольку это имеет еще какую-нибудь иную причину, кроме непривычки к языку, голосу лектора, его манере читать и вообще новизне положения (такая непривычка должна еще быть преодолена несколькими минутами навыка), я позволю себе сказать несколько успокоительных слов на тот случай, если бы это повторилось еще в будущем. — Именно то, что, как я слышал, не вполне было усвоено упомянутыми слушателями, не столько относилось к сущности предмета, сколько обуславливалось правилами искусства, которым мы здесь занимаемся, искусства философствования, и служило нам для нахождения исходной точки в области всего остального знания, из которого мы выделяем наш предмет, и для точного определения того пункта, где знание нашего предмета выделяется из всей системы знаний. Мы должны были дать знатокам и специалистам отчет в

своем методе. Творчество в области всякого другого искусства, — в поэзии, музыке, живописи, — не нуждается в изложении правил, согласно которым оно совершается; только совершенно прозрачное для себя искусство философствования не может сделать шагу, не указав оснований, по которым оно его сделало; теория и практика идут здесь рука об руку. Так должен был поступить я в прошлый раз и должен буду всегда делать в подобных случаях. Но кто и без доказательств согласен предположить, что я буду соблюдать все правила своего искусства, и спокойно и беспристрастно проверить на собственном чувстве истины то, что я заложил в качестве основного камня здания, тот, пропустив ту часть изложения, в которой содержался упомянутый отчет, не потерял ничего существенного, и для его цели вполне достаточно того, чтобы он уяснил себе из предыдущей лекции, признал за истину и удержал в памяти для связи с дальнейшим следующие положения.

Жизнь человеческого рода не зависит от слепой случайности и не есть, как часто полагает поверхностное суждение, ничто всегда себе равное, что было всегда и будет таким, каково оно теперь, — но она величественно шествует и движется вперед по твердому плану, который необходимо *должен* быть осуществлен и потому несомненно *осуществляется*. Вот этот план: человечество в этой своей жизни свободно превращает себя в чистое отражение разума. Вся его жизнь разделяется — хотя, быть может, строгое выведение этого разделения не вполне точно усвоено или забыто слушателем — на пять главных эпох: эпоху, когда разум властвует, как слепой инстинкт; эпоху, когда этот инстинкт превращается в повелевающий внешним образом авторитет; эпоху, когда разрушается власть этого авторитета и вместе с последним — самого разума; эпоху, когда разум и его законы постигаются в ясном сознании; наконец, — эпоху, когда созревшее искусство устанавливает и устраивает все отношения рода согласно с законами разума. Чтобы закрепить эту последователь-

ность в вашей памяти путем чувственного средства, мы воспользовались общеизвестным сравнением с раем. Далее, необходимо знать еще следующее: к одной из этих пяти эпох должно принадлежать и наше время, к которому собственно относится все сделанное рассуждение; основное понятие этой эпохи должно быть выдвинуто преимущественно перед понятиями остальных четырех эпох, которых мы коснемся, лишь поскольку объяснение их необходимо для объяснения выбранной нами эпохи. Из этого основного понятия должны быть выведены все явления современности, как необходимые его следствия. С этого должна начаться вторая лекция.

К ней мы и перейдем, начав с выяснения вопроса: на какой ступени всей совокупности земной жизни человечества находится современная нам эпоха? — Что касается лично меня, я думаю, что наше время находится в самом центре всей совокупности времени, и если две первых из указанных нами эпох, когда разум властвует сперва непосредственно, через инстинкт, а затем — косвенно, как инстинкт, через авторитет, характеризовать, как одну эпоху слепого господства разума, а две последние эпохи, когда разум проникает первоначально в знание, а затем — через посредство искусства в жизнь, также определить, как одну эпоху зрячего господства разума, — то современная эпоха соединяет концы двух совершенно противоположных в своем принципе миров: мира темноты и мира ясности, мира принуждения и мира свободы, не принадлежа однако ни к одному из них. Или, что то же, наше время принадлежит, по моему мнению, к эпохе, которая занимает третье место в установленном нами ранее делении, и которую я характеризовал следующими словами: эпоха освобождения, непосредственно — от повелевающего внешнего авторитета, косвенно — от господства разумного инстинкта и разума вообще во всякой форме, эпоха абсолютного равнодушия ко всякой истине и полной разнужданности, не опирающейся ни на какое руководство, — состояние законченной греховности.

Наше время принадлежит, думаю я, к этой эпохе, — разумеется, с ограничениями, сделанными мной ранее: своим определением я имею в виду не всех живущих в настоящее время личностей, а только тех, которые являются продуктами своего века и ясно и ярко выражают его.

Это замечание о нашем времени я делаю в последний раз. Я должен был сделать его, ибо такой мой взгляд на современную эпоху есть единственное основание, по которому я выбрал для своего изложения именно тот принцип, который будет мною развит, оставляя в стороне остальные четыре; иначе я должен был бы или излагать все пять принципов или выбрать, по крайней мере, еще один. Свое мнение о нашем времени я мог только высказать, но не доказать. Такое доказательство лежит вне области философии и есть дело того, кто знает мир и людей; в этом месте я не претендую на такую роль. Мое мнение высказано мной здесь раз навсегда; теперь я спокойно и невозмутимо, как подобает философу, перейду к выведенному нами из понятия земной жизни вообще и вовсе не измышленному нами высшему принципу, показанному нами в качестве необходимого основного принципа одной из указанных эпох, и сделаю выводы о вытекающих из этого принципа форме и явлениях жизни. Судить же о том, действительно ли лежащая перед нашими глазами современная жизнь походит на ту, которая вытекает а priori и исключительно по правилам умозаключения из установленного мной принципа, надлежит вам и под вашей собственной ответственностью; что бы вы ни сказали на этот счет, лично я желаю оставаться при этом в стороне. Если моя характеристика совпадает с вашим суждением, это как нельзя более хорошо; если же нет, то мы во всяком случае философствовали, если не о современной, то все же о какой-нибудь из возможных и необходимых эпох, и таким образом не вполне потеряли свой труд.

Я употребил выражение: современная эпоха, без всякого дальнейшего определения, и пока будет вполне достаточным относить это выражение именно к тому времени,

в котором совместно мыслим, говорим, существуем и живем мы, теперешние люди. В мои намерения не входит пока указывать определенные столетия или тысячелетия, с которых начинается то, что я считаю за современную эпоху. Несомненно, что эпоха может быть познаваема и оцениваема только в тех нациях, которые стоят на вершине культуры своего времени; и так как культура странствует от народа к народу, то одна и та же эпоха также переселяется от народа к народу, при всех переменах в климате и местности всегда оставаясь неизменной в своем принципе. Объединяя, таким образом, все народы в одну великую семью, время, воплощающее понятие, задерживает на одном месте значительную часть хронологического времени и как бы заставляет остановиться течение его. Особенно приложимо это к эпохе, подобной той, которую мы будем описывать: совершенно противоположные миры соприкасаются и борются здесь один с другим и медленно стремятся к равновесию, т. е. к добровольному отмиранию старого времени. Указать полезные и предохраняющие от недоразумений примеры этого в истории действительного мира будет полезно и целесообразно лишь поле того, как мы поближе познакомимся с *принципом* эпохи и при этом узнаем, какие именно вопросы следует задавать всемирной истории и чего в ней искать. Вопрос не в том, выражало ли бы наше суждение действительность, если бы оно было высказано несколько столетий назад или несколькими столетиями позднее, но только в том, соответствует ли оно ей теперь, и окончательное решение этого вопроса принадлежит вам.

После этого предварительного замечания о нашей ближайшей задаче: развить принцип намеченной эпохи, — перейдем к разрешению этой задачи. Я определил этот принцип, как освобождение от принуждения слепого авторитета, в который превратился разумный инстинкт, — *освобождение*, т. е. такое состояние, в котором человеческий род лишь постепенно *делает* себя свободным, то в одном, то в другом индивидууме, то от одного, то от

другого объекта, по отношению к которому авторитет налагал на него цепи, но отнюдь не вполне еще свободен или же свободен (а, может быть, мнит себя таким) в лучшем случае только в тех личностях, которые стоят во главе века и ведут остальных, стремясь возвысить их до себя. Орудие этого освобождения от авторитета есть понятие; ибо сущность инстинкта, как чего-то противоположного понятию, состоит именно в том, что он — слеп, сущность же авторитета, посредством которого инстинкт властвовал в предыдущую эпоху, — в требовании слепой веры и слепого повиновения. Поэтому основная максима тех, кто стоит на высоте эпохи, и следовательно, принцип самой эпохи таков: *считать существующим и обязательным только то, что понятно и ясно усматривается.*

В отношении к этой основной максиме — в том виде, как она выражена нами и без дальнейших производных определений — наша эпоха вполне сходится с той, которая должна ее сменить, четвертой эпохой науки разума, и именно благодаря этому согласию подготавливает наступление последней. И для науки обязательно только понятное. Но противоположность между обеими эпохами заключается в *приложении* этого принципа: наша эпоха, которую мы для краткости назовем *эпохой пустой свободы*, делает мерилom бытия свое неизменное, уже готовое понимание; напротив, эпоха науки делает бытие мерилom понимания, и последнее здесь отнюдь не существует заранее, но понимается, как задача, которую еще необходимо выполнить. Для первой эпохи не существует ничего, кроме того, что для нее понятно в данный момент; вторая хочет понимать и понимает все, что существует. Эпоха науки объемлет своим понятием без исключения все, — даже абсолютно непонятное, которое она и выделяет в качестве такового; она вмещает в себя понятное, чтобы согласно с ним устраивать отношения человечества, и непонятное — чтобы, овладев границами понятного, иметь уверенность в том, что все оно исчерпано. Эпоха же пустой свободы не подозревает того, что пониманию необходимо учесть

ся, для чего нужны работа, прилежание и искусство, но иметь уже наготове известное количество понятий и определенный, общий человеческий рассудок, врожденный ей без всякого ее труда, и употребляет эти понятия и этот человеческий рассудок в качестве мерила обязательного и сущего. В сравнении с эпохой науки у нее то значительное преимущество, что она знает все вещи, никогда не изучав ни одной, и может дать немедленное суждение обо всем происходящем, вовсе не нуждаясь для этого в предыдущем исследовании. Чего я не понимаю при помощи непосредственно присущего мне понятия, то вовсе не существует — так говорит пустая свобода; то, чего я не понимаю при помощи абсолютного и законченного в себе понятия, не существует — так говорит наука.

Вы видите, что рассматриваемая эпоха опирается на готовое понятие и врожденный рассудок, составляющие для нее непререкаемый критерий всего ее мировоззрения и вероучения; и несомненно, что если бы только мы надлежащим образом познали эти прирожденные рассудок и понятие, как корень всего прочего, мы в состоянии были бы сразу обозреть это мировоззрение и вероучение и выставить напоказ сокровеннейший дух жизни, взятой нами эпохи, освободив его от всех оболочек. Достижение такого познания станет теперь нашей задачей, и с этой целью я приглашаю вас осмыслить следующее более глубокое утверждение.

Именно, третья эпоха освобождается от тяготеющего над нею с повелительным принуждением разумного инстинкта. Этот разумный инстинкт, как мы уже заметили ранее, определяет отношения и жизнь только человеческого рода, как такового, а отнюдь не жизнь личности самой по себе. Последняя определяется естественным влечением к самосохранению и личному благополучию (стремление к последнему вытекает из стремления к первому). Поэтому для эпохи, разрывающей с разумным инстинктом и не обретшей, на место этого инстинкта, разума в *другой* форме, не остается ничего реального, кроме жизни лично-

сти и всего с нею связанного. Разъясним подробнее этот важный и определяющий дальнейшее исследование вывод.

Разумный инстинкт и вообще разум во всякой форме, сказали мы, определяют исключительно жизнь и отношения рода. Это вытекает из следующего положения, которое не может быть здесь доказано и приводится лишь, как лемма, из высшей философии, где оно строго доказуемо; существует лишь одна жизнь, единая в отношении живущего субъекта, т. е. существует лишь единое живое, единый живой разум, — отнюдь не в том смысле, чтобы (как довольно часто говорят и признают) разум был единой, всегда себе равной и с собой согласной силой и свойством разумных существ, которые, несмотря на это, существуют сами по себе и к существованию которых лишь присоединяется этот разум, как свойство, без которого они во всяком случае могли бы существовать, — а в том смысле, что разум есть единственно возможное, на себе самом основывающееся и покоящееся бытие и жизнь, которой лишь дальнейшая модификация, определение, изменение и индивидуальное проявление есть все, что является существующим и живым. Это положение не ново для вас, оно содержалось уже в данном предыдущей лекцией изображении разума, на которое я обратил особенное ваше внимание, прося вас твердо удержать его в своей памяти. — Не имея возможности доказать здесь это положение, я попытаюсь, по крайней мере, исторически разъяснить его: величайшее заблуждение и истинное основание всех остальных заблуждений, завладевших нашей эпохой, состоит в том, что индивидуум мнит, будто он может сам по себе существовать и жить, мыслить и действовать, и думает, будто он сам, данная определенная личность, есть мыслящее в его мышлении, тогда как на самом деле он — лишь единичная мысль единого всеобщего и необходимого мышления. Меня вовсе не удивит, если последнее утверждение будет встречено, как чудовищный парадокс; я слишком хорошо знаю, что такая иллюзия может возникнуть только потому, что с речами о современной эпохе приходится

обращаться лишь к современной же эпохе, основной характер которой именно в том, если я не ошибаюсь, и состоит, что она не знает этого утверждения, а когда слышит его, считает в высшей степени неправдоподобным и парадоксальным. Возражать против этого утверждения возможно, только основываясь на личном самочувствии, существования которого, как факта сознания, мы вовсе не отрицаем, ощущая его в себе в такой же мере, как и всякий другой человек. Но мы отрицаем компетентность этого самочувствия там, где дело идет об истине и истинном существовании, так как мы твердо убеждены, что на эти вопросы дает ответ нечто совсем иное, чем совершенно обманчивые факты сознания; и мы обладаем полной возможностью доказать, исходя из соответственной точки зрения, свое отрицание решающими основаниями. Высказать и исторически сообщить это утверждение мы должны были потому, что только посредством его мы можем возвыситься над эпохой; а кто не достиг этого, тот не в состоянии характеризовать эпоху или понять ее характеристику; и я должен просить вас предварительно принять это положение на веру, пока я не дам вам в ближайшей лекции общепонятного доказательства того, что оно составляет ваше же собственное безмолвное предположение.

Упомянутая единая и всегда себе равная жизнь разума раздробляется — основание и образ этого также указываются высшей философией — на множество различных индивидуальностей, только с точки зрения земного воззрения и в этом воззрении; множество индивидуальностей существует исключительно в этом земном воззрении и только через его посредство, а отнюдь не сами по себе или независимо от него. Вот истинное происхождение различных индивидуальностей из единого разума и необходимое основание, почему должны коснуться в вере в это личное существование все те, кто не возвысился при помощи науки над земным воззрением. (Чтобы это утверждение не было понято совершенно превратно, я прибавлю, но лишь мимоходом и без всякой связи с настоящим рас-

суждением, следующее замечание: земное воззрение продолжает жить, по крайней мере в воспоминании, также и в вечной жизни, как основание и носитель последней, и вместе с ним продолжает жить все содержащееся в нем, т. е. и все индивидуальности, на которые раздробляется единый разум благодаря этому воззрению: следовательно, из моего утверждения не только не вытекает возражений *против* индивидуального бессмертия, но, напротив, оно дает единственное выдерживающее критику доказательство *в пользу* последнего. Выражаясь короче и решительнее: личности вечно продолжают существовать, как существуют здесь, — в качестве необходимых явлений земного воззрения, но никогда не могут стать тем, чем они никогда не были и не бывают, — *существами в себе*).

После этого краткого уклонения в сторону вернемся к нашей теме. Упомянутая единая и всегда себе равная жизнь разума, раздробляющаяся в земном воззрении на множество различных индивидуумов и в целом являющаяся поэтому жизнью рода, прежде всего утверждается, согласно вышесказанному, разумным инстинктом, устраивающим ее такой, какой она должна быть сообразно собственному внутреннему закону; это продолжается до тех пор, пока не является наука, ясно познающая этот внутренний закон во всех его определениях и явственно излагающая и конструирующая его, после чего этот закон действительно осуществляется искусством. В этом основном законе содержатся все высшие идеи, относящиеся только к единому и к рассматриваемому нами теперь проявлению единого — роду; эти идеи возвышают над индивидуальностью и в сущности совершенно уничтожают ее. Но там, где вовсе не властвует этот основной закон, там не может и возникнуть сознание об едином, или о роде, и единственно существующей и властвующей является индивидуальность. В таком положении необходимо оказывается эпоха, освобождающая себя от разумного инстинкта, первого принципа жизни рода, и еще не обладающая наукой, вторым принципом этой жизни; у такой эпохи не может оста-

ваться ничего, кроме одной голой индивидуальности. Род, единственное, что истинно существует, превращается для этой эпохи лишь в пустую абстракцию, которая существует только в понятии отдельного индивидуума, искусственно составленном его мыслительной способностью; и такая эпоха не имеет и не способна мыслить иного целого, кроме сложенного из частей, т. е. отнюдь не завершеного в себе, не органического целого.

Эта единственно возможная для такой эпохи индивидуальная и личная жизнь определяется влечением к самосохранению и благополучию; далее этого влечения не идет природа в человеке. Снабдив животное еще особым инстинктом для нахождения средств к самосохранению, она почти совершенно обделила в этом отношении человека и предоставила его собственному рассудку и опыту; поэтому последние неминуемо должны были развиваться в течение первых двух эпох и постепенно превратиться в готовое искусство, именно — искусство возможно большего споспешествования своему самосохранению и благополучию. Именно этого рода разум, эту массу понятий, представляющих содержащиеся во всеобщем сознании эпохи результаты искусства существования и благополучия, и находит перед собой готовыми третья эпоха; эта форма рассудка становится общим и здравым человеческим рассудком, которым эпоха обладает без труда и усилий, как отцовским наследством, который врожден ей наравне с голодом и жаждой и которым она пользуется, как верным мерилom всего сущего и обязательного.

Наша ближайшая задача решена: рассудок третьей эпохи наглядно извлечен, как и было нами обещано, из скрывающей его оболочки и выставлен на свет; теперь возможно будет воспроизвести и ее мировоззрение и вероучение так же ясно, как последние были бы построены самой эпохой. Прежде всего дальнейшее определение указанной выше основной максимы эпохи состоит в том, что из предпосылки: чего я не понимаю, то не существует — тотчас делается вывод: но ведь я понимаю лишь то,

что касается моего личного существования и благополучия, следовательно, только это и существует, и весь мир существует лишь для того, чтобы я мог жить и пользоваться благополучием. Все, связь чего с этой целью непонятна для меня, не существует и не представляет для меня никакого значения.

Такой образ мышления или проявляется лишь практически, как скрытая и неясно сознаваемая, но все же действительная и подлинная основная побудительная причина повседневной деятельности, или возводится в теорию. В первом случае его невозможно вывести на чистоту и заставить раскрыть свою сущность, и у него всегда остается достаточно лазеек для того, чтобы уклониться от прямого ответа; в этом случае он в сущности еще не составляет эпохи, а есть лишь начальный пункт нового развития. Но когда, становясь теоретическим, этот образ мышления выясняется для самого себя, признает себя истинным, относится к себе с любовью и одобрением, гордится собой и хочет быть признаваемым за высшее и единственно истинное, — тогда он явственно определяется в качестве эпохи, выражается во всех явлениях последней и может быть изобличен на основании собственных своих признаний. Мы любим брать вещи с наиболее ясной их стороны и поэтому начнем характеристику третьей эпохи, отправляясь от последнего фазиса.

Именно потому, что, как уже сказано выше, человеку не дано, как дано животному, особого инстинкта для добывания средств к существованию и благополучию, и так как в этом отношении ему не могут помочь априорные идеи, относящиеся лишь к единой и вечной жизни рода, то в этой области остается лишь производить опыты (или заставлять производить такие опыты других на их собственный риск) относительно того что приносит пользу и что вред, и запоминать их результаты. Поэтому вполне естественно и необходимо, чтобы эпоха, в системе которой мир сводится к средствам личного существования, провозглашала *опыт* единственно возможным источником вся-

кого познания: лишь посредством опыта могут быть познаны эти средства — единственное, что хочет и может познавать эта эпоха. — В чистом опыте, — от какого тщательно должно различать наблюдение и эксперимент, всегда заключающие в себе априорное понятие (именно, то, о чем спрашивается), — в чистом опыте не дается ничего, кроме средств чувственного самосохранения, и, наоборот, эти средства могут быть познаны только через опыт; поэтому только опыт дает этой эпохе познание ее мира и, с другой стороны, этот мир в свою очередь указывает на опыт, как на свой единственный первоисточник, и, таким образом, опыт и мир взаимно растворяются здесь друг в друге. Поэтому такая эпоха вынуждена безусловно отрицать и осмеивать всякое независимое от опыта а priori, или утверждение, что из познания, как такового, без всякой примеси чувственных предметов, вытекает новое познание. Если бы для нее открылись идеи о высшем мире и его порядке, она бы легко поняла, что эти идеи не основаны ни на каком опыте, так как выходят за пределы всякого опыта. Или, если бы ей выпало на долю счастье быть совершенно животной, она не имела бы нужды трудиться над добыванием посредством опыта понятий о своем мире, т. е. средств своего чувственного сохранения, но имела бы последние а priori, в животном инстинкте: пасущийся на лугу бык оставляет не тронутыми те травы, которые не соответствуют его природе, хотя никогда не пробовал их и не открывал их вреда путем опыта, и точно так же ест полезные для него травы без всяких предварительных проб, и поэтому, если говорить о его познании, он во всяком случае обладает совершенно априорным и независимым от всякого опыта познанием. Только в состоянии, промежуточном между человечностью и животностью, опыт — т. е. то, в отношении чего наш род стоит ниже животного и независимость от чего должна была бы возбуждать зависть человека к ничтожнейшему насекомому в том случае, если бы он был лишен своего априорного познания вечного мира, — провозгла-

шается венцом и высшим достоянием человечества, и с смелым вызовом выступает такая эпоха и объявляет: хотелось бы знать, как возможно какое-нибудь познание помимо опыта! — как будто этот вопрос должен ошеломить и озадачить всех, и как будто на него возможен только один желательный для этой эпохи ответ.

Поскольку такая эпоха допускает возможность некоторого знания, выходящего за пределы познания чисто телесного мира (такое допущение делается ею не вполне последовательно и именно потому, что объекты такого знания встречаются и в опыте и вследствие этого о них преподаются в школах), высшею мудростью для нее становится сомневаться во всем и ни в одном вопросе не становиться ни за, ни против. В этой нейтральности, в этой непоколебимой беспартийности, в этом невозмутимом равнодушии ко всякой истине эпоха видит истинную и совершенную мудрость, и обвинение кого-нибудь в том, что у него есть система, является в такое время безвозвратно отнимающим честь и доброе имя человека опозорением. Научные хитросплетения ведь изобретены только для того, чтобы молодые люди низших сословий, не имевшие возможности видеть высший свет, играя ими, развивали свои способности для будущей житейской практики; для этой цели одинаково хорошо всякое мнение и всякий тезис, как положительные, так и отрицательные, и смешным недоразумением было бы принимать шутку всерьез и интересоваться каким-нибудь из этих тезисов, как чем-то значительным и ценным.

В области воздействия на природу и пользования ее силами и плодами такая эпоха интересуется лишь непосредственно и материально полезным, дающим жилище, одежду и пищу, дешевизной, удобствами и — это высшее, до чего способна подняться эпоха — модой; она не знает того высшего господства над природой, которое налагает на последнюю, несмотря на ее сопротивление, величественную печать человечества, как рода, т. е. печать идей, и в котором состоит истинная сущность прекрасного

искусства, а если ей говорят о нем отдельные вдохновенные личности, она осмеивает его, как глупость и мечтательность; таким образом оставшаяся еще у такой эпохи механическая часть искусства превращается в новое поприще для моды, в орудие изменчивой и потому вовсе не соответственной вечности идеи роскоши. В области правового устройства государств и управления народами такая эпоха или будет, побуждаемая ненавистью к старому порядку, строить государственные конституции на воздушных и бессодержательных абстракциях и пытаться управлять выродившимися поколениями посредством высокопарных фраз, без твердой и непреклонной внешней власти, или же, руководимая своим идолом, опытом, и при всяком великом или малом поводе наперед уже убежденная в том, что нам самим не выдумать ничего, она будет поспешно хвататься за летописи прошлого, чтобы вычитать, как когда-то поступали в подобных положениях, и отсюда почерпнуть закон своей деятельности; так из пестро сшитых друг с другом лоскутков различных отживших эпох она будет составлять свое политическое существование, тем самым явственно обнаруживая собственное сознание своего ничтожества. В области нравственности она признает за единственную добродетель преследование собственной пользы, и самое большее, что она к этому добавляет (отчасти видимости ради, отчасти же по непоследовательности), это — деятельность в пользу других, разумеется, когда это не противоречит нашей собственной выгоде, а единственным пороком она объявляет упущение своей выгоды. Она будет утверждать и — ко всякому возможному поступку ей не трудно подыскать неблагородный побудительный мотив; ибо ей совершенно незнакомо благородное — даже будет доказывать, что так действительно думали и действовали все люди, когда-либо жившие и живущие теперь, и что в человеке вообще нет иных побуждений, кроме своекорыстных; при этом она будет сожалеть о тех, которые предполагают в человеке еще что-нибудь другое, как о жалких глупцах, не знаю-

ших еще мира и людей. Наконец, что касается религии, то и последняя превращается рассматриваемой нами эпохой в учение о счастье, напоминающее нам, что для того, чтобы наслаждения были в надлежащей мере продолжительны и обильны, мы должны соблюдать умеренность в пользовании ими; Бог существует здесь только для того, чтобы заботиться о нашем благополучии, и лишь наша нужда вызвала его к существованию и привела его к решению существовать. Все, что удерживается сверх этого из сверхчувственного содержания какой-нибудь наличной религиозной системы, обязано этой пошадой единственно потребности в узде для разнузданной черни, узде, не нужной для образованных людей, да еще отсутствию более целесообразных средств восполнять полицию и судебное следствие. В общем, выражаясь кратко, такая эпоха достигла своей вершины, когда уяснила себе, что разум и вместе с ним все лежащее за пределами голого чувственного существования личности есть исключительно выдумка некоторых праздных людей, называемых философами.

На этом покончим общее изображение третьей эпохи, основные черты которой мы в отдельности установим и подробнее разовьем в дальнейших рассуждениях. Мы не должны упускать из виду еще одно относящееся к форме характерное свойство этой эпохи: в своих важнейших выразителях она становится настолько уверенной и непоколебимо убежденной во всей правоте, что в этом отношении ее не может превзойти даже истинная наука. С невыразимым состраданием и сожалением она взирает на прошедшие времена, когда люди были еще так ослеплены, что позволяли призраку добродетели и грезы о сверхчувственном мире вырывать уж совсем было направлявшееся им в рот наслаждение, — на эти времена тьмы и суеверия, когда еще не явились *они*, эти представители нового времени, исследовавшие и измерившие во всех направлениях глубину человеческого сердца; когда они еще не сделали, не возвестили и не распространили повсюду того великого открытия, что это сердце в сущности и основе

своей есть лишь ком грязи. Эта эпоха не будет опровергать, но лишь пожалеет и добродушно посмеется над теми современниками, которые не разделяют ее мнений, и никогда не оставит человеколюбивой надежды на то, что и эти люди со временем возвысятся до ее воззрений, став более зрелыми благодаря возрасту и опыту или так же основательно, как и представители эпохи, изучив то, что последние называют историей. Наука преодолевает этих представителей эпохи — последние, конечно, не замечают этого — только тем, что совершенно постигает их образ мышления, воссоздает его из составных частей, достигая умения воспроизвести его на случай, если бы по несчастии были утрачены всякие его следы, и даже признает его совершенную правильность с его собственной точки зрения. Таким образом, наука (если мы можем говорить от ее имени) выясняет, что непоколебимость этого образа мышления происходит именно от того, что с своей точки зрения он совершенно прав и никогда не откроет пробела в своих заключениях, как бы часто ни просматривался их ряд. Если нет ничего, кроме чувственного существования личностей, если не существует никакой высшей жизни рода и никакого единства, то помимо опыта не может быть никакого источника познания, ибо о чувственном существовании нам, очевидно, дает знание только опыт; и именно потому всякий другой предполагаемый источник (и все, что будет вытекать из него) необходимо должен быть признан бредом и химерическим созданием нашего мозга, и остается лишь объяснить, каким образом фактически возможно так бредить и выделять из мозга нечто, вовсе в нем не содержащееся; впрочем, от такого объяснения представители эпохи благоразумно воздерживаются, довольные опытным познанием, что так обстоит дело в действительности. А что действительно нет ничего, кроме чувственного существования личности, это они знают вполне достоверно, ибо, сколько бы раз и как бы глубоко они ни проникали в свой собственный внутренний мир, они никогда не воспринимали в нем чего-нибудь другого,

кроме чувства собственного личного чувственного существования.

Вывод из всего сказанного тот, что такой образ мышления основывается вовсе не на ошибке мышления и суждения, ошибке, которую можно было бы исправить, показав эпохе какое-нибудь ложное умозаключение, делаемое ею, и напомнив ей о каких-нибудь нарушаемых ею правилах логики; он основан на всем несовершенном бытии эпохи и тех, в ком она нашла свое выражение. Коль скоро эпоха и эти ее представители существуют такими, каковы они суть, они по необходимости должны и мыслить так, как мыслят, и, чтобы мыслить иначе, они должны были бы прежде всего стать иными.

Счастье — закончим единственно возможным здесь утешительным воззрением — счастье, что даже самые решительные приверженцы этого образа мышления против собственного желания и воли в действительности всегда являются лучшими, чем на словах; счастье, что искра высшей жизни в человеке никогда не погасает, в каком бы забвении ее ни оставляли, но продолжает тлеть с тихой тайной силой, пока не получает материала, зажегши который она разгорается в яркое пламя. И одна из целей настоящих чтений состоит в том, чтобы хотя бы только раздуть эту искру высшей жизни и, насколько это возможно, доставить ей материал.

ЛЕКЦИЯ III

Почтенное собрание!

Лишь постепенно может ясность проникнуть наше исследование, освещая одну за другой его темные части до тех пор, пока предмет не превратится в единый поток огненного света. Такое ограничение основано, как замечено уже было в первой речи, на неизменном основном законе всякого изложения. Помимо неперменной обязанности лектора располагать мысли в их истинном порядке,

его искусство может содействовать облегчению предмета лишь в том отношении, что он с большим вниманием будет останавливаться на тех более светлых пунктах, которые встречаются во время изложения, распространяя их свет на предыдущие и последующие.

Одного из этих более светлых пунктов всего предпринятого нами исследования мы достигли в последней лекции; уместно и целесообразно подробнее разъяснить его сегодня. Цель всей земной жизни была сведена нами к свободному и сообразному с разумом устройению человеческим родом всех отношений последнего; и отличительную черту эпохи, которую мы должны описать, мы видели в ее отрешении от разума во всякой его форме. Но что же такое разум и особенно сообразная разуму жизнь и каковы те отношения, которые должны быть устроены разумной жизнью сообразно этому разуму, еще нигде не было нами ясно показано, хотя мы с разных сторон затрагивали этот вопрос. В прошлый раз мы говорили: "Объект разума — единая жизнь, являющаяся жизнью рода. Если человеческую жизнь лишить разума, останутся только индивидуальность и любовь к ней". Сообразно с этим разумная жизнь состоит в том, что личность забывает себя в роде, связывает свою жизнь с жизнью целого и приносит первую в жертву последней; неразумная же, напротив, в том, что личность не думает ни о чем и не любит ничего, кроме себя самой, и посвящает свою жизнь единственно собственному личному благополучию; и если то, что разумно, можно в то же время называть хорошим, а противное разуму — дурным, то существует лишь одна добродетель — забывать себя, как личность, и лишь один порок — думать о себе. Следовательно, изображенное в предыдущей лекции нравственное учение третьей эпохи и здесь, как во всем другом, представляет предмет в противоположном истине виде и делает единственной добродетелью то, что в действительности есть единственный порок, а единственным пороком — то, что на самом деле есть единственная добродетель.

Сказанное выше следует понимать в строго буквальном смысле. Смягчение, которое иные могут попытаться здесь сделать в том смысле, будто должно думать не о себе одном, но в то же время и о других, — это смягчение есть выражение того же самого нравственного учения, которое мы установили, как учение третьей эпохи, но только последнее является здесь вдобавок еще непоследовательным и, не вполне потеряв еще стыд, старается кое-как прикрыть свою наготу. Всякий, кто думает о себе, как личности и желает жизни, бытия и личного наслаждения помимо жизни в роде и для рода, тот в сущности — лишь пошлый, маленький, дурной и вдобавок несчастный человек, какими бы разнообразными добрыми делами он ни старался прикрыть свое уродство; таково наше мнение, против которого и во веки веков нельзя будет сделать серьезного возражения.

Возражения, которые делала эта порода людей против такого воззрения, с тех пор как она существует, и какие будет делать, пока будет существовать, сводятся к бесстыдному уверению, будто человеку невозможно забыть о себе, и будто личное себялюбие теснейшим образом сплослось с его природой и неискоренимо внедрилось в нее. Я задам вопрос этим столь категорически заверяющим нас господам: откуда знают они, что возможно для человека и что невозможно? Очевидно, такое их утверждение не может основываться ни на чем, кроме их самонаблюдения; и очень может быть, что лично они, являясь тем, что они есть, и желая этим остаться, никогда не будут способны забыть себя. Но что дает им право превращать меру своей способности или неспособности в общее мерило способности рода? Благородный, конечно, в состоянии знать внутренний мир неблагородного; ибо все мы зачинаемся и рождаемся в эгоизме, жили в нем и лишь в трудной борьбе умерщвляем в себе эту ветхую природу; но душевные состояния благородного недоступны для неблагородного, ибо последний никогда не проникал во внутренний мир первого и не переживал его состояний. Благородный объ-

емлет оба мира, неблагородный — лишь один мир, тот, у которого он в плену, подобно тому как бодрствующий всегда может бодрствуя мыслить о сне, а зрячий — о темноте, между тем как спящий не в состоянии думать о бодрствовании или слепорожденный не может думать о свете. Лишь после того как люди, о которых мы говорим, достигнут высшего мира и займут в нем место, для них станет возможным то, чего возможность они отрицают теперь, и благодаря этому они узнают, что это возможно для человека.

Итак, истинную и разумную жизнь мы усмотрели в том, чтобы личная жизнь посвящалась жизни рода, или в том, чтобы личность забывала себя в других, — разумеется, понимая этих других не в смысле личностей, так как в этом случае мы остались бы при личной индивидуальности, но в смысле рода. Итак, поймите меня: симпатия, побуждающая нас смягчать личную печаль других людей и делить и увеличивать их радость, благожелательство, *приковывающее* нас к друзьям и родным, любовь, привязывающая нас к супругу и детям, — все это, часто соединяющееся со значительными жертвованиями собственным удовольствием и удобством, есть первый тихий и тайный шаг разумного инстинкта к тому, чтобы предварительно сломить только самый упорный и грубый эгоизм и начать развитие разрастающейся и всеобъемлющей любви. Но эта любовь всегда направлена на индивидуальных личностей и далека от того, чтобы обнимать человечество, как таковое, как род, без всякого различия между личностями; и, несмотря на то, что она несомненно представляет преддверие высшей жизни, в которую никто не может вступить, не восприняв освящения в этой области более нежных влечений, все же она не есть сама высшая жизнь. Последняя объемлет род именно как род. Жизнь же рода выражается в идеях; основной характер последних и их различные виды мы обстоятельно изучим в течение наших лекций. Данная ранее формула: посвящать свою жизнь роду, — может быть поэтому выражена и так: по-

свящать свою жизнь идеям; ибо идеи объемлют род, как таковой, и его жизнь; и сообразно с этим разумная и, следовательно, справедливая, хорошая и истинная жизнь состоит в том, чтобы забывать себя в идеях и не искать и не знать иного наслаждения, кроме наслаждения идеями и принесения им в жертву всех остальных житейских наслаждений.

Закончив это разъяснение, перейдем теперь к другому вопросу.

Я утверждаю: поскольку вы сами, вынуждаемые какой-то внутренней силой, не могли бы удержаться от одобрения, удивления и уважения по отношению к такой жизни, которая, как описанная выше, приносит себя в жертву идеям, и тем сильнее уважали бы ее, чем заметнее и значительнее принесенные ее идеям жертвы, постольку из этого вашего одобрения можно было бы вывести, что в вашей душе содержится неискоренимый принцип такого содержания: личность *должна* быть приносима в жертву идее; та жизнь, которая осуществляет это, есть единственно истинная и справедливая жизнь, и, следовательно, с точки зрения истины и подлинной действительности, индивидуум вовсе не существует, ибо не должен иметь никакого значения и должен погибнуть, и, напротив, существует единственно род, ибо последний должен быть рассматриваем, как единственно существующий. Так было бы исполнено данное нами в предыдущей лекции обещание: в общедоступной форме показать вам на вас самих, что вы сами очень хорошо знаете и безраздельно признаете высказанное мной тогда и сперва показавшееся парадоксальным утверждение и что вы никогда не имели суждений, которые не вытекали бы из него, и только не вполне отчетливо его сознавали. И этим путем мы вместе с тем достигли бы обеих целей сегодняшней лекции.

Что вы действительно будете вынуждены одобрять и уважать такую жизнь, как описанная, — это положение есть первое звено, от которого зависит и из которого само собой вытекает все остальное; оно будет предоставлено

вашему решению, так что нам вовсе не нужно будет возвращаться к нему. Ввиду этого на мне лежит задача проинформировать над вами и в вас эксперимент; и если последний, как я надеюсь, удастся, тем самым будет доказано то, что следовало доказать.

Я хочу произвести над вашей душой эксперимент, т. е. вызвать в вас известный аффект; но при этом я вовсе не имею в виду ошеломлять вас и вызывать в вас аффект единственно для того, чтобы, как делают ораторы, на мгновение воспользоваться им для своих целей; напротив, я хочу, чтобы вы отнеслись к этому аффекту со светлым, ясным сознанием и уяснили себе его; я хочу, чтобы он действовал не голым фактом своего существования, но чтобы вы сознали его существование и сделали из последнего дальнейшие выводы.

Уже сами по себе правила философского искусства обязывают философа к честным и открытым приемам; помимо того, он обладает способностью, далеко превосходящей все софистические ораторские ухищрения, именно — способностью, наперед заявляя своим слушателям о том, какой аффект он желает в них вызвать, тем не менее несомненно вызывать в них последний (для этого ему необходимо только быть ими понятым).

Это свободное и открытое достижение намеченных результатов налагает на меня вместе с тем обязательство подробнее описать вам природу того аффекта, который я постараюсь в вас вызвать, и для того чтобы мы непрерывно оставались в сфере ясности, я предпосылаю это описание дальнейшему изложению. При этом я должен просить вас сначала лишь запомнить несколько не вполне ясных выражений и формул, которые еще сегодня станут вполне ясными благодаря дальнейшему изложению.

Разумная жизнь необходимо любит себя; ибо всякая жизнь, как совершенно самодовлеющая и заполняющая себя, есть наслаждение собой. И как в человеке не может быть совершенно уничтожена разумность, так не может быть уничтожена и эта любовь разумности к себе; еще

более: именно на эту любовь, как на глубочайший корень всякого разумного существования и единственную искру, еще привязывающую человека к цепи разума, можно с уверенностью рассчитывать и воздействовать в каждом, кто только хочет быть честным и беспристрастным.

Любит себя и неразумная жизнь голой индивидуальности, ибо она — все же жизнь, а всякая жизнь необходимо любит себя. Но так как разумная и неразумная жизнь совершенно противоположны, то и любовь и упоение собой каждой из них также противоположны и специфически различны; это специфическое различие без труда может быть замечено и даст возможность отличать один вид любви от другого.

Начнем с любви к себе разумной жизни. И к разумной жизни человек может находиться опять-таки в двоякого рода отношении: или он обладает ею лишь в представлении, в слабом образе и со слов других, или он сам в действительности существует и живет такой жизнью. Что человек может не находиться в последнем состоянии и тем не менее может не представлять собой эгоиста и выразителя третьей эпохи (хотя в этом случае он не будет обладать и истинной свободой), это мы признали уже выше, так же как и то, что все мы зачаты и рождаемся вне такого состояния и можем достигнуть его лишь путем упорного труда. Поэтому первое отношение, т. е. существующее лишь в представлении обладание разумной жизнью или приобщение к ней есть состояние никогда вполне не вымирающее в человечестве; оно может быть вызвано и затронуто в каждом человеке.

Любовь неразумной жизни к себе, которая лучше всего, конечно, знакома каждому и с которой удобнее всего начать беседу, в своем специфическом отличии выражается, как в общем, так и в частностях, следующим образом: как радость по поводу собственного благоразумия, как мелкое высокомерие и тщеславие по поводу своей ловкости и свободы от предрассудков, и — обозначая неблагородное достоинством его неблагородным выражением — как самолю-

бование по поводу собственной проницательности. Поэтому третья эпоха изображена и в предыдущей лекции высокомерно взирающей сверху вниз на тех, кто, грезя о добродетели, упускает наслаждения, и довольной тем, что сама она — выше таких вещей и не позволяет навязывать себе ничего в этом роде, — словом, представлялась, употребляя вполне соответствующее ее истинной сущности выражение, эпохой просвещения и выветривания¹. Потому-то и самое высокое и утонченное, что в конце концов ощущает тот, кто старательно заботился о своей выгоде и отстоял ее, несмотря на множество препятствий, есть восторг по поводу собственной проницательности. Напротив, любовь к себе разумной жизни, как жизни закономерно определенной и устроенной, в своем специфическом отличии представляется не неожиданной радостью, а имеет более строгую форму одобрения, глубокого уважения и почитания.

Поскольку разумная жизнь воспроизводится в нас лишь в представлении и как чужое состояние, само это представление проникается к себе любовью и с наслаждением сосредоточивается на себе; ибо в этом случае мы, по крайней мере, настолько проникли в сферу жизни разума, что имеем представление о том, какой она должна быть. (Здесь возникает — добавлю это для знакомых с искусственными философскими выражениями — эстетическое наслаждение, т. е. наслаждение исключительно по поводу представления, притом — высшее эстетическое наслаждение, какое только возможно).

Это наслаждение и это одобрение, как одобрение по отношению к чужому, к тому, чего нет в нас самих, импонирует нам однако в силу того же самого основания и вселяет в нас уважение и почитание; у лучших из нас оно соединяется с тихим недовольством собой и с тайной жаждой стать похожим на такой идеальный образ, и из этой жажды постепенно развивается высшая жизнь. Поскольку же разумная жизнь ощущается нами, как наше собственное действительное бытие, она есть бьющий через край источник невыразимого наслаждения, зависть к ко-

торому смертельно отравила бы эгоиста, если бы последний мог его созерцать; в этой любви к себе такая жизнь есть блаженство. Ибо все ощущения неприятного и отталкивающего, как и ощущения жажды и пустоты — не что иное, как муки рождения высшей жизни, рвущейся навстречу своему завершённому развитию. Когда эта жизнь уже развилась, она есть жизнь самодовлеющая, не нуждающаяся ни в чьей другой, истекающая из себя самой и собственной силы высшая свобода и легкость. — В сегодняшней лекции мы исследуем в нас самих первое состояние; в следующий раз я попытаюсь дать слабое описание второго.

Переходя к нашей ближайшей цели, я выставляю следующее утверждение: все великое и хорошее, что составляет основу и источник теперешнего нашего существования и что является необходимым условием своеобразной жизни и деятельности нашей эпохи, стало действительным исключительно благодаря тому, что благородные и сильные люди приносили в жертву идеям всякое житейское наслаждение; и мы сами со всем, что в нас есть, представляем результат жертв, принесенных всеми прежними поколениями и особенно их достойнейшими членами. Я вовсе не думаю пользоваться этим замечанием для того, чтобы разъяснением той пользы, которую эти жертвы принесли вам, подкупить вас в пользу терпимости к таким нашим предшественникам; ибо в таком случае я пробудил бы в вас и использовал бы для моей теперешней цели именно тот образ мышления, который я, если бы это было в моей власти, совершенно искоренил бы в мире; кроме того, в этом случае я должен был бы ожидать от вас такого ответа: для нас очень удобно, что были глупцы, в поте лица своего собиравшие для нас сокровища, которыми мы наслаждаемся, но сами мы, насколько от нас зависит, будем остерегаться от подобной глупости; пусть будущие поколения заботятся сами о том, как прожить, когда мы перестанем уже существовать. И за этим ответом я должен был бы признать, по меньшей мере, последователь-

ность. Ведь неоднократные опыты такого рода, которые производились над человечеством и не заслуживали бы с этой стороны никакого порицания, если бы только в других отношениях были поставлены правильно, приводили в результате к громогласному заявлению: справедливо ли в самом деле, чтобы современное поколение приносило такие большие жертвы будущим? — при этом вопрошающие оглядываются с торжествующим видом, как будто сказав нечто очень глубокомысленное и недоступное возражениям. Однако я хотел бы знать лишь вот что: не чувствуете ли вы себя вынужденными изумляться такому образу мышления и действия, как изображенный ранее, и глубоко уважать его совершенно независимо от того, считаете ли вы его благоразумным (о последнем я теперь не спрашиваю)?

Окиньте вместе со мной взглядом окружающий нас мир. Вы знаете, что еще и по сей час значительные пространства земли покрыты гниющими болотами и непроходимыми лесами, холодная и сырая атмосфера которых производит ядовитых насекомых и распространяет опустошительные эпидемии; эти пространства стали почти всецело жилищем для диких и немногочисленных человеческих особей, влачащих среди них тупую и безрадостную жизнь без свободы, способностей и достоинства. Из истории известно, что такой вид имела когда-то на большом протяжении и та часть земли, на которой мы теперь живем. В настоящее время болота высушены, леса вырублены и превращены в плодородные равнины и покрытые виноградом холмы, очищающие воздух и наполняющие его животворными благоуханиями; над реками, введенными в постоянные русла, перекинуты прочные мосты; из земли выросли деревни и города с прочными, удобными и подобающими жилищами для людей и с пережившими уже века общественными зданиями для развития и возвышения духа. Вы знаете, что еще и по сей час по громадным пустыням бродят дикие племена, поддерживающие свою жизнь грязной и отвратительной пищей, которая большей

частью имеется в недостаточном количестве, и, тем не менее, с ожесточением воюющие при всякой встрече из-за этой скудной пищи и из-за жалких орудий, которыми они добывают себе пропитание и убогие предметы роскоши, и в своей яростной мстительности доходящие до пожирания ближнего. В высшей степени вероятно, что все мы происходим от таких племен или, по крайней мере, в одном из поколений своих предков прошли через такое состояние. В настоящее время люди выбрались из лесов и соединены в многолюдные общества. Тогда как в состоянии дикости каждая семья должна была непосредственно заботиться о всех своих разнообразных потребностях, сама приготовляя орудия производства для удовлетворения каждой из них, что сопряжено было со значительной потерей времени и растратой сил, образовавшиеся в настоящее время общества людей разделены на сословия, каждое из которых занимается лишь одним делом, изучению и исполнению которого оно посвящает свою жизнь, снабжая продуктами своего труда все остальные сословия и получая от последних удовлетворение всех прочих своих потребностей; так власти природы противопоставляется возможно большая масса разросшейся и объединенной в стройном порядке силы разума. Ее яростному стремлению к взаимной войне и грабежу законы и их блюстители противопоставляют непроницаемую преграду; всякий спор разрешается без крови, и удовольствие, доставляемое преступлением, оттесняется суровыми наказаниями в темные тайники сердца, благодаря чему возникает внутренний мир, и каждый действует спокойно в указанных ему границах. Против громадных масс, часто образующихся из весьма разнородных племен и соединенных едва понятным образом, стоят такие же громадные массы, так же чудесно объединенные, и, мало зная взаимные силы, они взаимно вселяют друг в друга страх, благодаря чему люди иногда наслаждаются также и внешним миром, а если доходит до войны, то даже превосходящая силами сторона ослабевает вследствие сопротивления другой, также богатой силами,

и вместо втайне желанного истребления противника заключает мир; поэтому и между независимыми народами образовалось своего рода международное право, и из разделенных народных масс — своего рода международная республика. Вы знаете, как еще и теперь поработает или убивает пугливого и не познавшего еще себя дикаря всякая сила природы. Для нас же наука открыла собственную нашу духовную природу и тем самым в значительной степени подчинила нам внешние чувственные силы природы. Механика увеличила и продолжает увеличивать почти в бесконечное число раз слабую человеческую силу. Химия ввела нас во многих пунктах в тайную лабораторию природы и сделала нас способными воспроизводить для наших целей многие из ее чудес и пользоваться ими для защиты от причиняемых ею нам бед; астрономия завоевала небо и измерила его пути. Вы знаете — вся история древности, равно как описания жизни существующих еще дикарей свидетельствуют вам о том же, — что народы, не исключая и самых просвещенных, спасаясь от ужасов внешней природы и убегая в сокровенную глубь своего сердца, именно здесь и находили ужаснейшее чудовище: Божество, как своего врага. Подобострастными самоуничижениями, мольбами, принесением в жертву всего, что было для них наиболее дорогим, добровольным мученичеством, человеческими жертвоприношениями, кровью единственных сыновей, когда это казалось нужным, старались они подкупить это ревнивое ко всякому человеческому благополучию существо, примирить его со своими неожиданными удачами и вымолить за них прощение.

Таковы религии древнего мира и существующих еще и теперь дикарей, и я приглашаю историков указать в этой области какую-нибудь другую. Для нас давно уже исчезло это страшилище; искупление и удовлетворение, о которых говорится в известной системе учений, — очевидные факты, верим ли мы в них или нет, и тем более действительные, чем менее мы хотим в них верить. Наша эпоха, далекая от страха перед Божеством, в лице своих предста-

вителей сделала его даже слугой своих удовольствий. Со своей стороны мы очень далеки от того, чтобы порицать ее за этот недостаток боязни Божества и скорее считаем его одним из ее достоинств; и, если представители этой эпохи не способны к истинному наслаждению Божеством, — не способны любить его, жить в нем и быть в нем счастливыми, мы можем, по крайней мере, вменить им в заслугу то, что они не чувствуют перед ним страха. Пусть они, если им так угодно, совершенно отделяются от него или же изменяют свои о нем представления, как им это будет угодно.

Такова, во-первых, картина человечества, каким оно было когда-то и каково оно еще отчасти теперь, и во-вторых, — такова картина общего теперешнего его состояния. Каким же образом и благодаря каким побудительным причинам совершилось это новое сотворение человечества?

Прежде всего, кто придал земле, особенно новоевропейским странам, ее обитаемый и достойный образованных людей вид? История отвечает на это так: это сделано было религиозными людьми, которые твердо веруя в то, что Богу угодно, чтобы пугливый бродячий сын лесов приведен был к культурной жизни и вместе с тем к дающему блаженство познанию любящего людей Божества, оставляли культурные страны со всеми их чувственными и духовными наслаждениями, свои семьи, друзей и родных, уходили в дикие пустыни, обременяли себя самыми суровыми лишениями и самой тяжелой работой и, что еще важнее, — неутомимым терпением в привлечении к себе грубых племен, которые их преследовали и грабили, в то время как они старались приобрести их доверие; часто, уже приближаясь к концу своей многострадальной жизни, они умирали мученической смертью от рук тех, за кого умирали, — это была смерть за нас, потомков этих мучителей, — в радостной надежде на то, что на месте их мучений расцветет новое, более достойное поколение. Эти люди, без сомнения, посвящали свою личную жизнь

и свое наслаждение своей идее и в этой идее — роду. И если кто-нибудь возразит мне: они приносили здешнюю жизнь в жертву ожиданию бесконечно высшего небесного блаженства, которое они надеялись заслужить лишениями и трудами, — следовательно, опять-таки одним наслаждением жертвовали для другого, притом меньшим для большего, — я попрошу серьезно вникнуть вместе со мной в следующее соображение. Как бы неправильно ни выражались эти люди о блаженстве других миров, в какие бы чувственные образы они ни облекали описание этого блаженства, но вот на какой вопрос я хотел бы ответа: каким образом могла хотя бы только возникнуть твердая вера в этот другой мир, вера, засвидетельствованная их мученичеством, и что такое есть вообще эта вера, как акт духа? Разве дух, с верой постигающий несомненное существование другого мира, не жертвует уже в одном этом постижении здешним миром и разве эта вера не есть уже сама по себе раз навсегда совершенное и завершенное в духе жертвоприношение, лишь проявляющееся затем в отдельных явлениях жизни? Согласимся, что нет ничего непонятного и чудесного в том, что, раз уверовав в вечную жизнь, они пожертвовали всем, — допустим, что точно так же поступили бы в таком состоянии и те, кто делает это возражение; однако чудо — в том, что они уверовали, и такая вера недостижима для эгоиста, которому никогда не забыть теперешнего и не возвыситься до подобного состояния.

Кто объединил дикие племена и подчинил их сопротивление ярму законов и мирной жизни? Кто удерживал их в этом состоянии и защищал существующие государства от разложения, которое угрожало им от внутреннего нестроения, и от разрушения, каким грозили внешние силы? — Каковы бы ни были имена, это были герои, на громадное расстояние опередившие свое время, исполины телом и духом в сравнении с окружающими. Своему понятию о должном они подчиняли поколения, ненавидевшие и боявшиеся их за это; без сна проводили они ночи в заботах об этих поколениях, неустанно мчались с одного поля

битвы на другое, отказываясь от наслаждений, которые они могли бы иметь в изобилии, постоянно рискуя своей жизнью и часто проливая свою кровь. И чего же искали они с таким упорным трудом, что вознаграждало их за все эти усилия? Понятие, единственно понятие о состоянии, которое должно быть через них осуществлено и осуществлено само по себе, а не для каких-нибудь дальнейших вне его лежащих целей, — вот что вдохновляло их; и невыразимое наслаждение этим понятием, вот что было для них наградой и возмещением за все их труды; это понятие было корнем их внутренней жизни, оставляя в тени и затемняя внешнюю жизнь и отрицая ее, как что-то недостойное воспоминания; сила этого понятия превратила людей, равных от рождения окружающим, в гигантов телом и духом; личность пала в жертву той же идее, которая впервые преобразила ее в достойную жертву.

Что влечет царя, который мог бы спокойно сидеть на унаследованном троне, довольствуясь установленными границами своего государства, что влечет — я возьму известный и так часто неправильно толкуемый сентиментальным поколением карликов пример — македонского героя из унаследованного царства, ставшего сильным и богатым уже благодаря его отцу, в чужую часть света, которую он проходит от края до края и завоевывает в ряде непрерывных сражений? Хотел ли он при этом стать более сытым и здоровым? Что заставляет победу следовать за ним по пятам и в ужасе рассеивать перед ним безмерно превосходящих его численностью врагов? Простая ли случайность? Нет, идея — вот с чего начинается его шествие и что ведет его к победам. Изнеженные варвары дерзнули презирать даровитейший в то время под солнцем народ за его малочисленность и осмелились думать о его подчинении; они действительно покорили жившие в Азии родственные ему племена и подчинили культурность и свободу законам и оскорбительным наказаниям грубых и рабских народностей. Это кощунство не должно было оставаться безнаказанным; справедливость требовала,

чтобы отношение было обратным, — чтобы властвовало культурное и служило дикое. Эта идея уже давно жила в благороднейших греческих умах, пока не стала в Александре живым пламенем, определившим и поглотившим его индивидуальную жизнь. И пусть мне не указывают на тысячи, павшие на его пути, пусть не говорят о его собственной преждевременной смерти: разве мог он, осуществив идею, сделать что-нибудь более великое, нежели умереть?

ЛЕКЦИЯ IV

Почтенное собрание!

В предыдущей лекции выяснился принцип, явно противоположный принципу жизни характеризуемой нами третьей эпохи, именно — принцип разумной жизни, состоящий в том, чтобы личная жизнь посвящалась жизни рода, или, как мы определили далее, идеям; и мы признали целесообразным более внимательное рассмотрение этого пункта, как одного из наиболее ясных во всем нашем исследовании. Я хотел прежде всего показать вам на вас самих невозможность воздержаться от одобрения, изумления и глубокого уважения к пожертвованию личным наслаждением для реализации идеи и, следовательно, наличность в вас следующего неискоренимого принципа: личная жизнь должна быть посвящаема идее, личное существование само по себе и по истине есть ничто, ибо от него должно отречься, — напротив, жизнь — только в идее, ибо только такую жизнь должно утверждать и осуществлять. Я объяснил предположенное мной у вас чувство одобрения из следующего основоположения: всякая жизнь необходимо любит себя, следовательно, и разумная жизнь должна любить себя и притом любить себя, как истинную и справедливую жизнь, более всего другого. Но разумная жизнь может существовать для человека

и являться ему двояким образом: или только в представлении, как описание чужого состояния, или же так, что она есть его собственная жизнь. В первом случае она любит себя и любит себя именно в этом представлении, так как последнее во всяком случае есть представление разумного и само разумно; отсюда возникают упомянутые чувства одобрения, уважения и удивления; во втором состоянии она постигает себя в бесконечном наслаждении собой, которое есть блаженство. В предыдущей лекции я пытался вызвать в вас первое состояние, состояние одобрения, и обещал дать сегодня слабое описание второго состояния.

Чтобы не разбрасываться и не растеряться в своих материалах при выполнении первой из этих двух задач, но подчинить свое рассуждение какому-нибудь единству, я сказал: все великое и хорошее, на чем зиждется и чем живет наше время, осуществилось лишь благодаря жертвам, которые были принесены идеям нашими предшественниками. Напомнив вам, что земля перешла от состояния дикости к состоянию возделанности, а человечество — от военного уклада к мирному, от невежества к науке, от слепого страха перед божеством — к безбоязненности, я показал, что первый из этих результатов осуществлен был (по крайней мере, в обитаемых нами странах) религиозными людьми, второй же — исключительно героями, и что те и другие приносили свою жизнь и все наслаждения в жертву идеям. В то время как я хотел ответить на возражение, которое можно было бы мне сделать по отношению к последнему пункту, течение времени прервало нашу лекцию, которую я возобновляю с того же места.

Честь, могут мне возразить, честь, — вот что воодушевляет героя; пламенный образ славы у современников и потомства — вот что влечет его к трудам и опасностям и за всю принесенную в жертву жизнь щедро вознаграждает его той монетой, которая представляет для него высшую ценность. Отвечу на это: допустим, что это так, но что же такое сама эта честь? Откуда могло представление о

суждении других по поводу нас, особенно представление о суждении будущих поколений, порицание или похвала которых будет звучать над нашими могилами неслышно для нас, откуда могло это представление получить ту страшную силу, с которой оно, согласно этому возражению, завладевает личной жизнью героя? Разве в основе настроения героя не должен был для этого лежать принцип, согласно которому его жизнь может иметь для него ценность и удовлетворять его, лишь поскольку за ней может признать ценность голос всего человечества? Разве такое настроение не есть в таком случае уже непосредственно само по себе идея рода, идея приговора этого рода, как рода, над личностью, и признание того, что только роду принадлежит окончательное суждение об истинной ценности? Разве здесь не содержится предположение, что такое суждение зависит от ответа на вопрос, принесла ли себя личность в жертву роду, и разве здесь не скрыто безмолвно возникающее уважение к суждению, вытекающему из такой предпосылки? Короче говоря, разве это настроение не есть именно то, в котором мы полагали разумную жизнь? Но позвольте мне еще несколько углубиться в этот вопрос.

Герой, так говорят нам, действует — действует он, прибавлю я, конечно, некоторым определенным образом — для того, чтобы добиться славы у современников и потомства и, опять добавлю, он не производит заранее опроса современников и потомства насчет того, похвалят ли они его образ действий, а также и не имеет возможности узнать это из опыта, ибо его действия, поскольку они совершаются сообразно с идеей, представляют новый, еще неслыханный до тех пор и поэтому еще никогда не подвергавшийся оценке людей, образ деятельности. И однако нам говорят, будто действуя так, он с такой точностью рассчитывает на славу, что ставит на карту свою жизнь, полагаясь на такой свой расчет. Откуда же знает он, что не ошибается в последнем? Он начинает свою деятельность и раз навсегда принимает внутреннее решение

пожертвовать своей жизнью, когда еще никто вне его не обсуждал и не одобрял его деятельности; откуда же ему известно, что современники и потомство будут хвалить ее и окружать его неувядающей славой? И как дошел он до того, чтобы так смело приписывать всему роду свое собственное мерило достойного? И, однако, как говорят нам, он так поступает; следовательно, это служит доказательством того, что он побуждается при этом вовсе не надеждой на ваши похвалы, но скорее своим всецело вытекающим из первоисточника чести деянием преуказывает вам, что вы должны хвалить и уважать для того, чтобы ваше суждение вообще могло иметь для него значение, и чувствует уничтожающее презрение к вам самим и к вашему суждению, если последнее не есть отражение его собственного, принятого на веки веков решения. И, таким образом, не честолюбие порождает великие дела, а, наоборот, великие дела порождают в духе веру в мир, который должен ответить на них уважением. Впрочем, в своей повседневной форме, о которой мы здесь не говорим, честь сводится всецело к страху перед позором; не побуждая к подвигам, она лишь удерживает от того, что порицается открыто, и исчезает, как только можно надеяться, что никто не узнает о поступке. Есть еще иного рода честолюбие, о котором мы также не говорим здесь; оно роется в старых летописях, чтобы узнать, какие действия вызывали похвалы, и старается повторять их для того, чтобы в свою очередь добиться похвал; неспособное создать новое и поэтому стремясь воспроизвести в себе высохших мумий, некогда живших, конечно, сильной жизнью, оно также может приносить себя в жертву, но то, во имя чего оно погибает, называется не идеей, а призрачной прихотью; и такое честолюбие не достигает своей цели, ибо раз умершее никогда не оживает и, если не современники, быть может ослепленные и оглушенные, то потомство всегда презирает подражателя, мнящего себя творцом. Это замечание о чести, сделанное здесь только по отношению к героизму, должно сохранить значение и для дальнейших

случаев, когда поверхностное суждение будет упоминать о честолюбии, размышлять о сущности которого оно никогда не было способно.

Наука, сказали мы в предыдущей лекции, раскрыла дикарю, до этого боязливому и бывшему в порабощении у всех сил природы, его внутреннюю природу и подчинила ему окружающую его внешнюю природу. Кто же изобрел и расширил науку? Можно ли было это сделать без тяжелого труда и самопожертвования и что было наградой за такое самопожертвование?

В то время, как люди кругом весело наслаждались жизнью, они, эти изобретатели, в самозабвении погружались в одинокое размышление для того, чтобы открыть какой-нибудь закон, какую-нибудь поразившую их связь; они не имели при этом в виду ничего, кроме такого открытия, и жертвовали наслаждениями и богатством, оставляя в небрежении свои внешние дела, растрачивая лучшие свои духовные силы, осмеиваемые массой, как глупцы и мечтатели. — Их открытия, как мы сами упомянули, принесли человеческой жизни многостороннюю пользу. Но наслаждались ли они сами этими плодами своих трудов? видели ли они эти плоды или хотя бы только предчувствовали их? Скорее наоборот, когда другие прерывали их духовный экстаз такого рода взглядами на их дело, не высказывали ли они истинно возвышенных жалоб на осквернение святыни для низких надобностей жизни, священное значение которых оставалось еще для них неясным? Лишь после того как благодаря их трудам открытия их стали так доступны и распространены, что могли быть восприняты и менее одаренными умами, эти последние приспособили их к потребностям жизни и, таким образом, (этим замечанием мы вовсе не думаем выражать презрение этим последним, однако они должны признать, что уступают в благородстве природы первым) с избытком вооружили человеческий род в его борьбе с природой. Итак, если ни непосредственное восприятие, ни предвидение полезности своих открытий не могли вознаградить

изобретателей, что же вознаграждало их за принесенные жертвы и что служит еще и теперь наградой тому, кто с такими же жертвами, ничего не домогаясь в награду за них, под насмешками и хохотом толпы направляет свои взоры к вечно живому источнику истины? Вот в чем состоит эта награда: такие люди окунулись в новую жизненную стихию духовной ясности и прозрачности и поэтому потеряли способность наслаждаться жизнью во всякой другой духовной стихии. Для них открылся высший мир, охватывающий нас ранее всего и теснее всего присутствующим ему и сокровенным в нем светом; этот свет объял и преисполнил их глаза своим благотворным и живительным сиянием, так что они уже никогда не могут устремляться ни к чему иному, кроме этих единственно освещенных среди глубокого мрака вершин. Этот свет заполнил и приковал к такому лицезрению всю их жизнь, и все остальные их чувства умирают тихой смертью. Они не нуждаются в возмещении; они обрели неизмеримую награду.

Страшный призрак человеконенавистнического божества исчез, сказали мы, и человеческий род обрел спокойствие и свободу от этого страшилища. Кто же уничтожил эту общераспространенную и так глубоко вкоренившуюся во всех народах химеру? Произошло ли это без жертв? Чем были возмещены принесенные жертвы?

Это чудо совершено было исключительно христианской религией, которая победила благодаря всем жертвам, принесенным преданными ей и проникнутыми ею людьми. Я не хочу здесь напоминать о том, что свершили в течение длинных рядов столетий возвышенный основатель этой религии, ближайшие его очевидцы, засвидетельствовавшие нам о нем, и их ближайшие преемники, пока и до нас не дошло, как позднее рождение, их слово; я не буду напоминать о том, что они вытерпели среди тупых и суеверных народов, одушевляемые единственно дающей блаженство истиной, внутренне открывшиеся им и объявшею их жизнь. Наше время, правда, вспоминает и часто говорит об этом, чтобы посмеяться над их мечтательностью. Пре-

вращение совершилось только благодаря христианству и поразительному чуду его возникновения и вступления в мир. Вполне понятно и объяснимо, что, после того как истина возведена и благодаря многочисленным приверженцам стала *также* авторитетом, можно в спокойном размышлении искать ее основания, воссоздавать ее в собственном рассудке и таким образом до известной степени повторять ее открытие; но объяснить, откуда почерпнул мужество первый, кто осмелился отважно взглянуть в глаза освященному предшествовавшим согласным убеждением всего человечества страшилищу, одна мысль о котором уже приводила в оцепенение, и признать, что оно не существует и что вместо него существуют только любовь и блаженство, — объяснить это можно только чудом. Что касается, в частности, представителей нашей эпохи, то из других образцов их изобретательности и остроумия в области суждения можно с достоверностью вывести, что не своему остроумию, а только несознаваемому ими влиянию той самой традиции, которую они осмеивают во всем, что доступно их близорукому зрению, они обязаны тем, что еще и по сей день не разбивают своих лбов перед деревянными идолами и не бросают своих детей в огонь Молоху.

Можете ли вы, почтенные слушатели, воздержаться от уважения к обнаруживающемуся во всех этих примерах принесению личного наслаждения жизнью в жертву идеям, — вот вопрос, ответить на который я предоставляю вам самим, предоставляя вам вместе с тем сделать и те выводы, какие вытекают отсюда согласно нашему прежнему рассуждению.

Согласно последнему, это одобрение есть непосредственное действие размышления о жизни, согласной с идеей, когда последняя постигается нами лишь в представлении и как чужое состояние; собственное же пребывание в этой жизни доставляет, как мы сказали, бесконечное самонаслаждение, которое есть блаженство; мы обещали дать описание этого состояния, — описание это, как и вся-

кое описание жизни, может, конечно, быть лишь слабым и бледным.

Здесь уместно будет прежде всего определеннее объяснить, что такое идея как идея в своей подлинной сущности; предыдущие рассуждения имели в виду подготовить такое объяснение.

Я утверждаю, что идея есть *самостоятельная, живая в себе и оживляющая материю мысль*.

Прежде всего, это — *самостоятельная* мысль. — Именно в том и состоит неправильное воззрение третьей эпохи, и вообще всякое неправильное воззрение, что самостоятельность, основанность на себе и существование в себе, приписывается мертвому и косному бытию, к которому затем, неизвестно почему и откуда, еще придается совершенно излишнее после этого добавление, мышление². Нет, мышление само есть истинное и единое самостоятельное, основанное на себе самом бытие, разумеется, не то мышление, которое нуждается в особом мыслящем индивидууме, каковой и сам не может быть самостоятельным, но единое и вечное мышление, в котором все личности составляют лишь отдельные мысли. Корень мира — не смерть, из которой можно получить жизнь лишь путем искусственного умствования, постепенно уменьшающего ее степень; корень мира есть жизнь, и все, что кажется мертвым, есть лишь более слабая степень жизни. — Во-вторых, идея есть *живая* мысль; это непосредственно ясно, ибо мышление, как все самостоятельное, живо по самой своей сущности; и именно потому мысль может быть мыслима только самостоятельной, а самостоятельность может быть приписываема только мышлению, ибо и самостоятельности и мышлению сопутствует жизнь. — В-третьих, идея есть оживляющая материю мысль, притом — в двух смыслах. Всякая жизнь в материи есть выражение идеи, ибо сама материя в своем бытии есть лишь отражение скрытой от наших глаз идеи, от которой происходят присущие материи возбудимость и жизненность. Но когда идея выступает открыто и явственно,

как идея, прорываясь к собственной, обоснованной в ней, как идее, жизни, тогда низшая ступень жизни скрытой идеи исчезает и растворяется в высшей жизни; только такая высшая жизнь идеи захватывает личность и созидает в ней ее собственную жизнь; и здесь возникает то явление, которое обнаруживалось во всех наших прежних изображениях, явление принесения личной, т. е. неопределенно идейной жизни в жертву жизни определенной и выражающейся, как идея, идеи. — Такова, говорю я, сущность жизни — не плоть живет, но дух; и эту основную истину, доказываемую умозрительным философом путем ссылок на логическую необходимость, сохраняет и выражает своим собственным существованием всякий, в ком в какой-либо форме живет определенная идея, хотя бы он даже и не сознавал этого ясно. Возвысить на степень сознания это непосредственное доказательство, основанное на собственном существовании, и убедить в его истинности каждого есть задача популярно-философского изложения и в частности здесь — моя задача.

Где идея выражается, как собственная и самостоятельная жизнь, там, сказали мы, низшая ступень жизни, чувственная жизнь, совершенно растворяется, поглощается и уничтожается в идее. Умирают любовь к себе и интерес к себе низшей жизни. Но только из существования такого интереса возникает всякая потребность, как всякая печаль — только из его нарушения. Жизнь в идее во веки веков обеспечена от всякого поражения в этой области, ибо оставила последнюю. Для такой жизни более не существует самоотречения и жертв: то *я*, от которого прежде необходимо было отречься, и предметы, которыми нужно было жертвовать, уже исчезли из ее кругозора и покинуты ее любовью. Отречению и жертвам изумляется лишь тот, для кого еще имеют ценность их предметы, от которых он еще не отказался; но лишь только мы отрешимся от последних, они превращаются в ничто, и мы познаем, что ничего не потеряли. Для жизни в идее умолкает суровое веление долга, борющееся с наслаждением и существую-

шее только для того, чтобы загонять желание в темные низины сердца и очищать место для развития жизни идеи. Труден лишь первый шаг. Раз он сделан, то, что ранее казалось сурово грозящим долгом, становится теперь единственно ценным и привязывающим к жизни, единственным наслаждением, любовью и блаженством. Только невежество может поэтому приписывать вдумчивой философии стремление возобновить мрачное нравственное учение о самораспинании и умерщвлении. О, нет! Ее цель — побудить к пренебрежению тем, что не дает наслаждения, для того — чтобы нас могло охватить и преисполнить то, чем доставляется бесконечное наслаждение.

Идея есть нечто самостоятельное, самодовлеющее и замкнутое в себе. Она хочет жить и существовать только для самого существования и отвергает всякую цель своего существования, которая была бы вне ее. Поэтому она ценит и любит свою жизнь, отнюдь не соображаясь с чужими критериями результата, пользы или выгоды, какие приносит эта жизнь. Как в целом человеческом роде она стремится вовсе не к благополучию, а лишь к абсолютному достоинству, — не к достоинству, как условию блаженства, а к достоинству самому по себе — так и там, где она проявляется в индивидуальной жизни, она совершенно удовлетворяется этим достоинством и не нуждается в результатах. Так как она не интересуется результатом и отрекается от него, как и от чувственного влечения, то неуверенность в нем не может смущать ее внутренней ясности, и действительная неудача никогда не может причинить ей печали. Как могут когда бы то ни было проникнуть печаль и скорбь или смятение в этот замкнутый в себе круг жизни?

Идея есть самодовлеющий источник живой деятельной жизни, вечно текущей из себя самой; она не нуждается ни в чем другом и не допускает ничего влияния на себя. Самосознание этой вечной непосредственно присущей идее независимости и этого самодовления для вечной и непрерывно вытекающей из нее деятельности, — мощь это-

го вечно пожирающего себя и вечно возрождающегося с той же силой огня, есть любовь жизни разума к себе, ее наслаждение собой, блаженство; это — не тщеславное самолюбование в разглядывании и созерцании своего величия, ибо созерцание здесь поглощено бытием, и неустанно пылающий огонь действительной жизни, убивающий и погружающий в лоно забвения все прошедшее для того, чтобы каждое мгновение вновь рождать себя, не оставляет для такого созерцания ни времени, ни опоры.

Подобные изображения и описания блаженства жизни в идее должны быть совершенно непонятны для всякого, в ком идея не проснулась к жизни в той или другой форме; они должны казаться ему звуками из другого мира и, так как такой человек необходимо отрицает всякий другой мир, кроме своего, — грезами, безумием и мечтательностью. Но разве в образованном обществе нельзя с известной достоверностью рассчитывать на то, что всякий в той или другой форме затронут идеями?

Как идея в своей сущности, так и блаженство жизни в идее, всегда одинаковы и неизменны; это блаженство есть непосредственное чувство первичной, вытекающей всецело и единственно из себя самой деятельности. О различных формах единой идеи (которые также можно называть различными идеями) можно говорить только в отношении предметов, на которые изливается и в которых выражается в нашем чувстве и сознании эта первичная деятельность. Я решительно заявляю: в нашем чувстве и в нашем сознании, ибо проявления идеи различны только в сознании; вне последнего она имеет лишь одно выражение.

Первый, ранее всего проявившийся в человечестве и в настоящее время наиболее распространенный вид этого истечения первичной деятельности есть ее истечение в материю вне нас, производимое собственной вашей материальной силой; этот вид истечения идеи составляет *изящное искусство*. Истечение первичной деятельности, выразился я, — т. е. деятельности, вытекающей всецело из себя, самодовлеющей, отнюдь не основывающейся на

опыте и наблюдении внешнего мира, дающем лишь индивидуальное и потому неблагородное и уродливое, которое недостойно даже того однократного существования, какое оно имеет в действительности, и повторением которого искусство оказывало бы плохую услугу. В материю вне нас, сказал я, — безразлично какую: закрепляется ли телесное проявление человека, поглощенного идеей (ибо только такой человек есть предмет искусства), в мраморе, изображается ли оно на плоской поверхности и т. п., или же движения вдохновленного духа выражаются в звуках, или же его ощущения и мысли высказываются именно так, как существуют, т. е. в словах, — все это есть излияние первичной деятельности в материю.

Истинный художник (в том смысле, как мы понимаем это слово) в своем художественном творчестве несомненно погружается в высшее наслаждение описанным блаженством; ибо его существо растворяется тогда в свободной, самодовлеющей первичной деятельности и в чувстве этой деятельности. И никому не закрыты пути к тому, чтобы наслаждаться произведением художника, становясь благодаря этому некоторым образом и в отдаленной степени вместе с ним творцом его произведения и, по крайней мере, таким путем постигая, что есть наслаждения, бесконечно превышающие всякое чувственное наслаждение.

Иная и высшая, достигшая жизни в меньшем количестве личностей форма идей есть излияние первичной деятельности в общественные отношения человечества; это — источник мировых социальных идей; в жизни эта форма идеи является источником героизма и творческой причиной всякого права и порядка между людьми. Мы показали уже, какой силой наделяет людей эта идея; из сказанного можно вывести, каким блаженством она наполняет преданный ей дух, и тот из вас, кто в состоянии мыслить о вселенной и отечестве и в самозабвении слушать им, знает это из собственного опыта.

Третья форма идеи есть затрата первичной деятельности на построение и воссоздание исключительно из себя,

т. е. из мысли, всей вселенной; мы говорим о науке, ибо именно в этом сущность науки, какой она всегда являлась среди людей и какой будет вечно оставаться. Какое высокое наслаждение доставляет эта наука тем, кто посвящен в ее тайны, мы показали уже выше; здесь следует лишь прибавить, что это наслаждение духовнее и потому проникновеннее и выше всякого другого, проистекающего из идей; ибо здесь идея не только существует, но и чувствуется и доставляет наслаждение, как идея, как внутренняя мысль, вытекающая из самой себя; и это есть, без сомнения, высшее блаженство, какое доступно смертному в нашем мире. Только в одном отношении, в отношении своего влияния на внешний мир, наука уступает искусству: последнее в состоянии тайными чарами симпатии в мире духов возвышать до себя на мгновения и не-художников, давая им предвкушение своих наслаждений, тогда как к тайне науки приобщается лишь тот, кто открыл ее в себе самом.

Наконец, наиболее объемлющая, все воспринимающая в себя и доступная всякой душе форма идеи есть сознательное слияние всякой деятельности и всякой жизни с единым, непосредственно ощущаемым первоисточником жизни, Божеством; это — религия. Тот, для кого такое сознание открывается в своей непосредственности и непоколебимой достоверности, и в ком оно одухотворяет все прочее его знание, мышление и чувство, обрел никогда не омрачаемое блаженство. Какова бы ни была его внешняя судьба, она есть жизненная форма этого первоисточника жизни, которая свята и блага во всех своих проявлениях и любви к которой во всех ее формах преодолеть невозможно; все, что ни постигнет такого человека, есть, выражаясь иначе, воля Бога, с которой его воля всегда — одно. Как бы ни тяжело было его дело, каким бы незначительным и обыденным ни казалось оно, оно есть форма жизни того первоисточника жизни в нем, быть выражением которого составляет его блаженство, — оно есть обращенная к нему воля Бога, быть орудием ко-

торой составляет его счастье. Кто с этой верой и этой любовью возделывает свое поле, тот бесконечно благороднее и счастливее того, кто двигает горами, не имея такой веры.

Таковы материалы для картины единой разумной жизни, набросок которой мы сделали в предыдущей и сегодняшней лекциях. Позвольте теперь свести эти материалы к единству.

Различные формы, в которых преломляется в нашем сознании образ единой вечной первичной деятельности, и важнейшие из которых указаны нами, составляют однако, сказали мы, за пределами этого непосредственного сознания совершенно единую первичную деятельность. Проявляясь в жизни всякий раз в одной из этих форм, эта единая деятельность, тем не менее, всегда объемлет в этой форме и через эту форму всю себя и любит себя всю, сама этого не сознавая и не желая; во всех этих формах она не есть нечто различное, она всегда остается одной и той же, лишь повторяясь в них многократно; она — всегда та же из себя самой текущая, неустанно вновь рождающая себя в своем единстве и разматывающая в своем движении единый клубок времени жизнь. В форме изящного искусства эта единая идея налагает на окружающие нас элементы жизни внешнюю печать человечества, отдавшегося самозабвению в идее; и — сознает ли она эту цель или нет, безразлично — она поступает так только для того, чтобы будущие поколения уже при самом своем пробуждении к жизни окружены были достойной внешней средой, которая бы воспитывала их внешнее чувство посредством симпатической силы, тем самым мощно подготавливая рост их внутреннего мира; следовательно, в этой частной своей форме вся идея живет всем своим целым и действует для себя, как целого. Какова, далее, цель этой единой идеи в форме религии, т. е. в форме тяготения всех земных дел и стремлений к единому вечному, всегда чистому, всегда благому, всегда блаженному первоисточнику жизни? Чья благородная душа, не привлекаемая более земной жизнью

и потому воистину постигшая, что эта жизнь — ничто, могла бы принудить себя продолжать ее, если бы не общалась в религии к единому, вечному, пребывающему? Итак, и в форме религии являет себя и свою глубочайшую основу та же единая целостная идея, совершенно разрешающая неразрешимое помимо нее противоречие между настроением, которое она создает в нас, и делами, которых она не может не требовать от нас. И то же надо сказать об остальных упомянутых нами отдельных формах идеи и о всех возможных ее формах; выполнить это я предоставляю вашему собственному размышлению.

Так, сказал я, разворачивается в едином течении времени вечно объемлющая себя всю, живая в себе и живущая из себя единая идея. И, прибавлю, в каждый момент этого течения она объемлет и проникает себя всю, какая она есть во всем бесконечном течении, и какой вечно остается, во всякий момент нераздельно объемля всю себя. Все, что в ней происходит в любой момент, *есть* лишь, поскольку *было* то, что прошло, и лишь потому, что *должно быть* то, что вечно будет. Ничто не пропадает в этой системе. Миры рождают миры, времена рождают новые времена, которые отдаются размышлению о предшествующих и раскрывают скрытую в них связь причин и действий. Раскрывается могила — не те могилы, которые люди нагромодили из куч земли, а могила непроницаемой тьмы, которой окружает нас первая жизнь, и из нее выходят мощные органы идей, зрящие в новом свете завершенным то, что было ими начато, целостным — то, что было ими односторонне задумано; оживают все, хотя бы самые незаметные деяния, совершенные с верой в вечное, и тайное томление, скованное здесь и притягивавшееся к земле, на выросших крыльях устремляется в новый эфир.

Подобно тому, как оцепенелый лед, каждый атом которого еще только что плотно замыкался в себе и сурово отталкивал соседние атомы, не может более сопротивляться оживляющему дуновению весны и сливается с другими в один сплоченный бурный и теплый поток, — подобно

тому, как разделенные ранее и в этом разделении производившие лишь смерть и опустошение силы природы теперь стремятся друг к другу и обнимают и проникают одна другую, изливая в этом взаимном проникновении живительный бальзам для всех чувств, так целое — не сливается от любовного дуновения мира духов, ибо в этом мире никогда не бывает зимы, но — есть и остается вечно слитым в этом мире. Ничто единичное не может жить в себе и для себя, но все живет в целом, и само это целое постоянно умирает в невыразимой любви к себе, для того, чтобы вновь оживать. Таков закон мира духов: все, что сознало свое существование, должно быть принесено в жертву бесконечно возвышающемуся бытию; и этот закон господствует непреодолимо, не ожидая чьего-либо согласия. Различие лишь в том, ожидаем ли мы, чтобы нас, как животное, с повязкой на глазах повлекли на бойню или же, свободные и благородные, всецело наслаждаясь предвидением жизни, которая разовьется из нашей гибели, приносим свою жизнь в дар на алтарь вечной жизни.

Таков наш удел. Хотим мы того или не хотим, мы все подвластны этому священному законодательству; и только тяжелым лихорадочным сновидением, объявившим чело эгоиста, объясняется его вера в то, что он может жить для самого себя; этой иллюзией он не меняет действительности и только сам лишает себя высшего удела. Пусть же к дремлющим в колыбели, возвращающей нас к вечной жизни, спускаются иногда из этой жизни, более радостные и улаждающие сновидения! Пусть же время от времени до слуха их доходит весть о том, что существует свет и день!

ЛЕКЦИЯ V

Почтенное собрание!

После отклонения в сторону, которое должно было осветить нам дорогу, мы снова возвращаемся к главной

нити нашего исследования. Позвольте мне еще раз обозреть в целом задачу последнего.

Цель земной жизни человеческого рода — свободное и сообразное с разумом устройство всех своих отношений. Такое устройство, совершающееся через свободу, сознаваемую родом и признаваемую им за собственное свободное деяние, предполагает в этом сознании рода такое состояние, в котором еще не было свободы; это не значит, что в эту пору отношения рода вообще не устраиваются сообразно разуму, ибо в этом случае вообще невозможно было бы существование рода, а имеет лишь тот смысл, что подчинение отношений рода разуму совершается на этой ступени не через свободу, а через разум, как слепую силу, т. е. как разумный инстинкт. Инстинкт слеп; поэтому противоположная ему свобода должна быть зрячей, т. е. должна быть наукой о разумных законах, сообразно которым род должен устраивать через свободное искусство свои отношения. Но чтобы быть в силах достигнуть науки разума, а после нее — искусства разума, род должен еще освободиться от слепого разумного инстинкта. Однако, поскольку этот инстинкт властвует, как слепая сила, присущая самому человечеству, род человеческий не может не любить его и не может желать избавления от него. Поэтому этот инстинкт должен из принадлежащего всему человечеству превратиться в навязанный последнему внешним авторитетом и силой, чужой инстинкт немногочисленных особей; восставая против этого внешнего авторитета, род непосредственно освобождает себя от него, а косвенно также и от разума в форме инстинкта и, так как на этой ступени еще неизвестны другие формы разума, — от разума во всех его формах.

Итак, из нашего основного положения мы вывели пять единственно возможных и исчерпывающих всю земную жизнь человеческого рода главных эпох. Это — 1) эпоха, в которую человеческие отношения устанавливаются без принуждения, благодаря одному разумному инстинкту; 2) эпоха, в которую этот инстинкт, ставший слабее и

проявляющийся лишь в немногих избранных, превращается последними в принудительный для всех внешний авторитет; 3) эпоха, в которую отвергается этот авторитет и вместе с ним разум в единственной форме, в какой он проявлялся до этого времени; 4) эпоха всеобщего распространения в человеческом роде разума в форме науки; 5) эпоха, в которую к науке присоединяется искусство, чтобы твердой и верной рукой преобразовывать жизнь согласно с наукой; и так как это искусство свободно завершает сообразное с разумом устройство человеческих отношений, чем достигается цель всей земной жизни, то затем наш род вступает в высшие сферы другого мира.

Упомянутая здесь на третьем месте эпоха есть та, характеристика которой составляет главную задачу этих лекций, согласно нашему предположению, что именно к этой эпохе принадлежит наше время; об основательности же или неправильности этого предположения я предоставляю, впрочем, судить единственно вам.

Открыто восставая против всякого слепого разумного инстинкта и всякого авторитета, эта третья эпоха выставила такое правило: не признавать ничего, кроме того, что для нее понятно, разумеется, понятно непосредственно, для готового уже и унаследованного ею без всякого труда и усилия здравого человеческого рассудка. Для точной характеристики всей системы мышления и мнений этой эпохи необходимо было обрисовать этот рассудок, служащий ей мериллом всего ее мышления и ее мнений.

Последнее нами уже сделано. Разум, в какой бы форме он ни проявлялся — в форме ли инстинкта или в форме науки, всегда имеет целью жизнь рода, как такового; с уничтожением и искоренением разума остается лишь чисто индивидуальная личная жизнь и, следовательно, только такая жизнь и остается возможной для третьей эпохи, освободившейся от разума; если только она действительно созрела в себе и достигла последовательности и ясности, ей не остается ничего, кроме одного голого и чистого

эгоизма. Отсюда естественно вытекает, что прирожденный и неизменный рассудок третьей эпохи может состоять только в благоразумии, искусстве добиваться своей личной выгоды.

Средства сохранения и благополучия личной жизни могут быть найдены лишь путем опыта, так как их не указывают ни животный инстинкт, присущий животным, ни разум, цель которого — жизнь рода. Отсюда происходит характерная черта такой эпохи — превознесение опыта, как единственного источника знания.

Отсюда же вытекают далее те воззрения на науки, искусство, общественные отношения людей, нравственность и религию, которые мы в своем месте вывели также в качестве преобладающих черт такой эпохи.

Выражаясь короче: постоянное основное свойство и отличительная черта такой эпохи — та, что все, что думают и совершают все истинные ее представители, они делают только для себя и для собственной пользы; точно так же, как противоположный принцип, принцип сообразной с разумом жизни, состоит в том, чтобы каждый приносил свою личную жизнь в жертву жизни рода, или — если образ, каким жизнь рода проявляется в сознании и становится силой и страстью в жизни индивидуума, называть *идеей* — в том, чтобы каждый посвящал свою личную жизнь, все ее силы и все ее наслаждения идеям. Чтобы сделать вполне ясной нашу характеристику третьей эпохи путем противопоставления ее этой сообразной с разумом жизни, мы остановились в предыдущих двух лекциях на более подробном описании этой разумной жизни, и теперь я должен еще добавить лишь следующие замечания об этом предмете.

Во-первых, в указанном различии между жизнью, посвященной лишь личным целям, и жизнью, приносящей себя в жертву идеям, заключается различие противоразумной и согласной с разумом жизни вообще; при этом совершенно безразлично, как проявляется идея, которой приносится в жертву разумная жизнь: внутренне ли от-

крывается она в темном инстинкте в первую эпоху, или вызывается к жизни принудительным внешним авторитетом во вторую, или же достигает светлого ясного сознания в науке в четвертую эпоху, или же властвует, как столь же светлое искусство в пятую эпоху. В этом отношении третья эпоха составляет противоположность не одной какой-нибудь из остальных эпох, но, совершенно противоразумная по своему содержанию, противостоит всему остальному времени, которое по содержанию своему одинаково разумно, различаясь в разные эпохи лишь внешними формами разумности.

В тех особых проявлениях и действиях идеи, которые мы указывали в обеих предыдущих лекциях, она являлась только в форме смутного инстинкта, ибо нами описано было здесь лишь время, предшествовавшее третьей эпохе и сделавшее последнюю возможной; и вообще все протекшее до нас время еще не возвысилось до выражения идеи в ясном сознании. Это различие необходимо должно быть установлено во избежание недоразумений.

Далее, быть может, есть люди, с ненавистью относящиеся к изображению такого, приносящего все в жертву идеям образа мышления и к самому этому образу мышления, клеветующие на последний и представляющие его неестественной и безумной мечтательностью. Бороться с такими людьми у нас нет возможности, и если бы такая возможность и была, у нас не было бы никакого желания делать это. Чем чаще, чем громче и откровеннее будут звучать такие голоса, тем полнее разовьется и тем скорее исчерпает себя образ мышления, через который, так или иначе, непременно должно пройти человечество, и тем очевиднее, прибавил бы я, выяснится справедливость моих утверждений. Я хотел бы только, чтобы такие мнения высказывались действительно искренно, откровенно и недвусмысленно, и, насколько для меня возможно, я желал бы устранить основания для всяких отговорок, прикрывающих истинные мысли противников. Так, например, я сделал бы все, — и сознаю, что до сих пор прила-

гал для этого все усилия, — чтобы сделать невозможными ссылки на то, будто речь моя не вполне понятна и что со мной можно вполне согласиться, если только я утверждаю то-то и то-то. Эти лекции выражают именно то, что в них сказано; словоупотребление в немецком языке, расположение мыслей, всестороннее определение каждой из них остальными — все то, на чем основывается ясность речи — имеют свои вполне определенные правила, и никогда не поздно проверить, соблюдены ли эти правила; лично я думаю, что ни разу не сказал здесь ничего иного, кроме того, что именно хотел сказать. Разумеется, устное изложение, в котором автор намерен действительно что-то сказать, должно быть выслушиваемо с начала до конца и во всех своих частях. Там, где слушатель может пропустить мимо ушей часть речи и, снова принимаясь слушать, всякий раз понимает лектора, наверное нет смысла в целом, а лишь пережевываются давно набившие всем оскомину разглагольствования. Поясню это двумя взятыми на удачу примерами. — Предположим, что кто-нибудь, заполнив себе голову вздорной, возникшей лишь в новейшее время терминологической путаницей, согласно которой всякое понятие может быть для разнообразия названо также и идеей, с каковой точки зрения нельзя ничего возражать против идеи стула или скамьи, — предположим, что такой человек выразил бы удивление по поводу того, что мы превозносим принесение жизни в жертву идеям и на этом строим характеристики двух совершенно различных классов людей, тогда как идеей является все, что только доступно человеческим чувствам. Несомненно было бы, что этот человек ничего не понял во всем сказанном до сих пор, но в том была бы не наша вина. Ибо мы всячески старались строго различать *понятия*, опытным путем образующиеся в рассудке чисто чувственного человека, от *идей*, загорающихся в вдохновленном ими человеке безусловно помимо всякого опыта, самостоятельной в себе жизнью.

Или же допустим, что кто-нибудь не освободился от обаяния пресловутого лозунга, наряду с другими с таким же трудом объяснимыми словами этого рода пущенного в оборот прекраснородными фантастами, именно лозунга индивидуальности, прекрасной и обаятельной индивидуальности, и не мог бы соединить наше безусловное отрицание всякой индивидуальности с тем, что все же остается истинным в понятии последней. Такой человек только упустил бы из виду, что под индивидуальностью мы разумеем единственно личное чувственное существование индивидуума, каков и есть смысл этого слова, и вовсе не отрицаем, а скорее явственно напоминаем и подтверждаем, что в каждой отдельной личности, в которой единая вечная идея проявляется к жизни, она обнаруживается в совершенно новой, небывалой еще до того форме, притом — совершенно независимо от чувственной природы, через себя и собственное свое законодательство, следовательно, отнюдь не определяясь чувственной индивидуальностью, но, напротив, уничтожая ее и единственно из себя определяя идеальную индивидуальность, или, выражаясь правильнее, оригинальность.

Наконец, последнее замечание об этом предмете. Мы вовсе не присваиваем себе здесь строгого учительного тона и не стараемся достигнуть формы вынуждающего согласия демонстративного доказательства, но ограничились скромным названием популярных чтений для неприятельных слушателей и не идем далее умеренного желания занять этих последних достойным их образом. Однако, если бы нашелся какой-нибудь любитель прений и обсуждений, который захотел бы применить здесь свое искусство, пусть он помнит, что, несмотря на всю кажущуюся легкость наших чтений, мы окружили его цепью аргументов, перед которой ему следует еще хорошенько подумать о том, какое из ее звеньев разорвать прежде других. Если бы он вздумал утверждать, будто все это посвящение жизни осуществлению идеи есть лишь вымышленная нами от себя фикция, то ведь мы исторически доказали,

что от века всякая жизнь существовала в идее и что все великое и хорошее, чем обладает наше время, есть результат такой жизни. И если бы ему вздумалось сказать: даже если и бывало так, это — лишь старое безумие и фантазерство, отброшенные уже нашим просвещенным веком, — то ведь было доказано, что, если только он не может отказаться от удивления и даже уважения (возникающего против его воли) по отношению к такому образу действий, в основе такого его суждения должен лежать принцип следующего содержания: личную жизнь должно приносить в жертву идее; так что, согласно его же собственному признанию, такой образ действий одобряется голосом непосредственно говорящего в нас разума и поэтому вовсе не есть фантазерство. Раз были бы, таким образом, отрезаны оба эти выхода, ему оставалось бы только громко признать, что он никогда не находил в себе такого специфического чувства, как чувство уважения и удивления, что ему никогда не приходилось что-нибудь уважать; лишь в этом случае он уничтожил бы то положение, которое было здесь нашей первой предпосылкой, а вместе с нею — все ее следствия, и мы остались бы вполне довольны такой аргументацией своего противника.

В подробной характеристике третьей эпохи, составляющей теперь мою ближайшую задачу, я должен был бы, может быть, по мнению большинства тех, кто думал об этом, выяснить отношение ее к изображенным в предыдущей лекции особым формам единой идеи; и приблизительно таким образом сделана была во второй лекции общая характеристика этой эпохи.

Но уже тогда я сделал повторенное мной сегодня замечание: основное правило этой эпохи — не признавать ничего, кроме того, что понятно; поэтому почва, на которую опирается эпоха, есть понятие. Тогда же я показал, что пока эта максима составляет еще смутный принцип эпохи, последняя еще не сознает себя особой эпохой в собственном смысле слова; истинное познание ее возможно лишь после того, как она вполне уяснит и поймет себя в

этой максиме и провозгласит себя высшей эпохой. Следовательно, в своем подлинном и обособленном бытии эта эпоха есть *понятие понятия* и обладает формой науки, — конечно, лишь пустой формой последней, ибо ей совершенно недостает единственного, что может дать науке содержание, — идеи. Поэтому, чтобы постигнуть нашу эпоху в самом ее корне, мы должны начать с ее научной системы. Вместе с тем в характеристике этой системы выяснятся в качестве необходимых частей ее все воззрения эпохи на основные формы идеи.

Чтобы уже в этом месте дать более обстоятельное представление о том, что вы можете ожидать от дальнейшего изложения, я укажу следующее, еще не упоминавшееся здесь до сих пор основание деления. Не признавать ничего, кроме того, что понятно — именно, понятно через посредство чисто эмпирического опытного понятия — такова максима эпохи, и поэтому, если только описываемая эпоха с достаточной силой и последовательностью основывается на себе, она выставляет эту максиму своим научным принципом и оценивает согласно с ней все научные методы. Но не может однако быть недостатка в людях, которые, не будучи столь сильно захвачены господствующей эпохой и вместе с тем еще не узрев утренней зари новой эпохи, чувствуют бесконечную пустоту и поверхностность такой максимы; полагая, что для того, чтобы достигнуть истинного, стоит только вывернуть наизнанку ложное, они объявляют, что мудрость заключается в непонятном и неясном, как таковом. Так как и они исходят во всех своих воззрениях из основной точки зрения эпохи и представляют лишь реакцию этой эпохи против себя самой, то, несмотря на прямо противоположный характер своего принципа, они являются такими же продуктами эпохи, как и рассмотренные нами ранее представители последней, хотя при других условиях они были бы пережитками прежних времен; и кто хочет познать науку эпохи, тот должен установить оба принципа и сделать из них выводы. Это мы и сделаем в дальнейшем.

Остается еще предпослать характеристике эпохи следующее общее замечание. Судить о том, есть ли то, что я называю третьей эпохой, именно наша эпоха, и происходят ли на наших глазах те явления, которые я в строгой последовательности вывожу из принципа этой эпохи, я, как уже много раз было сказано, предоставляю каждому из вас. Но только для такого суждения необходимо отрешиться от приемов мышления вроде следующего: если-де и нельзя отрицать, что такие явления свойственны современности, то во всяком случае это не есть отличительная черта нашего времени, ибо так же точно было с незапамятных времен. Имея в виду возможность такого возражения, я буду, встречаясь с явлениями, о которых можно так думать, напоминать о временах, когда не существовало этих явлений.

Характеристику научного состояния третьей эпохи мы начнем с характеристики ее формы, т. е. постоянных основных свойств, в которых движется эпоха и в которые она как бы облечена.

Выведем эти основные свойства.

Идея, проявляясь в жизни, дает неизмеримую силу и мощь и есть единственный источник силы; эпоха, лишенная идей, есть поэтому слабая и бессильная эпоха; все, что она еще делает и в чем проявляет признаки жизни, бледно, хило и не являет и следа затраты силы. И — так как мы говорили здесь в частности о науке такой эпохи — она не испытывает сильного влечения к каким-либо предметам и не проникает с силой в какой-нибудь из них, но, определяемая минутной прихотью или иными страстями, она хватается сегодня за один, завтра — за другой предмет, ограничиваясь их поверхностью и никогда не вскрывая ни одного из них для того, чтобы обнаружить внутреннюю его сущность. Ее мнения об этих предметах колеблются то в одну, то в другую сторону слепым вихрем ассоциации идей, оставаясь неизменными только в этой общей поверхностности и изменчивости; общим принципом их

будет предположение, будто именно в таком легкомысленном отношении и состоит истинная мудрость. — Не таков человек, проникнутый наукой в форме идеи. В одном пункте открылась она для него, и в этом одном пункте она приковывает всю его жизнь и все его силы до тех пор, пока этот пункт не станет для него вполне ясным и пока из него не распространится новый свет на весь мир знания; и что, по крайней мере когда-то, были такие люди, что наука не всегда была такой чахлой и поверхностной, какой ее необходимо должна была сделать третья эпоха, доказательством служит хотя бы открытие математики у древних. Такие же посредственность и бессилие обнаруживаются эпохой, наконец, и в изложении как письменном, так и устном. В тех образцах изложения, на какие способна эта эпоха, никогда не может быть представлено органическое, во всех своих частях вытекающее из одного средоточия и снова возвращающееся к нему целое. Эти изложения походят на горсть песку, в которой каждая песчинка сама по себе есть целое, соединенное со всеми остальными лишь воздухом. Шедевром изложения для такой эпохи было бы изложение науки в алфавитном порядке. — Поэтому в даваемых ею изложениях никогда не может быть ясности, которую думают здесь заменить утомительной отчетливостью, состоящей в многократном повторении одного и того же. Когда эпоха разовьет все свои силы, эти способы изложения будут признаны ею и объявлены образцовыми, так что эlegantность будут видеть в том, чтобы не требовать от читателя собственной работы мышления или какой-нибудь другой деятельности (ибо такое требование было бы навязчивым); классическими сочинениями будут считаться те, которые доступны всякому, каково бы ни было его развитие, и по прочтении которых читатель может опять оставаться таким же, каким был до этого. Иной характер присущ изложению автора, в котором живут идеи, побуждающие его высказываться. Он говорит не сам, но в нем говорит или пишет идея со всей присущей ей силой, и только то изложение можно признать хоро-

шим, в котором не автор задается изложением предмета, но сам предмет высказывается о себе и изображает себя через посредство органа речи излагающего автора. Что когда-то, по крайней мере, были такие образцы изложения и что не всегда боялись приводить в возбуждение читателя или слушателя, доказываются сохранившимися до наших дней сочинениями классической древности. Оставаясь последовательной, третья эпоха, конечно, отвергает изучение последних и старается вывести из моды штудирование древних языков, для того, чтобы собственные ее продукты получили монополию значения и почета.

Идея, и только идея, заполняет, удовлетворяет и исполняет дух блаженством; эпоха, лишенная идей, неизбежно ощущает пустоту, проявляющуюся в бесконечной, никогда вполне не заполнимой и все снова возвращающейся скуке, которую она обречена как испытывать, так и причинять. Это неприятное чувство влечет ее к тому, что кажется ей единственно исцеляющим средством, к остро-те: или для того, чтобы самой насладиться последней, или же с той целью, чтобы время от времени прерывать скуку, которую, как она хорошо сознает, она причинила своим изложением другим, и в обширные песчаные пустыни своей серьезности кое-где бросить зернышко шуток. На деле эта попытка должна кончиться неудачей; ибо и на остроу способен лишь тот, кто способен сознавать идеи.

Острота есть выражение глубокой, т. е. сокрытой в области идей истины в ее непосредственной наглядности. В ее непосредственной наглядности, говорю я, и постольку острота противоположна изложению той же истины в цепи точного рассуждения. Например, когда философ шаг за шагом разлагает идею на все ее составные части, в последовательном порядке определяя каждую из этих частей понятием граничащей с нею части и разграничивая их до тех пор, пока не исчерпана вся идея, он идет путем методического изложения и опосредствованным путем доказывает истинность своей идеи. Если же, кроме того, ему удастся в заключение представить целое и его абсолют-

ное единство в едином луче света, как молния озаряющем целое в его обособленности и заставляющем всякого разумного слушателя или читателя воскликнуть: да, по истине это так, теперь я сразу узрел это — тогда мы имеем изложение идеи в ее непосредственной наглядности, или изложение при помощи остроты, и именно прямой, или положительной остроты. Но возможно доказывать истину еще и косвенно, обнаруживая глупость и нелепость ее противоположности; если это делается не методически и опосредствованным путем, а в непосредственной наглядности, то в таком случае мы имеем не прямую и, по отношению к идее, отрицательную остроту, возбуждающую у тех, кто ее воспринимает, смех; это — острота, как источник смешного; ибо нелепость в своей непосредственной наглядности смешна.

Острота, не в первом значении — об этом виде остроты молчат теории эпохи, — но во втором, в форме насмешки, возбуждающей смех, — вот за чем гонится эпоха; ибо смех есть указанное самим природным инстинктом средство освежить истощенный чрезмерными дозами скуки дух и несколько оживить его волнообразным движением, в какое смех приводит застоявшиеся органы. Но и в этой форме острота необходимо остается недостижимой для эпохи; ибо, чтобы владеть нелепым и выставить его в его наглядности, необходимо самому быть свободным от нелепости. Не *они*, люди этой эпохи, обладают остротой, но *острота* очень часто и большей частью тогда, когда они очень остроумны на свой лад, владеет ими; иными словами, в собственным своих личностях они без всякого умысла являют более разумному зрителю вид нагляднейших образцов глупости и нелепости. Тот, кто, желая дать их точный портрет, вложил бы им в уста известного рода речи, какие они часто неожиданно высказывают с великой серьезностью, мог бы претендовать на репутацию остряка.

При помощи каких же приемов осуществляет третья эпоха свой род насмешливого остроумия и свою долю сме-

ха? Она предполагает, что ее истина есть подлинная истина и что все несогласное с этой истиной ложно; ибо, предположив противное, следовало бы признать, что эпоха ошибается, а такое признание ведь было бы бессмысленно; затем представители эпохи показывают на бьющих в глаза примерах, как чудовищно различается противоположное мнение от их собственного и как оно не может быть соединено с последним ни в одном пункте (в этом они действительно не ошибаются), и первые же смеются по поводу такого вывода; и, разумеется, не может быть недостатка в сочувственном смехе, если только эпоха обращается к соответствующим лицам. Согласно постоянному обыкновению эпохи все облекать в научную форму, она выразит в понятиях и этот принцип и догматически установит его в форме следующего положения: смешное есть пробный камень истины; и, не затрачивая времени на иные приемы оценки, можно признать ложным всякое утверждение, которое удалось вышутить согласно указанному методу.

Вы видите, как много дает эпохе эта, на первый взгляд ничтожная выдумка. Прежде всего, благодаря этой выдумке, эпоха введена в ненарушимое владение своей мудростью, ибо она будет остерегаться применять свое мерило смешного к этой мудрости, а если, как обыкновенно бывает, это будет сделано другими, она воздержится от сочувственного смеха. Во-вторых, такое средство навсегда избавляет эпоху от труда заниматься разбором делаемых против нее возражений; ей достаточно лишь показать, насколько последние расходятся с ее правильным взглядом, — тем самым она делает их смешными и, при известном настроении, подозрительными и ненавистными. Наконец, смех уже сам по себе — весьма приятное и здоровое занятие, к тому же часто избавляющее от столь удручающей без него скуки.

Нет, милостивые государи, — я имею в виду всех присутствующих, не исключая ни одного, и надеюсь в них встретить не представителей третьей эпохи, говорить с которыми у меня никогда нет желания, и не представи-

телей какой бы то ни было эпохи, а людей, вместе со мной свободно возвышающихся над всяким временем, чтобы смотреть на него сверху вниз, — нет, остроумие есть божественная искра и никогда не спускается к глупости. Оно вечно присуще идее и никогда не покидает ее. В первой своей форме оно есть дивный проводник света в мире духов, разливающий мудрость, взошедшую впервые в одном месте, на всем протяжении этого мира. Во второй своей форме оно — мстительная молния идеи, верно поражающая и повергающая на землю всякую глупость, хотя бы последняя находилась среди своих приверженцев. Намеренно ли мечет ее рука отдельного человека или же нет, безразлично: и в последнем случае она неуклонно поражает, как сокровенная и неизбежная судьба. Подобно тому как женихи Пенелопы, уже окруженные уготованной для них гибелью, неистовствовали в темных покоях и смеялись чужим смехом, так чужим смехом смеются и эти остряки, ибо в их смехе над ними же смеется остроумие мирового духа. Предоставим же им наслаждаться этим удовольствием и остережемся снимать повязку с их глаз.

ЛЕКЦИЯ VI

Почтенное собрание!

Нам уже достаточно знаком принцип характеризуемой нами третьей эпохи: признавать значение только за тем, что понятно для нее. Поэтому она выше всего ставит понятие, и вследствие этого она научна по своей форме, так что обстоятельная ее характеристика должна исходить из характеристики ее научного состояния, ибо именно в последнем она яснее всего сознала себя, и из этого наиболее светлого пункта можно лучше всего вывести все остальные отличительные ее черты.

В последней лекции мы характеризовали это научное состояние со стороны его формы, т. е. по известным общим

основным свойствам, проявляющимся во всех его явлениях; мы исходили при этом из основной черты эпохи — ее неспособности к идее. Идея есть источник силы; поэтому данная эпоха необходимо слаба и бессильна; идея есть источник совершенного удовлетворения; поэтому данная эпоха неизбежно чувствует пустоту, которую она старается заполнить остроумием, также однако недостижимым для нее. — Сегодня мы намерены дать сжатую характеристику этого научного состояния в его действительном самостоятельном бытии и проявлении.

Прежде всего заметим: всякая возможная эпоха стремится — это было уже мимоходом упомянуто по другому случаю, здесь же мы подчеркиваем это положение, чтобы сделать из него первые выводы — стремится охватить и проникнуть весь род человеческий, и лишь поскольку это ей удалось, можно говорить, что она проявилась, как эпоха; ибо иначе перед нами — лишь отдельные настроения единичных личностей.

Это относится и к третьей эпохе. По своей сущности она есть наука и потому она должна направлять свои стремления и усилия к тому, чтобы возвысить до науки безусловно всех людей. Понятие, как высший и окончательный судья, представляет для этой эпохи высшую ценность, определяющую все остальные ценности. Поэтому человек может представлять для нее ценность, лишь поскольку он легко воспринимает или хорошо усваивает понятия и легко применяет их, т. е. легко составляет суждения, и все стремления этой эпохи в области просвещения людей могут быть направлены только к этой цели. Дело не меняется от того, что отдельные голоса по временам кричат: действовать, действовать — вот что необходимо, к чему нам чистое знание? Ибо или под деятельностью разумеется в таких случаях лишь особый вид учения или же эти голоса представляют реакцию отвергающей себя за свою пустоту эпохи против себя самой — такая реакция сопровождает вообще все отдельные проявления этой эпохи, и мы уже говорили о ней в предыдущей лекции.

Для решения этого вопроса решающим моментом является то воспитание, какое данная эпоха стремится дать детям всех сословий вообще и в особенности детям из народа. Если характеризуемая нами эпоха в воспитании детей (вообще всех сословий) преследует прежде всего обучение их чему-нибудь, а, в частности, в деле воспитания детей из народа стремится, в сущности, к обучению их беглому чтению (и, насколько достижимо, также письму) и вообще к сообщению им науки того сословия, которому вверено их воспитание (например, когда последнее доверено духовному сословию, обучение сводится к усвоению, под именем катехизиса, систематической, распределенной по таблицам догматики), — если, говорю я, это так, то высказанное мною только что положение подтверждается на опыте. Хотя бы в тех или других случаях выставлялись и отчасти выполнялись и другие принципы народного воспитания, они являются лишь реакцией; описанное же нами положение есть основное правило, без которого невозможна была бы и реакция.

Невозможно предположить, чтобы эти воздействующие на эпоху со всех сторон и во всех направлениях стремления не имели никакого успеха. Самопонимание становится в известной степени уделом всех, даже самых незначительных и наименее образованных членов общества, т. е., так как просвещение данной эпохи имеет совершенно отрицательный характер, последние освобождаются путем самостоятельного мышления от многого, что было им внушено в юности, и уже не позволяют, как позволяли ранее, навязывать себе чужие мнения. И, таким образом, собственной работой мысли каждый сам по себе достигает известного понимания, и вся эпоха превращается в постоянный военный лагерь формальной науки, где есть, конечно, много весьма различных степеней и отличий, но где каждому, все же, присвоено вооружение общего образца.

Я не хотел бы, чтобы кто-нибудь из этого почтенного собрания истолковал сказанное в том смысле, как будто

я безусловно порицаю указанную черту эпохи и тем самым становлюсь в ряды партии, которая являлась в разнообразных облачениях, а в недавнее время выступила и в философском, но во всех этих нарядах справедливо заслужила имя обскурантов. Недостаток науки третьей эпохи — в неистинности ее внутреннего характера; стремление же этой эпохи приобщить к науке безусловно всех людей отнюдь не заслуживает порицания. Напротив, те из ее представителей, которые хотят сохранить свою мудрость при себе, особенно не желая допускать ее распространения среди широких масс, обнаруживают только с новой стороны свою непоследовательность. Следующая за третьей эпохой четвертая эпоха, эпоха истинной реальной науки, также будет стремиться к всеобщему распространению; ибо для того, чтобы законы разума осуществлены были истинным искусством во всем человеческом роде и во всех его отношениях, каждая личность рода должна обладать, по крайней мере, некоторой степенью познания этих законов, так как ей предстоит собственным внутренним искусством поддержать внешнее искусство, воздействующее также и на нее. Рано или поздно, наука разума должна стать достоянием всех, не исключая никого; поэтому все без исключений должны сначала быть отторгнуты от слепой веры в авторитет. Этой целью задается третья эпоха, и постольку она совершенно права.

Собственное понимание, как таковое, вот что, сказал я, имеет ценность для данной эпохи, высшую ценность, определяющую все другие ценности; на этом понимании основываются здесь достоинство и признание заслуг личности. Поэтому, с точки зрения этой эпохи, в заслугу вменяется какое ни на есть собственное мышление (даже если оно сводится к измышлению) и всякое хоть сколько-нибудь оригинальное суждение (даже в том случае, если эта оригинальность заключается в явной несообразности). Вывести окончательное суждение и через него достигнуть истины, которой можно было бы вечно держаться, к этому наша эпоха не имеет охоты, — ибо для этого она слиш-

ком нерешительна; она желает лишь накопить для своего суждения как можно больше материалов, между которыми она могла бы выбирать, если бы когда-нибудь пришлось составлять суждение, и потому приветствует всякого, кто увеличивает запас таких материалов. Таким образом, случается, что отдельная личность выступает не только без стыда, но даже с известного рода самодовольством, объявляя: вот мое мнение и мой личный взгляд на предмет, на который я, впрочем, охотно допускаю возможность иных взглядов со стороны других личностей; и делающий такие заявления считает себя при этом еще очень скромным. Для истинно же научного образа мышления является величайшим самомнением думать, что наше личное мнение представляет какое-нибудь значение и что кто-нибудь может интересоваться тем, как смотрят на тот или другой предмет столь важные особы, как мы; и перед судом такого образа мышления никто не имеет права промолвить слово ранее, чем не уверится в том, что его утверждение принадлежит не ему, а чистому разуму, и что безусловно всякий человек, для которого оно понятно и который имеет притязание на звание разумного существа, должен будет признать это утверждение истинным и правильным.

Собственное понимание, как таковое, есть высшее для данной эпохи; такому пониманию поэтому принадлежит право над всем и оно становится первым, первоначальным правом, которое не ограничивается никаким другим правом. Отсюда вытекают подчиняющие себе все понятия о свободе мышления, о свободе суждения ученого и о свободе слова. Покажите известному человеку, что его взгляды пошлы, смешны, безнравственны и вредны; это ничего не значит, ответит он вам, ведь я об этом *думал* и самолично это выдумал, а думать всегда считается заслугой, так как такое занятие все же не обходится без некоторого труда, и человек должен иметь свободу думать, как хочет; — и, конечно, против такого ответа уже невозможно возражать. Покажите другому, что он не знает самых элементарных

понятий известного искусства или науки, о произведениях которых он вдается в длинные и пространные рассуждения, и что эта область совершенно темна для него. Так значит, скажет он вам на это, ваше скрытое намерение — намекнуть, что я вовсе не должен высказывать свои суждения? Очевидно — будет он продолжать — вы не имеете никакого представления о свободе суждения ученого; если бы для всякого суждения необходимо было изучить и понять тот предмет, о котором хочешь судить, то это сильно стеснило бы и ограничило бы безусловную свободу суждения и после этого нашлось бы очень немного людей, которые имели бы право на суждение, тогда как свобода суждения состоит в том, что всякий может судить обо всем, безразлично, понимает ли он то, о чем судит или нет. — Кто-нибудь обмолвится, быть может, в обществе немногих друзей, несколькими словами, разглашение которых было бы для него, как они предполагают, неприятно. Через несколько недель печатные станки заработают вовсю, чтобы поведать миру и потомству об этом замечательном событии. Газеты разделятся на партии — за и против, тщательно взвешивая и исследуя, говорилось ли это или нет, перед кем собственно и в каких выражениях это было сказано, при каких условиях можно еще отпустить сказавшего это наполовину целым и при каких он неминуемо должен быть осужден. Виновник происшедшего должен будет предстать перед судом и счесть за счастье, если его дело через несколько лет вытеснено будет из памяти людей каким-нибудь другим. Воздержитесь от улыбки, ибо из нее выведут, что вы совершенно не понимаете высокой ценности гласности. Но если кто-нибудь, призванный к суду этой гласности, пренебрежет им, эти люди будут совершенно сбиты с толку и до конца своих дней будут удивляться ненормальному человеку, осмелившемуся не уважать их суда. Ведь они *думали* о том, что говорят, или, по крайней мере, делали вид, будто думают. И как же может разумный человек отказать в полном подчинении этому их думанию?

Конечно, право возвышаться своим мышлением, освободившись от внешнего авторитета, до закона разума есть высшее и неотчуждаемое право человечества; это право есть неизменное определение земной жизни рода человеческого. Однако ни один человек не имеет права на то, чтобы без определенного направления бродить в пустыне необоснованных мнений, ибо такое шатание совершенно уничтожает отличительную черту человечества — разум. И ни одна эпоха также не имела бы на это права, если бы такое свободное блуждание на перепутье между авторитетом и пустым ничто не составляло необходимой промежуточной ступени развития нашего рода, на которой последний сперва должен освободиться от слепого принуждения, чтобы затем, побуждаемый удручающим чувством пустоты этой ступени развития, подняться к науке разума. И с притязаниями эпохи на безусловную свободу мышления и суждения и гласность нельзя не согласиться, если они сводятся лишь к следующему принципу: никто не должен мешать другим людям проституировать себя и делать себя смешными, если они хотят этого. Да и кто захотел бы препятствовать в этом людям? Не государство — по крайней мере, не то государство, которое понимает свою истинную выгоду. Государство наблюдает за внешними действиями своих граждан, подчиняя их принудительным законам, которые неуклонно утверждают и сохраняют намеченный порядок, если только действительно соответствуют состоянию данного народа и неукоснительно соблюдаются им. Мнения граждан не суть действия, даже если они опасны; если только за нарушением закона несомненно следует положенное за него наказание, то граждане будут воздерживаться от преступления, хотя бы и в противность своим мнениям. Если же государство хочет изменить для своих выгод мнения народа, оно отчасти берется за невыполнимую задачу, отчасти же обнаруживает, что его законы не приспособлены к установившемуся состоянию нации, включающему в себя и систему мнений последней, или же, что организованные им управление и надзор оказываются

недостаточными и что, будучи не в состоянии собственными силами справиться со своими задачами, оно нуждается в посторонней поддержке, получить которую ему неоткуда. Наконец, государство — быть может, с самыми чистыми намерениями из истинного рвения правителей к осуществлению господства разума, — может начать борьбу с господствующими мнениями путем внешней силы; в таком случае оно ставит себе совершенно неосуществимую цель; ибо все проникается сознанием, что государство совершает при этом несправедливость в формальном отношении, и преследуемое воззрение приобретает, благодаря оказанной ему несправедливости и нарушению его права, новых адептов, а сознание своего права дает ему новые силы для сопротивления; и дело кончается тем, что государство вынуждается уступить, лишней раз обнаруживая этим свою слабость. Так же мало будут стеснять истинную науку ее немногочисленные почитатели. Это — не в их власти, а если бы и было в их власти, они не желали бы так поступать. Оружием им служат только разумные доказательства: они призывают людей только к тому, чтобы черпать убеждения из своей собственной свободной деятельности. Всякое утверждение, сделанное этими почитателями науки, должно быть доказано и познано в своей истинности, и никакое их мнение не должно быть усваиваемо чисто исторически и принимается на веру; ибо иначе человечество снова было бы подчинено авторитету, только новому, и вместо поставленного целью прогресса наступил бы, лишь иным путем, упадок. Если бы представители эпохи уяснили себе это воззрение, они согласились бы с ним; ибо мы не обвиняем их в нелепом заведомом отречении от правильного знания. Но именно потому, что они не выяснили себе этого, они — таковы, каковы они суть, и останутся такими, пока не уяснят себе этого; раз став такими, каковы они суть, они не могут стать иными и должны быть терпимы, как составная часть неизменной необходимости.

Образ мышления третьей эпохи будет, сказал я, стремиться к всеобщему распространению и в известной степени достигнет этого, так что вся эпоха превратится в военный лагерь формальной науки. — Кто командует в этом лагере и руководит здесь массами? Конечно, ответят на это, — герои эпохи, передовые бойцы, в которых наиболее богато раскрылся дух времени. Но кто они и по какому признаку можно сразу узнать их? Быть может, по важности произведенных ими исследований или по истине, которая светит всякому из их утверждений? Но возможно ли это, раз данная эпоха вообще не имеет суждений о важности или истинности, а только накапливает запасы мнений, как материал для будущих суждений? В виду этого в вожди масс годится здесь всякий, кто только имел собственные мнения и отдал их, в качестве своего вклада, в громадный склад мнений. Но в данную эпоху это, как было уже сказано, не дает никаких преимуществ; ибо всякий, кто только живет в ее атмосфере, хоть раз выдумал что-нибудь и составил собственное мнение. К сожалению, эта способность к составлению мнений представляет то неудобство, что очень часто уже на следующее утро после изготовления нового мнения все, в том числе и сам творец последнего, забывают о своих вчерашних мнениях, и таким образом новое приобретение царства мнений исчезает без всякого следа. Из такого затруднительного положения эпоху могло бы вывести изобретение средства закреплять как акт составления мнения, так и, насколько возможно, само мнение, и предохранять его от забвения в ближайшее же утро. Такое средство должно дать возможность свидетельствовать перед всяким, у кого только здоровое зрение, о том, что существуют такие-то мнения, а самому творцу последних — дать верное орудие борьбы с собственной забывчивостью, посредством которого он запоминал бы свои мнения. Такое средство и было обретено в искусстве письма и книгопечатания. Открытие этого искусства поставило всякого, кто выражает свои мнения прочным черным по прочному белому, в ряды героев эпо-

хи, высокая корпорация которых составляет республику знатоков науки, или, как им приятнее величать себя (ибо вся их сущность — эмпирия) — республику ученых.

Описываемая эпоха отнюдь не смущается при этом тем соображением, что доступ в этот славный сенат человеческого рода обыкновенно открывается первым встречным книгоиздателем, которому еще меньше известно, что он печатает, чем писателю — что он пишет, и который желает лишь обменять отпечатанную им бумагу на чужие бумажки.

Так составляется республика ученых. Силой печатного станка она отделяет себя от массы, которая ничего не отдает в печать и в военном лагере формальной науки играет роль читателей. Отсюда возникают новые взаимные отношения и связи этих двух главных сословий лагеря формальной науки.

Первоначальная цель, которую преследовали печатающие авторы, состояла, конечно, в том, чтобы публично засвидетельствовать самостоятельность своего духа; отсюда вытекала в научной области погоня за новыми, или кажущимися таковыми, мнениями, а в области изящной словесности — искание новых форм. Кто достигал этой цели, у того был обеспечен успех у читателей, независимо от того, истинно ли его мнение в первом случае и красива ли придуманная им форма во втором. Но с дальнейшим развитием книгопечатания оказывается излишней даже эта новизна и становится заслугой уже печатание само по себе; в области науки появляются компиляторы, в сто первый раз отдающие в печать то, что уже было сто раз писано, лишь несколько изменяя расположение слов и предложений, а в изящной словесности — модные писатели, до тех пор подражающие какой-нибудь имевшей успех чужой или собственной форме, пока она всем не надоест.

Все обновляясь, течет этот поток литературы, и каждая новая волна теснит прежнюю до тех пор, пока в результате не сводится к нулю та цель, ради которой началось печатание, и не исчезает возможность увековечи-

вать свои мнения путем печати. Тот, кто не обладает искусством беспрестанно составлять новые мнения, уже ничего не добьется изложением своих мнений в печатном виде, ибо все, что отошло в прошлое, предается забвению. Кто вздумает хранить его в своей памяти? Не писатели, как таковые; ибо, раз каждый хочет только быть новым, никто не слушает других и всякий идет *своим* путем и продолжает *свои* речи. И точно также — не читатель; довольный тем, что разделался со старым, он спешит к новинкам, выбор которых большей частью определяется случайностью. При таком положении вещей никто не может быть уверен в том, что отданное им в печать произведение станет известно кому-нибудь, кроме его самого и его издателя. Таким образом, возникает настоятельная потребность в устройстве как бы общественной совместной памяти для литературы. Это осуществляется в ученых журналах и обзорах, имеющих задачей докладывать публике о тех докладах, которые ранее делали ей писатели, и охотно дающих каждому автору возможность добиться вторичного изложения того, что он излагал всего за каких-нибудь полгода до этого, так что его писания могут стать известны читающей публике, даже и в том случае, если она не читает ничего, кроме ученых журналов. Но ограничиваться простым пересказом чужих мнений значило бы для составителей таких изданий ронять свое авторское достоинство и слишком низко стоять в ряду других писателей; поэтому наряду с пересказом чужого они являют свидетельства и собственного мышления, вдаваясь в мнения и суждения о мнениях излагаемых писателей; основная максима в этом занятии такова: во всем находить какие-нибудь недостатки и каждый предмет знать лучше, чем знает его разбираемый автор.

Если такая критика имеет своим предметом обычно появляющиеся сочинения, это не представляет большой важности; невелика беда, если нечто, что с самого начала было криво, вновь искривляется рецензентом в обратную сторону. Те же сочинения, которые действительно заслу-

живают известности — в науке ли или в изящной словесности — всегда представляют выражение целой жизни, посвятившей себя совершенно новым и оригинальным образом идее, и суждение о них невозможно прежде, чем они не проникнут в сознание своей эпохи; поэтому само собой понятно, что основательная рецензия о таких сочинениях отнюдь не может быть написана первым встречным уже через полгода или даже год после их появления. Но точно так же понятно, что обычные судьи книг не делают такого различия и без всяких колебаний развязно рецензируют все, что попадаетеся им на глаза, и, конечно, о сочинениях, действительно оригинальных, дают самые бессмысленные суждения. Однако даже такое заблуждение приносит вред только самим судьям: в потоке времен не пропадает ничто истинно хорошее, как бы долго оно ни было замалчиваемо, игнорируемо, затираемо, — в конце концов все же придет момент, когда оно пробьет себе дорогу. А тот, кто счел бы себя лично оскорбленным неправильными взглядами на его произведение и обиделся бы вместо того, чтобы с состраданием улыбаться, доказал бы этим лишь то, что его противники в известной степени правы, что собственная личность еще вовсе не растворилась для него в идее, в познании и любви к истине и поэтому проявляется еще в его произведении тем безобразнее, чем чище отражается рядом с ней идея; в результате такой человек должен проникнуться настоятельнейшим побуждением углубиться в себя и совершенно себя очистить. — Если они неправильно смотрят на предмет, думает достигший полной внутренней ясности и последовательности человек, то это — несчастье для них, а не для меня; их неправильные взгляды — следствие не злой воли, а слабого зрения, и они сами были бы рады, если бы могли прийти к истине. — В заключение следует упомянуть еще о следующем удобстве, доставляемом рецензиями: тот, кто не имеет слишком сильного желания или слишком много свободного времени, может вовсе не читать книг и путем одного только чтения ученых журналов быть в курсе всей литературы

своей эпохи; при описываемой нами системе книги печатаются единственно для того, чтобы о них можно было писать рецензии, и решительно никто не нуждался бы в книгах, если бы только можно было без них писать рецензии.

Такова картина жизни деятельной части этого лагеря формальной науки, писателей. Точной ее копией старается стать и воспринимающая часть, корпорация читателей. Как те неустанно и безостановочно пишут и пишут, так эти неустанно читают, изо всех сил стараясь как-нибудь удержаться на поверхности этого потока литературы и, как они это называют, не отставать от века. Довольные тем, что кое-как разделились со старым, они спешат навстречу новому, между тем как уже идет новейшее, и у них не остается ни минуты для того, чтобы когда-нибудь опять вспомнить о старом. Они ни на минуту не могут приостановиться в этой сутолоке для того, чтобы выяснить себе самим, что собственно они читают, ибо их дело не терпит отлагательств, а времени немного, и, таким образом, единственно случайность всецело определяет, что именно и как много остается в их головах от этой торопливой работы, как воздействует она на них и какого рода духовную власть приобретает над ними.

Такой способ чтения уже сам по себе производит специфически отличное от всех других душевных состояний настроение, заключающее в себе что-то в высшей степени приятное и очень легко превращающееся в необходимую потребность. Как и другие наркотические средства, такое чтение погружает в приятное состояние, составляющее нечто среднее между сном и бодрствованием, и убаюкивает в сладком самозабвении, не требуя от нас никакой работы. Мне всегда казалось, что более всего сходства оно имеет с курением табака и лучше всего может быть пояснено сравнением с последним. Кто хоть раз отведал сладость этого состояния, тот постоянно жаждет вновь наслаждаться им и уже не может заниматься чем-нибудь иным; даже совсем не претендуя на знание литературы

и звание передового человека, он читает только для того, чтобы читать и жить читая, и представляет в своем лице *чистого читателя*.

Здесь — предел, которого достигла деятельность писателей и читателей; она внутренне разложилась и высшим своим результатом уничтожила все свои результаты. Охарактеризованный нами чистый читатель не может уже ничему научиться, не в состоянии уже усвоить путем чтения какое-либо ясное понятие, ибо все напечатанное тотчас погружает его в безмятежный покой и сладкое самозабвение. Вследствие этого для него отрезаны и все остальные пути познания. Устное изложение — посредством непрерывной речи или научных бесед — имеет бесчисленные преимущества сравнительно с изложением посредством мертвых букв; искусство писать изобретено было древними единственно с целью заменить устное изложение для тех, которые не имели возможности его слышать; все писанное излагалось первоначально устно и было лишь копией устной речи; лишь в новое время, особенно со времени изобретения книгопечатания, печатанное стало претендовать на самостоятельность, вследствие чего, между прочим, подвергся такому упадку и стиль, утративший в речи свой живой корректив. Но читатель, подобный описанному, потерял даже для устного изложения.

В состоянии ли он, привыкший к безусловно пассивному самозабвению, запомнить общую связь всей речи, которую возможно усвоить и удержать в памяти только посредством деятельного усилия? Может ли он даже осмыслить и понять единство отдельного периода, когда речь выражена периодическим слогом, как и должна быть выражена всякая хорошо составленная речь? Он думает, что достаточно уметь держать перед глазами черное, отпечатанное по белому. Но он ошибается. Такое уменье не даст ему понимания единства периода; и только его глаза будут неподвижно обращены на то пространство, которое занимает период, и, не отрываясь от бумаги, будут

закреплять последний на бумаге посредством бумаги, что вселит в него уверенность, будто он осмыслил период.

Дойдя до этого предела, научное стремление эпохи, сказал я, само себя уничтожает, и наш род остается, с одной стороны, в абсолютном бессилии, с другой стороны — при полной неспособности к дальнейшему развитию; эпоха уже не умеет читать и потому становится беспцельной всякая писательская деятельность. Тогда приходит пора проведения новых начал. Последние состоят, на мой взгляд, в том, чтобы, с одной стороны, возобновить пользование устным изложением и поднять последнее на степень навыка и искусства, а с другой — в том, чтобы выработать в себе восприимчивость к такому изложению.

Для того, чтобы еще возможно было чтение, в основу его необходимо положить новые начала. Чтобы закончить мало утешительную картину, которую я должен был сегодня показать вам, чем-нибудь более отрадным, я позволю себе сказать вам, какой род чтения я считаю правильным.

Всякое написанное для чтения сочинение есть или научное произведение или произведение изящной словесности. Тех сочинений, которые не являются ни тем, ни другим, лучше вовсе не читать, а еще лучше было бы, если бы они оставались ненаписанными.

Что касается, прежде всего, научных сочинений, то главная цель их чтения — в том, чтобы их понять и исторически познать истинное намерение их автора. При этом не следует пассивно отдаваться во власть автора и подчиняться, как попало, случайному влиянию с его стороны, беспрекословно запоминая все, что ему вздумается нам поведать. Напротив, как в естествознании должно подчинять природу вопросам экспериментатора и заставлять ее давать на них ответы, не позволяя ей говорить что попало, так и автора должно подвергать искусному и рассчитанному эксперименту со стороны читателя. Этот эксперимент должно производить следующим образом: бегло прочитав всю книгу, чтобы составить себе предварительное понятие о цели автора, следует отыскать его первый

главный тезис, период, параграф (или, что-нибудь подобное, в какой бы форме оно ни было выражено). Этот тезис, конечно, может быть определенным (даже с точки зрения самого автора) лишь в известной степени, в остальном же — является неопределенным; ибо, если бы он был уже вполне определенным, им кончалась бы книга и не было бы нужды в продолжении, которое существует, разумеется, только для того, чтобы определеннее выяснить оставшееся неопределенным. Тезис понятен лишь, поскольку является определенным; поскольку он представляется неопределенным, он еще непонятен. Эту меру понятности и непонятности нужно уяснить себе следующим образом: “Понятие, о котором говорит автор, само по себе и независимо от автора, может быть определяемо так-то и так-то”. (Чем обширнее этот обзор возможных определений, тем мы лучше подготовлены к дальнейшему). — “Из этих возможных определений автор в своем первом тезисе касается *такого-то* и *такого-то* определения, так-то и так-то выясняя их определенную противоположность иным способам определения, также возможным здесь. Настолько он понятен для меня. Но он оставляет свой тезис неопределенным в таком-то, таком-то и таком-то отношениях; каково его мнение на этот счет, я еще пока не знаю. Я уверенно опираюсь на понятный основной пункт и окружен хорошо знакомой мне сферой пока еще непонятного. Но взгляды автора на последнее выяснятся, хотя бы он ни разу не говорил о них, из тех выводов, какие он сделает из своих предположений; его обличит употребление, какое он сделает из своих тайных предпосылок. Продолжу чтение до тех пор, пока автор не даст дальнейшего определения; последнее, несомненно, разъяснит часть прежней неопределенности, расширит область ясного и сузит сферу непонятного. Новый объем понятности снова должен быть вполне уяснен и усвоен мной, и затем я буду продолжать чтение, пока автор не даст еще раз нового определения — и так далее согласно этому же правилу до тех пор, пока сфера неопределенности и непонятности совершенно не ис-

чезнет, растворившись вся в одной ясной точке света, так что я смогу воссоздать всю систему мышления автора во всех ее направлениях, выводя все ее определения из любого среди них.” — Чтобы при этом мышлении об авторе не прекращать строгого наблюдения за собой, а также, чтобы не забывать того, что уже раз было установлено и выяснено, целесообразно производить все эти приемы с пером в руках на бумаге, хотя бы, как это легко может случиться вначале, об одном печатном листе пришлось исписать двадцать других. Экономить на бумаге было бы неуместно, — лишь бы эти бумаги не попали в печать, под именем комментариев! Эти комментарии, возникшие из той ступени образования, с которой я приступил к изучению автора, служат собственно только для меня, и всякий читатель, действительно желающий достигнуть понимания дела, должен был бы произвести с моими комментариями опять ту же операцию. Предоставим же ему лучше, как это естественно, произвести эту операцию над первым автором, подобно тому, как это делал я.

Очевидно, таким образом, — в особенности, если мы с самого начала исходили из еще более ясного понятия, чем сам автор, — мы нередко понимаем его гораздо лучше, чем он сам себя. Он то запутывается в своих собственных рассуждениях, то делает ложные умозаключения, то ему недостает выражений, и он пишет совсем не то, что хотел написать. Откуда я узнал об этом? — я знаю, как он должен был выражаться и умозаключать, потому что я понял целое его сочинения. Найденные у него недостатки свойственны человеческой слабости, и благородный человек не поставит их в вину, если главная задача выполнена с достоинством.

Очевидно также, что при этом способе чтения, если автор не владеет наукой, о которой он желает писать, и не стоит в ней на высоте века, или если у него спутанное мышление, мы легко заметим это. В обоих случаях мы можем оставить его сочинение спокойно лежать и не нуждаемся в дальнейшем чтении его.

Таким образом достигается ближайшая цель — понимание и историческое познание образа мыслей автора. Суждение о согласии этого образа мыслей с истиной, составляющее вторую цель чтения, не представляет затруднений после такого обстоятельного изучения и даже, обыкновенно, достигается уже во время изучения.

Что касается чтения художественного произведения, настоящая цель его состоит в оживлении, возвышении и культивировании духа производимым сочинением. Для этой цели достаточно спокойно отдаться произведению искусства, так как открыт источник эстетического наслаждения вообще и даже найти его в единичном случае возможно не для всякого и, хотя все призваны к наслаждению искусством, оно зовет лишь немногих к творчеству или хотя бы только к постижению своих тайн. Но уже для того, чтобы произведение искусства было воспринято нами и затронуло нас, оно должно предварительно быть понято нами, т. е. мы должны вполне осмыслить цель художника и истинную задачу его произведения, и быть в состоянии конструировать эту цель, как дух целого, из всех частей произведения, и обратно — эти части из духа целого. Конечно, все это еще не есть произведение искусства, а только его прозаический элемент: истинная сущность искусства — лишь то, что мощно захватывает и потрясает нас, когда мы смотрим на произведение искусства с такой точки зрения; однако для того, чтобы быть способными к наслаждению последним, мы должны сначала усвоить эту прозаическую сторону, постижение произведения в его органическом единстве. Это органическое единство, как и все гениальное, остается, разумеется, бесконечным и неисчерпаемым, но есть наслаждение уже хотя бы в некотором приближении к нему. Мы возвращаемся к своим деловым занятиям и забываем об этом созерцании, но втайне оно остается в глубине нашей души и растет, несознаваемое нами. Возвращаясь через некоторое время к тому же произведению, мы зрим его в ином свете, и таким образом оно никогда не стареет, но всякий раз как мы снова созерца-

ем его, молодеет перед нами для новой жизни. Благодаря этому мы не перестаем стремиться к новинкам, мы нашли средство превращать самое древнее в самое живое и новое.

В чем состоит это органическое единство произведения искусства, которое прежде всего другого должно быть понято и усвоено нами, об этом не должен спрашивать тот, кто еще не знает этого, и для кого сказанное мной не было лишь повторением собственных его мыслей, или, по меньшей мере, более ясным их выражением. Я мог отчетливо выяснять вам единство научного произведения и, по моему разумению, сделал это; единство произведения искусства не поддается такому выяснению. То единство, о котором я говорю, во всяком случае не есть ни единство фавулы, ни связь ее частей, ни ее правдоподобность, ни ее психологическая полезность и моральная поучительность, о которых распространяются обычные теории и критические сочинения, посвященные искусству и содержащие в себе разглагольствования варваров, охотно узурпирующих звание знатоков искусства перед варварами, решающимися принять его лишь от других. Единство, которое я имею в виду, — иное; непосвященному его можно выяснить в лучшем случае посредством конкретных примеров и действительного расчленения и сопоставления определенных произведений искусства в духе сделанных выше разъяснений. Пусть же поскорее явится человек, который выполнит эту высокую заслугу перед человечеством и вновь зажжет, хотя бы только в юных сердцах, почти совершенно вымершее понимание искусства; но только такой человек должен быть не юношей, а вполне испытанным и зрелым мужем. Пока он еще не пришел, большинству лучше воздержаться от чтения и созерцания истинных произведений искусства, которые непонятны для него вследствие своей бесконечной глубины и не могут ему доставить наслаждения, ибо наслаждение предполагает понимание. Это большинство вынесет гораздо более из чтения иного рода художников, с успехом берущих под свою защиту любимые тенденции, парадоксы и игрушки эпохи и в коротком промежутке вре-

мени концентрирующих то, чем все желают жить и чем действительно живут, к сожалению только в менее концентрированной форме. И безразлично, как ни отнесемся мы к этому, — именно так будет читать большинство в действительности и так читало оно и до сего времени.

ЛЕКЦИЯ VII

Почтенное собрание!

Характеристики, подобные той, которая дана была в предыдущей лекции, могут вызвать возражения, из которых особенно важно предусмотреть и разобрать следующие два возражения: первое — будто все объясняется не особенностями определенной эпохи, а человеческой природой вообще, и потому с самого начала было в общем таким же, как теперь; второе — будто все высказанное воззрение односторонне и лишь выделяет и освещает недостатки, замалчивая то хорошее, что заключается в изображаемой действительности. На первое возражение лучше всего ответить, напомнив о временах, когда действительность *была* иною, и исторически показав, каким образом и по каким причинам *образовалась* современная действительность. Второе возражение вовсе не затрагивает нас, если только не забывать, в чем сущность всего нашего теперешнего исследования. Ведь мы вовсе не делали утверждений, основанных на опыте, но выводили составные элементы нашей характеристики исключительно из принципа. Если только наши выводы сделаны были правильно и в строгой последовательности, нас вовсе не интересует, соответствует ли им действительность или нет. Последнее значило бы только, что время, в которое мы живем, не есть третья эпоха. Мы вовсе не несправедливы к описанным явлениям и не думаем отрицать, что и они составляют необходимую ступень развития человечества, через которую необходимо должен пройти наш род.

Кроме того, не нужно упускать из вида сделанного ранее общего замечания, что в один и тот же период времени могут сосуществовать, перекрещиваться и смешиваться основные элементы совершенно различных эпох; и поэтому конечный итог нашего исследования представляется в таком виде: мы занимались не эмпирическим восприятием литературного состояния наших дней, как такового, но философски вывели литературное состояние третьей эпохи; наши выводы привели к данной нами характеристике, а отнюдь не к чему-нибудь противоположному, и только об этой характеристике мы и можем говорить. Если в современности содержатся еще иные элементы, то это — пережитки прошедших или зачатки будущих эпох, о которых мы здесь не говорим.

Однако, чтобы сделать все возможное для обеспечения себя от недоразумений (и в особенности от досаднейшего из них, состоящего в мнении, будто за нашей эпохой следует отрицать все хорошее), а также для того, чтобы точно и резко отграничить характерные черты различных эпох, целесообразно будет показать, каким именно должно быть научное состояние. Обе задачи — как последнюю, так и намеченную ранее — мы намерены выполнить в сегодняшней лекции.

Первая задача такова: показать, что действительность не всегда была сходна с изображенным в предыдущей лекции состоянием, и выяснить, каким образом возникло последнее. У обеих, более других знакомых нам, классических наций древности, греков и римлян, писали и читали гораздо меньше, чем у нас, но зато у них было гораздо более распространено устройство и слушание бесед. Почти все сочинения древних первоначально излагались устно и представляют поэтому запись произнесенной речи, сделанную для тех, кто не имел возможности слушать последнюю; этим, между прочим, объясняется великое превосходство древних писателей сравнительно с большинством новых в отношении стиля: сочинения последних претендуют на самостоятельное значение и по большей части

лишены корректива живой речи. Особого интереса к тому, чтобы распространять в народе научное образование, в древности не существовало, а то образование, которое выпадало ему на долю, имело по большей части случайное происхождение и было скорее художественным, нежели научным.

В мир явилось христианство, и возник совершенно новый интерес ко всеобщему образованию — в целях религии, к которой были призваны все. — По нашему мнению, существуют две в высшей степени различных формы христианства: христианство Евангелия Иоанна и христианство апостола Павла, к единомышленникам которого принадлежат остальные евангелисты, особенно Лука. Иисус Иоанна не знает иного Бога, кроме истинного Бога, в котором мы все существуем, живем и можем быть блаженны и вне которого — только смерть и небытие, и (прием вполне правильный) с этой истиной он обращается не к рассуждению, а к внутреннему, практически пробуждаемому чувству истины в человеке, не зная никаких других доказательств, кроме этого внутреннего. “Кто хочет творить волю пославшего меня, тот узнает о сем учении, от Бога ли оно”³. Что касается исторической стороны, то его учение так же древне для него, как мир, и есть первая, изначальная религия; иудейство же он отрицает безусловно и без всякого снисхождения, считая его позднейшим выражением этой религии. “Ваш отец — Авраам, мой отец — Бог”⁴, говорит он иудеям: “прежде нежели был Авраам, я есмь; Авраам рад был увидеть день мой и увидел, и возрадовался”⁵. Последнее, т. е. то, что Авраам увидел день Иисуса, произошло, без сомнения, тогда, когда Мельхиседек, священник *Бога Всевышнего* — этот *Всевышний Бог* явственно противопоставляется в нескольких первых главах первой книги Моисея подчиненному Богу и создателю, Иегове — когда, говоря я, этот жрец высшего Бога благословил служителя Иеговы, Авраама, и принял от него десятину; исходя из этого события, автор Послания к евреям очень обстоятельно и остроумно доказывает

большую древность и высшее достоинство христианства сравнительно с иудейством и определенно называет Иисуса священником по чину мельхиседекову, характеризуя его, таким образом, как восстановителя религии Мельхиседека, что совершенно в духе приведенного выше собственного заявления Иисуса у Иоанна. У этого последнего евангелиста остается также сомнительным, происходит ли Иисус из иудейского рода или же, если это и так, каково собственно его происхождение. Совсем иное следует сказать о Павле, благодаря которому Иоанн был оттеснен на второй план в самом начале существования христианской церкви. Павел, став христианином, не хотел, однако, признать неправоту своей прежней религии, иудейства; обе системы должны были поэтому соединиться и сплестись одна с другой. Это и было выполнено как нельзя более искусно. Павел отправлялся от мощного, гневного и ревнивого Бога иудейства, того божества, которое ранее было охарактеризовано нами в качестве божества всей древности. С этим Богом, по воззрениям Павла, иудеи заключили договор и в этом состояло их превосходство над язычниками; пока этот договор был в силе, они должны были только исполнять закон, и это делало их *оправданными* перед Богом, т. е. освобождало от боязни наказаний с его стороны. Но умерщвлением Иисуса они расторгли этот договор, и с тех пор выполнение закона не могло уже больше приносить пользы, со времени смерти Иисуса вступил в силу новый договор, к которому были привлечены не только иудеи, но и язычники, согласно этому новому договору они должны только Иисуса признавать обетованным Мессией и так же оправдываются этим признанием, как соблюдение закона оправдывало до смерти Иисуса иудеев. Христианство стало новым заветом, или союзом, лишь во времени возникшим и отменяющим ветхий завет. Вместе с этим и Иисус должен был, конечно, превратиться в иудейского Мессию и, согласно с предсказанием, в сына Давидова; нашлись генеалогии и история его рождения и детства, довольно характерно однако противоречащие

друг другу в тех двух формах, в каких они вошли в наш канон. — Я не говорю, что в Павле вовсе нет подлинного христианства; — когда он отвлекается от главной проблемы своей жизни, объединения обеих систем, он говорит так превосходно и верно и так проникновенно знает истинного Иисусова Бога, что кажется, будто слушаешь совсем другого человека. Но лишь только он возвращается к своей любимой теме, дело принимает описанный нами оборот.

Первое следствие этой системы Павла, пытавшейся устранить возражение, какое делалось мудрствующим рассуждением иудеев (это мудрствование не отрицало, но признавало первую посылку системы Павла, совершенно отвергнутую Иисусом Иоанна и состоявшую в утверждении, что иудейство некогда было истинной религией), заключалось в том, что она должна была обратиться к мудрствованию (именно, к мудрствованию в его общечеловеческой форме, так как христианство предназначило себя для всех людей) и сделать его судьей. Так действительно и поступает Павел: он мудрствует и препирается, как специалист этого дела, и хвалится тем, что взял в плен, т. е. перехитрил всякий разум. Поэтому уже для Павла высшим судьей было понятие и таковым оно необходимо должно было стать в христианской системе, основателем которой он был. Но тем самым было уже заложено основание для разложения христианства. Ибо если ты сам приглашаешь меня к рассуждению, то с твоего собственного позволения я стану рассуждать самостоятельно. Но, конечно, ты молчаливо предположил, будто мое рассуждение не может привести к иным результатам, чем твое; однако, если случится иначе и я приду к противоположным выводам (что, без сомнения, произойдет, если я буду руководствоваться какой-нибудь другой из господствующих в современности философских систем), я предпочту свое рассуждение твоему и, конечно, если ты будешь последователен, то должен будешь дать и на это свое позволение. — Таким разрешением и воспользовались очень усердно в первые столетия

христианской церкви, постоянно вдаваясь в рассуждения по поводу догматов, всецело обязанных своим существованием павловой попытке посредничества, и в единой церкви возникли самые разнообразные мнения и разногласия, все вытекавшие из той максимы, что судьей является понятие; это направление в христианстве я раз навсегда условлюсь называть гностицизмом. — При таких условиях было невозможно единство церкви, и, так как христиане того времени были весьма далеки от того, чтобы видеть истинный корень зла в первоначальном уклонении от простоты христианства в сторону иудейства, то оставалось только прибегнуть к весьма героическому средству — запретить всякое дальнейшее стремление к пониманию и установить, что в писаном слове и в сохранившемся устном предании особым устроением Бога заключена истина, в которую должно верить независимо от того, доступна ли она пониманию или нет; этот принцип необходимо было затем дополнить еще утверждением, что такая же непогрешимость присуща и собору церкви и большинству голосов в нем и что в его постановления должно так же безусловно верить, как и в Писание и предание. С этого момента христианство перестало призывать к самостоятельному мышлению и пониманию, которые, напротив, в области религии сделались запретным и обложенным всеми церковными карами занятием, и тот, кто не в состоянии был отказаться от мышления, мог продолжать его, лишь подвергая опасности свою жизнь.

Такое положение продолжалось до тех пор, пока не вспыхнула церковная реформация, которой предшествовало изобретение важнейшего ее орудия, искусства книгопечатания. Реформация была так же далека, как и первоначально установившаяся церковь, от того, чтобы открыть истинную причину вырождения христианства; кроме того, она сходилась с этой церковью в отрицании гностицизма и требовании безусловной веры, хотя бы предмет веры был непонятен. Различие было только в том, что этой вере она дала иной объект, отвергнув непогрешимость устного

предания и соборных постановлений и сохраняя ее только за писанным словом. Непоследовательность, заключавшаяся в том, что подлинность этого писаного слова сама основывается только на устном предании и непогрешимости собора, собравшегося и завершившего наш канон, осталась незамеченной. Итак, впервые в мире, писаная книга формально провозглашена была высшим критерием всякой истины и единственным учителем пути к блаженству.

Опираясь на это, поднятое на степень единственного критерия, сочинение реформаторы стали оспаривать выводы, сделанные из прочих двух источников; в своих доказательствах они вращались при этом в явном круге и просто напросто требовали от противника признания своего, отвергаемого последним принципа; ибо противники реформации говорили: без устного предания и церковных постановлений невозможно понять писание, так как они составляют его подлинное толкование. Благодаря такому характеру дела реформаторов и безусловной несостоятельности его с точки зрения ученых и знакомых с сущностью спора кругов, реформаторам оставалось только апеллировать к народу. Поэтому необходимо было дать последнему в руки Библию, переведенную на его язык, и пригласить его читать ее и самому судить о том, как ясно выражено в ней то, что нашли в ней сами реформаторы. Такое средство не могло не иметь успеха; народу польстило уделенное ему право, и он стал пользоваться им как только было возможно; и благодаря этому принципу реформация, несомненно, охватила бы всю христианскую Европу, если бы против нее не выступила светская власть, прибегнувшая к единственно верному средству борьбы с нею, именно к недопущению в руки народа протестантских переводов Библии и протестантских сочинений.

Только благодаря этому вызванному протестантизмом интересу к изучению христианства на почве Библии, буква приобрела ту высокую всеобщую ценность, которую она имеет с тех пор; она стала почти необходимым средством к блаженству, и не умеющий читать уже не мог

быть истинным христианином и не мог быть терпим в христиански-протестантском государстве. Отсюда произошли господствующие взгляды на народное воспитание и всеобщая распространенность умения читать и писать. Нас не должно удивлять, что истинная цель, христианство, впоследствии была забыта и стало целью то, что раньше было только средством: это — общая судьба всех человеческих начинаний, после того как они просуществуют некоторое время.

Этому вытеснению цели средством особенно способствовало еще одно обстоятельство, которого мы, по другим соображениям, не можем оставить без упоминания: оставшаяся в старой вере церковь, поскольку она устояла перед первым натиском реформации, изобрела против последней новые средства, которые избавили ее от всякого страха перед этим движением и тем успешнее сделали это, что в этом отношении последнее само работало ей в руку. Именно, в недрах протестантизма вскоре возник новый гностицизм, в качестве протестантизма, правда, державшийся Библии, но в качестве гностицизма выставивший принцип, будто Библия должна быть разумно объясняема⁶, — под разумностью здесь, конечно, имелась в виду мера разумности самих этих гностиков; последние же были ровно настолько разумны, насколько была разумной самая плохая философская система, система Локка⁷. Они не выдвинули ничего, кроме опровержения некоторых идей Павла о замещающем удовлетворении, о дающей блаженство вере в это удовлетворение и т. п., сохранив основное заблуждение о произвольно действующем, заключающем договоры и изменяющем последние соответственно времени и обстоятельствам Боге. Однако протестантизм потерял благодаря этому почти всякую видимость положительной религии и дал старой церкви возможность с успехом объявить его абсолютно нехристианским направлением. Обеспеченная таким образом против своего противника, эта церковь могла уже не бояться деятельности писателей и читателей, и последней стало возможно, под

именем свободного философствования, распространяться и в католических государствах, в которые она проникала из протестантских стран.

Я должен был сказать обо всем этом для того, чтобы решить поставленный вопрос об истинном происхождении высокого значения буквы. При этом я должен был коснуться предметов, для многих представляющих высокую ценность вследствие своей связи с тем, что имеет абсолютную ценность, — с религией: я говорил о католицизме и протестантизме так, что можно было видеть, что в главном я расхожусь с обоими направлениями; поэтому я не хотел бы оставить этот предмет, не выяснив своего собственного взгляда.

На мой взгляд, обе партии стоят на совершенно невыдерживающей критики точке зрения, — точке зрения павлинистской теории, которая должна была исходить из понятия о произвольно действующем Боге для того, чтобы признать за иудейством хотя бы временное значение; одинаково убежденные в истинности этой теории и не чувствуя на этот счет ни малейшего сомнения, обе партии расходятся лишь в вопросе о средствах ее обоснования. О соединении и мире в этом вопросе нечего и думать, и в сущности было бы даже нежелательно, чтобы такой мир был заключен на пользу этой теории. Но мир установится, как только отвергнута будет вся эта теория и произойдет возврат к христианству в его первоначальной форме, какую оно имеет в Евангелии Иоанна. В последнем нет никаких доказательств, кроме внутренних, основанных на собственном чувстве истины и духовном опыте; вопрос о том, кем был сам Иисус как личность или кем он не был, может представлять интерес только для павлинца, который делает Иисуса отменителем прежнего союза с Богом и основателем от имени Бога нового союза (для такого дела во всяком случае необходимы значительные полномочия); чистый же христианин не знает никакого союза с Богом или посредничества перед Богом, а знает лишь одно и то же старое вечное и неизменное отношение, состоящее в том,

что мы живем, дышим и существуем в Боге, *такой* христианин вообще не спрашивает, *кто* сказал то-то и то-то, а интересуется только тем, *что* сказано; даже та книга, в которой записано сказанное, есть для него не доказательство, а только средство разъяснения — доказательство у него в собственном сердце. Таков мой взгляд на данный предмет, и я сообщил вам этот взгляд, не заключающий в себе ничего опасного и отнюдь не выходящий за пределы обычной у протестантов свободы философствования о религиозных предметах, для того, чтобы вы оценили его с точки зрения собственных ваших познаний в религии и ее истории и исследовали, вносит ли он порядок, связность и ясность в целое этих познаний; но я вовсе не имел при этом в виду вызывать на состязание об этом предмете теологов. Я сам прошел их школы, слишком хорошо знаю их оружие и знаю, что на своей почве они непобедимы; и точно так же я слишком хорошо знаю свою собственную, изложенную сейчас теорию, чтобы не упускать из виду, что она совершенно уничтожает всю теологию со всеми ее теперешними притязаниями и относит все ценные элементы в ее исследованиях в область исторической и филологической учености, лишая их всякого значения в вопросе о религиозности и блаженстве. Поэтому я никак не могу найти что-нибудь общее с теологом, который хочет оставаться теологом и не предпочитает стать хотя бы народным учителем.

Сказанное относится к первой нашей задаче: исторически показать, как собственно возникло то состояние литературы, которое мы считаем свойственным третьей эпохе. Теперь перейдем ко второй задаче: показать, каким должно быть научное состояние.

Прежде всего заметим: все существующие в настоящее время отношения действительной жизни, уничтожить которые возможно будет лишь в эпоху законченного искусства разума, требуют, чтобы только немногие посвящали свою жизнь науке и чтобы большинство отдавало ее другим целям, т. е. чтобы еще долго продолжалось разделение

ученых, или, вернее, сведущих в науке и несведущих в ней. Необходимо, чтобы и те и другие возвысились до реальной сущности науки, действительно определяющего разума, и совершенно отвергли формализм чистого, не содержащего в себе разума понятия. Особенно важно, чтобы народ возвышен был до реального, т. е. чистого христианства, как оно характеризуется выше, — единственного средства, путем которого можно сообщить народу идеи. Итак, в этом отношении и сведущие в науке, и несведущие в ней сходятся друг с другом. Они разделяются лишь вот в чем: первые постигают разум и все его определения в единой системе связного мышления; весь мир разума развивается для них, как мы выразились в другом месте, всецело из мысли как таковой. Полученные таким путем выводы они сообщают несведущим в науке, не сопровождая их, однако, строгим доказательством, основанным на системе мышления, — ибо это сделало бы изложение ученым и методическим — а утверждая их непосредственно на собственном чувстве истины последних, т. е. именно так, как мы поступали в этих названных популярных лекциях. Все изложенное в последних, конечно, почерпнуто в связном мышлении, но изложено было мною не в системе этого связного мышления. В первых лекциях я приглашал вас исследовать, можете ли вы отказать в уважении описанному в них образу мышления, и вывести отсюда, не говорит ли в вас самих непосредственно в пользу последнего разум; в двух последних лекциях я выставил бессмысленное в таком свете, что оно должно было непосредственно показаться вам в своей бессмысленности и, если только вы меня поняли, вы должны были, по крайней мере, внутренне смеяться над ним. Других доказательств я здесь не давал. Таково же содержание моих научно-философских лекций; но только в последних я обставляю его совершенно другими доказательствами. Кроме того, я объявил эти лекции философско-популярными чтениями для образованной публики и поэтому излагал их известным книжным языком и пользовался лежащими в его основе метафорами. Совер-

шенно такого же содержания речи я мог бы произносить и в качестве церковного проповедника, преимущественно для народа, но только в этом случае я должен был бы прибегнуть к библейскому языку; то, например, что я назвал здесь посвящением своей жизни идее, я должен был бы там называть преданностью или следованием выражающейся в нас воле Бога и т. п. Такая популярная передача знаний ученого необразованным людям может происходить устно или также путем печати в том случае, если они обладают хотя бы умением читать.

Во вторых: в обработку всего царства науки и, следовательно, в устройство республики ученых необходимо внести план, порядок и систему. Исходя из чистой науки разума, или реальной философии, необходимо пересмотреть все царство науки и определить задачу каждой из них. Всем притязующим на звание ученого необходимо обладать знанием этой чистой науки разума, ибо, в противном случае, какими бы осведомленными в той или другой специальной науке они ни считали себя, но не зная последнего основания всякого знания, основания, от которого зависит и их собственная наука, они, несомненно, не уразумеют и последних оснований своей науки и не достигнут действительного проникновения в нее. Исходя из чистой науки разума, всякий может ясно видеть, где еще существуют пробелы в области науки и в чем они состоят, и может выбрать себе для разработки какой-нибудь из таких нерешенных вопросов. Ему не придет в голову еще раз заканчивать уже раз законченное до него.

Всякая чисто априорная наука может быть закончена, и исследование ее — завершено; и систематическая работа республики ученых в конце концов приведет к такому завершению. Бесконечна только эмпирия — как эмпирия устойчивого, природы (в физике), так и эмпирия текучего, совершающихся во времени явлений человеческого рода (в истории). Первая наука, физика, получает в удел от науки разума, выделяющей из нее все априорные составные части в законченную и подразделяющуюся на отделы систе-

му, область эксперимента и приобретает от нее искусство правильного понимания и толкования произведенного эксперимента и регулятив для дальнейших вопросов, какие следует задавать природе; у второй, истории, та же наука разума прежде всего отнимает мифы о первоначальном возникновении человеческого рода, как принадлежащие к метафизике, и дает ей определенное понятие о специальных вопросах и предмете исторической науки и наряду с этим — логику исторической истины. Так даже в этой бесконечной области искание наощупь и наудачу заменяется уверенным и планомерным поступательным движением.

Подобно тому, как содержание всякой науки имеет свой определенный закон, так и наукообразное и популярное изложения ее имеют свои определенные правила. Если кто-нибудь погрешил против этих правил, его ошибку откроеет, может быть, другой, и она будет исправлена в новом сочинении; если же ошибок не было или исправить их у нас нет возможности, к чему давать новые изложения того же содержания? Пусть же лучшие в каждой науке (как изложенное в научной форме, так и популярное) сочинения остаются единственными до тех пор, пока каждого из них не заменит действительно лучшее сочинение, которое в свою очередь должно будет вытеснить их и стать единственным в своей области. Правда, публика, состоящая не из ученых, меняется по своему составу и уровню (ибо следует предположить, что образованность ее членов будет расти благодаря целесообразной популяризации учеными знаний), но во всяком случае, она не должна допускать, чтобы перед нею повторяли то, что уже ей известно. Поэтому, хотя очень возможно, что какое-нибудь популярное сочинение, вполне целесообразное для эпохи своего появления, перестает затем соответствовать изменившемуся уровню эпохи и должно быть заменено другим, но, без сомнения, этот прогресс совершается не так быстро, чтобы к каждой новой книжной ярмарке публика нуждалась в новых сочинениях.

Наука разума, сказали мы выше, производит обзор всей области знания. Всякий ученый должен обладать знанием этой науки, хотя бы только для того, чтобы во всякое время быть в состоянии познавать современное состояние всей системы наук и знать, в какой отрасли может быть полезен его труд. Нельзя возражать против особого периодически появляющегося издания, которое бы следило за состоянием наук и, отчасти для сведения современников, отчасти для будущей истории литературы, давало его обзоры. Подобного рода задачу брали на себя в нашей характеристике третьей эпохи литературные журналы и библиотеки. Показав, каким должен быть такой обзор в эпоху науки разума, мы тем самым разъяснили бы, каковы должны быть литературные журналы, если такие журналы должны вообще существовать; и, может быть, из полученной противоположности с современным их состоянием выяснилось бы, почему эти журналы в обычной своей форме не приносят и не могут приносить никакой пользы. Ради полноты противоположности между сегодняшнею лекцией и предыдущею мы почти обязаны остановиться на таком выяснении.

Изображение научного состояния той или другой эпохи следует всегда составлять сообразно идее эпохи; предпосылкой при этом служит предположение, что такое состояние обнаруживается в сочинениях данного времени. Эти сочинения находятся на виду у всех, и всякий, кого интересует данный вопрос, может без нашего содействия почерпнуть ответ на него из того же источника, из которого взяли свой ответ и мы также без его содействия. В этом отношении мы не можем принести пользы. Если же мы хотим оказаться действительно необходимыми, мы должны взять на себя или то, что совершенно невыполнимо для читателей, или же то, что может быть ими сделано только в том случае, если известная часть работы будет взята нами на себя. Прежде всего мы не должны повторять читателю то, что сказал автор: это уже сказано автором, и наш читатель сам может различными способами узнать

это от него. Наша задача — сказать читателю именно то, чего ему не говорит автор, но что составляет источник, из которого последний черпает все, что говорит; мы должны открыть то, что, может быть, помимо собственного сознания, внутренне *есть* сам автор и благодаря чему все сказанное становится для него тем, что оно есть; мы должны извлечь *дух* из его букв. И если этот дух отдельного писателя в то же время есть дух времени и, следовательно, если мы на одном экземпляре (и, по счастью, на экземпляре, яснее других выражающем свое время) выяснили дух всей эпохи, то нам уже незачем исписываться и повторять ту же работу над другими писателями, внутренне как две капли воды похожими друг на друга, несмотря на случайные внешние различия. Вопрос ведь вообще не о том, на какой ступени развития находятся Семпроний, Кай или Тит⁸, а только о состоянии эпохи; это состояние мы показали на примере Семпрония и на всякий случай можем прибавить замечание, что таковы же и Кай и Тит, чтобы никто не ожидал еще особого исследования о последних. — Кроме существенного и господствующего направления эпохи, в ее науке проявляются, может быть, еще те или другие характерные побочные тенденции. Следует обстоятельно выяснить эти последние и показать каждую из них в ее замечательнейшем представителе; для остальных же явлений той же категории в лучшем случае достаточно замечания вроде только что сделанного.

То же применимо и к оценке искусства эпохи; мы ограничимся здесь замечаниями об изящной словесности. Мерилом ценности является здесь степень ясности, эфирной прозрачности, невозмутимости индивидуальностью или каким-либо другим лежащим вне искусства отношением. Если только мы представили эти свойства в той степени, в какой они проявились в величайшем произведении эпохи, то для нас уже не могут иметь значения попытки последователей творца такого произведения и даже собственные его предварительные опыты. Последние, впрочем, могут служить нам для того, чтобы облегчить более интимное

понимание индивидуальности художника (которая как таковая есть отнюдь не чувственная, но идеальная), а чрез ее посредство — понимание самого произведения. Короче говоря, обзоры, о которых мы говорим, должны быть и стремиться быть не чем иным, как ежегодниками научного и художественного духа; все, чего нельзя признать изменением и новою формацией самого духа, не должно для них являться событием и не должно входить в их содержание. Что при таком взгляде на вещи не всякий день и не каждый месяц отмечены будут в календаре и, может быть, не к каждой книжной ярмарке будут появляться новые тома, не составляет беды и послужит только к сбережению бумаги и облегчению читателя. Если когда-либо не последовало продолжения прежних выпусков, это значит, что в области духа не произошло ничего нового и только пережевывалась старая жвачка; в случае же, если произойдут какие-нибудь новые события, ежегодники не преминут сообщить о них.

Исключение из установленного здесь строгого правила можно было бы сделать только для искусства. Именно, человечество еще более далеко от искусства, чем от науки, и чтобы приблизиться к нему, должно пройти через ряд подготовительных ступеней, гораздо более длинный, чем ряд, ведущий к науке. И можно было бы приветствовать (конечно, не как части ежегодников духа, задача которых только описывать живое развитие, а как популярные пособия) даже слабые, вызванные несовершенными художественными произведениями попытки разъяснения последних и сведения их к единству с целью сделать тем самым несколько более доступным для большой публики искусство понимания художественного произведения. И обычные сборники рецензий заслуживали бы известной благодарности, если бы иногда делали такие попытки. Но по отношению к науке наше правило не допускает никаких исключений; ибо в этой области для начинающих существуют школы и университеты.

ЛЕКЦИЯ VIII

Почтенное собрание!

Третья эпоха охарактеризована в своем основном качестве, как эпоха, не признающая ничего кроме того, что ей понятно; и мы достаточно уже выяснили руководящее ею в процессе понимания понятие, именно — понятие чисто чувственного опыта. Из такого характера эпохи мы вывели, что в ней существует различие между сословием ученых и другим сословием, состоящим из людей, не имеющих научных знаний; мы вывели также, каковы свойства этих сословий, как каждого в отдельности, так и в их взаимоотношениях. И более, чем в достаточной степени, нами было исторически показано в предыдущей лекции, что все эти отношения существовали не с незапамятных времен, но возникли в определенное время; мы показали и то, каким образом они возникли и приобрели такой характер и какими они будут в следующую эпоху, эпоху наук разума.

Уже гораздо ранее, делая общий обзор содержания этих лекций, мы указывали, что такая эпоха исключительно голого опытного понятия и пустого формального знания уже самую свою сущностью побуждает к противодействию себе и заключает в себе основание своей же реакции против самой себя. Позвольте мне в сегодняшней лекции подробнее развить это замечание и сделать из него выводы. Отдельные личности, либо действительно чувствуя безжизненную пустынную и ужасную пустоту результатов провозглашенного эпохой принципа, либо просто желая заявить себя чем-нибудь совершенно новым (такого рода желание составляет ведь, как мы видели, также одну из отличительных черт эпохи), выворачивают наизнанку принцип эпохи, провозглашая причиной ее упадка и источником ее заблуждений именно ее желание все понимать; в качестве же собственного принципа, единственно необходимого, истинного источника всякого спасения

и исцеления, они выставляют *непонятное*, как таковое, и именно ради его непонятности. Хотя такое явление кажется прямо противоположным характеру третьей эпохи, но, как я уже сказал в своем месте, оно принадлежит к необходимым ее явлениям и не должно быть упускаемо из виду в полной ее характеристике. — Противоречием максиме, согласно которой все признаваемое истинным должно быть доступно пониманию, — противоречием, которое возникает единственно в полемике против этой максимы и не может быть выставлено или теоретически обосновано, прежде чем не высказана сама эта максима, но необходимо должно появиться после того, как последняя, провластвовав известное время, созрела и представляется в ярком свете, — таким противоречием является прежде всего уже постоянное признание самими последователями этой максимы многого, что так же мало понятно для них, как и для их противников. Далее, провозглашение непонятого принципом вовсе не есть начало и составной элемент новой эпохи, долженствующей развиться из третьей, эпохи науки разума; ибо последняя вовсе не отвергает максимы понятности, как таковой, и, напротив, признает ее своим собственным принципом, отвергая только то дурное и негодное понятие, которое третья эпоха кладет в основу понимания и делает мерилom всякой обязательности. Что же касается самого понимания, то наука разума устанавливает такое основоположение: безусловно все должно быть понятно, в том числе и само непонимание, составляющее предел понимания и единственно возможное доказательство того, что понимание исчерпано; такое *еще непонятое* существует во всякое время, как единственный носитель времени и как понятное в качестве *еще непонятого*; но чего-нибудь абсолютно непонятого никогда не существует. Следовательно, принцип абсолютной непонятности противоречит форме науки еще гораздо непосредственнее, нежели даже принцип понятности всех вещей для голого чувственного опытного понятия. Наконец, этот принцип непонятности, как таковой, не есть и пережиток

предшествующих эпох, что ясно уже из сказанного до сих пор о последних. Безусловно непонятное языческой и иудейской древности — по произволу действующий Бог, — Бог, чья воля всегда непостижима для людей, — Бог, всегда внушающий ужас, — Бог, от чьего гнева избавляют лишь прихоть и случайность, стоял против воли людей перед их сознанием; они не только не искали его, но рады были бы освободиться от него. Непонятное христианской церкви провозглашено было истиной не потому, что было непонятным, а потому что, случайно будучи выражено в непонятной форме, содержалось в писании, предании и церковных постановлениях. Приведенная же нами максима провозглашает высшим непонятное именно как такое, благодаря его непонятности; поэтому она представляет совершенно новое и небывалое ранее явление третьей эпохи.

Дело не ограничивается простым провозглашением принципа непонятного вообще (в этом случае каждому было бы предоставлено составлять для себя непонятное), но, как и можно ожидать от догматической эпохи, вырабатывается и популяризируется, помимо того, определенное непонятное. Каким путем образуется в таких случаях последнее? Оно возникает отнюдь не из источника старого суеверия, ибо последний иссяк для образованной публики, и остатки его сохраняются только в теологии, — и также не из теологии, ибо последняя, как мы прежде показали, есть нечто иное. Новая система возникла из познания пустоты существующей системы, т. е. путем рассудочного рассуждения; и потому путем такого же рассудочного рассуждения и свободного мышления, превращающегося здесь однако в измышление и фантазирование, она должна создать и свое непонятное; творцы и представители этой системы величают себя поэтому философами.

Изготовление непонятого и непонятного, производимое посредством свободного фантазирования, издавна называлось мечтанием; поэтому мы постигнем рассматриваемую

систему в ее истинном существовании, если определим, что такое мечтательность и в чем ее сущность.

Мечтательность имеет ту общую черту с истинной наукой разума, что она не признает голых чувственных опытных понятий за высшее, но стремится возвыситься за пределы всякого опыта; и так как над областью опыта не существует ничего, кроме мира чистой мысли, она старается построить вселенную единственно из мысли, что, как мы видели, является задачей также и науки разума. Защитники опыта как единственного источника истины, довольно метко и удачнее, чем сами, может быть, полагают, называют всякого отрицающего (безразлично по каким основаниям) эту монополию опыта просто мечтателем, ибо мечтательность, которая доступна и для них через посредство их живой фантазии, но от которой они так тщательно предохраняют себя, крепко цепляясь за опыт, во всяком случае возвышается над опытом; другого же пути подняться над ним, пути науки, они никогда не сознавали в себе и с этой стороны не должны были бороться с какими-либо соблазнами.

Итак, в этом непоколебимом уповании на мир мысли, как высший и благороднейший, совершенно сходятся наука разума и мечтательность.

Различие их основывается единственно на природе той мысли, из которой исходит каждая. Основная мысль науки (как таковая, единая и замкнутая в себе) совершенно ясна и прозрачна для последней; и с такою же неизменной ясностью наука видит, как из этой единой мысли непосредственно возникает все многообразное мышление и (так как вещи могут существовать только в мышлении) все многообразные вещи; и это возникновение постигается наукой в самом своем процессе; пределом здесь является граница всякой ясности, именно непонятное, понимаемое в свою очередь, как необходимый предел. Эта основная мысль науки не достается ей даром; она должна искать ее с усилиями, усердной работой и настойчивостью, отнюдь не удовлетворяясь, когда в результате получается

что-нибудь, не вполне еще понятое, но подымаясь выше — к основанию, объясняющему вновь найденное основание, и продолжая это восхождение до тех пор, пока все не превратится в единый совершенный свет. Такова та мысль, из которой исходит наука. — Те же мысли, из которых может исходить мечтательность, весьма различные в отдельных предавшихся мечтательности индивидуумах и часто меняющиеся даже в одной и той же личности, никогда не достигают ясности в своих высших основаниях и поэтому лишь до известной степени ясны сами по себе и именно поэтому абсолютно непонятны по своей связи. Вследствие этого они никогда не могут быть доказаны или доведены до большей степени ясности, чем та, которая уже им присуща, но постулируются, т. е., если воспользоваться выражением из области истинной науки, читатель или слушатель отсылаются к интеллектуальному созерцанию, имеющему однако в науке совершенно иной смысл, чем в мечтательности. По той же причине мечтательность никогда не бывает в состоянии дать отчет о том, каким путем она пришла к данным мыслям, ибо последние не найдены, подобно первичной мысли науки, путем систематического восхождения к высшей ясности, но являются исключительно лишь случайными догадками.

Что же такое по существу своему эта случайность, благодаря которой они возникли? Хотя она совершенно необъяснима для подвластных ей, но может быть, по крайней мере, нам удастся объяснить, в чем ее сущность. Это — слепая сила мышления, т. е., как и всякая слепая сила, — в сущности сила природы, от власти которой нас освобождает ясное мышление; она связана со всеми прочими природными определениями: состоянием здоровья, темпераментом, образом жизни, характером занятий; и таким образом эти мечтатели, при всем своем глубоким презрении ко всякой эмпирии и гордом сознании своей возвышенности над природой, сами являются, нисколько того не подозревая, в своем выпреннейшем философство-

вании лишь (несколько странными, вдобавок) эмпирическими явлениями.

Сделанное мною замечание о том, что принципы этой мечтательности состоят из случайных догадок, обязывает меня провести различие между мечтательностью и другим, до известной степени с нею сходным, методом мышления; это различие дает мне случай еще яснее определить саму мечтательность. Именно, догадкам и случайности обязаны своим происхождением и главнейшие опыты и даже широкие и проникающие в глубь вещей теории в области физики; в таком положении дело останется до тех пор, пока наука разума не будет в достаточной степени распространена и углублена и не выполнит также и по отношению к физике свою точно определенную в предыдущей лекции задачу. Однако творцы этих физических теорий, отыскивая закон единства, под который бы можно было подвести явления, постоянно исходили из самих явлений и, едва составив себе понятие о таком законе, возвращались к ним, чтобы на них проверить это понятие, твердо убежденные в том, что оно еще должно быть подтверждено фактами, которые необходимо вывести из него, и готовые от него отказаться, если бы оно не получило такого подтверждения. И, когда такая проверка давала положительный ответ, это было доказательством того, что результат их исследования — не произвольный вымысел, поэтому дарование таких экспериментаторов и теоретиков следует называть отнюдь не мечтательностью, но гением. Не таков метод мечтательности: она не отправляется от эмпирии и не нисходит до того, чтобы считать последнюю судьей своих догадок, но требует, чтобы природа сообразовалась с ее мыслями; конечно, она была бы в этом совершенно права, если бы предварительно обладала истинною мыслью и если бы, кроме того, знала, каковы пределы такого априорного определения природы и в какой области оно совершенно теряет применение и всецело уступает решение эксперименту.

Эти догадки мечтательности, как я сказал, не обладают ни самоочевидной ясностью (и вместе с тем не доказываются и теоретически недоказуемы, ибо возможность такого доказательства исключается провозглашаемым мечтательностью принципом непонятности), ни истинностью и поэтому не могут быть подтверждены естественным чувством истины, даже если предположить, что возможна их оценка со стороны последнего. Но как же могут, в таком случае, в них верить хотя бы только сами их творцы? Я обязан прежде всего и прежде, чем идти дальше, разъяснить вам эту загадку.

В основе своей эти догадки представляют, как мы показали ранее, продукты слепой естественной силы мышления, которая при определенных условиях необходимо должна проявляться в определенном индивидууме именно так, как она проявляется; *должна*, говорю я, — конечно, если индивидуум не возвысился над всеми слепыми естественными силами мышления и не парализовал их деятельности, устремляясь к свободному и ясному мышлению. Если индивидуум не сделал этого, необходимо происходит следующее: так как всякая слепая естественная сила действует непрерывно и даже в то время, когда человек не замечает и не сознает ее, то упомянутый род мышления, составляя основную сущность данного индивидуума, по необходимости пускает в нем множество ростков, и хотя последние время от времени доходят до сознания индивидуума, но он все же не открывает их истинного корня и не принимает по отношению к ним окончательных решений. Итак, такой индивидуум пассивно подчиняется или же осторожно прислушивается к непрерывно в нем мыслящей природе; и когда, наконец, выступает на свет истинный корень ее, наш индивидуум немало изумляется внезапно пролившимся на его догадки свету, единству и связности, меньше всего, разумеется, подозревая, что эти догадки представляют ростки того же самого, все время пробивавшегося и лишь теперь вышедшего на свет корня, с которым они, конечно, должны быть поэтому в согла-

сии. Истина целого подтверждается для такого человека объяснимостью из целого всех его частей, ибо он не знает, что последние — лишь части этого целого, существующие только *благодаря* ему. Вымысел принимается им за истину, потому что согласуется со многими прежними, менее значительными вымыслами, вытекающими (хотя наш индивидуум не догадывался об этом) из того же источника.

Так как мышление мечтательности есть мыслящая сила природы, то оно возвращается к природе, окунается в ее жизнь и стремится в ней действовать; короче выражаясь, всякая мечтательность есть и необходимо становится философией природы. Нам следует тщательнее разъяснить последнее утверждение, между прочим, и для того, чтобы точно отличать от мечтательности нечто такое, что несведущими людьми смешивается с последней. Именно, или единственным двигателем как мышления, так и деятельности человека, является чувственное желание, т. е. влечение к личному самосохранению и благополучию — в этом случае мышление есть лишь слуга желания и существует только затем, чтобы отмечать и выбирать средства для удовлетворения последнего — или же мысль живет и действует сама из себя и через собственную силу. Первое состояние составляет основу всей, достаточно уже характеризованной нами мудрости третьей эпохи, и мы не будем более останавливаться здесь на нем. Во втором состоянии можно, опять-таки, различать два или, считая иначе, три случая. Живая и деятельная через себя самая мысль есть или только чувственная индивидуальность человека, лишь выражающаяся в мысли, т. е. только прикрытое и не познанное в своем истинном качестве чувственное удовольствие — в этом случае мы имеем дело с мечтательностью; или же она есть совершенно свободная от чувственной основы и вытекающая из самой себя мысль, никогда не имеющая объектом единичную личность, но всегда объемлющая род, т. е. идея, достаточно описанная нами во второй, третьей и четвертой лекциях. Если она есть идея, то ее проявления опять-таки могут, как также

было уже разъяснено, быть двоякого рода: или она проявляется в одном из своих указанных выше разветвлений и в таком случае непосредственно побуждает к деятельности, выливаясь в личную жизнь человека, уничтожая все его чувственные влечения и желания, — и человек становится художником, героем, человеком науки или религии; или же та же чистая мысль проявляется в своем абсолютном единстве, — в таком случае она постигается в ясном познании и есть единая, ясная в себе и прозрачная мысль науки разума, сама по себе не побуждающая к какой-либо деятельности в чувственном мире и представляющая лишь свободную деятельность в мире чистой мысли, или истинное и подлинное умозрение. В противоположность этой жизни в идеях мечтательность не действует непосредственно, но для того, чтобы произвести действия, нуждается еще в особом решении воли, определяемом удовольствием; поэтому сама по себе она остается умозрением; далее, она имеет объектом не род, как таковой, а личность, ибо отправляется единственно от личности и направлена на основу жизни личности, чувственную природу, и потому необходимо становится умозрением о природе. Таким образом, от мечтательности необходимо строго отличать жизнь в идеях, называемую невежественными людьми также мечтательностью. Отличия же мечтательности от науки разума, как истинного умозрения, достаточно уже были выяснены в сегодняшней лекции. Чтобы уметь различать в области философии природы истинное умозрение от ложного, т. е. от мечтательности, необходимо уже обладать знанием первого, т. е. знанием науки разума; а такое знание — отнюдь не присуще неученой публике. Излагать свои воззрения об этом предмете и, следовательно, о последних основаниях природы, перед такою публикой, никогда не придет в голову ни одному истинно сведущему в науке человеку; умозрительное учение о природе предполагает научное образование и может быть изложено только в научной форме, и в нем вовсе не нуждаются люди, не имеющие научных знаний. Что же касается

области, знаниями о которой ученый может и обязан делиться с широкой публикой, именно — области идей, то здесь даже такого рода публика располагает безошибочным критерием для суждения о том, есть ли предлагаемое ей воззрение продукт мечтательности или нет; этот критерий заключается в содержании излагаемого воззрения, именно в том, затрагивает ли оно нашу деятельность и говорит о ней, или же относится лишь к неподвижным и спокойным качествам вещей. Так, главный вопрос, который я предложил вам в самом начале этих лекций — на предположенном мною вашем ответе на этот вопрос основываются все следовавшие затем лекции — вопрос: могли бы ли вы сами отказать в похвале, уважении и удивлении по отношению к жизни, совершенно отдавшей себя идее? — всецело касается вашей деятельности и требует вашего суждения об этой деятельности; поэтому он вознес вас за пределы всего чувственного опытного мира, но все не побудил вас к мечтательности. Приведу еще более ясный пример: учение о Боге, действующем отнюдь не по произволу, Бог, в высшей силе которого все мы живем и живя, можем и должны во всякий час быть блаженны (неразумные люди думают разбить это учение, назвав его мистицизмом), — это учение отнюдь не есть мечтательность, ибо имеет своим объектом деятельность и обращается именно к тому сокровеннейшему духу, который должен оживлять и двигать всякую нашу деятельность. Оно стало бы мечтательностью лишь в том случае, если бы к нему добавлено было заявление, будто такое воззрение вытекает из какого-то внутреннего таинственного света, уделенного не всем людям, а лишь немногим избранникам (именно в таком утверждении — сущность мистицизма в собственном смысле); ибо такое заявление обличает самовлюбленное превознесение собственной ценности и высокомерную кичливость по поводу собственной индивидуальности. Итак, мечтательность, помимо своего внутреннего, вполне доступного только истинному умозрению отличительного признака, имеет еще внешний, состоящий в

том, что она никогда не бывает философией морали или религии (напротив, она ненавидит и ту и другую в их истинной форме; то же, что она называет религией, есть только обожествление природы), но постоянно является философией природы, т. е. стремится постигнуть (или же думает, что постигла) известные внутренние, далее необъяснимые свойства в основаниях природы и, пользуясь этими свойствами, старается произвести невозможные в обычном порядке природы результаты. Такою, говорю я, необходимо является мечтательность по своему принципу и такую же она всегда была в действительности. Нас не должно смущать, что она так часто давала обещание ввести нас в тайны мира духов и открыть средства заклинать и вызывать ангелов и даже самого Бога: она всегда намеревалась применять такие знания в целях достижения известных результатов в природе, и духи разумелись ею не как духи, а как силы природы. Главной ее целью всегда было обретение волшебных средств. Если брать вещи в их точном смысле, как намерен я здесь поступать, то — этот пример должен вполне разъяснить мою мысль — сама характеризованная в предыдущей лекции религиозная система, исходящая из понятия о действующем по произволу Боге, предполагающая посредничество между Богом и людьми и рассчитывающая обезопасить себя, на основании заключенного договора, от обид со стороны Бога либо посредством соблюдения некоторых произвольно установленных и непонятных по своей цели постановлений, либо посредством непонятной исторической веры, — сама эта религиозная система есть мечтательная система волшебства, в которой Бог представляется не святым, одна уже обособленность от которого есть величайшее несчастье сама по себе и независимо от каких-нибудь дальнейших последствий, но страшную, угрожающе гибельными воздействиями силою природы, которую удалось обезвредить и даже направить согласно нашим намерениям.

Такова мечтательность вообще, точно, как я думаю, определенная нами и отделенная от всех родственных ей

направлений; и указанные основные черты необходимо присущи ей во всех ее отдельных проявлениях. В том случае, когда она есть исключительно природа, она проявляется указанным нами ранее путем. В том же своем проявлении, о котором мы теперь говорим, т. е. как реакция третьей эпохи против себя самой, она есть не исключительно природа, но в большинстве случаев — искусство и возникает из сознательного противодействия принципу третьей эпохи, из неудовлетворенности явственно усмотренными пустотой и бессилием последней, из мнения, будто от этих пустоты и бессилия может спасти только противоположность всеобщей понятности, именно — непонятность, и из вытекшего отсюда решения создать что-нибудь непонятное само по себе; помимо этого источника, в существе третьей эпохи и всех происходящих от нее эпох заключается очень мало способности к мечтательности. Каким же образом удастся представителям эпохи изготовить свое непонятное и свою долю мечтательности? Вот как они достигают этого: они садятся с намерением что-нибудь измыслить о тайных основаниях природы — неизменное обыкновение мечтательности состоит в том, чтобы выбирать своим объектом природу, — ждут, пока им не взбрдут в голову какие-нибудь догадки, и затем выбирают из этих догадок такую, которая бы понравилась им больше всех других; если приток догадок недостаточно оживлен, они вдохновляют себя физически возбуждающими средствами — известное и распространенное среди всех мастеров мечтательности в древности и в новое время, у диких и образованных народов, средство, которое неизбежно уничтожает ясность, невозмутимость и свободу истинного умозрения, требующего высшей степени трезвости, и из одного употребления которого в целях творчества можно уже достоверно заключить, что в данном случае перед нами не умозрение, а мечтательность. Если и это средство недостаточно еще ускоряет их кровообращение, они обращаются к сочинениям старых мечтателей — чем более редки и обесславлены эти сочинения, тем последние

лучше, согласно их основоположению, что все тем лучше, чем сильнее расходится с господствующим духом времени — и разукрашивают затем свои догадки чужими, если только не выдают и последних за свои собственные. Мимоходом замечу: отнюдь не следует отрицать того, что среди таких догадок древних обесславленных мечтателей встречается множество прекрасных мыслей и гениальных намеков; точно также мы не думаем отказывать и новейшим мечтателям в признании неоднократно деланных ими научных открытий; но эти гениальные проблески всегда окружены заблуждениями и никогда не отличаются ясностью; чтобы выискать их у таких писателей, необходимо уже заранее привнести их с собою, так что только тот может чему-нибудь научиться от подобных мечтателей, кто уже был умнее их, когда приступал к чтению их произведений.

Всякая мечтательность сводится к известному роду волшебства; это — ее постоянное свойство. Какого же рода волшебство преследует та мечтательность, о которой мы теперь говорим? Характер ее — исключительно научный (во всяком случае, мы говорим здесь только о научной мечтательности эпохи, хотя, правда, существует еще иного рода мечтательность — в искусстве и жизни, — которой мы, быть может, коснемся в другой раз). Поэтому она должна стремиться в области науки к тому, чтобы посредством волшебства осуществлять невозможное для обычного порядка природы. Что же далее? Наука или априорна или эмпирична. Чтобы постигнуть априорное, отчасти как творческое начало царства идей, отчасти как определяющее природу (поскольку природа определяется априорным), необходимо холодное, спокойное, беспрестанно оспаривающее, исправляющее и разъясняющее себя мышление; и чтобы достигнуть посредством последнего каких-нибудь значительных результатов, необходимо провести в работе половину своей жизни. Это слишком известно, так что едва ли кто-нибудь станет здесь думать о волшебных средствах; поэтому мечтатели держатся по-

дальше от области априорного; нужное же им для изготовления собственных произведений они ведь легко могут (и совершенно не рискуя быть в этом изобличенными) заимствовать у других и перерабатывать на свой лад (еще скорее можно рассчитывать остаться незамеченным, если издеваться над обобранными, именно в то время когда их обираешь). Остается эмпирическое. Поскольку, после выделения из состава природы всего априорного, налицо остается только *чисто* эмпирическое, последнее, согласно обычному и в то же время правильному мнению, может быть исследуемо только путем совершения экспериментов; поэтому всякий исследователь первоначально должен приобрести историческое знание уже существующих экспериментов и тщательно воспроизвести их в своем опыте; и лишь оригинальные, основанные на осмысленном обзоре всего накопленного опыта эксперименты могут сделать оригинальным самого исследователя. Это — также слишком долгая работа, требующая неустанного труда и затраты времени, и, кроме того, на этом пути слишком много искусных сотрудников, предупреждающих нас открытиями, так что рискуешь потратить на работу всю свою жизнь, все-таки не став от этого оригинальным. Вот где были бы кстати волшебные средства. Итак, не долго думая, давайте строить догадки и таким путем проникать во внутреннюю сущность природы, избавляя себя, таким образом, от кропотливого изучения и жалких опытов, которые могут привести к результатам, противоречащим всем нашим заранее составленным системам.

Уже благодаря всеобщему влечению человеческой природы к чудесному такое предприятие не может не привлечь к себе всеобщего внимания и не вызвать надежд. Пусть старики, прошедшие уже путь усидчивого изучения и, может быть, уже сами произведшие достаточное количество удачных и плодотворных опытов, сожалеют о том, что обременяли себя этим бесплодным и бесславным трудом, и косятся на то, что результаты их опытов выводятся перед ними в двух-трех априорных периодах, какие

можно было бы, конечно, придумать и помимо их экспериментов, — пусть они недовольны тем, что учение о чудесах не появилось на свет уже во время их молодости, — тем желаннее будет для юношей, еще не прошедших того пути и стоящих теперь на той ступени, когда они должны были бы, согласно прежнему обычаю, вступить на него, — тем желаннее будет для них обетование избавления от этого пути и замены его всего только несколькими параграфами. И хотя в действительности (такова обычная судьба магических искусств) никакого волшебства совершить не удастся и никаких новых эмпирических познаний не возникает, и верующие останутся при тех же знаниях или при том же незнании, как и ранее, — хотя и очевидно или могло бы быть очевидным для всякого, кто не слеп, что существенное в данных эмпирических знаниях отнюдь не выведено а priori и даже вовсе не затронуто в течение всего рассуждения, а только предположено известным на основании произведенных когда-то опытов и затем втиснуто в аллегорическую форму, в каковом втискивании и состоит здесь мнимая дедукция, — хотя чудотворец никогда не сможет исполнить требование (с каким необходимо следовало бы к нему обратиться), именно требование о том, чтобы одним, по крайней мере, исполнившимся пророчеством он доказал свою высшую миссию или указал в недостижимой для заключений из прежнего опыта области какой-нибудь никогда не производившийся ни им, ни кем-нибудь другим эксперимент и определенно предсказал его результаты, так чтобы это предсказание оправдалось при действительном выполнении эксперимента, — хотя он будет всегда пророчествовать а priori о том, что уже совершилось ранее (таково обыкновение всех лжепророков), — хотя все это, без всякого сомнения, и так, но прославленная вера адептов останется непоколебимой: сегодня, правда, дело не выгорело, но на следующей неделе оно ведь навверное удастся.

Помимо того возбуждающего средства, какое представляет такое одобрение последователей, имеется еще дру-

гое, оказывающее весьма глубокое влияние. Именно, — человеческий дух, предоставленный без дисциплины и воспитания самому себе, не может быть ни праздным, ни деятельным; наиболее подходящим для него было бы что-нибудь среднее между этими состояниями. Совершенная праздность и ничего неделание — слишком скучны; а если, по несчастью, выберешь свою специальностью занятия наукой, то, будучи праздным, вернее всего, ничему не научишься, что опять-таки неприятно по своим последствиям. Правильное размышление и умозрение — вещи слишком обременительные и ничего не дают в результате; чтобы чему-нибудь выучиться, нужно напрягать внимание и память. Так пустим же в ход фантазию! И если счастливому учителю удастся вызвать в нас полет фантазии (а в том, что это удастся мечтателю, не может быть сомнения, ибо мечтательность всегда неодолимо заполняет неопытных и увлекающихся), то фантазия продолжает работать уже без всякого труда со стороны своего обладателя, возбуждается и порождает пестрые цветы, являя в нас весьма подвижную деятельность без малейшего усилия с нашей стороны: в нас сами собою *мыслятся* довольно смелые мысли, причем вовсе нет нужды в том, чтобы мыслили *мы сами*, — и занятия наукой превращаются в самое веселое занятие в мире. — Кроме того, таким путем достигается еще другой великолепный результат: едва оставив школьную скамью или даже еще сидя на ней, можно становиться со своими догадками поперек дороги заслуженнейшим в эмпирии людям, которые, будучи хорошо знакомы с характером своей науки, конечно, никогда не придумали бы ничего подобного этим догадкам, — можно пожимать плечами по поводу их минутного замешательства, вызванного нашею абсолютною несостоятельностью, но принимаемого нами за их признание в собственной слабости, и при этом превозносить и славословить себя самих!

Делая такую характеристику, мы не могли не знать или упустить из виду, что безусловно невежественные люди отзываются приблизительно в таком же роде о стрем-

лениях истинного умозрения и о приверженцах последнего. Мы признаем, что такие невежды по-своему вполне правы, ибо не могут не считать всякого умозрения мечтательностью, так как для них не существует ничего кроме опыта. Со своей стороны, признавая нечто, лежащее вне всякого опыта, и вместе с тем, именно благодаря этому внеопытному, признавая также и опыт, как чистый опыт, мы не можем иначе, чем в произнесенных ранее выражениях, высказать свое отрицательное отношение к заблуждению, вводящему мнимое умозрение там, где компетентен только опыт. И вообще дело не в выражениях, а лишь в том, понимает ли автор смысл своей речи и готов ли он отдать в этом отчет всякому, кто также понимает его рассуждение; в этом отношении мы, думается, удовлетворительно зарекомендовали себя хотя бы одним сказанным в сегодняшней речи. Позволительно воздерживаться от публичных заявлений о явной бессмыслице, если последняя не вторгается в наш ближайший круг действий; и мы не потратили бы в этом тесном кругу даже и немногих сказанных сегодня слов, если бы их не требовала полнота всего намеченного рассуждения.

В итоге, вот как можно определить дух того периода нашей эпохи, в котором мы живем: необходимо было, чтобы система единовластного трезвого опыта создана была в своем вымирании и чтобы начала господствовать система мечтательности со всеми своими разрушительными для порядка следствиями, посредством мнимого умозрения вытесняющая опыт даже из той области, которая принадлежит ему одному, — это было необходимо для того, чтобы жестоко наказать поколения, прельстившиеся первою системой. Принимать какие-либо меры против этого напора мечтательности — напрасный труд, ибо это — порыв эпохи, усиленный еще всеми другими ее излюбленными тенденциями. Благо мудрецу, возвышающемуся над своею эпохой и над всем временем! Он знает, что время — вообще ничто и что высшее руководство неуклонно

ведет наш род к его истинной цели через все кажущиеся уклонения в сторону.

ЛЕКЦИЯ IX

Почтенное собрание!

Научное состояние третьей эпохи достаточно обрисовано в предыдущих лекциях отчасти само по себе, отчасти — в обеих смежных с наукою областях. Прочие основные черты и характерные определения всякой эпохи обуславливаются и определяются ее общественным состоянием и особенно состоянием государства в данное время. Поэтому мы не можем продолжать своей характеристики, пока не рассмотрим, на какой ступени находится — разумеется, в странах высшей культуры — государство третьей эпохи, насколько в нем выражено и осуществлено абсолютное понятие государства и насколько это не достигнуто.

Ни одно из человеческих отношений не оставляет нашему роду меньше свободы и не связывает его сильнее, чем государство. Состояние последнего определяется преимущественно состоянием, в котором находится вся масса составляющих государство личностей, ибо это состояние связывает руки самым светлым умам и неограниченной властью и ставит предел выполнению их планов. Таким образом, государственное устройство известной эпохи есть результат ее прежних судеб, ибо последние определяют ее теперешнее состояние, которое в свою очередь определяет ее государственное устройство. Следовательно, последнее может быть понятно — если говорить о понимании в том смысле, в каком мы здесь стремимся понять нашу эпоху, — не иначе, чем из истории своей эпохи.

Но тут нас встречает новое затруднение. Именно, наша эпоха весьма далека от единства воззрений на историю

и еще более далека от согласия или даже хотя бы от знакомства с тем воззрением на историю, которое принимаем мы, руководствуясь наукой разума. Поэтому, прежде чем применять в дальнейшем это воззрение, мы должны изложить и обосновать его; этой задаче мы и намерены посвятить сегодняшнюю лекцию.

Требовать от нас такого разъяснения тем естественнее, что история есть часть науки вообще, именно, наряду с физикой, одна из двух частей эмпирии и, определенно высказавшись в предыдущем о сущности каждой из этих наук, мы все же упомянули об истории лишь мимоходом. С этой стороны сегодняшняя наша лекция еще может быть отнесена к той части целого, в которой мы до сих пор давали характеристику существа науки вообще; она должна замыкать эту часть и открыть нам переход к новой части.

Отнюдь не с целью заранее стеснить ваше собственное суждение, а только для того, чтобы с силою его в вас вызвать, я объявляю, что выскажу теперь исключительно ясные и непосредственно очевидные, по моему мнению, положения, которые, конечно, можно не знать, но, раз познав, невозможно оспаривать.

Я начинаю свое определение сущности истории с метафизического положения; доказательство последнего дается в науке разума и не может быть приведено здесь ввиду популярного характера нашего изложения; но помимо того об этом положении свидетельствует и естественное чувство истины, и, отвергая его, мы теряем под ногами почву во всем царстве знания. Это положение таково: *все, что действительно существует, существует с безусловною необходимостью и с безусловною необходимостью существует именно так, как существует; оно не могло бы не существовать или быть иным, чем оно есть.* В истинно сущем нет поэтому возникновения, изменений или произвольного основания. — Единое истинно сущее и существующее безусловно само через себя есть то, что все языки называют Богом. Бытие Бога не есть основание или причина (или что-нибудь в этом роде) знания, так

чтобы оно было отделимо от последнего, но оно есть именно *само знание*; бытие Бога и знание — одно; в знании Бог существует так же, как и в самом себе, — как безусловно на себе основывающаяся сила; и скажем ли мы: он существует, — или же скажем: знание существует, — в обоих утверждениях один и тот же смысл. В высшем умозрении может быть сделано совершенно очевидным также и это последнее положение, приводимое здесь лишь как вывод. — Далее: мир существует только в знании, и само знание есть мир; поэтому мир *опосредствованным* путем (именно — через посредство знания) есть само бытие Бога, как знание есть *непосредственно* это бытие. Следовательно, говорить, что мир мог бы и не существовать, что было время, когда он не существовал, и другое время, когда он возник из ничего благодаря произвольному акту Божества, акту, которого последнее могло бы и не совершать, — это совершенно то же, что утверждать, будто Бог мог бы и не существовать, будто было время, когда он не существовал, и другое время, когда он, решив существовать, возник из ничего в акте произвола, в акте, которого он мог бы и не совершать⁹. Бытие, о котором мы только что говорили, есть абсолютно вневременное бытие; и то, что полагается в этом бытии, познаваемо только а priori, в мире чистой мысли, и неизменно и неизменяемо во все времена.

Знание есть, как сказано, существование, проявление, совершенное отображение божественной силы. Поэтому оно существует само для себя: знание становится самосознанием; и в этом самосознании оно есть для себя собственная, основывающаяся на себе, сила, свобода и деятельность, ибо оно есть отражение божественной силы; — оно есть все это *как знание*, т. е. вечно непрерывно воспроизводит в себе все бóльшую внутреннюю ясность знания, развивая последнюю на определенном предмете знания, от которого оно отправляется. Этот предмет, очевидно, является *определенным нечто*, которое могло бы быть и иным, ибо оно существует, и все же, не может быть по-

нято в своей первооснове, но служит лишь для того, чтобы вечно быть предметом понимания для знания, развивающего на нем свою собственную внутреннюю силу; и лишь с этим непрерывным развитием возникает время. — Этот предмет возникает единственно потому, что существует знание, — следовательно, *внутри* уже предполагающегося бытия знания; поэтому он есть предмет чистого восприятия и познаваем только эмпирически. Он есть, говорю я, единый, вечно остающийся одинаковым предмет, ибо знание должно вечно осуществлять задачу его понимания; в этом пребывающем объективном единстве он называется *природой*, а планомерно направленная на него эмпирия называется *физикою*. Знание развивается *на нем* в непрерывном ряде времени; планомерно направленная на заполнение этого ряда времени эмпирия называется *историей*. Ее предмет есть постоянно остающееся непонятым и совершающееся на непонятом предмете развитие знания.

Итак: *вневременное* бытие и существование отнюдь не случайно; и ни философ, ни историк не в состоянии дать теорию его происхождения. *Фактическое* бытие во времени, как кажется нам, могло бы быть иным, т. е. оно случайно; но эта видимость происходит от того, что оно непонято, и философ, хотя и может в общем сказать, что единое непонятое (как и бесконечное его понимание) таково, каково оно есть, именно потому, что процесс его понимания должен продолжаться вечно, но оно отнюдь не может генетически вывести и определить непонятое из этого бесконечного понимания, ибо для этого он должен был бы *объять* бесконечность, что совершенно невозможно. Следовательно, здесь — предел для него, и если он хочет что-нибудь знать в этой области, он должен обратиться к эмпирии. И так же мало в состоянии историк раскрыть генезис этого непонятого, как первичного начала времени. Его задача состоит в том, чтобы представить фактические *производные* определения эмпирического бытия. Поэтому он предполагает само это эмпирическое бытие и все его условия. Каковы эти условия, т. е.

что предполагается в качестве необходимой предпосылки даже одной лишь возможности истории вообще и должно существовать до всех вещей, еще прежде, чем могла возникнуть история, — ответить на это — дело философа, создающего здесь твердую почву для историка. Выражаясь об этом предмете в совершенно популярной форме, — если человек был когда-либо создан, он не жил (во всяком случае, не жил сознательною жизнью) при своем создании и не мог наблюдать своего перехода из небытия в бытие и рассказать о нем, как о факте, потомству. Но мне, пожалуй, возразят, что это открыл человеку Творец. Я отвечаю: в таком случае Творец уничтожил бы то, на чем основывается отдельное существование человека, именно, уничтожил бы непонятое, и тем самым уничтожил бы человека непосредственно после того, как создал его, а так как существование мира и человека неотделимо от бытия Бога, то этим он уничтожил бы себя самого, что совершенно противно разуму.

Итак, ни философ, ни историк не могут ничего сказать о происхождении мира и человеческого рода; ибо вообще нет такого происхождения, а есть только единое вневременное и необходимое бытие. Выяснить же условия фактического существования, лежащие вне пределов всякого фактического существования и всякой эмпирии, — это дело философа. Если же такого рода выяснение встретится историку в его источниках, он должен знать, что по содержанию своему это не история, а философема, выраженная в древней простой форме рассказа (в такой форме она называется *мифом*), и должен предоставить суждение о ней разуму, единственному судье в философских вопросах, не стараясь импонировать нам претендующим на уважение словом *факт*. Фактом (очень часто плодотворным и поучительным фактом) является здесь только наличность такого мифа.

После этого исправления границ я перехожу, прежде всего, к определению в общей форме условий эмпирического существования, т. е. необходимых предпосылок возмож-

ности всякой истории. — Знание необходимо раскалывается в самосознании на сознание многообразных индивидуумов и личностей; это раскалывание строго выводится в высшей философии. Итак, раз существует знание — а знание существует, раз существует Бог, ибо оно есть само его существование, — то существует человечество, и именно как *человеческий род, состоящий из многих особей, одаренных языком* (ибо язык есть условие общественного существования людей). Поэтому пусть история не задается объяснением возникновения человеческого рода вообще или возникновения его общественной жизни и языка. — Далее, одно из внутренних определений человечества состоит в том, что оно свободно творит из себя в этой своей первой земной жизни отпечаток разума. Но из ничего не возникает ничего, и безразумность никогда не в состоянии превратиться в разум; поэтому человеческий род в своих древнейших поколениях должен был без всякого усилия или свободы быть совершенно разумным, по крайней мере, в одном пункте своего существования. По крайней мере, в одном пункте последнего, говорю я; ибо истинная цель его существования — все же не разумное *бытие*, а разумное *становление* через свободу, и первое есть лишь средство и необходимое условие последнего. Таким образом, мы не имеем права идти дальше того вывода, что где-то должно было существовать состояние абсолютной разумности. Этот вывод вынуждает нас предположить существование первоначального нормального народа¹⁰, который сам по себе, без всякой науки или искусства, находился в состоянии совершенной разумной культуры. Вместе с тем ничто не мешает принять, что в тот же период времени жили рассеянные по всей земле пугливые земнорожденные дикари, лишенные всякого развития, кроме того, какое необходимо было для поддержания их чувственного существования; ибо цель человеческого существования — только в возвышении до разумности, а это могло с успехом быть осуществлено нормальным народом на этих земнорожденных дикарях.

Вследствие этого пусть история не задается выяснением возникновения культуры вообще или заселения различных поясов земли! — В трудолюбивых гипотезах, нагроможденных, особенно о последнем предмете, во всех описаниях путешествий, на наш взгляд потеряны энергия и труд. Но как история, так и пресловутая полуфилософия всего более должны избегать совершенно неразумной и всегда безрезультатной затраты труда на попытки вывести разум из неразумия, постепенно уменьшая степень неразумия, и, получив в свое распоряжение достаточное число тысячелетий, от орангутанга производить в конце концов Лейбница или Канта.

Историческое повествование останавливается только на новом, вызвавшем чье-нибудь удивление, отличающемся от прошлого и будущего. Поэтому у нормального народа не существовало исторического повествования, и такового не имеется о нормальном народе. Каждый день протекал у этого народа под руководством инстинкта так же точно, как и все другие, и одна индивидуальная жизнь не отличалась от другой. Все складывалось само по себе в порядок и нравы; и здесь невозможно было существование науки или искусства, а возможна была лишь религия, одна скрашивавшая дни этого народа и дававшая однообразному связь с вечным. Так же мало могло существовать историческое повествование у земнорожденных дикарей; ибо и у них все дни похожи были один на другой, отличаясь лишь тем, что сегодня они находили свою пищу в изобилии, а завтра возвращались с пустыми руками, падая в первом случае от пресыщения, а во втором от изнеможения, чтобы снова проснуться для этого бесцельного круговорота.

Пока вещи оставались в этом положении, и абсолютная, сама себя считавшая не за культуру, а за природу, культура оставалась обособленною от абсолютной некультурности, невозможно было, во-первых, возникновение истории и, во-вторых, что более важно, не достигалась цель существования человеческого рода. Поэтому необхо-

димо было, чтобы нормальный народ изгнан был каким-нибудь событием из своего местопребывания, в которое он потерял бы доступ, и рассеян был по странам некультурности. Лишь после этого мог начаться процесс свободного развития человеческого рода, и вместе с ним сопровождающая его, отмечающая новое и неожиданное история; ибо теперь лишь рассеянные потомки нормального народа с удивлением узнали, что не все непременно таково, как у них, но, как оказывается, может быть и иным; и еще больше удивительных вещей пришлось отмечать дикарям после того, как они приобрели способность рассуждения. Лишь в этом столкновении культуры и дикости развились зачатки всех идей — кроме религии, которая так же стара, как мир, и не отделима от его существования — и всех наук, как сил и средств к тому, чтобы вести дикость к культуре.

Все только что упомянутое предполагается одним существованием истории, так что последняя не может претендовать еще на право суждения о часе собственного рождения. Заключение от фактического состояния, с которого она начинает свое существование, к предшествовавшему состоянию и особенно заключения, выводимые из фактически существующих и постольку становящихся фактами мифов, следует только приветствовать (особенно в тех случаях, когда они производятся согласно с логикой); но только следует помнить, что это — заключения, а вовсе не история, и, если мы захотим поближе исследовать форму заключения, пусть нас не отпугивают устрашающим словом *факт*. Это — первое замечание, какое мы здесь сделаем мимоходом, а второе таково: для всякого, кто обладает общим знанием целого истории (а такое знание вообще встречается реже знания отдельных курьезов) и кто особенно усвоил себе в ней всеобщее и всегда неизменное, должен был здесь пролиться свет на важнейшие проблемы истории, как то: как возможны столь различные по цвету и телесному строению расы человеческого рода? почему во все времена и по сей день культура распростра-

нялась только через иноземных пришельцев, являвшихся к более или менее диким туземцам? откуда произошло неравенство между людьми, встречаемое нами везде, где начинается история? и т. п.

Все упомянутые явления, говорю я, необходимо должны были существовать, если должен был существовать человеческий род; но существование последнего было безусловно необходимо, следовательно, необходимо было и существование всех этих явлений; — здесь предел философии. Но все эти явления должны были существовать не только вообще, а и более определенным образом; для примера вернемся к установленному выше положению: нормальный народ не только существовал вообще, но существовал в известном месте земли (хотя мог бы, как кажется нам, жить и в других местах), имел язык, конечно, подчиненный основным правилам всякого языка, но, кроме этого, еще имевший в себе элементы, которые, как нам кажется, могли бы быть и другими и поэтому произвольны. Здесь кончается компетенция философии, так как исчерпано понятное и начинается область непонятного в жизни определенного момента; следовательно, здесь начинается эмпирия, в данном случае называемая историей; более подробные ее определения, выведенные только в общих и существенных своих чертах, могут в этом своем особенном качестве быть выставлены лишь как факты, без всякого генетического объяснения, и то — лишь в том случае, если они не остаются неизбежно скрытыми для истории по основаниям иного рода.

Из сказанного во всяком случае вытекает следующее: история есть чистая эмпирия, она должна давать только факты, и все ее доказательства могут быть построены только фактически. Восходить от доказываемого факта к первобытной истории или аргументировать о том, что могло бы быть, а затем утверждать, что оно действительно так было, — значит, неправильно выходить за пределы истории и создавать априорную историю, совершенно

подобную той априорной физике, которую задается упомянутая в предыдущей лекции философия природы.

Форма фактического доказательства такова: прежде всего, в наличности имеется сохранившийся до наших дней факт, видимый для наших глаз, слышимый для наших ушей и осязаемый для наших рук. Этот факт понятен не иначе, как при предположении другого, предшествующего ему во времени факта, который не может уже более быть нами воспринятым. Следовательно, когда-то был воспринимаем и этот предшествующий факт. Это правило — считать доказанным существование фактов прошлого лишь в той мере, в какой это безусловно необходимо для понимания еще существующего в данный момент факта — должно быть строго соблюдаемо; только рассудку, но отнюдь не фантазии, можно предоставлять роль в историческом доказательстве. Да и к чему нам определять и выводить факты прошлого подробнее, чем это необходимо для объяснения при их помощи современности? Во всякой науке, а особенно в истории, гораздо важнее точно знать, чего именно мы не знаем, чем заполнять пробелы догадками и вымыслами. Я читаю, например, сочинение, приписывающее себе происхождение от Цицерона и до сего времени действительно признававшееся по общему мнению за его произведение; это — факт настоящего времени. Факт прошлого, который необходимо косвенным образом вывести отсюда, таков: действительно ли это сочинение написано Цицероном, именно известным из прочих данных истории и точно определенным Цицероном? Я обращаюсь к заполняющему весь промежуток времени между Цицероном и мною ряду свидетелей; но я знаю, что здесь возможны заблуждение и обман, и само по себе это внешнее доказательство подлинности сочинения не есть решающее. Я обращаюсь поэтому к внутренним признакам: имеем ли мы здесь язык и индивидуальный образ мышления человека, жившего в такое-то время, в таком-то общественном положении и в таких-то условиях? Если бы я пришел к утвердительному ответу на этот вопрос, доказательство

было бы закончено; немисливо, чтобы данное сочинение могло существовать в том виде, как оно существует, если бы его не написал Цицерон; именно он единственный человек, который мог так написать его; следовательно, он написал его.

Другой случай. Я читаю первые главы так называемой первой книги Моисея и, предположим, действительно понимаю их. Моисей ли составил их или же (так как приписывать это Моисею невозможно по внутренним основаниям) он только записал их по устным преданиям и ввел в свое собрание; или же это сделано было Ездрой или даже кем-нибудь другим еще позднее, — все это не представляет здесь для меня никакого значения; в данном случае меня не интересует даже и то, существовали ли когда-нибудь Моисей или Ездра; для меня неважно знать и то, каким образом сохранились данные главы, — по счастью они дошли до нас, и этого достаточно. Из их содержания я усматриваю, что здесь дан миф о нормальном народе, противопоставляемом другому народу, созданному из персти земной, о религии нормального народа, о его рассеянии и о возникновении культа Иеговы, среди народа которого вновь предстоит явиться первичной религии нормального народа, долженствующей распространиться отсюда по всему миру. Из этого содержания мифа я заключаю, что последний должен быть древнее всякой истории, ибо с самого начала истории до Иисуса не было ни одного человека, который был бы способен хотя бы *понять* этот миф (не говоря уже о том, чтобы *выдумать* его), и, помимо этого, он встречается у всех народов в качестве мифического начала их истории, только в более баснословном и чувственном извращении. Существование этого мифа ранее всякой другой истории есть первый факт истории и подлинное ее начало, именно поэтому необъяснимое каким-нибудь более ранним фактом; содержание этого мифа есть не история, а философия, обязательная для всякого лишь настолько, насколько она подтверждается его собственным философствованием.

Для того чтобы, сказали мы ранее, достигнута была истинная цель существования человеческого рода, нормальный народ должен был быть рассеян по странам дикости и некультурности; и лишь теперь открылись новые и замечательные вещи, которые стали привлекать внимание людей и возбуждать работу их памяти, — лишь теперь могла начаться история в собственном смысле, задача коей не может превышать чисто эмпирического фактического усвоения постепенного проникновения и распространения культуры в новом, происшедшем от смешения первоначальной культуры с первоначальной некультурностью, подлинном *историческом человеческом роде*. Для добывания чистых фактов здесь прежде всего служит историческое искусство, главное правило которого мы установили выше: ясно и полно усвоить фактическое состояние современности, в особенности насколько оно может навести на более ранние факты, и точно и определенно мыслить, при условии каких предыдущих фактов только и может быть мыслимо это состояние. При этом особенно необходимо совершенно отрешиться от призрачного понятия вероятности, возникшего в бессильной философии, отсюда переселившегося во все науки и особенно прочно обосновавшегося в истории. Вероятное, именно потому, что оно только вероятно, неистинно; а можем ли мы уделять место в пределах науки неистинному? Со строгой точки зрения вероятное есть нечто, что было бы истинным, если бы еще можно было иметь налицо такие-то и такие-то, теперь недостающие, основания, свидетельства и факты. Если мы предвидим, как можно будет восполнить эти недостающие основания (путем ли нахождения потерянных документов или посредством обретения зарытых книг), то мы можем записать эти вероятности для того, чтобы не пропала содержащаяся в них мысль, но при этом необходимо дополнить их отметкой *вероятность* и запомнить, что именно недостает им для того, чтобы стать истинными; и отнюдь нельзя заполнять пропасть между вероятностью и истиною своею пылкою верой и своим желанием, чтобы

была доказана какая-нибудь гипотеза, которую нам, как историкам, вздумалось выставить а priori.

История этого постепенного проникновения человеческого рода культурой, как история в собственном смысле, опять-таки имеет две теснейшим образом связанных составных части: априорную и апостериорную. Первая есть установленный в первой лекции в своих самых общих основных чертах *мировой план*, ведущий человечество через пять определенных там же эпох. Без всякой исторической эрудиции мыслитель может знать, что эти эпохи должны следовать одна за другою в описанном порядке, и действительно в состоянии дать общую характеристику даже тех эпох, которые еще фактически не наступили в истории. Но это развитие человеческого рода происходит не вообще, как изображает его философ, обзирающий его как бы с высоты птичьего полета, но постепенно, нарушаемое посторонними силами, в известные времена, в известных местах, при известных особых условиях. Вся эта особая обстановка отнюдь не вытекает из понятия мирового плана; она представляет непонятое в нем (и так как этот план — единственное понятие, которое могло бы ее объяснить) вообще непонятое; здесь начинается чистая эмпирия истории, ее апостериорная часть — история в собственном смысле.

Философ, который занимается историей в качестве философа, руководится при этом априорною нитью мирового плана, ясного для него без всякой истории; и историю он пользуется отнюдь не для того, чтобы что-нибудь доказать посредством последней (ибо его положения доказаны уже до всякой истории и независимо от нее), а только для того, чтобы пояснить и показать в живой жизни то, что ясно и без истории. Поэтому из всего быстротекущего времени он выделяет лишь те моменты, в которые человечество действительно приближает себя к своей цели, и ссылается только на эти моменты, оставляя в стороне все остальное, и, не задаваясь историческим исследованием того, что для человечества необходимо было идти та-

ким путем, но, уже ранее доказав это философски, теперь лишь разъясняет, при каких условиях это происходит в истории. Совершенно иначе, конечно, поступает и должен поступать собиратель голых фактов (его работа вовсе не кажется нам ничтожною вследствие этой своей противоположности философии; если только она совершается правильно, мы признаем ее в высшей степени почтенною). У такого собирателя нет никаких точек опоры, никакой руководящей нити, кроме внешней последовательности годов и столетий, без всякого отношения к их содержанию; и он должен перечислять все, что только можно исторически выискать в каком-нибудь данном промежутке времени. Он — анналист. Упустив какой-нибудь единичный факт, он погрешил против правил своего искусства и должен мириться с упреком в незнании или поверхностности. Но в каждой из последовательных эпох, определяющихся для него только своею последовательностью, а вовсе не своим внутренним смыслом, сосуществует и скрещивается — как может объяснить ему только философ или сам он, когда он является таковым — разнообразнейшее содержание: переживания первобытной дикости, переживания первоначальной, еще не начавшей распространяться культуры, переживания или предчувствия всех четырех ступеней цивилизации и, наконец, сама действительно развивающаяся и поступательно движущаяся цивилизация. Чисто эмпирический историк должен верно воспринять и воспроизвести рядом один с другим все эти составные элементы, как они лежат перед ним; философ же, пользующийся историею в тех целях, какими задаемся здесь мы, имеет дело только с последним из этих элементов, цивилизацией в ее живом поступательном движении и оставляет в стороне все остальное; эмпирический историк, который стал бы оценивать его приемы по правилам своего собственного искусства и заключил бы, что философ *не знает* того, о чем *не говорит*, впал бы в ошибку, ибо от философа более, нежели от кого-либо другого, следует требовать, чтобы он не выкладывал при всяком удобном случае всего,

что знает, но говорил лишь о том, что относится к данному предмету. Чтобы окончательно выяснить истинное отношение, скажу, что философ пользуется историей, лишь поскольку она служит его цели, и игнорирует все прочее, что не служит последней; и я откровенно заявляю, что в дальнейших исследованиях именно так буду пользоваться историей. Этот прием, применение которого в чисто эмпирической науке заслуживает только осуждения, так как уничтожает самую сущность последней, не должен быть порицаем у философа, если и поскольку последний уже до истории и независимо от нее доказал ту цель, которой он ее подчиняет. Философ заслуживал бы порицания лишь в том случае, если бы он утверждал существование чего-нибудь, что никогда не существовало на самом деле (этого он не делает, ибо опирается на результаты исторической науки, у которой заимствует только самые общие выводы, и было бы несчастьем для самой этой науки, если бы даже такие ее выводы не были несомненны); в тех же случаях, когда он *умалчивает* о некоторых событиях, он отнюдь не заслуживает упреков. Его цель — понять внутренний смысл и значение мировых событий, и в их отношении к ним он напоминает лишь о самом факте их существования; решение же вопроса о том, *каким образом они существовали* (а этот образ их существования, несомненно, обуславливал собою еще многообразное иное существование), он предоставляет эмпирическому историку. И если, несмотря на менее подробное знание условий, он, быть может, гораздо лучше понимает и истолковывает какой-нибудь факт в его связи с общим мировым планом, чем тот, кто обладает много более подробным знанием отдельных обстоятельств, отнюдь не следует претендовать на него за это, ибо именно для этого он и есть философ. Резюмирую все рассуждение: мы и наш род руководимы необходимостью, но отнюдь не слепую, а совершенно ясною и прозрачною для себя внутреннею необходимостью божественного бытия; и лишь подчинившись этому благодатному водительству, мы обретаем истинную свободу и

проникаем к бытию; ибо вне его — только нищета и обман. Все существует (так, как оно существует) не потому, что Бог произвольно хочет именно такого существования, но потому, что иначе, чем так, он не может проявляться. Познать это, в смирении примириться с этим и быть блаженным в сознании этой нашей тождественности с божественною силой, — доступно всем людям; осмыслить в ясном понятии общее, абсолютное и вечно неизменное в этом руководительстве — задача философа; фактически изобразить всегда меняющуюся и изменчивую сферу, в которой происходит это неуклонное развитие, — задача историка, об открытиях которого философ упоминает лишь мимоходом.

Само собою разумеется, что то применение, которое мы отчасти уже сделали здесь из истории, а отчасти еще намерены сделать, не может быть иным и не может быть принимаемо за что-нибудь иное, чем ясно и определено, надеюсь, характеризованное нами сегодня философское пользование ею. В частности, согласно сделанному нами сегодня заявлению, мы должны прежде всего изложить, каким образом среди людей постепенно осуществлялось сообразное с разумом понятие государства, и на какой ступени развития абсолютного государства находится наша эпоха. Чтобы вполне добросовестно ограничиваться областью нашей науки и со своей стороны не возбуждать старого спора между философией и историей, мы будем придавать даже тому, что установим таким путем, значение не доказанных исторических данных, а только гипотез и определенных вопросов, задаваемых истории; пусть затем историк исследует область фактов и решает, подтверждается ли гипотеза последними. И если наш взгляд хотя бы только нов и интересен, он может побудить к исследованиям, которые приведут, если и не к тому, на что мы надеялись, то, все же, к чему-нибудь новому и интересному, и в результате окажется, что мы не совсем бесплодно потратили свой труд. Ограничиваясь этим скромным же-

ланием, мы, надеюсь я, не лишены будем и сочувствия историка.

ЛЕКЦИЯ X

Почтенное собрание!

Показать, на какой ступени развития находится государство нашей эпохи, — такова наша намеченная в предыдущей лекции, ближайшая задача. Очевидно, понятность всего рассуждения об этом предмете обуславливается тем, чтобы исходить из точно определенного понятия абсолютного государства.

Ни о чем более не писали, не читали и не говорили (особенно в пережитое нами время), чем о государстве; поэтому об этом предмете можно с большей уверенностью, чем в других случаях, предполагать у всякой, хотя бы и не ученой, но только образованной, публики разного рода предварительные познания и понятия. Что касается в частности намеченных нами здесь рассуждений о государстве, то мы должны прежде всего заметить, что — исходя однако из других, более глубоких оснований — мы отчасти согласны здесь с очень известными писателями, с которыми сильно расходимся в других важных вопросах, и что самое распространенное среди немецких философов воззрение на государство, считающее его почти исключительно юридическим учреждением, хотя и небезызвестно нам, но вполне сознательно и обдуманно нами отвергается. Заметим, кроме того, что мы вынуждены начать с нескольких, кажущихся очень сухими, положений, которые я покамест прошу только запомнить; еще в сегодняшней лекции они будут совершенно разъяснены посредством более подробного их определения и применения.

Абсолютное государство по своей форме есть на наш взгляд искусственное учреждение, задача которого — направлять все индивидуальные силы на жизнь рода и рас-

творить их в последней, т. е. дать достаточно разъясненной выше форме идеи внешнюю реализацию и выражение в индивидуумах. Так как при этом не принимается в расчет внутренняя жизнь и первичная деятельность идеи в душах людей (с этой точки зрения мы говорили о жизни в идее в предыдущих речах) и так как, напротив, учреждение, о котором мы говорим, действует извне на личностей, которые не испытывают при этом удовольствия, а, напротив, возмущаются против принесения своей индивидуальной жизни в жертву роду, то понятно, что это учреждение является *принудительным* учреждением. По отношению к тем личностям, в которых идея расцвела своею собственной внутренней жизнью и которые не хотели бы и не желали бы ничего иного, кроме принесения своей жизни в жертву роду, не было бы нужды в принуждении, которое исчезло бы по отношению к ним; и государство оставалось бы для них лишь единством, постоянно обзирающим целое, провозглашающим и разъясняющим первую и ближайшую цель рода и указывающим добровольно действующей силе соответствующее ей место. Государство есть, сказали мы, *искусственное* учреждение. В строгом смысле оно есть учреждение *свободного и ясного для себя искусства*, но конечно, таким оно является лишь после того, как эпоха науки разума научно осмыслила его цели и средства их осуществления, и наступила уже пятая эпоха искусства разума. Но, помимо этого, оно есть искусственное учреждение еще в ином смысле: в высшей природе, т. е. в судьбах человеческого рода, есть целесообразный процесс, ведущий род, помимо сознания и желания последнего, к его истинной цели; этот процесс можно было бы назвать искусством природы, и только в этом смысле я называю государство первых эпох истории человеческого рода искусственным учреждением. — Высказанное нами определение — *направление всех индивидуальных сил на цель рода* — характеризует, сказали мы, абсолютное государство только по его *форме*; это значит, что существование государства вообще зависит единственно от того, что

силы индивидуальностей приносятся в жертву цели рода, какова бы ни была в частности эта цель; но в этом определении остается совершенно нерешенным, какие именно цели рода могут преследоваться в отдельных государствах и требовать для своего достижения индивидуальных сил, а также и какова абсолютная цель рода; ответ на последний из этих вопросов есть ответ на вопрос о *материи* государства, истинном внутреннем содержании и цели его.

После этих предварительных разграничивающих определений дадим более подробное разъяснение выставленного понятия. Прежде всего, государство, имея перед собой задачу направлять необходимо конечную сумму индивидуальных сил на одну общую цель, необходимо считает себя замкнутым целым и, так как конечная его цель есть цель человеческого рода, считает совокупность своих граждан человеческим родом. Этому не противоречит то, что у него могут быть еще и цели, касающиеся людей, не принадлежащих к числу его граждан; ибо все же это — его собственные, осуществляемые ради него самого цели, на осуществление которых оно направляет индивидуальные силы своих граждан; следовательно, оно всегда приносит последние в жертву только себе и именно как высшему, как роду. Поэтому совершенно безразлично, говорить ли, как выше сказано: государство направляет все индивидуальные силы на жизнь рода, или же говорить, что оно направляет их на свою собственную жизнь как таковую; но только надо иметь в виду, что последнее выражение получает, как мы сейчас увидим, свое истинное значение только благодаря первому.

Далее, сущность абсолютного государства состоит в том, что все индивидуальные силы направляются на жизнь рода, причем первоначально род сводится для государства к замкнутой совокупности его граждан. Отсюда вытекают два следствия: во-первых, ко всем личностям, не исключая хотя бы и одной, государство должно предъявлять *одинаковые требования*; во-вторых, от каждой личности государство должно требовать *всех* ее ин-

дивидуальных сил, не исключая и не оставляя ни одной. Что в таком строе, в котором *все* как личности, приносятся в жертву роду, вместе с тем *всякой* личности, не исключая ни одной, во всех принадлежащих ей правах, приносятся в жертву все остальные личности, — это само по себе вытекает из первого положения. Ибо чему отдаются все силы? Роду. Но что такое для государства род? Все его граждане, не исключая ни одного. Если бы некоторые личности вовсе не привлекались для служения общей цели или же привлекались не со всеми своими силами, в противоположность остальным, то первые пользовались бы всеми выгодами соединения, не неся всех его тягот, и это было бы неравенством. Равенство может существовать только там, где все без исключения обязаны отдавать государству все свои силы. В таком строе *индивидуальность* всех совершенно растворяется в *роде* всех; и всякий получает обратно *свой* вклад в совокупность общих сил увеличенным общей силою *всех остальных*. Цель изолированной личности — собственное наслаждение, и своими силами она пользуется, как средствами для достижения этой цели; цель рода — культура и, как условие последней, достойное материальное существование; в государстве каждый пользуется своими силами непосредственно вовсе не для собственного наслаждения, а в целях рода, но при этом получает обратно все культурное богатство рода и, помимо того, еще достойное материальное существование. Но только не следует думать о государстве, будто оно основывается на тех или других индивидуумах или будто оно вообще основывается на личностях и составлено из них (это почти единственный способ, каким могут представлять себе целое обыденные философы). Государство есть отвлеченное и не сводимое к чему-либо видимому понятие; подобно характеризованному нами в первых лекциях роду человеческому, оно не сводится к отдельным личностям, а есть их постоянное взаимоотношение, производимое непрерывным и изменчивым трудом отдельных личностей, как они существуют в пространстве. Так —

поясню свою мысль примером — государство отнюдь не сводится к правящим; они — лишь его граждане, такие же, как и все остальные; и вообще в государстве нет личностей, которые бы не были гражданами. Правящие, так же как и все остальные граждане, должны отдавать все свои силы на то, чтобы в меру своего разумения постоянно направлять силы руководимых ими граждан, которые сами по себе также не составляют государства, на общую цель и действовать при этом на сопротивляющихся принуждением. Лишь результат, вытекающий для всех из руководящей деятельности правящих и из совершающейся под их руководством работы руководимых ими граждан, мы называем *государством* в строгом смысле слова.

Здесь следует предусмотреть лишь одно возражение, к которому я и перейду. Могут сказать: почему необходимо обращать все цели индивидуумов на службу цели государства? Если бы достижение этой цели возможно было с несколько меньшею затратой сил, то разве то же требование равенства не удовлетворялось бы равным распределением потребной затраты сил между всеми личностями и предоставлением остального количества сил каждой отдельной личности в ее свободное распоряжение? На это мы ответим: во-первых, предположенный случай (именно, что для осуществления цели государства нет нужды во всех силах личностей) никогда не может иметь места и невозможен. Конечно, нет речи о всех тех силах индивидуумов, которые, быть может, неизвестны самим последним или, если и известны им, то неизвестны государству или недоступны для его пользования; — несомненно, однако, что для осуществления своей цели государство нуждается во всех известных и доступных ему силах индивидуумов; ибо его цель — культура, а для того, чтобы удержаться на достигнутой уже государством ступени культуры и подняться еще выше ее, необходимо напряжение всех сил. Ибо только всюю массой общих сил достигнута была данная ступень развития. Если государство не обратит всех их на службу себе, оно пойдет назад

вместо того, чтобы идти вперед, и потеряет свое положение в царстве культуры; дальнейшие следствия этого мы увидим в другом месте. Во-вторых, я задам вопрос: что же должны делать граждане с остающейся для их свободного пользования силой? Должны ли они оставаться праздными и оставлять эту силу в бездействии? Это противоречило бы форме всякой культуры и само по себе уже есть варварство; — образованный человек не может оставаться бездеятельным и праздным сверх того времени, какое во всяком случае должно быть предоставлено государством для необходимого отдыха его чувственной природы. Или же они должны применять свои силы к осуществлению своих личных целей? Но в совершенном государстве не должно быть ни одной справедливой личной цели, которая бы не входила в план целого и не была предметом забот для последнего. Наконец, быть может, скажут: эти силы должны идти на свободное и покойное собственное развитие личности. На это я отвечаю: нет такого развития, которое бы не исходило от общества, т. е. от государства в самом строгом смысле слова, и которое бы в свою очередь с необходимостью не стремилось возвратиться в него; поэтому само развитие личности есть цель государства, и совершенное государство само по себе поставит своею задачей доставление каждой личности (в соответственной мере) возможности такого развития. Впоследствии мы сделаем разъяснения, необходимые для того, чтобы наша мысль не была неверно истолкована в своем приложении к действительности; теперь же мы говорим о совершенном государстве, а к таковому сказанное безусловно приложимо.

Восходить в постепенном свободном развитии до такого абсолютного по своей форме государства, как требуемого разумом человеческого отношения, есть назначение человеческого рода. Это постепенное восхождение не может происходить ни в состоянии невинности, среди нормального народа, ни в состоянии первоначальной некультурности, среди дикарей.

Оно невозможно в первом состоянии, ибо на этой ступени люди живут сами по себе в совершеннейшем общественном строе и не нуждаются в принуждении или надзоре; здесь каждый естественно исполняет справедливое, полезное для целого, хотя об этом не думает ни сам он, ни кто-нибудь другой за него и хотя строй, в котором он сам живет, не создается ни собственным искусством людей, ни каким-нибудь естественным процессом и вообще не является здесь генетическим. Так же мало возможно описанное возвышение на степень абсолютного государства и во втором состоянии, когда всякий заботится только о себе и именно единственно о своих первичных животных потребностях, и никто не возвышается до понятия о чем-нибудь высшем. Поэтому развитие государства могло начаться и продолжаться только в образовавшемся от слияния обеих половин нашего рода *историческом человеческом роде* в собственном смысле.

Необходимейшее условие государства и первый существенный признак выставленного нами выше понятия о нем состоит в том, что свободные люди подчиняются воле и надзору других людей. *Свободные*, говорю я, — в противоположность рабам, и разумею таких, собственно-му благоразумию и расчетливости которых предоставлена забота о доставлении себе и своей семье средств к существованию и которые являются поэтому полновластными главами семьи в своем доме и остаются таковыми даже после того, как подчиняются чужой воле, направленной на иные цели. Напротив, *раб* есть тот, кто никогда не заботится о собственном пропитании, но содержится другими, и чьи силы всецело подчинены семейству господина по произволу последнего; поэтому раб отнюдь не бывает главою семьи, а является лишь членом чужой семьи, обязанным ей телом и жизнью; для того, чтобы содержать его, у господина нет никаких оснований, кроме того, что кормить его — гораздо выгоднее, нежели убить. Свободные люди, сказал я, как таковые и оставаясь свободными, должны были быть подчинены чужой воле; и вот осно-

вание этого: понятием государства у подвластных предполагается, по крайней мере, возможность *стать* целью, что возможно, лишь поскольку они остаются, несмотря на свою подчиненность, свободными в известной области, которая впоследствии становится целью государства, когда оно достигает высших ступеней развития; напротив, раб, как таковой, пока не отпущен на волю, никогда не может стать целью, но в лучшем случае является, как и всякое животное, целью для своего господина в качестве средства, а отнюдь не сам по себе или для себя. — При подчинении свободных людей воле и попечению других свободных возможны следующие два или, считая иначе, три случая (так как это подчинение есть начало государства, то возможно столько же основных форм государства, в которых последнее достигает своего завершения, и я приглашаю вас внимательно запомнить эти основные формы, как основание, на котором мы намерены возвести все наши дальнейшие разъяснения этого предмета).

Именно, если рассматривать совокупность личностей, соединенных происшедшим подчинением, как замкнутое целое, то или все без исключения подчинены всем, т. е. общей цели, как это должно быть в совершенном государстве, или же не все подчинены всем. Так как, по крайней мере, все подчиненные находятся в подчинении, то последний случай может быть мыслим лишь так, что подчинители не подчинили себя в свою очередь подчиненным и их необходимым целям. Они лишь подчинили подчиненных своей собственной, намеченной ими одними цели; эта цель не может заключаться в собственном их чувственном наслаждении или, по крайней мере, не может сводиться исключительно к таковому (ибо в этом случае они сделали бы подчиненных рабами и должны были бы уничтожить всю их свободу) и необходимо есть цель господства для господства. Таков первый из различаемых нами случаев и первоначальная по времени форма государства — абсолютное неравенство членов государства, разделяющихся на классы властителей и подвластных, которые не могут

поменяться ролями, пока существует данный строй. — Мимоходом упомяну, что такое государство не может совершенно подчинить своей цели поработанных и все их силы (как это возможно для государства, задавшегося более высокой целью), ибо для этого оно должно было бы сделать их рабами и перестало бы заслуживать названия даже только зачаточного государства. — Второй случай таков: все без исключений подчинены всем. Это возможно опять-таки двояким образом. Во-первых, все могут быть подчинены всем только отрицательно, т. е. за всяким человеком (без исключения) может быть обеспечена цель, в осуществлении которой ему не смеет мешать решительно никто. Такая обеспеченная от чьих бы то ни было посягательств цель называется *правом* и, следовательно, в таком строе всякий имеет право, которому подчинены все без исключения. — Такое равенство права всех, как права, вовсе не есть еще равенство *прав*, ибо обеспечиваемые за различными индивидуумами цели могут весьма различаться по объему; мерилom, устанавливающим последний, является по большей части то состояние владения, которое существовало во время установления господства законов. Очевидно, что находящееся на этой ступени государство, уделяя некоторым из своих граждан права, превосходящие по объему права других граждан, очень далеко от того, чтобы подчинять все силы этих привилегированных граждан своей цели, и, напротив, нарушая правами этих привилегированных свободное употребление своих сил остальными гражданами, тратит эти силы для целей отдельных личностей; следовательно, такое государство, при всем равенстве права, еще весьма далеко от абсолютной *формы* государства. Описанное состояние можно считать второй основной формой государства и второй ступенью, которой достигает наш род в своем поступательном движении к совершенной государственной форме. Наконец, подчинение всех всем может иметь еще один смысл не только отрицательного, но и положительного подчинения, при котором никто не может себе ста-

вить и осуществлять какие-либо цели, которые были бы исключительно его собственными целями и не были бы вместе с тем целями всех без исключения. Ясно, что в таком строе осуществляется использование всех сил всех граждан в интересах общей цели; ибо общая цель есть именно цель всех без исключения, взятых, как род; следовательно, в таком строе выражается абсолютная форма государства и возникает всеобщее равенство прав и имущественного состояния. Это равенство вовсе не исключает различия сословий, т. е. определенных отраслей применения человеческих сил, каждая из которых занята исключительно известным числом лиц, предоставляющих прочие области деятельности остальных членов общества. Но только не должны быть терпимы ни одно сословие и ни одна специальная отрасль применения сил, которые бы не были рассчитаны на целое и безусловно необходимы для него, и результаты которых не становились бы действительно достоянием всех остальных сословий и входящих в них личностей сообразно с их способностью потреблять эти результаты. Такой строй можно считать третьей ступенью государства, где оно завершается, по крайней мере, по своей форме.

Быть может, окажется (и, может быть, это само по себе понятно для более внимательных и подготовленных слушателей), что, только благодаря этому завершению своей отличительной формы, государство обретает свою истинную *материю*, т. е. приходит к истинной цели человеческого рода, объединившегося в нем, и затем имеет еще перед собою много ступеней, которые необходимо пройти, пока не будет достигнута конечная цель; — но покамест мы говорим только о форме государства.

Целью всех этих разъяснений было определить, на какой ступени находится государство нашего времени, разумеется в странах, опередивших в этом отношении другие. Предварительно лишь замечу, что, на мой взгляд, оно еще работает над завершением своей формы, т. е. заняло вторую из установленных нами ступеней и стремится достиг-

нуть третьей, которой оно отчасти уже достигло, отчасти же еще нет. Итак, по моему мнению, характерную черту нашего века в гражданском отношении составляет то, что теперь каждый гражданин со всеми своими силами более, чем когда-либо ранее, подчинен государству, внутренне захвачен последним и есть его орудие, и что государство стремится сделать это подчинение всеобщим и полным. Эта наша мысль будет разъяснена и доказана, когда мы дадим характеристику эпох, не имевших такого строя, и исторически покажем, каким образом, благодаря какому естественному процессу постепенно образовался современный порядок. Такое историческое выведение вместе с несколькими другими соображениями, которые будут ему предпосланы, откладывается нами до следующих лекций.

Сегодня же позвольте мне разобрать только один немаловажный пункт этого предмета, именно — вопрос о политической свободе. — Даже в первой форме государства подчиненный член его оставался *лично* свободным и не становился рабом, и если бы все граждане государства стали рабами, то исчезло бы и само учреждение. Тем не менее свобода (даже личная) отдельного лица *не гарантирована* в этом строе: оно может даже быть обращено в рабство одним из властителей; поэтому у него нет *гражданской* свободы, или, как объяснено выше, у него нет *права, которое было бы за ним обеспечено государственным устройством*, и в действительности оно является здесь не *гражданином*, а исключительно подданным. Конечно, так как отдельное лицо — здесь не раб, то оно является *подданным* лишь в известной степени и вне пределов последней оно свободно, не *по закону*, а *по природе и благодаря случайности*. Во второй форме государства все без исключения получают обратно от государства долю свободы (именно, не произвола, а самостоятельности), благодаря которой каждый заставляет здесь других уважать известную цель или право; при этом у всякого есть известная степень не только чисто личной, но и *гарантированной*, а потому и *гражданской* свободы; вне ее он

является подданным, а в том случае, если права других, ограничивающие его, обширнее его прав, — *в большей степени* подданным, нежели гражданином. В абсолютной форме государства, в которой все силы всех приведены в деятельность для необходимых целей всех, всякий гражданин связывает других настолько же, насколько сам связывается ими, все имеют равные гражданские права или равную гражданскую свободу, и всякий является здесь одновременно вполне гражданином и вполне подданным, наравне со всеми другими. Если того, кто на самом деле по истине и действительно навязывает государству свою цель, называть сувереном, то в третьей форме государства все граждане одинаково и в равной мере входят в состав суверена, и если с этой точки зрения называть отдельную личность суверенной, то высказанное только что положение может быть выражено еще и так: всякий гражданин есть здесь вполне суверен, как член рода, с точки зрения своей необходимой цели, и — вполне подданный, с точки зрения индивидуального пользования своими силами; и потому все одинаково являются здесь и тем и другим.

Сказанное относится к государству в более строгом смысле, характеризованному нами, как идея. Совершенно иным и ничего общего с этим не имеющим является такой вопрос: кто должен обдумывать и обсуждать цель государства, в действительности поставляемую, конечно, целым, но несознаваемую им, и кто должен, сообразно с этим обсуждением, руководить силами граждан, воздействуя на тех, кто сопротивляется, принуждением? Или иными словами: кто должен править? — Так как в государстве не может быть суждения, стоящего выше разума и суждения правящих (ибо суждению последних подчиняются все остальные силы и суждения в государстве) о государственной цели, собственно устанавливаемой, конечно, государственным целым, то это суждение правящих является внешне независимым, или свободным, именно — *политически* свободным, если греческое слово, лежащее в основе этого выражения, брать в смысле деятельного

и плодотворного *государственного делания*. — Развитое выше рассуждение можно назвать исследованием *государственного устройства*, каким оно должно быть, определяемое исключительно разумом; затронутый же нами сейчас вопрос есть вопрос об *устройстве правления*.

Очевидно, и здесь возможны только два случая. Или все личности без исключений в совершенно одинаковой мере участвуют *с точки зрения права* в упомянутом обсуждении, а через посредство последнего — в руководстве всеми силами государства (в этом случае все в одинаковой мере являются участниками в политической свободе); или же это обсуждение и основанное на нем руководство предоставлены исключительно определенному числу личностей, что, согласно нашим предыдущим разъяснениям, имеет только такой смысл: искусственным образом учреждается или же естественно возникает в историческом процессе особое сословие, которому, в качестве исключительной области применения его сил, предоставляются обсуждение цели государства и согласное с этим обсуждением управление, — остальные же сословия направляют свои силы на деятельность иного рода и все вместе являются, в противоположность правящим, руководимыми и подвластными. В таком строе политическая свобода принадлежит только правящим; руководимые же ими граждане все вместе лишены ее и в отношении правления являются только подданными.

Прежде всего заметим: устройство правления, подобное только что описанному, нимало не изменяет и не извращает государственного устройства, каким оно должно быть согласно разуму. Правящее сословие остается подчиненным общей цели государства, определяющейся потребностями всех, и должно направлять все свои силы, без исключения и послабления, непосредственно на достижение этой цели, подобно тому как остальные сословия должны своим трудом споспешествовать той же цели косвенно; поэтому правящее сословие по отношению к этой цели является подданным в таком же точно смысле, как и

все остальные; в качестве составной части человеческого рода оно само причастно к цели государства, и удовлетворение его потребностей (присущих ему, как такой части рода, а не как правящему сословию) должно быть одинаково обеспечено; поэтому его члены всецело, но отнюдь не в большей, чем все остальные сословия, степени суть граждане.

Далее, разум определяет и безусловно требует осуществления только формы государственного устройства, но вовсе не формы устройства правления. Если только цель государства познана с возможной в данную эпоху ясностью и если только на осуществление ее направлены все наличные силы, то правление является справедливым и хорошим, находится ли оно в руках всех или в руках нескольких отдельных личностей или же в руках одной личности (в последнем случае эта личность выбирает себе по своему усмотрению помощников, которые остаются подчиненными ей и ответственными перед нею). Безусловно необходима гражданская свобода, притом в равной для всех степени, политическая же свобода необходима не более, чем для одного. Все исследования лучшего устройства правления, предпринимавшиеся с давних пор и особенно за последнее время, в конечном счете задаются открытием средства, которое принудило бы принуждающую всех правительственную власть, во-первых, к тому, чтобы (так как невозможно вынудить *правильное* разумение) до правительства действительно доходило, по крайней мере, *возможно лучшее* разумение, и, во-вторых, к тому, чтобы это возможно лучшее разумение действительно осуществляемо было всеми силами. Как ни полезны могут быть сами по себе эти исследования и как бы ни решать эту проблему в теории (такие решения уже кое-где имели, может быть, и практическое применение), но от того времени, когда решение этой проблемы будет занесено в философскую характеристику эпохи, нас отделяют еще тысячелетия жизни человеческого рода. К нашему счастью и успокоению, в современном положении всех культурных госу-

дарств и во всем современном состоянии культуры есть множество причин, заставляющих всякое правительство стремиться к возможно ясному разумению истинной цели государства и всеми своими силами действовать соответственно этому разумению.

Мы будем иметь случай указать эти принудительные основания в дальнейшем нашем исследовании. Если бы эти указания и весь ряд разысканий, начатых нами сегодня, могли сделать для нас сколько-нибудь понятнее и поэтому дороже и ценнее именно тот строй, в котором мы живем, этим была бы вместе с тем достигнута одна из целей этих лекций.

ЛЕКЦИЯ XI

Почтенное собрание!

Наша задача — определить, на какой ступени своего развития находится государство нашего времени; для решения ее были предприняты предыдущие исследования и рассуждения. Прежде всего необходимо было выяснить чистую форму государства, т. е. условие, при наличности которого можно вообще говорить о существовании государства; это было нами сделано в последней лекции. — Если это выяснение показалось некоторым слишком отвлеченным (так что оно уже тогда не вполне было для них ясно или же только теперь перестало им казаться понятным), то причина этого может быть, на мой взгляд, только в том, что при познании формы государства нам приходится раздроблять свое внимание между слишком большим количеством индивидуумов, в высшей степени отличных друг от друга по внешним качествам, и, несмотря на это, представлять это множество индивидуумов, как одно неразрывное органическое целое. Для рассудка это множество и разнообразие единичного не затрудняют работы целостного понимания, но воображение и тем

более обычное воззрение, останавливающееся только на различиях личностей и сословий, утомляются такую работой, если только не приобрели уже в этом деле известного навыка. И, следовательно, чтобы совершенно выяснить нашу мысль для тех, которые вовсе не поняли нас в прошлую лекцию, и вновь дать общий обзор для тех, кому целое уже не вполне ясно представляется теперь, я позволю себе иллюстрировать наше понятие примером менее значительного соединения, которое вовсе не есть государство, но за которым мы сохраним единственно представляющую здесь важность форму последнего.

Представьте себе возникшее, благодаря хотя бы договору, соединение нескольких естественных семейств в одно, становящееся затем искусственным семейством. Целью такого соединения может быть только возможно лучшее обеспечение и сохранение своего физического существования посредством общего труда; поэтому оно отнюдь не есть государство (ибо последнее вовсе не есть экономическое общество и имеет цель, совершенно иную, чем чисто физическое сохранение личностей). Но в общем это общество семейств должно иметь форму государства. Это возможно только следующими тремя способами. Или все члены общества обязываются употреблять все свои силы и время исключительно на труд в пользу всего семейства и не могут заботиться ни о чем другом, — причем, с другой стороны, всем без исключения принадлежит одинаковое участие в благах и наслаждениях целого: в доме нет ничего, что не принадлежало бы всем и что, при наступлении известного условия, действительно не обращалось бы на нужды каждого. Каждый, сказал я, затрачивает все свои силы для семейства, — разумеется, насколько обладает силами. Никому не позволяется говорить: я сильнее всех других, больше делаю для целого и поэтому должен иметь некоторое преимущество перед прочими и в наслаждениях; ибо соединение и слияние всех в одно целое имеют здесь совершенно безусловный характер. Что такая-то личность обладает наибольшим количеством силы, — де-

ло случая; о ней заботились бы не менее, если бы она была слабее всех других, и продолжали бы так же заботиться, если бы по случайности она стала настолько слабой и больной, что совсем не в состоянии была бы работать. Если предположенное нами семейное соединение организовано таким образом, его форма есть абсолютная, соответствующая с разумом форма государства, состоящая в равенстве *прав* всех.

Или же (это — второй случай) предположенное нами общество может быть устроено так, что хотя все, быть может (этот пункт мы можем даже оставить неопределенным), и обязаны отдавать все свои силы и хотя всякому обеспечена доля в результатах, произведенных общим трудом, но самые благородные и ценные продукты этого труда достаются лишь немногим и недоступны для остальных членов общества. Следовательно, в этом случае большинство, хотя и принадлежит целому, затрачивает свои силы лишь отчасти для целого, отчасти же не для него, а для немногих привилегированных его членов и, следовательно, хотя и не вполне, но, все-таки, в известной степени является простым средством для целей этих привилегированных. Такой порядок соответствует второй возможной форме государства, — равенству права всех, но не прав всех. Наконец, можно представлять себе это отношение еще и так, что большинство членов употребляет все свои силы на создание устойчивого и прочного имущественного состояния, некоторые же другие не трудятся сами, не руководят трудом первых и вообще не принимают в нем никакого участия, а только время от времени приходят и захватывают себе из произведенных благ столько, сколько захочется и удобно будет взять, руководясь при этом только собственным произволом, да разве еще соображаясь с тем, чтобы не доводить трудящееся общество до совершенной гибели от истощения, — предусмотрительность, к которой их, опять-таки, невозможно принудить. Это состояние общества имеет форму первой степени развития государства: абсолютную подчи-

ненность большинства эгоистическим целям меньшинства и абсолютное бесправие всех. Таким сравнением можно пояснить перечисленные выше три возможных основных формы государственного устройства.

От *государственного устройства* и обусловливаемой им *личной и гражданской* свободы мы строго разграничили устройство *правления* и связанную с ним *политическую* свободу. Сказанное нами об этих последних также может быть пояснено сделанным нами сравнением. Именно, все силы, соединенные предположенным нами семейным союзом, должны быть направлены на достижение общей цели. Это возможно лишь в том случае, если всею их работой руководит одна воля, определяющая порядок работ и степень их важности для целей общества, ставящая каждого на его место, где его работа не будет нарушать, но будет поддерживать работу других людей, и, наконец, безусловно подчиняющая себе всякого индивидуума в отношении его деятельности на пользу общества. Каков же должен быть источник этой единой воли, руководящей волею всех? Первый возможный здесь случай таков: всякий раз, как необходимо новое определение, касающееся интереса общества, собираются все достигшие совершеннолетия члены его и все без исключения высказывают, согласно своему разумению, свое мнение о данном вопросе, а затем, после достаточного совместного обсуждения, дело решается большинством голосов, и всякий обязан подчинить этому решению свои внешние действия. В устроенном таким образом обществе у каждого существует право на одинаковую долю в обсуждении общей цели — именно это обсуждение называется в государстве *правлением* — и та свобода, которая в применении к государству называется *политической*, разделена здесь по праву поровну между всеми. Я употребил здесь, говоря о семейном соединении, и ранее, когда речь шла о государстве, выражение по *праву*, ибо если бы кто-нибудь вовсе не имел ясных для других людей мыслей о благе целого или же имел таковые, но не умел изложить их, тот в действительности редко влиял

бы или вовсе не в состоянии был бы оказывать влияние на принятие общего решения; но вовсе не право, а только собственная неспособность лишали бы его этого влияния.

Или же — это второй случай — все общество передает высший надзор и руководство целым выборному учреждению из нескольких членов или даже одному члену и, следовательно, само отказывается при этой передаче от собственного участия в обсуждении дел и суждении об управлении (я имею в виду такое обсуждение, из которого вытекают бы действия, ибо мыслить про себя и даже говорить, что угодно, здесь позволено всем) и безусловно подчиняет свою действительно деятельную волю воле своего уполномоченного выборного учреждения или одного человека. При таком способе управления и осуществления общественной цели нет места тому, что называется в государстве политической свободой, и в этом отношении здесь существуют лишь подданные. Тем не менее, если только все без исключения имеют равное участие во всех благах общества и если все силы действительно направляются согласно возможно лучшему разумению на такое общее пользование этими благами, а не на чье-нибудь частное их потребление, то строй общества является вполне правомерным; и, передав управление немногим или одному, такое общество ничего не теряет, но скорее выигрывает, ибо множество его членов, которые не высказали бы в народном собрании ничего важного для общей пользы, уже не обязаны терять время на посещение собраний, но спокойно могут продолжать работу в своей специальной области.

Сделанное здесь сравнение должно пояснить сказанное нами в предыдущей лекции о форме государства, или о том, что вообще необходимо для наличности государства. Но, прибавили мы тогда, отдельное государство, или государство, существующее в определенную эпоху, должно быть определяемо еще и в отношении того, насколько в нем осуществляется истинная цель всякого государства, или материальный элемент его в противоположность фор-

мальному. И мы должны подробнее выяснить эту материальную сторону, прежде чем начать историческое изложение процесса, в котором государство постепенно дошло до той ступени, на которой оно находится, по нашему мнению, в настоящее время.

Цель государства, как показано уже было в предыдущей лекции, тождественна с целью человеческого рода; это — устройство всех отношений человечества сообразно разуму. Но ясное сознание этой цели достигается государством лишь в следующий за эпохой науки разума период искусства разума. До этого времени государство осуществляет эту цель без собственного знания или обдуманного хотения, побуждаемое естественным законом развития нашего рода, сознательно же преследуя совершенно иную цель; с этой *его* целью природа неразрывно связала *первую* цель, цель всего рода. Именно, собственной и естественной целью государства в ранние эпохи, предшествующие периоду науки разума, является так же, как мы это видели у отдельного человека, самосохранение, т. е. (так как государство существует лишь в роде) сохранение рода и именно (так как род всегда развивается в поступательном процессе) — сохранение его, независимо от той ступени развития, на которой он находится (последних двух целей государство не представляет себе ясно). Короче: цель государства, именно самосохранение, и цель природы, именно поставление человеческого рода в такие внешние условия, в которых он мог бы путем собственной свободы сделать себя точным подобием разума, совпадают, и работа над осуществлением первой цели ведет вместе с тем к достижению второй.

Позвольте мне показать это на частных примерах.

В смешении первоначальной культуры и первоначальной дикости (из этого смешения возникает, согласно сказанному выше, единственно способный к развитию человеческий род) важнейшей и ближайшей целью является насаждение культуры среди дикарей. С другой стороны, самые ранние начатки государства и самое раннее подчи-

нение свободных людей на продолжительное время другим свободным людям составляют уже культуру, именно культуру искусственную, являющуюся результатом распространения культуры, а не первоначальной культурой нормального народа, о которой мы теперь не говорим; поэтому мы можем считать государство, особенно то государство, которое, как таковое, всего совершеннее в данное время, за средоточие высшей культуры этого времени. Но целям этой культуры противоречит (везде, где с ними соприкасается) дикость, беспрестанно угрожающая сохранению государства, и, следовательно, уже цель самосохранения сама по себе есть причина естественной войны государства с окружающей его дикостью и вынуждает его постоянно возможно более сокращать границы господства последней; осуществить эту задачу в значительных размерах государство может, лишь подчиняя самих дикарей порядку и закону, т. е. насаждая среди них культуру. Таким образом, думая только о себе, государство косвенно выполняет важнейшую цель человеческого рода. Эта естественная война всех государств с окружающей их дикостью имеет большое значение для истории; едва ли не она одна вносит в историю жизненное и прогрессивное начало; мы еще вернемся к этому началу, и я прошу вас помнить о нем. Всеобщее царство культуры, даже став настолько могущественным, чтобы уже вовсе не бояться окружающей дикости, от которой оно, быть может, отделено громадными морями, все же, само разыскивает, побуждаемое собственными потребностями, дикарей, которые уже не могут прийти к нему, и захватывает непогрязимые ими продукты их земли или саму землю или же подчиняет себе их силы, отчасти непосредственно — путем рабства, отчасти же косвенно — путем выгодной торговли. Какими бы несправедливыми ни казались сами по себе эти цели, таким путем однако постепенно осуществляется первая основная черта мирового плана, всеобщее распространение культуры, и таким же образом будет непрерывно продолжаться этот процесс до тех пор,

пока весь род, населяющий нашу планету, не сольется в единую республику культурных народов.

Вторая необходимая цель человеческого рода состоит в том, чтобы окружающая его и воздействующая как на его существование, так и на его деятельность, природа была совершенно подчинена власти понятия. У сил природы не должно быть власти препятствовать целям культуры или уничтожать ее результаты; все проявления их должны быть наперед вычисляемы, и против их вторжения в нашу жизнь должны существовать установленные наукой средства. Люди должны овладеть искусством всецело подчинять своей воле все пригодные для пользования силы природы и извлекать из них для себя выгоду. Собственная сила человека должна быть вооружена естествознанием и искусством, искусными орудиями и машинами, и благодаря целесообразному разделению необходимых отраслей труда между многими людьми, каждый из которых изучает лишь одну из них, но зато достигает вполне основательного ее знания, должна стать выше всех сил природы, так чтобы человек осуществлял все свои земные цели без большой затраты времени и силы и имел еще достаточно досуга для размышления о своем духе и сверхземном. Это — цель человеческого рода, как такового.

Чем значительнее та доля силы и времени граждан, в которой нуждается государство и на которую оно выставляет притязания в целях своего самосохранения, и чем теснее оно стремится проникнуть своих членов и сделать их своими орудиями, тем более оно должно заботиться об увеличении средств физического существования своих членов путем повышения своей власти над природой, ибо это существование не может не быть для него желанным. Следовательно, в собственных своих интересах оно должно сделать своими целями названные ранее цели рода. Поэтому оно будет заниматься оживлением промышленности, улучшением сельского хозяйства, усовершенствованием мануфактур, фабрик, машинного производства и содействовать открытиям в механических ис-

кусствах и в естествознании. Хотя бы общим мнением было, что государство делает все это лишь затем, чтобы увеличивать налоги и иметь возможность содержать большую армию, — хотя бы и сами правящие (по крайней мере большая их часть) не сознавали при этом никакой высшей цели, но, тем не менее, без собственного сознания государство осуществляет указанную цель человеческого рода, как такового.

Внешняя цель господства человеческого рода над природой в свою очередь является, как мы уже упомянули в одной из первых лекций, двойкою: именно, или природа должна быть подчинена исключительно цели нашего чувственного, более легкого и приятного существования (это достигается механическим искусством); или же она должна быть подчинена высшей духовной потребности человека и запечатлена величественной печатью идеи (это осуществляется изящным искусством). Государство, самосохранению которого угрожает еще много препятствий и которое нуждается для обеспечения своего самосохранения в сильном напряжении своих сил, будет, конечно (если только уразумеет сколько-нибудь свою истинную выгоду), всячески споспешествовать механическому искусству в том более широком смысле, какой мы дали выше этому выражению; но, делая это единственно для того, чтобы иметь в своем распоряжении достаточно большой избыток народной силы для охраны собственной своей безопасности, оно будет применять этот избыток исключительно для этой цели и ничего не оставит для планомерного и всеобщего осуществления прекрасного искусства или для еще более высоких целей человечества. Лишь после того как государство подчинит (опять-таки — ради своего самосохранения) природу механическому пользованию своих граждан, а самих граждан сделает в наивысшей и одинаковой степени своими орудиями, — лишь после того, как все царство культуры станет в такое отношение к царству дикости, а отдельные государства, на которые будет разделено первое, станут в такое отношение друг к дру-

гу, что ни у кого не будет более основания беспокоиться за свою внешнюю безопасность, — лишь после этого возникнет вопрос: куда направить сделавшийся ненужным при механическом возделывании природы избыток народной силы, до этого времени затрачивавшийся на охранение безопасности государства и, как и все граждане, всецело принадлежащий государству? И на этот вопрос нет иного ответа, кроме следующего: этот избыток должен быть посвящен искусству. Искусство с трудом сохраняет существование во время войны, и еще менее возможно в такое время устойчивое и планомерное его развитие. Но война не ограничивается временем военных действий: общая необеспеченность всех против всех и протекающая отсюда постоянная готовность к войне также являются войной и имеют для человеческого рода почти такие же последствия, как и действительно веденные войны. Только действительный, т. е. вечный мир, создаст искусство в том смысле, как мы понимаем это слово.

Я сказал, что только после того, как государство совершенно обеспечит свою внешнюю безопасность, для него возникнет вопрос: куда направить избыточную для его прежних целей часть народной силы? Очевидно, и этот вопрос настоятельно ставится целью самосохранения, ибо столь внушительная сила не может совершенно бездействовать и, оставленная без планомерного руководства, будет только угрожать вторжением в расчеты и планы государства и уничтожением установившегося внутреннего мира. Таким образом, обнаруживается высшее руководство, под которым находится во всех указанных отношениях, быть может, незаметно для самого себя, государство, полагающее, что оно осуществляет только цель собственного самосохранения, и, тем не менее, осуществляющее высшую цель развития человеческого рода.

Впрочем, последний пункт — о том, как и при каких внешних условиях забота о собственном самосохранении заставляет государство делать своей целью всеобщее и доступное всем гражданам изящное искусство — упомянут

мною лишь ради полноты, а вовсе не потому, чтобы его разъяснение входило в характеристику современной или какой-нибудь из прошедших эпох. Тех, кто, вспомнив обилие речей об искусстве и покровительство ему со стороны сильных мира сего в наше время, был бы удивлен нашим последним замечанием, мы просим иметь в виду, что, хотя и мы не могли не заметить этого многословия и хотя мы не можем не знать, что для искусства два раза (в первый раз — благодаря особому стечению условий, из которых главное никогда не повторится, и во второй раз — благодаря христианской церкви) всходила заря, лучи которой продолжают светить и в наши дни, но что, тем не менее, выражение *изящное искусство* (и особенно искусство, достойное распространения во всей нации и во всех отраслях ее труда) должно иметь у нас иное значение, чем обыкновенное; вдаваться в подробное объяснение этого значения, какое необходимо было бы для понимания последнего, у нас здесь нет ни охоты, ни времени.

Здесь предел, где кончается сознательное осуществление государством цели разума, кажущееся самому государству осуществлением собственной его цели. Высшие отрасли культуры разума, — религия, наука, добродетель, — никогда не могут сделаться целями государства. Такой целью не может стать религия; мы не говорим здесь о суеверном страхе перед божеством, как человеконенавистным существом, страхе, приведшем древние народы к мысли об умилоствлении божества от имени народа и учреждению национальных религий. Истинная религия так же стара, как мир, и потому древнее какого бы то ни было государства. Провидение, пекущееся о развитии нашего рода, предопределило, чтобы эта истинная религия в надлежащее время снова вышла из неизвестности, в какой она сохранялась до тех пор, и распространилась в царстве культуры, наперед выставляя притязание на свободу от подчинения государству и требуя от правящих, в качестве условия их принятия в свое лоно, признания того, что они подчинены Богу и равны перед ним вся-

кому из своих подданных; сохранение и распространение этой религии было вверено вполне независимому в этом отношении от государства обществу, церкви. И это положение дела по необходимости останется неизменным до конца дней, ибо сами правящие никогда не будут в состоянии освободиться от потребности в религии. Так же точно не может стать целью государства и наука. Исключением из этого правила следует признать те услуги, которые, по собственной склонности и интересу, оказывают науке или искусству отдельные правители или люди, причастные к правлению. По общему же и постоянному правилу, чем более государство совершенствует свою форму и чем полнее оно делает гражданина своим орудием, тем более чуждой должна ему казаться чистая наука, высоко возносящаяся над обыденной жизнью и непосредственно не влияющая на нее, и тем более должна она ему представляться бесполезной тратой сил и времени, годных на гораздо лучшее употребление для непосредственной пользы государства; поэтому обозначение *чистое умозрение* с течением времени все более становится верным признаком порицания. Конечно, легко можно было бы доказать, что никто не может быть всесторонне полезным слугою государства, всегда способным освободиться от рутины, не пройдя школы серьезной науки. Но, чтобы понять эту истину, необходимо или уже обладать знанием науки или же быть способным на такое самоотвержение, какое можно предполагать лишь у немногих личностей. Благодаря такому положению вещей серьезная наука должна считать за счастье, если государство хотя бы только терпимо к ней (по непоследовательности ли или же в расчете на то, что бесплодное умозрение рано или поздно, все же, приведет к полезным изобретениям, или же благодаря защите церкви, или, наконец, по милости медицины, ибо всякому ведь хочется долгой жизни и здоровья).

Целью государства не может быть, наконец, и добродетель. Добродетель есть постоянная, без всяких исключений властвующая, добрая воля к тому, чтобы всеми си-

лами осуществлять цели человеческого рода и особенно споспешествовать им в государстве теми способами, какие указывает последнее; это — радость и любовь к такой деятельности и непреодолимое отвращение ко всякой другой. Государство же, являясь по своему существенному характеру принудительной властью, предполагает недостаток доброй воли, т. е. недостаток добродетели, и наличность злой воли; страхом наказания оно стремится восполнить недостаток первой и подавить проявления второй. Строго держась в границах этой области, оно не имеет нужды рассчитывать на добродетель и прибегать к ней для достижения своих целей. Если бы все его члены были добродетельны, оно совершенно потеряло бы свой характер принудительной власти и стало бы лишь руководителем, проводником и верным советником свободно проявляющих свою волю людей.

И, однако, не задаваясь такой целью ни сознательно и открыто, ни под прикрытием какой-нибудь другой цели, государство уже одним своим существованием делает возможным всеобщее развитие добродетели в человеческом роде, вызывая к жизни внешние добрые нравы и внешнюю нравственность, которые, конечно, еще далеко не составляют добродетели. Законодательство, в строгой системе предусматривающее все без исключения нарушения согражданами внешнего права, и правительство, от которого никогда или очень редко ускользает действительное правонарушение, постоянно влекущее за собой определенное законом наказание, уже в зародыше искореняют всякую мысль о правонарушении, как безрезультатную и приводящую лишь к несомненному наказанию. Пусть только нация проживет в таком строе в течение нескольких человеческих возрастов, пусть народятся одно за другим новые поколения, которые вырастут в этом строе и сживутся с ним, — и в результате постепенно искоренится даже внутренний соблазн к несправедливости, и люди будут спокойно и правомерно, без внешнего проявления хотя бы самой слабой злой воли, жить рядом друг с другом, как если

бы все были добродетельны сердцем, хотя, быть может, их будет обуздывать только бездействующий до времени закон и хотя мы, может быть, увидели бы совсем другие явления в тот момент, когда последний был бы уничтожен.

Не следует вместе с известными умствователями, которые также величают себя философами и знают добродетель исключительно, как противоположность пороку, опасаться того, что в таком строе станет невозможной добродетель. Эти мудрецы вполне правы, если имеют в виду внешнюю общественную деятельность личности, поскольку она не превышает предписания закона (и вытекает, быть может, из внутренней добродетели, а может быть, и из других источников): в совершенном государстве все, имеющее отношение к обществу, уже закреплено для добродетельного также и во внешних нормах, во внешних повелениях — все, что он любит и желает совершать, во внешних запрещениях — все, что отталкивает его и чего он никогда не в состоянии был бы делать; в таком государстве невозможно выйти за пределы повелеваемого и по внешнему действию здесь невозможно определить, поступает ли человек справедливо из любви к добру или же только из страха перед наказанием. Но добродетель и не нуждается в таком внешнем распознавании: она основывается на любви к добру, независимо от того, предписывается ли оно, и на отвращении ко злу, независимо от того, запрещено ли оно; она довлеет себе самой и счастлива в собственном сознании.

И, таким образом, мы постоянно приходим к выводу, что благодаря завершению всех отношений человеческого рода и в особенности благодаря завершению охватывающего все остальные отношения государства, уничтожаются всякое добровольное самопожертвование, всякий героизм, всякое самоотречение, словом — все, чему мы обыкновенно изумляемся в человеке, и остается, как единое непреходящее, лишь *любовь* к добру. Возвышаться до этой любви человек может только свободно, или, скорее,

ее огонь сам по себе зажигается во всякой душе, совершенно искоренившей в себе любовь ко злу. Государство может лишь облегчать рост этой любви, запугивая далеко в тайники души противоположную любовь ко злу и не давая ей никаких преимуществ, но, напротив, уделяя ей одни невыгоды. В чьей душе зажегся этот огонь небесной любви, тот вознесся, внутренне свободный и самостоятельный, даже над государством, каким бы связанным он ни казался извне; не государство дает закон его воле, но закон государства лишь случайно (и еще потому, что это — совершенный закон) согласуется с законом его воли. Подобно тому, как эта любовь есть единое непреходящее и единственное блаженство, она есть и единственная свобода; и только одна она освобождает от оков государства и от всяких других оков, отягчающих и стесняющих нас в этом мире. Благо людям, что для этой любви им нет нужды выжидать медленно осуществляющегося завершения государства, ибо во всякую эпоху и при всяких условиях все индивидуумы могут возвышаться до нее!

ЛЕКЦИЯ XII

Почтенное собрание!

Чтобы подготовить решение нашей главной проблемы — на какой ступени своего развития находится государство нашей эпохи? — мы в общих чертах и исключительно с философской точки зрения показали в предыдущих двух лекциях, что такое государство по своей форме и со своей материальной стороны и какие ступени и промежуточные формы оно постепенно проходит на пути к своему совершенству. Этот очерк по необходимости должен был быть сухим и представлять интерес только в целях разъяснения дальнейшего. Теперь мы должны оживить сделанный нами общий набросок воспоминанием о действительных событиях, — опять-таки для того,

чтобы помочь вам самим открыть то новое в устройстве и управлении современных государств, чего не было ранее и чем отличается политический уклад нашей эпохи от всех других эпох. О нашем воззрении на историю и способе ее трактования мы достаточно уже говорили в особой лекции, из которой мы считаем нужным повторить здесь только то, что наши замечания об истории вовсе не имеют в виду быть историческими утверждениями; задача их ограничивается постановкой вопросов и проблем действительного исторического исследования. Мы прибавим к этому еще лишь одно новое ограничение: мы будем держаться только непосредственно тянущейся к нам нити истории, обращаясь с вопросами только к нашей истории, истории цивилизованной Европы, как царства культуры в данное время, и оставляя в стороне все другие ветви истории, которые, правда, произошли, по-видимому, от общего с нами источника, но еще не вернулись к последнему и не имели на нас непосредственного влияния; таковы, например, такие побочные ветви, как китайская и индийская культуры.

Первым зачатком всякого соединения в государство мы признали тот момент, когда свободные люди в первый раз подчинены были в известной степени и в известном отношении воле других свободных. Каким образом могло произойти такое подчинение? — вот первый вопрос, возникающий здесь у нас. Этот вопрос связан с вопросом о происхождении неравенства между людьми, вопросом, столь прославившимся в наше время и разрешаемым нами не так, как решил его один писатель, ставший особенно знаменитым благодаря своим взглядам на это явление.

Согласно системе, изложенной нами ранее и точно доказуемой в строгой философии, между людьми изначала существовало крайнее неравенство, неравенство нормального народа, который существовал через себя самого, как чистое отражение разума, и диких и грубых племен. Каким образом произошло первое смешение обоих этих основных элементов человеческого рода, не может

нам сообщить никакая история; ибо существование истории предполагает такое смешение уже совершившимся ранее. В состоянии этого смешения даже причастные к первоначальной культуре потомки нормального народа проникаются совершенно новой и не содержащейся в первоначальной культуре задачей, именно — выработкой в себе способности передавать свою культуру, приобретать влияние и оказывать мощное воздействие на другие племена. Вовсе не необходимо при этом, чтобы все они делали одинаковые успехи в этом совершенно новом искусстве или же все были к нему способны; каждый из них будет развивать в себе это искусство в соответствии со своим индивидуальным характером, и хотя те индивидуумы, которые будут отставать от других и не так легко будут в состоянии отделаться от своей невинности и непосредственности, вовсе не стоят ниже других, легко постигающих умение проникать в происки и пронырство испорченных племен или применять против них силу, но именно последние, а отнюдь не первые, будут советовать, руководить и господствовать, притом — с согласия первых, которые, раз сложилось такое положение вещей, не будут у них оспаривать этой привилегии и удалятся в покой и уединенную жизнь.

Сюда присоединяется еще одно внешнее, на наш взгляд очень важное в истории обстоятельство — обладание металлами и искусством их целесообразного употребления; говоря о металлах, я прошу вас иметь в виду не деньги. Каково происхождение знания металлов, каким образом вышли последние из недр земли и получили от искусства новую неожиданную форму — исследование этих вопросов было бы бесплодным трудом для истории: упомянутое знание, несомненно, предшествовало всякой истории и так же старо, как владычество нормального народа над миром, — владычество, из которого более искусные сумели сделать после происшедшего смешения народов совсем иное употребление, нежели простодушные. Какую ценность должны были приобрести эти металлы благодаря

своей прочности, пригодности к тому, чтобы служить вооружением для слабой человеческой силы, и сокрытости в земле, и особенно как страшны должны были они стать в руках того, кто в первый раз превратил их в смертоносное оружие, — ясно само по себе. Недаром они являются с самого начала истории желательным для всех товаром; недаром они представляют до наших дней самое драгоценное, что могут привезти цивилизованные люди дикарям; недаром усовершенствование оружия и приготовление из металлов более целесообразных или новых орудий убийства является истинным движущим началом всей нашей истории!

Благодаря обоим этим началам и могло возникнуть в тех странах, по которым был первоначально рассеян нормальный народ, сперва еще не смешанный с дикарями, хотя и окруженный ими, подчинение жителей одному или несколькими предводителям. Если даже первоначальная цель таких соединений состояла исключительно в войне с дикими зверями или дикими, еще не подчинившимися целям культуры людьми, то затем эти соединения стали сохраняться и на случай новой потребности в такой войне. Предводителю незачем было особенно заботиться о доставлении пропитания подчиненным; последние, происходя, как и он, от культурного племени, могли существовать собственными силами, если только пользовались внешним миром; так же мало было для него необходимости в чрезмерном присвоении их сил и труда, так как соединения имели лишь преходящую и легко достижимую цель. В скором времени эти простые отношения усложнились. Проявление способности к управлению людьми, особенно проявление ее в действительном господстве над другими, стало делом честолюбия, с другой стороны, по мере того как росли способности тех, кто первоначально добровольно подчинился вождям, у них неизбежно начиналось недовольство своей подчиненностью. Таким образом, объединенные общим происхождением и территорией

народности отделялись от целого и при удаче сами достигали господства над ним.

Таково было, по нашему мнению, происхождение государства в Средней Азии, доисторической колыбели человеческого рода. Возможно, что первый человек, подчинивший в этой части света волю свободных людей своей воле, был (по выражению известного первоисточника) великим ловцом зверей, но, во всяком случае, объединенная им масса употреблялась в последующее время и для других целей, помимо охоты. Впоследствии на сцену выступают ассирийцы, мидяне, персы и, может быть, еще иные народы, имена которых не дошли до нас, и один за другим захватывают верховное господство над прежними своими властителями и соподвластными народами. Только об этих господствовавших племенах и их вождях и повествует история; она молчит о находившихся в подчинении и о тех, которые никогда не достигали господства, об их знаниях, домашних отношениях, нравах, культуре: их жизнь протекла в безвестности и совершенно незаметно для политической истории. Но что в существенном они были не ниже своих властителей, а, вероятно, еще гораздо выше их, доказывается историей евреев, которые лишь во время своего рассеяния по этим странам освободились от своего прежнего грубого суеверия и возвысились до лучших понятий о Боге и духовном мире; далее, доказательством этому служит история греков, признающих в том, что именно из этих стран ими были взяты самые возвышенные элементы их философии; наконец, — историей христианства, которое как мы уже заметили, само приписывает себе азиатское, а не еврейское происхождение. Главнейшее участие в общественных делах, как и доставляемые таким участием почести, предоставлены были здесь господствующим племенам; члены подвластных народов по общему правилу были лишены всякого участия в управлении; но правящие знали далеко не все силы подвластных и еще более далеки были от полного и всецелого обращения этих сил на свои цели. Ряд лет, который нужен был персид-

ским царям, чтобы закончить приготовления против Греции, и особенно позорный результат похода доказывают, как беспомощен был так называемый великий царь персов, повелитель этого громадного пространства земли и бесчисленных народов.

Итак, на наш взгляд, началом государства был такой строй: подчинение свободных народов известным целям господствующего народа, но подчинение не полное и не систематическое, а зависевшее от потребностей, удобств эксплуатации подвластных и случайного существования сатрапов или бассов и совмещавшееся с полной свободой и даже анархией подданных во всех остальных своих действиях, одним словом — *деспотия*, сущность какой — отнюдь не в жестокости обращения с подвластными, а только в том, что господствующее племя исключает подвластные народы от участия в управлении, оставляя им полную свободу в отношении способов поддержания их собственного существования; кроме того, привлечение подвластных народов к тяготам государственной жизни, а также полицейское управление и законодательство определяются в деспотии только произволом, а не правилом, так что этот строй вовсе не знает устойчивых законов. В Европе примером такой деспотии является еще и теперь турецкая империя, несмотря на весь прогресс окружающих ее государств и в настоящий момент находящаяся в древнейшем периоде политического развития.

В Европе, первоначально бывшей лишь местопребыванием дикарей, государство возникло из стремлений к иной цели. Здесь смешивались не целые массы потомков нормального народа, а лишь немногие изгнанники из царства уже возникшей в Азии культуры, сопровождаемые, быть может, небольшим числом спутников и не имея надежды возвратиться на родину; я напому только о Кекропсе, Кадме, Пелопсе и о многих других, чьи имена могли не дойти до нас. Во всеоружии всех искусств и наук современного восточного мира, обладая металлами, оружием и земледельческими орудиями и, может быть, еще

имея запасы полезных семян, растений и домашних животных, они сперва высаживаются на берег тогдашней Греции, среди тупых дикарей, с трудом поддерживавших свое существование, не отвыкших еще, может быть, от людоедства и, согласно историческим известиям, бесспорно еще не оставивших человеческих жертвоприношений; эти пришельцы походили во всем на английских колонистов, еще в наши дни основавших постоянные поселения среди новозеландцев, и отличались от них лишь чистотой своих намерений. Раздавая подарки, распространяя земледельческие орудия и различные усовершенствования в добывании пищи, сохраняя съестные припасы от одного урожая до другого, они привлекали к себе дикарей и собирали их вокруг себя, воздвигая при их помощи города и поселяя их в последних, вводя более гуманные нравы и устойчивые привычки, постепенно превратившиеся в законы; таким путем они незаметно стали правителями туземного населения. Так как эти чужеземные пришельцы прибыли в сопровождении только своих семейств или вообще очень незначительного числа спутников, то они не могли объединить вокруг себя слишком значительных масс; кроме того, время от времени являлись еще и другие, подобные им пришельцы, так же, как они, основывавшие государства в других местностях; в результате, в этой впервые воспринявшей культуру части Европы возникло не одно большое и обширное царство, как то было в Азии, а несколько маленьких государств, существовавших рядом друг с другом. Против кочевавших еще в их землях и препятствовавших их целям дикарей неминуемо должна была возникнуть война: все, кого оказалось невозможным изгнать, обращены были в рабство; так, вероятно, возникло последнее в этой части земли.

Свободные подданные этих новых государств, пользовавшиеся с самого начала мягким обращением и получавшие тщательное образование и развитие, управляемые не господствующим народом, как в Азии, но в большинстве случаев — одним чужеземным родом, который жил

к тому же у всех на виду и легко мог быть всеми наблюдаем, — эти подданные, без сомнения, не отличались слепым повиновением всем требованиям и установлениям своих правителей, но сами старались уразуметь связь последних с общим благом; поэтому их правитель должен был соблюдать в своих отношениях к ним осторожность и правомерность. И из таких условий впервые выросло живое чувство права, составляющее, на наш взгляд, истинно отличительную черту европейских народов, в противоположность свойственной азиатам религиозной преданности и покорности.

Эти правящие семьи в конце концов или потеряли свою власть над существовавшими в отдаленных от них местностях общественными организациями, или вымерли, или были изгнаны и таким образом, благодаря довольно широкой уже распространенности правовых понятий, вместо прежних маленьких царств могли образоваться республики. Нас здесь вовсе не интересуют форма правления и политическая свобода в этих государствах. Политическая народная вера греков смешивала существенное со случайным и цель со средством; царь и тиран имели для нее одинаковое значение, а воспоминание о господствовавших когда-то родах вызывало у них ужас — смешение, которое перешло и к нам, их позднейшим политическим потомкам, и от которого предохраняют сделанные выше разъяснения. Это, говорю я, совсем не интересует нас здесь; то, чего искали в сущности греки и чего они действительно достигли, состояло в равенстве права всех граждан. В известном смысле можно было бы даже сказать: равенство прав, — ибо государственные законы не устанавливали никаких привилегий происхождения; однако они не могли уничтожить значительного имущественного неравенства, созданного, правда, не государством, а случайностью, и поскольку существовало это неравенство, права не были равны.

Так развивалось в Европе равенство права всех, определенное нами выше, как вторая ступень развития госу-

дарства; государство не прошло здесь через первую ступень, деспотию, но возникло в Греции при совершенно иных условиях, чем в Средней Азии.

Еще в большем размере и при весьма интересных обстоятельствах развилось это равенство права во второй цивилизованной стране Европы, в Италии. Первыми насадителями культуры здесь были, на наш взгляд, не отдельные семейства, как в Греции, а колонии в собственном смысле слова, т. е. соединения множества семейств, приходивших из древней Греции. Там, где эти колонии оставались, как это было в Южной Италии, изолированными и образовывали из своих частей замкнутые государства, они представляли простое продолжение старой Греции, а отнюдь не что-нибудь новое, и поэтому не входят в наше исследование. Но в тех случаях, когда эти колонии смешивались с дикими туземными племенами и сливались с ними в государства, как это имело место в Средней Италии, из этих соединений необходимо вытекали новые явления. Пользуясь теми же средствами, которыми отдельные пришельцы незаметно приобрели господство в Греции, все племя колонистов приобрело и здесь уважение и власть среди объединенных дикарей, и, в результате, какова бы ни была та форма правления, которую эти колонисты вводили у себя, по отношению к туземцам образовалось аристократическое правительство. Пришельцы вытеснили древние туземные нравы и даже первоначальный язык страны. Как и в Средней Азии, возникло господство одного племени над другими, и господствующим племенем здесь стали колонисты. В результате могло бы, конечно, как и в Азии, образоваться громадное царство, если бы, всякий раз как колонисты в достаточной степени подготавливали первоначально покоренных туземцев для своих целей, не возникали новые колонии, в свою очередь подчинявшие себе часть туземцев. Пока аристократы не были вынуждены жить слишком близко на виду у подвластных, — пока нужда не заставляла их обременять последних слишком тяжелыми повинностями и пока эти

подвластные не были приведены той же нуждою к восстанию, положение вещей могло оставаться без перемены. Как только изменились эти условия, борьба стала неминуемой. Впервые она возгорелась в Риме, колонии государства, образовавшегося из этих двух основных классов, входивших в состав народностей Средней Италии. Мы отвлекаемся здесь от того, что первоначально здесь правили цари; эти цари происходили от рассеянных по всей Средней Италии аристократических родов и в сущности были вождями аристократов, а потому и пали, как только посягнули на права последних. Но во всяком случае несомненно, что с самого начала в Риме были две основных категории жителей: патриции, или потомки аристократических родов колонистов, и народ, или потомки коренных обитателей Италии. Оба этих, в высшей степени неоднородных, элемента теснились в узком кругу одного города и постоянно оставались на виду друг у друга, ограничиваемые в своих попытках внешнего расширения границ Рима общей и несомненно заслуженной ненавистью соседних государств. Эти тяжелые условия тесно сплачивают аристократов в стремлении жить за счет народа, на который они смотрят, как на рабов, и который, сопротивляясь этим планам, стремится, тем не менее, с чисто европейским национальным смыслом не к угнетению своих угнетателей, но лишь к равенству права и закона. С другой стороны, нуждаясь в силах народа для защиты государства от внешних врагов, аристократы под давлением нужды делают уступки, которые стремятся взять обратно всякий раз, как проходит опасность. Так возникла многовековая борьба между обеими партиями, которая началась с того, что аристократы признали позорным вступать в родство с семьями из народа и, отрицая способность последнего к участию в auspiciis, отказали ему в какой бы то ни было причастности к божеству, а кончилась тем, что те же аристократы должны были поделить высшие государственные должности с людьми из народа и видеть, как последние занимали их с неменьшим успехом и искусством, неже-

ли сами аристократы. Однако в течение этого длинного ряда столетий аристократы не могли забыть своих прежних привилегий и не упустили ни одного случая, чтобы снова не обделить народ; последнему же, со своей стороны, почти всегда удавалось найти против этого какое-нибудь средство; такое положение продолжалось до тех пор, пока власть не перешла в руки одного человека, одинаково поработившего себе обе борющиеся стороны. В этой многовековой борьбе чрезвычайно изобретательной страсти к равенству с не менее изобретательным и остроумным влечением к неравенству выработалась особая виртуозность в гражданском законодательстве и почти исчерпывающее знание всех возможных средств обхода закона, — знание, каким не обладал ни один народ до римлян, так что еще и теперь мы могли бы очень многому от них поучиться в этой области.

Итак и здесь обеспечено было, весьма искусным к тому же образом, равенство права, но и здесь, отчасти вследствие неустанных стараний аристократов, отчасти же благодаря влиянию случайности, против которой было бессильно государственное устройство, еще вовсе не существовало равенства прав.

Государство, заметили мы в одной из предыдущих лекций, смотрит на себя, как на замкнутое царство культуры, и в качестве такового находится в естественной борьбе с некультурностью. Пока человечество еще односторонне развивается в различных государствах, каждому отдельному государству естественно считать свою собственную культуру единственной и истинной, остальные же государства считать некультурными, а обитателей их варварами, и поэтому полагать своим призванием покорение последних. Вот почему было много данных для войны между тремя названными нами главными государствами древнего мира, и войны в истинном смысле этого слова, войны завоевательной. Что касается, во-первых, греческих государств, то в качестве греков, т. е., как объединявшаяся определенными воззрениями на гражданское право и

государство, общим языком, празднествами и оракулами, нация, они очень скоро образовали, через посредство союза народов и благодаря общепризнанному в этом союзе международному праву, одно царство культуры, от участия в котором исключены были все остальные народы, получившие в удел название варваров. Если греки, несмотря на этот союз, и вступали друг с другом в войны, то все же они вели эти войны совершенно иначе, чем с варварами, соблюдая меру, оказывая пощаду и никогда не доходя до истребления государств; если в более позднее время две республики, домогавшиеся первенства, и могли разойтись в своей внешней политике и начать из-за этого войну, то все же, когда пришло время сыграть мировую роль, греки снова были объединены для общей цели царями Македонии. Их культура существовала непосредственно для государства и его целей: законодательства, управления, сухопутной и морской войны; и в этом отношении они бесспорно далеко превосходили своего естественного противника, азиатскую империю. В последней в неизвестности и, может быть, неведомая даже правящему племени, сохранялась истинная религия, до которой не могли возвыситься греки. Что именно давало основания персидской нации, господствовавшей в то время, когда произошел разрыв, считать себя выше греков, не вполне ясно теперь, но несомненно, что и персы со своей стороны смотрели на греков сверху вниз, считая их варварами, и убеждены были в своем превосходстве в области государственных сил и умения ими пользоваться; ибо иначе они никогда не могли бы задаться мыслью покорить греков.

Нападение последовало со стороны греков, и азиатское господство было уничтожено; таким и должен был быть исход борьбы первой нации, состоявшей из действительных граждан, против царства, в котором свободой и гражданскими правами пользовалось в сущности лишь одно племя, остальные же народности являлись лишь подданными, для которых после падения их предводителей, сражавшихся за собственную власть, было совершенно без-

различно, в чьи руки достанется теперь непривычное для них самих господство.

Между тем, завоевание греками верховной власти над Азией вовсе не имело тех глубоких последствий, каких от него следовало ожидать: дух того завоевателя, который один способен был бы сплотить великое целое и организовать его сообразно греческому идеалу, оставил свою земную оболочку, а его полководцы поделили между собою завоеванное, словно награбленную добычу. Так как всем им принадлежало равное право — или, пожалуй, равное бесправие — на все, то между вновь возникшими царствами начались бесконечные войны, в течение которых чередовались изгнание и водворение господствующих родов и которые, обессиливая всех, оставляли мало времени для мирных искусств. В то же время переселение воинственной мужской молодежи на службу этих царей обезлюдило старое общее отечество и отняло у него силы, нужные для собственных его задач, так что, в результате, начало греческого господства над миром стало вместе с тем началом падения всего этого народа. И едва ли можно указать на какие-нибудь значительные результаты этого события для всемирной истории, кроме того, что благодаря ему по всей Азии распространился греческий язык, впоследствии ставший главным средством, облегчившим распространение христианства в Азии и из Азии, да еще кроме того, что ослабление греков в междуусобных войнах облегчило римлянам завоевание и обладание всеми известными странами того времени.

Именно римляне были тем народом, который снова объединил в одном государстве всю созданную слиянием народов культуру, завершив таким образом всю древнюю историю и замкнув несложный процесс предшествовавшего распространения культуры. В отношении своего влияния на всемирную историю этот народ был более, чем какой-либо другой, слепым и бессознательным орудием в руках высшего мирового плана (а в упомянутых выше внутренних испытаниях он сделал себя весьма мощным

орудием). Покоряя себе другие народы, он вовсе не думал о распространении культуры; помня скромное начало своей истории, он даже едва сознавал свое истинное, но лишь постепенно и медленно развившееся превосходство в государственном искусстве. Римляне часто вполне чистосердечно сами называли себя варварами и всегда готовы были перенимать, насколько это позволялось условиями, искусства и нравы народов, с которыми знакомились. Сначала стеснения со стороны соседних итальянских государств и народов, а затем страх перед чрезмерно усилившимися карфагенянами сделали их хорошими воинами; в своих домашних распрях они уже прежде выучились политическому искусству, которое как нельзя лучше сумели применить и в деле руководства и заведования своими военными силами. После того как победы над внешними врагами устранили угрожавшую со стороны последних опасность, войны стали нужны сами по себе высшему классу Рима для того, чтобы выдвигаться и возвышаться над толпой, чтобы возмещать свои растроченные на празднества для нуждавшегося в развлечении народа богатства и чтобы отвлекать внимание граждан от непрекращавшихся внутренних интриг аристократии к внешним событиям, триумфальным процессиям и пленным царям; война стала постоянной необходимостью, ибо только внешняя война могла обеспечить внутренний мир. Далее, после того как римляне закончили покорение царства древней культуры, новые завоевания среди варваров стали гораздо труднее, и действительно не оставалось никаких средств сохранить государство, кроме подчинения обеих враждующих партий власти одного человека. — Для римлян не могло представлять труда покорение сильно ослабленных и ничем не связанных со своими правителями народов прежней македонской монархии; а не менее ослабленная старая Греция тем скорее должна была сдаться победителю, что последний пощадил в греках все, даже их тщеславие.

Благодаря римскому управлению, по всему цивилизованному миру впервые распространились гражданская свобода, участие всех свободнорожденных в праве, сообразный с законом суд, основанное на определенных принципах финансовое управление и действительное попечение о существовании подданных, более мягкие и гуманные нравы, уважение к обычаям, религиям и образу мышления всех народов, — по крайней мере, в том смысле, что эти начала вошли в государственное устройство, хотя в действительном управлении и бывали случаи противоречия этим принципам.

Таков был строй, до которого дошла в своем расцвете древняя культура; это был (по крайней мере, по своей форме) правовой строй; человечество должно было выисаться до него, чтобы затем быть в состоянии начать новый фазис развития. И последний начался, лишь только человечество достигло этого строя. Истинная религия нормального народа вышла на свет из скрывавшего ее до тех пор от глаз истории местопребывания и, почти не встречая препятствий, распространилась по миру культуры, к счастью составлявшему одно государство. Одним из принципов этого единого государства с самого начала было безразличное отношение к религиозным мнениям покоряемых народов, и оно совершенно неспособно было понять *эту* религию и предвидеть участь, которую она для него готовила в будущем; и если бы христианская религия случайно не столкнулась с требованием благоговейного почитания изображений императоров, она несомненно оставалась бы долгое время незамеченной.

В возгоревшейся борьбе религии в конце концов досталась и внешняя победа; она стала господствующей государственной религией. Но так как ни она не создана была этим государством, ни сама не создала его, то она оставалась в нем лишь посторонним придатком, и никогда не была в состоянии тесно слиться с ним. Эта религия хотела и должна была сама стать творческим началом нового государства; поэтому старое, неспособное к обновлению

государство должно было погибнуть. Для этого должны были, конечно, выступить новые национальные элементы, именно для этой цели сохранявшиеся в безвестности и в отдалении от всемирной истории, и лишь после этого могло начаться новое творчество, о котором мы намерены беседовать в дальнейшем.

ЛЕКЦИЯ XIII

Почтенное собрание!

Единственно истинная религия, или христианство, хотела и должна была, сказали мы в конце последней лекции, сама стать творческим и руководящим началом нового государства. И она действительно стала таким началом, в результате чего началась совершенно новая эпоха.

Всему исследованию, которое мы подготовили этим замечанием и начинаем теперь, мы должны предпослать следующее, весьма важное для всякого исследования исторической действительности замечание: великие мировые события развиваются и проявляются в своих следствиях лишь крайне медленно. Историк, не умеющий при исследовании таких событий предвосхищать опыт и восполнять его пробелы предвидением, основанным на общем законе развития человечества, имеет в своих руках лишь вырванные из общей связи отрывки и никогда не поймет их, не проникшись понятием об органическом целом, к которому они принадлежат. Это применимо к истории всего нового времени, истинный принцип которого — раскрытие христианства. Что прошлое умерло и что мы, живущие над его могилой, окружены непонятным и беспорядочным натиском новых элементов, легко заметить всякому, кто только откроет свои глаза; но каковы собственно смысл и цель этого натиска, можно познать отнюдь не внешним зрением, а только внутренним чувством. По нашему мнению, откровенно выраженному уже ранее, христианство в своей чистоте и истинной сущности еще никогда

не было состоянием, присущим всему обществу или широким массам, хотя издавна то там, то здесь оно жило в отдельных личностях. Этому не противоречит разделяемый и нами взгляд, согласно которому христианство было действенной силой; ибо его действенность сводилась лишь к прокладыванию себе пути и созданию условий своего существования в общественном целом. Тот, кто, имея лишь чисто эмпирическое знание этой подготовительной деятельности христианства, не знает, что такое оно по своей внутренней сущности и каковы его истинные задачи, смешивает случайное с существенным и средство с целью и никогда не достигнет истинного понимания даже этих предварительных результатов. Мировая роль христианства — а только о ней мы говорим здесь — еще не закончена; поэтому, кто не в состоянии постигнуть смысл всей великой драмы в ее целом, не может претендовать на суждения о ней. Так же точно — я возьму другой, родственный пример — не закончена еще и мировая роль реформации, которой мы коснулись ранее лишь с весьма узкой точки зрения.

От этого предварительного замечания, практическое значение которого сейчас выяснится, перейдем к намеченной нами задаче. — Христианство хотело и должно было само стать руководящим и творческим началом государства нового времени. Мы должны прежде всего ответить на вопрос: как возможна и каким образом действительно осуществляется такая роль христианства? Я отвечу, что эта действенность последнего может быть рассматриваема с двух точек зрения: отчасти абсолютно, как действенность истинного христианства, отчасти — как его случайные и определенные временными условиями проявления, поскольку оно еще стремится достигнуть собственной чистоты и ясности. — Начнем с первой точки зрения. Истинное христианство совершенно тождественно с характеризованной в конце предыдущей лекции любовью к добру; добро представляется религиозному чувству непосредственным делом в нас Бога, — сами же мы, выполняя

добро, являемся для этого чувства орудием Бога. В своем месте мы заметили, что эта любовь к добру совершенно освобождает даже от завершенного государства и возносит над ним и его принудительным укладом; то же самое и по тем же основаниям следует сказать и об истинной религии. Совершенное государство запрещает именно то, на что и без того не пойдет даже за все блага мира преданный Богу человек, который воздержался бы от таких поступков и без всякого соображения с внешним запрещением, из одной любви к Богу. Та деятельность, которую единственно любит и желает такой человек, составляет (конечно, в совершенном государстве) содержание внешнего приказа, но он отдался бы ей уже из одной любви к Богу. Для того, чтобы этот религиозный образ мышления мог существовать в государстве, никогда не вступая с последним в борьбу, государству необходимо постоянно идти вровень с совершенствующимися религиозными воззрениями своих граждан и никогда не приказывать того, что запрещается истинной религией, никогда не запрещать того, что повелевает последняя. При таких условиях никогда не будет места применению известного положения: Богу должно повиноваться более, нежели людям; ибо люди не будут приказывать ничего, кроме того, что повелевает и Бог; и у повинующихся известной норме останется выбор лишь между тем, выполнять ли ее, как человеческое принудительное веление или же как заповедь любимого более всего Бога.

Эта полная свобода религии от государства и возвышенность ее над ним требуют от обоих абсолютного разделения друг от друга и уничтожения всякой непосредственной связи друг с другом. Религия не должна никогда прибегать к принудительным мерам государства; ибо религия, как любовь к добру, невидимо живет в глубине сердца и никогда не проявляется во внешних действиях, которые, даже когда согласны с законом, могут вытекать из совершенно иных побуждений; государство же в состоянии руководить лишь тем, что осязательно. Религия есть

любовь, государство есть принуждение, и нет ничего бессмысленнее, нежели желать силой добиваться любви. Точно также и государство не должно желать пользоваться для своих целей религией; ибо это значило бы, что оно основывает свои расчеты на том, что вне его власти и что поэтому легко может обмануть ожидания, в результате чего расчеты окажутся неправильными, и государство не достигнет своей цели. Необходимо, чтобы оно могло вынуждать силою то, чего оно желает, и не желало ничего, кроме того, чего может добиться таким путем. В этом состоит отрицательное влияние религии на государство или, вернее, отрицательное взаимное их влияние друг на друга: религия вводит государство в его границы и строго отделяет его от себя.

Согласно содержанию истинной религии и в частности — христианства, человечество есть единое, внешнее, мощное, живое и самостоятельное существование Бога, или, — если это выражение не будет неверно истолковано, — единое проявление и истечение Бога, вечный луч, разделяющийся (не в истинной своей деятельности, а лишь в земном явлении) на множество индивидуальных лучей. Согласно этому учению, все, что есть человек, и совершенно едино и совершенно равно себе по своей сущности, одинаково предназначено к тому, чтобы с любовью возвращаться в свой первоисточник и быть в нем блаженным. Государство не должно стеснять осуществление этого предсказываемого религией назначения; оно обязано позволять, а в качестве попечителя о целях человеческого рода, и обеспечивать одинаковый для всех доступ к тем наличным источникам, которые готовят это осуществление. Это возможно лишь посредством установления абсолютного равенства, как личной, так и гражданской свободы всех, в отношении *права и прав*. Следовательно, то, что является целью государства с его собственной точки зрения, вновь указывается ему, как цель, религией; и в этом состоит положительное влияние религии на государство: она не дает ему новых целей (ибо это противоре-

чило бы сделанному только что разграничению областей обоих), но делает для него внутренне более близкой собственную его цель и побуждает его ускорять осуществление последней. Конечно, оба ряда развития — развитие правильных религиозных воззрений и развитие политических учреждений — прогрессируют лишь медленно и до известной степени равномерно; тем не менее, возможны случаи, когда первое, по крайней мере, у отдельных личностей, опережает второе и отчасти ведет его за собой.

Таково отношение религии и государства, когда последнее мыслится исключительно, как замкнутое в себе, и единственно со стороны своего отношения к собственным гражданам. Но когда, помимо этого, в области единой истинной религии образуется несколько замкнутых в себе суверенных государств или, что то же, когда единое государство культуры и христианства распадается и превращается в республику христианских государств, каждое из которых, хотя и не испытывая непосредственно принуждения со стороны других, все же подвергается постоянному их наблюдению и критике, в христианском учении кладется начало общественному канону для решения вопросов о том, что в области отношений к другим государствам, равно как и к собственным гражданам, является похвальным, что — допустимым и что совершенно отвергается, и неограниченный вообще суверен, даже заставив молчать своих граждан, должен был бы стесняться свидетельства и суждения соседних государств и наставляемого последними потомства — в том случае, если бы ему было свойственно чувство чести, а если бы он освободил себя от этого чувства, он должен был бы опасаться последствий всеобщей потери доверия. Благодаря христианской религии, таким образом, возникает общественное мнение целого царства культуры, которое становится далеко не лишенным значения сувереном над суверенами, предоставляющим им полную свободу творить добро, но очень часто ограничивающим в них склонность к дурным делам.

Таково влияние христианства на государство, если брать христианство и это его влияние в абсолютном смысле. Иными представляются случайные и определяемые временными условиями действия, какие может иметь эта религия в тот период своего существования, когда она еще только стремится к самостоятельности и подобающему влиянию. Это случайное влияние, какое она действительно оказывала и какое отчасти имеет еще и теперь, определялось состоянием людей, к которым она первоначально обращалась. Сильнее и чаще, чем когда-либо, тяготели тогда над обитателями культурных стран суеверный страх перед Божеством, как враждебным существом, и чувство собственной греховности, и сильнее, чем когда-либо, распространено было какое-то тяготение к Востоку и особенно к Иудее, как будто оттуда должно было прийти средство примирения и очищения от грехов. Это доказывается множеством исторических фактов, как, например, распространенностью захватившего даже Рим влечения к восточным мистериям и обилием сокровищ, стекавших из всей Азии и отчасти также из Европы в иерусалимский храм. Христианство, как мы показали в свое время, не есть средство примирения и очищения от грехов; человек никогда не бывает в состоянии отколоться от Божества; а поскольку он мнит себя отпавшим и отделившимся от него, он — ничто и, как таковое, не может грешить, и лишь его чело бывает объято тяжелым миражом греховности, смысл которого в том, чтобы вести его к истинному Богу. Но в руках людей тех времен христианство необходимо должно было превратиться в средство примирения и очищения от грехов и в новый союз с Богом, ибо только с этой стороны и могла рассматриваемая эпоха чувствовать потребность в религии и воспринимать последнюю. Таким образом, та христианская система, которую я при случае в своем месте назвал вырождением христианства, указав в частности на апостола Павла, как на ее творца, является вместе с тем необходимым результатом воздействия духа того времени на христианство. Случайность

то, что именно Павел выразил этот дух времени; если бы он не сделал этого, это совершил бы всякий другой, кто не возвысился над своим веком путем глубокого проникновения в истинное христианство, подобно тому как и по сей день поступают все те, кто наполнил себе голову подобными образами и грезит о необходимости посредничества между Богом и людьми, не будучи в состоянии понять противоположного этому воззрения.

После того как христианство приняло эту форму и в особенности после того как внешний акт, служивший для восприятия в христианство, акт крещения, стал таинственным очищением от грехов, непосредственно освобождающим от вечных наказаний за последние и прямо открывающим небо, те, кто распоряжался этим средством, не могли не приобрести высокого уважения среди людей; в результате им досталось попечение о сохранении той чистоты, которую они сообщали через таинство, и не оставалось ни одного человеческого дела, которого бы они не брались обсуждать, вести или направлять. Наконец, когда суеверие завладело самими римскими императорами и их высшими сановниками, они также подчинились общей дисциплине духовенства, которое неизбежно побуждалось положением вещей к тому, чтобы с особенным и нарочитым усердием осуществлять свою власть по отношению к ним, что должно было иметь пагубнейшие последствия для престижа и свободы правительства. Само духовенство, вследствие своего образа мыслей, было далеко от всяких здравых политических взглядов и едва ли смотрело на земные события иначе, чем с точки зрения распространения своей веры и того, что оно называло чистотой последней; поэтому оно не умело благоразумно руководить властителями, у которых отняло свободу, и не в состоянии было управлять вместо них. Результатом могло быть лишь полное бессилие и окончательное падение той империи, в которой оно властвовало.

Для того чтобы могло вновь образоваться такое государство, которому не страшно было бы это пагубное влия-

ние религии и которое могло бы ему противостоять, необходимо было, чтобы само это государство создано было в своих основных началах религией: этим путем можно было бы обезвредить влияние религии, так как в противном случае она неизбежно разрушала бы существующее помимо ее содействия государство. Приведенная, таким образом, к необходимости раскрыть присущие ей принципы государства, религия вынуждалась вместе с тем возвратиться к своим собственным принципам и тем самым внутренне реформировать себя. — Прежде всего, она должна была взяться за обращение основных элементов вновь образующегося государства, так чтобы граждане и правители всецело были ее созданиями по духу. Но ставя себе такую задачу, она должна была теперь иметь дело уже не с суеверными, запуганными людьми, вследствие унаследованного страха перед богами жаждавшими какою бы то ни было ценою быть воспринятыми в ее лоно, как то было ранее, — ибо одинаковые причины имели бы и теперь одинаковые следствия, — но с людьми, в своей непосредственности и несложном житейском укладе (только сложность отношений при половинчатой культурности порождает из ряда выходящие преступления, ужас перед внутренней греховностью и страх перед богами) вообще мало думавшими о Божестве и в особенности далекими от чувства страха перед ним. Обращение таких людей поставило перед церковью — церковью в духе прежней эпохи, как очистительницей от грехов и примирительницей с Богом — совершенно новую, неслыханную до того задачу: искусственно пробудить и вызвать во вновь обращенных тот суеверный страх перед Божеством и ту потребность в примирении, которые она нашла уже существующими в своих первых адептах. Без сомнения, выполнить эту задачу было гораздо более трудным делом; и, на мой взгляд, у новоевропейских народов (мы отвлекаемся здесь от составляющих исключение отдельных личностей с особенно сильно развитым чувством собственной греховности и от некоторых эпох, которые были особенно благоприят-

ны для застрачиваний духовенства) эта задача никогда не получила бы такого полного и широкого осуществления, какое достигнуто было в римской империи и какое особенно заметно в истории византийской империи, где духовенство дольше сохраняло свое значение. Конечно, неустанные проповеди могут привить новоевропейцу религиозное суеверие, как постороннюю составную часть, но оно никогда не бывает в состоянии пустить глубокие корни в его сердце, и он отряхает его с себя, как только в нем пробуждается какой-нибудь иной важный интерес. Доказательство этому — весь ход развития новой истории и в особенности — послереформационная эпоха, когда новоевропейский национальный характер развивается более свободно. Церковь почти уже отказалась от проповеди упомянутого принципа, а где она еще продолжает его проповедовать, там ее старания безрезультатны, ибо ни на кого не производят впечатления.

Далее, для того, чтобы складывавшееся государство не возвратилось к азиатской деспотии, но восприняло в себя развитое уже у греков и римлян всеобщее равенство права, необходимо было, чтобы его основные элементы прониклись общим европейским национальным характером, живым чувством права и свободы и любовью к ним, и с этими чертами соединяли в себе еще тонкое чувство чести, чтобы сделать государство восприимчивым к упомянутому выше законному воздействию христианства на общественное мнение. Именно такие элементы оказались налицо у германских народов, как будто они были сохраняемы для этих великих целей. — Я называю здесь только германские народы; ибо опустошительные нашествия других племен не оказали продолжительных влияний, вошедшие же в состав тогдашней европейской республики народов государства иного происхождения переняли христианство и культуру, по большей части, от германских народов. — Эти германские племена, вероятно, имевшие общее происхождение с греками и когда-то находившиеся с ними в связи (что неоспоримо могло бы быть доказано

более глубоким знанием языков обеих народностей), оставались в своих лесах приблизительно на той же ступени культуры, на которой мы видели греков в их героический период. Как много Геркулесов, Язонов или Тезеев, незамеченных историей, собирали, быть может, в этих лесах вокруг себя добровольных товарищей и пускались с ними в удивительные приключения! Их богопочитание было очень простым, как и их нравы, и едва ли у них возникали сомнения в своей моральной правоте. Независимость, свобода и равенство благодаря тысячелетней привычке вошли у них в характер. Безумной отвагой привлекать к себе взоры толпы и после смерти жить в песнях потомков — вот к чему стремились более благородные; для иных слава и честь состояли в том, чтобы оставаться верными до гроба добровольно избранным вождям; нарушение своего слова клеймило таким позором, что молодые и сильные, проиграв поставленную на ставку свободу, беспрекословно отдавали свою личность во власть более слабого и старого победителя, позволяя продать себя даже в иноземное рабство. Таковы были народные элементы, из которых христианству предстояло построить свое государство. И когда несколько родственных друг другу народов почти одновременно основали на одной и той же территории христианства и древней империи новые государства, то эти государства по общности своего происхождения были в более близкой связи друг с другом, чем с другими государствами, а самое полезное, что могло при этом произойти и для религии и для государства, состояло в том, чтобы религия приобрела центр для своей внешней политической власти, и чтобы этот центр находился на независимой территории. Имея местопребывание вне отдельных государств и не вмешиваясь беспрестанно, как было ранее, в их внутреннее управление, эта центральная власть имела перед собою только *одну* задачу: связывать извне различные государства единого христианского царства и играть роль судьи в их спорах; в этой своей роли она стала в гораздо большей степени блюстительницей междунаро-

ного права, чем (как то было ранее) руководительницей внутреннего управления. С этих пор для нее было гораздо важнее, чтобы христианское царство было раздроблено (ибо в этом случае для сохранения его частей в равновесии необходима была ее помощь), чем чтобы оно снова слилось в одно государство (ибо такое влияние, при тогдашней, еще не достаточно смягченной дикости нравов, могло бы иметь опасные последствия для самой духовной власти). Действительность соответствовала этим планам церкви, и под защитой духовной власти каждое христианское государство могло развиваться со значительной долей свободы сообразно со своим индивидуальным характером. Возникшее благодаря этой власти и благодаря ей же продолжавшее сохранять свое единство царство христианских народов могло расширяться и увеличивать свои размеры, как путем войн отдельных государств с нехристианским миром, так и посредством мирных завоеваний, обращая в христианство новые государства и, в результате этого, подчиняя их центральной духовной власти.

Основные принципы этого христианского царства были (и по большей части таковы же они и по сей день) следующими. Во-первых, в области международного права: государство, благодаря тому, что оно — христианское государство, имеет право оставаться в сложившемся внутри его состоянии, оно имеет вполне независимый суверенитет, и никакое другое христианское государство (за исключением лишь духовной центральной власти в отношении к предметам его компетенции) не должно стремиться к влиянию на его внутренние дела. Все христианские государства находятся в состоянии взаимного признания и первоначального мира, — *первоначального*, говорю я, — т. е. между ними не может быть войн за существование, хотя возможны войны за случайные определения существования. Этот принцип безусловно запрещает истребительные войны между христианскими государствами. Не таково отношение к государствам нехристианским, которые, согласно тому же принципу, не имеют признанного

существования и не только могут, но и должны быть вытесняемы из пределов христианской территории. Церковь никогда не дает им мира, а если христианские власти и делают это, то происходит это единственно или по необходимости или потому, что христианский принцип заглушен и вытеснен иными побуждениями. Второй основной принцип относится к области гражданского права: все люди равны и свободны перед Богом; в каждом христианском государстве каждый без исключения человек должен иметь возможность обращаться к Богу и, по крайней мере, в этом отношении должен быть лично свободным; отсюда вскоре вытекают личная свобода и следующие положения: ни один христианин не может быть рабом, христианская земля делает человека свободным. Напротив, ничто не мешает, согласно тому же принципу, обращать в рабство нехристиан.

Одно внешнее событие, слишком замечательное для того, чтобы о нем можно было умолчать, еще теснее сплотило эту республику христианских народов и заставило ее сознать себя, как единое связное целое, проникнуться общими интересами и даже в качестве христианской республики начать общие предприятия. В Азии (которая, если отвлечься от того, что здесь, вероятно, было местопребывание нормального народа, послужила для человечества только тем, что из нее вышла истинная религия) появилась вторая, более молодая, ветвь этой истинной религии, магометанство; вытекая, несомненно из того же первоисточника, что и христианство, оно отличалось тем, что вовсе не признавало совершенного уничтожения древнего союза с Богом и поэтому, удерживая из иудейства все, что могло найти какое-нибудь приложение, содержало в себе начало своего постепенного падения и не в состоянии было воспринимать тот вечно неиссякающий источник внешнего совершенствования, который содержится в христианстве. Пылая таким же прозелитическим рвением, как и христианство, — хорошо владея мечом, при помощи которого оно распространялось с самого начала, —

кичась перед христианством маловажным, в сущности, преимуществом, состоявшим в том, что магометанство в отчетливых выражениях утверждало единство Бога, по существу, конечно, предполагавшееся и в христианстве, и не так богато было грубым суеверием, как тогдашнее христианство, — и, тем не менее, так же догматически выставляя в качестве политических принципов первоначальное азиатское немое повиновение и деспотизм, — это магометанство вступило в борьбу с христианством и было победоносно наступающей стороною. На значительной территории оно искоренило христианство и сделалось господствующей религией, и эти потери были тем прискорбнее для христианства, что к потерянным землям принадлежала и та страна, в которой христианство возникло и к которой набожно обращало свои взоры романтическое благочестие новых христиан. Из негодования вытекла жажда подвига и добровольно, как возможно было только в первобытных лесах того времени, не как граждане того или другого государства, а исключительно в качестве христиан, германские полчища ринулись в Святую Землю, чтобы отвоевать ее у магометанства. Как ни мало удовлетворителен был результат этих предприятий, как ни много дурного приписывается эти крестовым походам теми ценителями, которые никогда не в состоянии забыть свое время, проникнуть в дух других времен и возвыситься до понимания целого, все же они остаются вечно памятным проявлением силы христианского целого, как такового, совершенно независимо от различия отдельных государств, на которые оно распалось. Немаловажным результатом этого предприятия было, между прочим, и знакомство со многими ценными качествами противника, равно как и с пороками, в которых обе стороны стали обвинять друг друга.

Магометанство, проникшее уже в эпоху возникновения христианского государства в Европу, казавшуюся местопребыванием, предназначенным исключительно для христианства, но ослабленное и изгнанное отсюда, впослед-

ствии опять вторглось в Европу, на этот раз с другой, более опасной стороны, в рядах свежей нации, турок, с явной целью безудержно идти вперед и подчинить себе целое. Тогда в последний раз (по крайней мере, что касается речей и сочинений для общества) проснулось сознание единства христианского мира, — сознание, что христиане имеют лишь один интерес, — пока, наконец, страшный враг не впутался в планы европейской политики и, составившись сам собою, не начал приближаться к своему внутреннему разложению.

Таковы, на мой взгляд, внешние условия, при которых начала и продолжала свое развитие наша ново-европейская христианская государственная система. Как развивалось при этих, благоприятных или неблагоприятных, внешних условиях внутри отдельных государств истинное государственное устройство, воспринимая в себя и развивая далее существовавшие уже элементы, мы увидим в следующих лекциях, если только мы можем надеяться на то, что эти исследования имеют для вас некоторый интерес и способны привлечь и удержать устойчивый состав прежних слушателей.

ЛЕКЦИЯ XIV

Почтенное собрание!

Христианство собрало и духовно возродило национальные элементы нового времени; блюстители этой религии, став обладателями духовно-политической центральной власти, удерживали новое государство, по случайным причинам распавшееся на республику государств, в этом состоянии раздробленности, устанавливали взаимные отношения отдельных государств, при известных условиях сплачивая их даже в единую деятельную силу; и под их защитой каждое отдельное государство обладало независимостью и пользовалось свободой самостоятельного развития и усиления.

Европеец нового времени, — отчасти потому, что он никогда не был вполне проникнут принципом, на котором основывалась сила этой духовной власти и согласно которому последняя являлась посредницей между Богом и людьми, отчасти же вследствие искони врожденной ему любви к политической независимости, — мог выносить эту опеку только в то время, когда отдельные государства еще работали над своим внутренним усилением и в повседневной давке внутренне борющихся элементов не в состоянии были дойти до ясного сознания своих собственных сил.

Эта внутренняя борьба была вызвана особенностями прежнего устройства германских племен и их национальным характером и заботливо поддерживалась центральной духовной властью, хорошо знавшей условия своего влияния и извлекавшей из такой борьбы свои выгоды. Самым прочным, единственным, что вносило устойчивость в германские племена и избавляло их от постоянного распада и раздробленности был, без сомнения, личный союз добровольных товарищей и соратников с выбранным ими самими вождем.

Таковыми вождями и были в сущности германские завоеватели и основатели государств, и из их верных соратников, преданных им на жизнь и на смерть, составлялся истинный оплот их военного могущества, лишь дополнявшийся затем еще бродячими массаами. К тому же обязанный охранять своих сотоварищей, завоеватель давал им поместья, на владение которыми переносилась имевшая ранее личный характер связь, вследствие чего это связывание и обязывание с течением времени стали наследственными. Связь, бывшая прежде добровольной и личной, приобрела устойчивый политический характер, и таким образом возник феодальный строй. Такое положение не могло оставаться неизменным. Германец мог, конечно, подчиняться добровольно, из удивления перед личными преимуществами, но политическое подчинение было невыносимо для его любви к независимости. Васса-

лы стремились отвоевать свободу, сюзерены в сознании своего права сопротивлялись этому стремлению, а центральная духовная власть старалась, также стоя на почве права, сохранить равновесие между обеими борющимися партиями, увековечивая таким путем борьбу, а с нею — потребность в своем посредничестве и внутреннюю несамостоятельность отдельных государств. Окончание этой борьбы было падением первой стены, ограждавшей царство духовной власти. Такое прекращение внутренней борьбы могло совершиться двояким образом: или сопровождаясь поражением вассалов (как это произошло в одном из главных государств христианского мира, во Франции) или же сопровождаясь поражением государственной власти (как это случилось в другом из главных государств, Германии). В случаях, подобных последнему, от всеобщего разложения избавляло то, что значительные массы людей оставались соединенными, благодаря чему прежние вассалы могли теперь сами раздавать государства и обязывать своих вассалов. В Германии с этим победоносным начинанием как бы чудом соединилась церковная реформация, и стремившиеся к независимости приобрели в ней нового союзника, которым они отлично умели пользоваться против государственной власти, добывавшейся их порабощения, и против духовной власти, которая, правда, не желала их порабощения, но точно также не желала и их полной независимости.

Политические принципы этой реформации, поскольку они были направлены против господства центральной духовной власти, восприняты были даже там, где их невозможно было обратить против высшей государственной власти и где отвергнуты были ее *догматические* принципы. И это было концом политической власти центрального духовного правительства, у которого осталась лишь догматическая и дисциплинарная церковная власть в странах, не принявших реформации.

Благодаря этому коренному преобразованию царства культуры его единство, как единство единой и нераздель-

ной христианской республики, получило нового носителя и представителя и новые проявления. Оно уже не было ясно сознаваемо и перестало быть отчетливым принципом сознательного поведения, но вместе с вытекавшими из него основными понятиями, которые были нами установлены в предыдущей лекции, стало скорее смутным инстинктом, привычным предположением, какое делают и согласно которому действуют, в сущности не зная этого; и попечение о нем перешло из рук церкви к общественному мнению, истории и вообще писателям.

Замечу здесь прежде всего: необходимой тенденцией всякого цивилизованного государства является стремление к расширению своих границ и включению в свое гражданское единство всего существующего. Так было и в древней истории. В новое время этой тенденции противопоставлена была преграда центральной духовной властью, для которой было выгодно, чтобы царство культуры оставалось разделенным, и внутренней слабостью государств. По мере того как последние становились внутренне сильнее и ослабевала эта посторонняя власть, тенденция к установлению универсальной монархии должна была получить распространение во всем христианском мире, тем более, что в различных государствах существовала лишь одна культура, различавшаяся в них только своими модификациями, которые придавали культуре каждого из них односторонний характер, а в таком состоянии односторонней культуры каждое государство, как мы заметили уже ранее, подвержено считать свою культуру истинной и воображать, что обитатели других государств сочтут для себя за счастье быть его гражданами.

Это стремление к установлению универсальной монархии и завоеванию других христианских государств осуществлялось в христианском мире тем легче, что нравы европейцев и их государственные порядки почти везде одинаковы, кроме того, у них есть один или два языка, общих образованным личностям всех народов, остальные же языки легко поддаются изучению. Поэтому покоря-

емые народы, в значительной степени находя при новом правительстве то же, что они имели при старом, мало интересуются тем, кто властвует над ними; завоеватели же могут в короткое время и без большого труда придать новым областям форму старых и установить в них такие же порядки, как в последних. Правда, реформация расколола единое христианство на несколько форм, между которыми отчасти образовались весьма неприязненные отношения. Но с этим злом всякое государство легко может бороться посредством мирной терпимости ко всем и всеобщего равновесия, благодаря чему религиозная терпимость и уступчивость по отношению к особенностям нравов каждого отдельного народа снова стали, как то было ранее в языческой римской империи, превосходными средствами расширения и закрепления завоеваний. Вместе с тем соединение нескольких вероисповеданий в один государственный организм весьма деятельно способствует осуществлению установленной в предыдущей лекции абсолютной цели христианства — полному отделению церкви от государства, ибо при таком порядке государство должно быть нейтральным и безразличным по отношению ко всем вероисповеданиям.

Эта тенденция к христиански-европейской универсальной монархии последовательно проявлялась в нескольких государствах, которые могли выставить на это притязания, и со времени падения папства стала главным принципом, оживляющим нашу историю. Мы вовсе не хотим здесь решать, представлялась ли когда-либо эта универсальной монархия в форме обдуманного плана; историк мог бы даже доказать, что мысль о ней не была ясно сознана в голове хотя бы только одного человека, и все же это не опровергло бы сделанного нами выше утверждения. Сознавалась ли эта тенденция отчетливо или же нет, но несомненно, что смутное представление о ней лежало в основе начинаний многих государств новой истории, ибо только из нее можно объяснить эти начинания. Многие государства, уже сами по себе весьма могущественные,

обнаруживали — и едва ли не тем сильнее, чем могущественнее они были — сильную страсть к приобретению земель и посредством браков, завещаний и завоеваний старались получить новые провинции, притом вовсе не в некультурных странах (это придавало бы совсем иной характер их стремлениям), а в пределах христианского мира. И с такой же целью добивались они этого прироста сил и на что действительно употребляли его, когда он доставался им? На приобретение новых провинций. И когда бы кончилась эта прогрессия, если бы это зависело только от воли данных государств? Лишь тогда, когда не осталось бы более пищи для их appetitов. И хотя бы ни одна отдельная эпоха не сознавала таковой цели, все же, последняя проходила через все данные эпохи и невидимо одушевляла их.

В противовес этому стремлению к расширению границ менее сильные государства вынуждены заботиться о своем самосохранении, а последнее обусловлено сохранением других государств, так как в противном случае наш естественный противник увеличит свои силы насчет других государств в ущерб нам; одним словом, для менее сильных государств возникает задача сохранения равновесия в христианском мире. То, чего не можем поглотить мы сами, не должно доставаться и никому иному, ибо непропорционально увеличило бы его могущество сравнительно с нашим. Таким образом, забота более крупных государств о своем собственном самосохранении служит защитой и для более слабых. Если же мы не можем помешать другим увеличивать свои владения, мы должны в такой же мере расширять и свои границы.

К сохранению равновесия могущества в европейской республике народов всякое государство стремится только в случае невозможности преследовать какие-либо более выгодные для себя цели и только до тех пор, пока не получит возможности всецело отдаться расширению своих границ и лежащему в его основе плану универсальной монархии. Усилившись, оно несомненно проникнется та-

кой целью. Таким образом, каждое государство стремится или к тому, чтобы стать христианской универсальной монархией или, по крайней мере, к такому состоянию, которое даст возможность стремиться к последней, — именно: к равновесию, когда ему угрожает нападение со стороны другого государства, а втихомолку — к достижению возможности самому напасть на последнее.

Таков естественный и необходимый ход вещей — безразлично, признаются ли в нем и даже сознают ли его или нет. Дело не меняется от того, что в своем миролюбии и отвращении к расширению границ уверяют даже непосредственно застигнутые за совершенно противоположным делом: так говорить они должны отчасти для того, чтобы, скрыв свою цель, тем вернее достигнуть ее (известное изречение: если хочешь мира, угрожай войною, — можно изменить так: чтобы подготовиться к успешному началу войны, сули мир), отчасти же такие уверения могут быть до поры до времени вполне серьезны; но пусть только представится удобный случай расширить свои границы, и тотчас же будут забыты прежние благие намерения, Так в этом непрестанном внутреннем соперничестве христианской республики слабые государства возвышаются сперва на степень равновесия могущества, затем — до перевеса в силах, в то время как другие, ранее смело домогавшиеся положения универсальной монархии, теперь борются лишь за сохранение равновесия, третьи же, когда-то, быть может, находившиеся на обеих названных ступенях, теперь остались свободными и самостоятельными только в своих внутренних делах, во внешних же отношениях и по своему политическому влиянию на остальную Европу стали лишь придатками других, более могущественных, государств. И, таким образом, при посредстве этой смены природа стремится к равновесию, осуществляемому ею именно путем людских стремлений к преобладанию.

Менее могущественное государство не в состоянии (именно потому, что оно — менее могущественное) уве-

личиваться путем внешних завоеваний. Каким же образом возможно для него выйти из своего стесненного положения и стать более значительной величиной? Для этого нет иных средств, кроме внутреннего усиления. Если только территория государства делается более населенной и более пригодной для осуществления всех человеческих целей, то, даже не приобретя ни пяди земли, оно добудет людей, истинный нерв и оплот всякого государства; и, если эти люди переселялись из других государств, этим достигается вместе с тем и ослабление естественных противников данного государства. Таково первое мирное завоевание, с которого может начать свое усиление всякое менее сильное государство христианской Европы; ибо все христиане-европейцы составляют в сущности лишь один народ, признают всю Европу своим единым истинным отечеством и от одного края Европы до другого стремятся и влекутся почти к одной и той же цели. Они ищут личной свободы, права и закона, который был бы равен для всех и защищал бы всех без всяких исключений и замедлений, — они ищут возможности добывать свое пропитание посредством усердного труда, ищут свободы религиозного исповедания, свободы мышления согласно своим религиозным и научным принципам и свободы открытого выражения своих убеждений и суждений. Они уходят отсюда, где им отказывают в каком-нибудь из этих прав, и стремятся туда, где им обеспечивают последние. Защита всех этих прав сама по себе уже является необходимой целью государства, как такового, помимо этого, навязывается ему в современных условиях еще заботой о своем самосохранении; ибо боязнь достаться в добычу врагам заставляет каждое государство стремиться к собственному усилению, а для такового на первых порах невозможны иные средства, кроме указанного.

Правда, существует еще другое средство привлечения к себе из соседних государств если не людей, то сил этих людей, и извлечения из них дохода; это средство играет слишком значительную роль в новейшей мировой истории,

чтобы можно было обойти его молчанием. Оно состоит в том, что государство захватывает в свои руки мировую торговлю, получает исключительное владение необходимыми для всех товарами и повсеместно употребляющимся средством обмена, деньгами, определяет цены и, таким образом, заставляет всю христианскую республику народов оплачивать войны, которые ведутся за сохранение этого подчинения, т. е. *против* всей христианской республики, и выплачивать проценты по национальному долгу, заключенному для той же цели. И в результате оказывается, что живущий на расстоянии тысячи миль обитатель какого-нибудь иного государства, оплачивая свое ежедневное пропитание, отдает этому иноземному государству половину или три четверти своего дневного труда. — Я упоминаю об этом искусственном средстве отнюдь не для того, чтобы рекомендовать его; ибо его удачные результаты объясняются исключительно слепотою остальных государств, и оно обратилось бы против своего изобретателя, если бы эта слепота спала с их глаз. Я упоминаю о нем единственно с целью указать противодействующее ему средство. Последнее состоит в том, чтобы воздерживаться от потребления упомянутых товаров и не считать общепризнанных денег единственно возможными деньгами, но понять, что государство, ставшее суверенным в торговом отношении, может сделать деньгами все, что захочет. Однако, в отношении к этому предмету глаза эпохи застланы пеленой, снять которую невозможно; и говорить об этом — напрасная трата слов.

Если менее сильное государство внутренне усилилось указанными способами, если оно стало благодаря этому достаточно сильным, чтобы расширять свои границы, и действительно начинает действовать в этом направлении, оно попадает вследствие этого лишь в новые затруднения: во всяком случае нарушив прежнее равновесие и установившееся состояние, оно, подобно всем новым пришельцам, еще более, чем привычные уже для глаза силы, возбуждает зависть и недоверие остальных государств. От-

ныне ему необходимо постоянно быть настороже, всегда держа наготове напряженными свои силы и не оставляя ни одного средства неиспользованным в целях, по крайней мере, внутреннего увеличения своего могущества, если обстоятельства не благоприятствуют внешнему росту. К таким средствам в области внешней политики относится прежде всего покровительство более слабым соседям: этим путем государство делает интерес собственного своего самосохранения их интересом, так что, когда рано или поздно вспыхнет война, оно может рассчитывать на их силы, как на свои собственные. Во внутренней политике сюда принадлежат, кроме указанных уже выше средств (привлечения в страну новых жителей и удержания в ней старых), еще другие: забота о сохранении и размножении народонаселения, осуществляющаяся путем поощрения браков и деторождения, санитарные мероприятия и достаточно описанное выше повышение человеческой власти над природой путем планомерного улучшения земледелия, промышленности, торговли, сохранения необходимого равновесия между этими тремя отраслями и вообще путем всех мер, которые содержатся в понятии государственного хозяйства, если основательно продумать это понятие. Тот, кто насмехается над такими стремлениями, давая им название экономии, не идет далее внешней оболочки и не проник во внутреннюю сущность и истинное значение этих мероприятий. — В числе прочих вопросов возбуждался и такой: не может ли население государства стать слишком многочисленным? На наш взгляд, ленивый и бездеятельный гражданин всегда, правда, является излишним, каково бы ни было состояние населения; но если с увеличением народонаселения в той же мере и пропорционально друг другу разрастаются земледелие, промышленность и торговля, страна никогда не может иметь слишком много жителей; ибо плодородие природы, когда целесообразно пользуются ее силами, беспредельно.

Все указанные сейчас задачи и без того уже составляют, как показано было ранее, цель государства, но в

современной государственной системе они навязываются ему и необходимостью. Вполне возможно, что мы не упомянули ни об одном мероприятии, которое бы не осуществлялось современными государствами, претендующими на высшую культурность; однако, в сказанное нами мы вложили еще иной смысл. Именно, мы видели, что государства осуществляют эти меры не случайно, но под давлением необходимости, и в этом мы указали гарантию того, что они будут продолжать и все более совершенствовать такую свою деятельность, если только не захотят потерять свое место в непрерывном соперничестве с остальными государствами и в конце концов совершенно погибнут.

Та же необходимость делает целью государства в современной европейской государственной системе также ни разу еще до сего дня не осуществленное уравнение прав всех и постепенное уничтожение существующего еще в христианской Европе, как остаток феодального строя, неравенство прав. — Я безбоязненно касаюсь этого предмета в *том* обществе, в котором я теперь нахожусь; я даже думаю, что почтенное собрание, к которому я обращаюсь, было бы оскорблено малейшим сомнением в его готовности выслушать разбор и этого вопроса. Кто из нас всех, считающих себя выше народной массы, не извлекал, косвенно или непосредственно, выгод из упомянутых привилегий? И вполне естественно принимать блага, которые нам предлагает эпоха, но вместе с тем отказываться от стремления к ним, когда это перестает соответствовать эпохе.

Необходимость приступить к уравнению прав возникает для государства следующим образом: вынужденное постоянно и систематически отнимать и поглощать все количество сил, какое только могут дать (при условии сохранения своей личной свободы и поддержания своего существования) его менее достаточные граждане, оно уже не может получить от них сколько-нибудь больше того, что они дают, в тех случаях, когда возникает потребность в

еще большем напряжении сил. Поэтому у него не остается иного исхода, кроме обращения своих требований к привилегированным родам и сословиям. Если в первый раз это происходит только в случаях временной нужды, то впоследствии у государства очень легко появляется желание всегда и по общему правилу обладать той силой, которая уже раз была в его распоряжении, и раз найденный путь легко может быть найден и во второй раз. Помимо того, даже сами непривилегированные в состоянии были бы уделять государству гораздо больше своих сил, если бы им не приходилось работать на привилегированных. Поэтому государство, неустанно стремящееся к увеличению своей внутренней силы, вынуждено осуществлять постоянное уничтожение всех привилегий и совершенное уравнение прав всех граждан, при котором оно одно владело бы своим истинным правом, правом *распоряжаться в своих целях всем излишком силы своих граждан без каких бы то ни было исключений*. — Поэтому самое плодотворное и правильное воззрение на все эти привилегии, на наш взгляд, таково: это — общественное достояние, которое отдано начинающим свою жизнь и еще не знающим всех своих сил (да и не нуждающимся во всех их) государством в руки более образованных родов с той целью, чтобы последние по собственному усмотрению свободно умножали его, споспешествуя развитию свободной культуры. Чем целесообразнее и искуснее эти роды осуществляют такую задачу, тем выше их заслуга в деле постепенного внутреннего усиления государства и тем долее можно оставлять за ними владение имуществом, которым они так верно управляют. Когда прекращается потребность в такой свободной культуре и начинается эпоха искусственной и закономерно шествующей вперед культуры, для осуществления какой необходимо, чтобы государство имело непосредственно в своих руках этот накопленный капитал, оно отбирает последний обратно (остерегаясь при этом слишком быстрого изменения прежних отношений, т. е. *постепенно*); истинно свободный и благородный охотно отдает его

назад, как жертву на алтарь отечества, а тот, кто нуждается в принуждении, доказывает только, что он никогда не был достоин владения доверенным даром.

Чтобы предупредить недоразумения относительно этого предмета, я сейчас же выставлю высший принцип моих воззрений на равенство прав всех граждан. Обычная и тривиальная теория предполагает, что государству предшествовало воображаемое, не знавшее законов, естественное состояние, в котором власть принадлежала силе; сильнейший забирал себе, сколько мог, а более слабые оставались с пустыми руками. Результаты этого беззаконного состояния были будто бы затем закреплены законом, который сделал правомерным то, что было абсолютно неправомерным; и государство будто бы существует только для того, чтобы стеречь для сильного накопленные им — все равно, какими путями — блага и мешать обделенным при дележе стать когда-либо имущими. Не говоря о том, что это воззрение совершенно неисторично (по крайней мере, в применении к новой истории, в которой вся собственность возникла уже на почве существовавшего государства), оно и противно разуму, и его противоразумность непосредственно явствует из того изложения, в котором мы его сейчас привели. Каждая личность, как человек, имеет свое законное притязание на собственность; это законное притязание равно у всех; поэтому все наличное, подлежащее обращению в собственность имущество, по справедливости должно было быть поровну разделено между всеми, и к постепенному осуществлению этого равного раздела того, что неодинаково распределено природой и случаем, государство, руководимое той же природой, побуждается нуждою и заботой о своем самосохранении.

Все указанное здесь мною в последовательном порядке составляет *внутреннее проникновение гражданина государственностью*, установленной мною выше в качестве отличительной политической черты нашей эпохи; и теперь ваше дело — судить, соответствует ли этой характеристике действительность, по крайней мере там, где госу-

дарство достигло высшей ступени культуры, т. е. высшей внутренней силы и соответственного властного влияния на христианскую республику народов. Что эти лекции во все не порицают (как то делается мечтательным сравнением к необузданности, иногда также называющим себя философией) этого тесного проникновения гражданина государственностью и превращения всякой внешней затраты сил индивидуума в орудие государства, но провозглашают осуществление таких целей необходимой задачей государства и природы, было уже достаточно недвусмысленно разъяснено мною и обеспечено от всяких недоразумений. Конечно, мы хотим свободы и должны хотеть ее, но истинная свобода возникает только путем перехода через высшую закономерность. Каким именно образом свобода необходимо порождает себя на этом пути, ясно, как я думаю, показано было мною дважды в этих лекциях. Я не забыл также показать, что, раз завладев силами народа, государство, хотя никогда уже не выпустит их из своих рук, но будет пользоваться ими не только для все еще ограниченной и навязанной ему по вине прошедшей истории цели исключительного собственного самосохранения и, как только установится вечный мир, к которому оно когда-нибудь должно же прийти, будет применять их для более достойных целей.

Культурнейшее государство в европейской республике народов проявляет во все эпохи и наиболее настойчивое стремление к своему усилению: настойчивее же всего каждое государство стремится к такому усилению в тот период своей истории, когда оно добивается уже не сохранения своего равновесия среди других государств, а силы, посредством которой ему можно было бы руководить и изменять это равновесие — такая сила невозможна без сохранения равновесия — или же при желании также и разрушить его. И это стремление тем плодотворнее для культуры, чем менее такому государству благоприятствовала случайность и чем более оно поэтому нуждалось и непрестанно нуждается в мудром искусстве внутреннего увели-

чения и напряжения сил. Государству, которое еще должно слишком напряженно бороться за равновесие, недостаток внутренней свободы и самостоятельности, и слишком часто оно бывает вынуждено сообразоваться в своей деятельности с целями соседних государств. Государство, чувствуящее за собою несомненное и неоспоримое превосходство, легко становится беспечным, теряет, окруженное подымающими голову соседями, свое превосходство и, может быть, нужны будут чувствительные потери для того, чтобы вновь привести его к осмотрительности.

В совокупности всех этих особенностей нашего времени опять-таки содержится упомянутое выше ручательство самой природы в постоянном благожелательстве наших правительств и принуждение, которое она без нашего содействия осуществляет на пользу нам по отношению к принуждающей нас правительственной власти.

Почти всякое самостоятельное государство христианской Европы, насколько возможно, настойчиво стремится к своему усилению; средства такого усиления, как внутреннего, так и внешнего, мы уже знаем. В этом общем состязании сил необходимо не упускать из рук никаких выгод, ибо их тотчас же захватят соседи, и они не только не достанутся нам, но еще будут обращены против нас; — необходимо также не пренебрегать ни одним правилом хорошего управления и ни одной возможной отраслью правительственной деятельности, ибо максима противника — извлекать для себя возможно большую выгоду из нашей небрежности. То государство, которое не идет здесь вперед, идет назад и все более опускается до тех пор, пока, наконец, не теряет своей политической самостоятельности и не обращается — сперва в придаток к другому государству на весах равновесия, а затем — в провинцию других государств. За всякий политический промах государству предопределено (если только соседние государства не столь же неблагоприятны) наказание, именно — конечная гибель; и если государство не хочет своей гибели, оно должно избегать таких промахов.

Но что, если оно, все же, будет неблагоприятно и будет делать ошибки? Ответу на этот вопрос вопросом: где отечество истинно просвещенного христианина-европейца? Таким отечеством для него является вообще Европа, а в частности — в каждую отдельную эпоху — это то европейское государство, которое стоит на высоте культуры. Государство, делающее опасные промахи, конечно, с течением времени погибнет и, следовательно, перестанет стоять на высоте культуры. Но именно потому, что оно гибнет и должно погибнуть, появляются другие государства, среди которых опять выделяется одно, занимающее теперь ту высоту, на которой ранее находилось первое. Пусть земнорожденные, полагающие свое отечество в глыбах земли, реках, горах, продолжают и после этого оставаться гражданами павшего государства; при них остается то, чего они желают и что делает их счастливыми; — родственный солнцу дух непреодолимо влечется и устремляется туда, где свет и право. И проникшись таким всемирно гражданским чувством, мы можем спокойно и без страха за себя и за своих потомков взирать на действия и судьбы государств до конца времен.

ЛЕКЦИЯ XV

Почтенное собрание!

Мы начнем настоящую лекцию с замечания, которое послужит истинным заключением для исследования, законченного в предыдущей лекции, и вместе с тем открывает исследование, предпринимаемое нами сегодня, являясь, таким образом, переходным пунктом между обоими. Содержание этого замечания все время молчаливо предполагалось нами, теперь же мы хотим высказать его ясно и определенно.

Мы вывели все характерные черты нового времени и способы и пути, какими они развились из христианства.

Но все, что становится *принципом* явления, именно поэтому растворяется в *явлении* и, невидимое для внешнего чувства, может быть заметно лишь для более пронизательного размышления. Поэтому, поскольку христианство действительно стало принципом, оно уже более не проявляется в ясном сознании современников; напротив, то, что последние принимают за христианство, именно поэтому еще не стало принципом, еще претворяется в собственную внутреннюю самостоятельную жизнь эпохи. Христианство имело для нас значение единственно истинной религии, и мы отвлекались от тех случайных модификаций, которые испытала эта истинная религия благодаря эпохе, в которую она впервые пришла в мир. И поскольку следствия этих случайных модификаций прочно укоренились в состоянии всего человечества (как мы показали это на всем современном строе европейской республики государств), теперь уже не замечают их источника и приписывают случайности то, что, однако, произведено христианством.

То же следует сказать и о других отношениях человеческого рода, выходящих за пределы государства. Для примера возьмем высшее после религии, науку, и именно ту отрасль последней, которая всегда имела наиболее решающее влияние на общее состояние всей науки и, по крайней мере молчаливо, хотя по-видимому не совсем несправедливо, притязала на законодательство по отношению к ней, именно философию, — что же зажгло в новое время любовь к философии, если не христианство? Что было высшей и последней задачей философии, если не верное постижение христианского учения и не его исправление? Посредством чего приобрела философия во всех своих видах всеобщее влияние и каким путем развилась она из узкого круга посвященных по всему человечеству, если не при посредстве религиозных представлений и не путем изложения религии народу? В течение всего нового времени история философии настоящего всегда является историей религиозных представлений будущего; обе параллельно движутся вперед к высшей чистоте и свое-

му первоначальному единству, и народный учитель религии постоянно является посредником между образованной и необразованной публикой. Таким образом, вся новая философия непосредственно (а через ее посредство все здание науки — косвенно) создана христианством. То же следует сказать и о других предметах, и единственным пребывающим и неизменным в вечном потоке нового времени мы должны признать христианство в его чистой и неизменной форме; и таким единственно пребывающим оно останется до конца времен.

Согласно намеченному нами ранее плану мы должны сегодня обрисовать характер общих и публичных нравов современной эпохи. После сказанного вы не будете удивлены, если и здесь мы будем вынуждены опять вернуться к христианству, как общему принципу нравов нового времени.

Прежде всего, что называется нравами и в каком смысле употребляем мы это слово? Оно имеет для нас значение — и таково же, на наш взгляд, его значение для всякого словоупотребления, вполне понимающего себя — значение *привычных принципов взаимодействия людей между собою, ставших благодаря общему состоянию культуры второю природою, и именно по этой причине отнюдь не содержащихся в ясном сознании. Принципов*, сказал я; следовательно, это — не случайный и не определенный случайными основаниями *действительный образ действий*, но сокровенное, всегда остающееся неизменным, *основание*, которое можно предположить у предоставленного себе одному человека и из которого можно наперед безошибочно вычислить его будущее поведение. *Ставших*, сказал я, *второю природою и потому не содержащихся в ясном сознании принципов*; поэтому отсюда следует исключить все основывающиеся на свободе побуждения и основания общего поведения — как *внутренние* побуждения нравственности, моральности, так и *внешние* побуждения закона; то, что подлежит еще обдумыванию и свободному решению человека, не есть для него нра-

вы, и поскольку какой-нибудь эпохе приписываются нравы, она рассматривается, как бессознательное орудие духа времени.

Мы говорили уже ранее о том, что введение равенства всех перед правом и перед определенным, неукоснительно открывающим всякий проступок и наказывающим его заранее установленным образом законодательством (такое законодательство введено было в новое время опять-таки исключительно под влиянием христианства) в высшей степени благотворно повлияло на нравы граждан. Если (приблизительно так выразились мы) всякий внутренний соблазн к несправедливости по отношению к другим подавляется уже в своем зародыше несомненным сознанием того, что при этом нельзя рассчитывать на что-либо иное, кроме неминуемого наказания и потерь, то у народа совершенно исчезнет привычка даже к несправедливым помыслам или к самому незначительному их проявлению. Все, по-видимому, являются добродетельными, хотя, может быть, все еще только угрозы закона залугивают злые вожеления в сокровеннейшие тайники сердца; память об угрозе закона вошла в нравы и вкоренила в них воздержание от внешнего проявления несправедливых помыслов.

Такие нравы, только удерживающие от дурного поведения, но еще отнюдь не побуждающие к доброму, можно назвать *отрицательными* добрыми нравами, т. е. всего лишь *не дурными* нравами; их насаждение есть отрицательный результат влияния законодательства (а через посредство последнего — и христианства) на общественные нравы.

Такое воздействие законодательства на нравы происходит с неуклонной необходимостью: раз несправедливость отнюдь не может рассчитывать на какие-либо выгоды и обречена испытывать лишения и ущерб, то у всех, кто любит себя и хочет своего благополучия, становится невозможным желание быть несправедливым. В тех случаях, когда, несмотря на действительную целесообразность законодательства, его влияние на нравы обнаружи-

вается не в той степени, какой следовало бы ожидать, должно только исследовать, не объясняется ли это отсутствием уверенности в исполнении закона, — потому ли, что виновные могут с большой вероятностью надеяться остаться неоткрытыми, или же потому, что судопроизводство, судебное следствие и доказывание темны и запутаны и оставляют лазейки, через которые легко ускользнуть от правосудия. В таких случаях человек, испытывающий внутреннее искушение, обращается к государству со следующего рода аргументацией: десять или более человек сделали то же и остались безнаказанными; почему же откроют именно меня, одиннадцатого? Или же он рассуждает так: я сам уже сделал это дело десять раз и не был открыт, попытаюсь же еще и в одиннадцатый раз! Если по несчастью меня и откроют, у меня же останется десять выигранных ставок против одной, — и возражать против такого счета невозможно. В первом случае, при вероятности остаться незамеченным для обвинения, мы имеем, несмотря на хорошее законодательство, недостаток в постановке надзора; во втором случае, когда можно надеяться остаться неизобличенным уже после обвинения, мы имеем недостаток в количестве пронизательных судей. В обоих случаях настоятельно требуется открыть причину недостатка: не происходит ли он от описанного выше затруднительного положения государства, которому нужны все его силы непосредственно для внешней самозащиты? И, если бы такое государство в ответ на советы улучшить полицию или усовершенствовать судебное следствие жаловалось на неимение денег для таких расходов, следовало бы разъяснить его правительству, что внутренняя безопасность и мощь еще важнее внешней и служат опорой последней и что прежде чем начинать затраты на внешнюю безопасность, следует выполнить все расходы на внутреннюю. В том же случае, если бы такое правительство не позволяло делать подобные разъяснения — принудить же какое-нибудь правительство силой возможно еще менее, — оставалось бы только *выразить ему пожелание,*

чтобы его принудила к необходимым реформам дошедшая до крайней степени внутренняя неурядица и вызванное ею крушение даже сознательных его планов.

В области судопроизводства такому правительству следовало бы разъяснить, что, какого бы уважения ни заслуживало стремление не осуждать решительно ни одного невинного и как ни мало следует отвергать результаты такого стремления, не меньше значения представляет, однако, противоположное стремление — отнюдь не оставлять виновных необличенными и безнаказанными, ибо ничто не препятствует одновременному осуществлению обеих задач, а без последней невозможно было бы решить и первую, и государству пришлось бы действовать в разрез со своею собственной целью.

Здесь мы шли до того пункта, где слово принадлежит уже не мне и где вы сами должны судить о том, каково действительное влияние законодательства на нравы, в Европе вообще и в частности в наиболее передовых ее государствах, каковы пробелы в этой области (если таковые имеются) и каким образом должен здесь совершаться дальнейший прогресс нового времени.

Какова бы, однако, ни была степень влияния законодательства на отрицательные общественные нравы, во всяком случае эти нравы, раз они уже существуют, в свою очередь оказывают обратное воздействие на государство и на виды и качества его законодательства. Поскольку (как мы сейчас докажем) это так, поскольку законодательная деятельность государства определяется и обуславливается нравами граждан, а не самим законодательством, эта деятельность сама также составляет только *нравы*, именно — *положительные* нравы государства, ибо в этих случаях государство не только удерживается от несправедливости (это и без того достигается путем законодательства), но и приводится в своей законодательной работе к новым началам. Положительные же добрые нравы состоят в том, чтобы в каждой личности признавать и уважать человеческий род. Условием их проведения в законодатель-

ство государства являются отрицательные добрые нравы граждан. — Именно, можно установить следующее постоянное основоположение уголовного законодательства: чем достовернее, что наказание последует, и чем более эта достоверность влияет на нравы народа, тем мягче и гуманнее могут они быть. Но это смягчение наказаний относится собственно не к преступнику, с которым, как таковым, государство уже более не считается, но к роду, образ которого он, все же, еще носит в своей личности.

Разъясним это на примере. Тот, кто привык рассматривать вещи не односторонне, а в их глубочайших основаниях, без сомнения, согласится с тем, что индивидуум может стать настолько опасным для общества, что государство не будет иметь возможности избавить от него общество иначе, чем прекратить его жизнь. Но, вместе с тем, всякий, кто только не держится варварского моисеева основоположения: око за око, зуб за зуб, — согласится и с тем, что государство должно прибегать к *такому* средству лишь в случаях крайней необходимости и только тогда, когда не остается никаких других средств; ибо преступник все же всегда остается членом рода и, как таковой, имеет право на возможно более долгую жизнь для самоисправления. Допуская смертную казнь только в подобных единичных случаях, мы можем оправдать такие приемы правительства, как публичные церемонии при исполнении приговора, отягчение смерти мучениями, выставление трупа для позорного осмотра, в крайнем случае лишь там, где только значительное количество таких ужасных зрелищ может заставить народ не предаваться при малейшем поводе зверствам. Для культурной и не склонной к проливанью крови эпохи достаточно, на наш взгляд, публичного произнесения смертного приговора; исполнять же последний должно втайне от народа, лишь выставляя затем труп, для того, чтобы желающие могли убедиться в несомненности исполнения. — Словом, чем мягче становятся нравы народа, тем реже и мягче должны становить-

ся принятые у него наказания, как те, которые состоят в лишении жизни, так и вообще все наказания.

Это постепенное смягчение уголовного законодательства становится, сказали мы, возможным для государства благодаря улучшению общественных нравов. Но что побудит государство к действительному осуществлению того, что стало только возможным благодаря наступлению этого условия? Я отвечаю: государство будет вынуждено к этому общественным мнением как всей Европы, так, в частности своего народа. До тех пор пока признание в каждой человеческой личности рода еще не укоренилось в нравах, народ еще склонен к насилиям и должен быть обуздываем суровыми и ужасающими наказаниями; после того как такое воззрение вкоренилось в нравы и насилия стали вследствие этого реже, становится невозможным далее терпеть, чтобы какое бы то ни было носящее человеческий облик существо, какие бы за ним ни были преступления, подвергалось мучениям, словно напоказ; образованные люди с отвращением отводят взоры от такого зрелища, и весь мир презирает варварские правительства и нацию, среди которых еще существуют слишком суровые наказания. И, таким образом, правительство побуждается собственным и национальным *честолюбием* к согласованию уголовного законодательства с духом времени и проведению также и в этой области принципа добрых нравов.

Здесь я опять должен обратиться к вашему собственному суждению, предоставить вам самим сравнить в данном отношении прошедшее с настоящим и определить, на какой ступени находится наше время и каков путь его дальнейшого поступательного движения.

В связи с законченным нами только что рассуждением мы мимоходом указали, в чем состоят положительные добрые нравы. Их сущность — в привычке признавать каждую личность (не исключая ни одной) членом человеческого рода и желании быть ею признаваемым в качестве такового, в привычке обращаться с нею, как с членом ро-

да и желании, чтобы она также обращалась с нами. Я сказал: признавать и желать быть признаваемым, обращаться и желать, чтобы с нами обращались, — ибо то и другое неразрывно связаны, и кто не желает последнего, тот не исполняет и первого. Для кого безразлично, что думают о нем другие люди и как они обращаются с ним в области, выходящей за пределы предписаний права, тот презирает их и не ставит их ни во что, совершенно не придавая их суждению значения суждения рода. Правда, вечно будут существовать люди, своими дурными нравами вынуждающие других к справедливому презрению по отношению к ним. Но только такое презрение не должно составлять *первоначальной* формы нравов и должно возникать лишь в тех случаях, когда справедливо заслужено другими, причем здесь мы выходим уже за пределы нравов в область отчетливых понятий.

Главное определение установленного нами понятия добрых нравов таково: безусловно всякий индивидуум, только как таковой и только потому, что имеет человеческий облик, признается (это признание есть первоначальное, т. е. уделяется индивидууму, пока он не уничтожит его своими поступками) членом и представителем рода; иными словами: все отношения к людям определяются и обосновываются убеждением в первоначальном равенстве всех людей. Но это равенство всех людей есть основной принцип христианства; следовательно, всеобщее бессознательное господство христианства и превращение последнего в истинно движущее начало общественной жизни является, вместе с тем, основанием добрых нравов или, скорее, непосредственно составляет эти добрые нравы. Я сказал: *бессознательное* господство; ибо христианство выражается здесь уже не в поучениях и проповедях, но стало самой действительностью, живет истинной жизнью, сокровенной в духе людей, и проявляется во всей их деятельности.

Предположение равенства людей действительно распространено в мире со времени появления христианства,

и никто не действует вопреки ему, ибо это ни для кого невозможно. Мы все равны перед Богом — так говорят многие и мирятся с тем, что в будущей жизни мы действительно станем равны, ибо не имеют возможности изменить это; в здешней же жизни эти самые люди опираются на неравенство, изо всех сил стараются сохранить его и извлечь из него возможно большую выгоду. Поэтому, чтобы претвориться в истинно живые добрые нравы, христианский принцип равенства должен быть приложен к земным отношениям человечества. Это осуществляется законченным государством, которое одинаково охватывает всех, каждого на своем месте, и делает всех своими орудиями. Следовательно, господство христианства, но не исключительно идеальное, а прошедшее через государство и осуществленное в нем, — вот истинно добрые нравы; и этим дается дальнейшее определение их понятия: всякий индивидуум признается членом рода, когда мы смотрим на него и обращаемся с ним, как с *орудием государства*, и желаем, чтобы он так же смотрел на нас и так же обращался с нами. — Но, желая такого признания и обращения со стороны других, мы не можем желать обманывать их и поэтому должны действительно быть орудием государства и желать им быть, если и не в той области, как другие, то все же в той же мере, как и они.

Совершенное проникновение всех личностей государственностью, и вместе с тем — равенство всех в государстве, осуществляются лишь посредством совершенного уравнивания прав всех людей. Следовательно, истинно добрые нравы состоят в том, чтобы предполагать это равенство прав всех людей, по крайней мере, как нечто, что должно осуществиться, и обращаться с каждым человеком согласно с таким предположением, желая вместе с тем соответствующего этому предположению отношения и с его стороны. Отсюда же ясно, что неравенство прав есть истинный *источник* дурных нравов, а безмолвное предположение, будто это неравенство есть необходимое вечное состояние, и есть не что иное, как *дурные нравы*.

Постараюсь выяснить это более подробным рассуждением. — Возьмем, прежде всего, противостоящие друг другу группы: сравнительно зажиточное и образованное среднее сословие и привилегированные роды. Со стороны первого сословия дурные нравы могут выражаться, с одной стороны, в слишком высокой оценке отличий привилегированных родов: не ограничиваясь требованиями приличия, исполняемыми всяким рассудительным человеком, оно будет в таком случае унижаться до рабски подобострастного и пресмыкающегося отношения к этим родам; или же, с другой стороны, — дурные нравы могут здесь выражаться в завидовании этим отличиям и ожесточенном возмущении против них, представляющем их (из ненависти или по недостатку здравого размышления) в ложном и ненавистном свете. Отсюда ясно, в чем состоят, с другой стороны, дурные нравы привилегированного сословия: или оно не отклоняет с надлежащим негодованием неподобающих ему почестей и отвечает снисходительным презрением людям, которые дают повод к этому, или же оно держит другое сословие в строгом отдалении от себя и замыкается от общения с ним.

Каким образом может совершиться мирное объединение этих отчужденных друг от друга частей одного государства? Как возможна их согласная жизнь в единых добрых нравах? Лучше всего осуществить это может наука, которая должна для этого находиться первоначально в руках среднего сословия; именно от последнего должно исходить ее распространение. — Если бы наука первоначально была достоянием привилегированных родов, то можно было бы опасаться, что они будут пытаться удержать ее в своем исключительном владении, присоединяя, таким образом, к привилегии случайности еще гораздо более значительное преимущество истинной ценности. От истинно научного образованного представителя среднего сословия естественно ожидать, что он поймет и осмыслит эти привилегии в их истинном значении и ценности — т. е., думаю я, приблизительно так, как они обрисова-

ны выше — и именно поэтому будет столько же далек от слишком высокой их оценки, сколько и от того, чтобы завидовать им. Научно образованный человек, принадлежащий к привилегированному сословию, приобретает собственную, новую личную ценность, которая располагает его открыть глаза для света, проливаемого наукой на привилегии, какие ему подарила при его рождении случайность. Различие в незначительном исчезнет для них перед равенством в высшем, наиболее ценном для обоих.

Обоим сословиям, соединенным этой связью, противостоит народ — масса, занятая механическим и физическим трудом и почти вся лишенная весьма необходимого для нее законченного образования. Эта масса чувствует свое ежедневное бремя и видит, что высшие сословия, наслаждаясь богатством и удобствами, не участвуют в ее механической работе; она не знает и не понимает, что и эти сословия применяют свой труд и усилия в других отраслях, — не знает, насколько плодотворна и важна их деятельность для целого и как она необходима даже для самих народных масс; ей непонятно в частности даже и то, какое великолепное богатство создается для целого ее собственным трудом, трудом низших классов. При таких условиях в характер народных масс неизбежно вкореняются дурные нравы, состоящие в том, что высшие сословия считаются исключительно угнетателями, живущими народным потом, и всякое приношение с их стороны вызывает лишь заподозривание их в искании новых выгод. Бороться с таким состоянием и улучшить такие нравы возможно лишь путем распространения живого убеждения в том, что народные массы служат не произволу отдельного лица, а целому (и лишь настолько, насколько оно нуждается в их службе), и что таково же назначение каждого из граждан, к какому бы сословию он не принадлежал. Но для того, чтобы народ мог проникнуться таким воззрением, действительность должна соответствовать ему: пусть не надеются обмануть низшие сословия в вопросах, касающихся их выгоды! Поэтому или необходимо действи-

тельно ввести равенство прав или же привилегированные должны постоянно и открыто действовать так, как *будто* оно уже введено. Указывать и разъяснять низшим сословиям такой образ действий привилегированных классов есть дело народного учителя, посредника между обоими сословиями, знакомого со строем понятий народа и его языком; иными словами, народу должно давать знание не только религии, но и государства, его целей и законов; и это знание должно быть глубоким и точным.

Поясню свою мысль на определенном примере. Крупный землевладелец должен был бы жить так, чтобы он (или же от его имени народный учитель) мог, несколько не уклоняясь от истины и очевидной для всякого действительности, обращаться к своим крестьянам с такими речами: хотя я имею в сто или в тысячу раз больше каждого из вас, но ведь я не в состоянии есть, пить или спать за сто или тысячу человек. Предприятия, за которыми вы ежедневно меня видите, производимые мною в крупных размерах опыты с новыми способами ведения хозяйства, распространение из отдаленных стран новых, более благородных пород животных, новых растений и семян, непривычному уходу за которыми еще следует учиться, требуют значительных расходов и предварительных затрат и способности выдержать возможную неудачу. Все это невозможно для вас и от вас не требуется. Но вы можете перенять и позаимствовать то, что удалось мне, и избавлены от необходимости пускаться в рискованные опыты, ибо я уже сделал их за вас. Мои стада постепенно дадут вам освоившийся уже с местным климатом более благородный племенной скот; с моих полей будут пересажены на ваши более доходные растения, акклиматизировавшиеся уже здесь, и одновременно с этим вам будет сообщено изученное и проверенное на мой счет искусство ухода за ними. Правда, мои амбары переполнены всякого рода запасами; но запирал ли я их когда-либо перед кем-нибудь из вас, когда он нуждался в моей помощи? Кто из вас был когда-либо в нужде и не получил от меня помощи?

То, в чем не нуждаетесь вы, потечет по первому знаку государства в страдающие от нужды провинции нашего отечества. Не завидуйте деньгам, которые я получу за это. Они будут употреблены точно так же, как я употребил на ваших глазах все, что имел; ни одна копейка из них — такова моя воля — не должна быть потрачена без пользы для высшей культуры. При этом я во всякое мгновение готов уступить свои деньги государству, если оно будет нуждаться в них для уплаты жалованья своим войскам или для помощи своим провинциям, и готов отдать ему свои земли, если последние нужны для расселения избыточного населения. Я ручаюсь вам за то, что вы не увидите при этом на моем лице ни малейшей досады. Если же в моих деньгах и землях нет нужды, и они должны перейти к моим детям, то, ведь, последние воспитаны мною так, что будут поступать, как я, и будут учить своих потомков поступать таким образом до конца дней.

Таковы публичные и общераспространенные добрые нравы. Насколько преобладание таких нравов увеличилось в наше время по сравнению с прежними временами в тех государствах, которые, вместе со своими обитателями, достигли вершины культуры, каковы еще пробелы в этом отношении и каким путем должен поэтому идти вперед наш род, — ответить на эти вопросы я предоставляю тем из вас, которые имели случай делать наблюдения в этой области, и тем охотнее так поступаю, что сам я уже много лет (а по отношению к некоторым странам и никогда) не имел возможности производить такие наблюдения, особенно над отношениями образованных сословий к народу. Моей задачей было только установить общие принципы для такого вашего суждения. — Резюмирую еще раз. Назначение и ценность каждого человека — в том, что он отдает себя и все, что он есть, что у него есть и на что он способен, на служение роду, т. е. (так как и поскольку вид служения, в котором нуждается род, определяется государством) государству. Безразлично, в какой обла-

сти делает это личность и сама ли она выбрала себе эту область или же последняя указана ей государством; важно лишь то, что она так поступает; и должно уважать людей не в зависимости от того, какова область их деятельности, но сообразно *степеням*, в какой они делают свое дело на своем месте. Даже того, кто не исполняет этого своего назначения или же исполняет его крайне несовершенно, следует уважать, как человека, который имеет возможность выполнять его и который еще, может быть, когда-нибудь сделает это; и соответственным с этим должно быть и наше отношение к такому человеку. — Точно также никто не может требовать от других почтения и уважения иначе, чем ссылаясь на такое основание, и не может выставлять притязаний на какое бы то ни было значение среди людей иначе, чем исходя из изложенной точки зрения. И таким путем совершенно уничтожится всякое влияние сословных различий на взаимные отношения людей, и все граждане государства, в конце концов и весь человеческий род, соединятся в одинаковом взаимном уважении и проникнутом уважением отношении друг к другу, ибо такое уважение будет иметь одинаковое и в равной степени общее всем основание.

ЛЕКЦИЯ XVI

Почтенное собрание!

Согласно изложенному ранее плану мы должны сегодня установить принципы для ответа на вопрос: какова точка зрения современной эпохи в области *общественной и присущей значительным массам религиозности?*

Мы уже давно признали истинную религию, или христианство, — эти два выражения имеют для нас совершенно тождественный смысл — подлинным и последним основанием явлений, характеризующих нашу эпоху. С этой точки зрения вся изображенная нами эпоха сводится

к определенной ступени религиозности, и, следовательно, или надо признать, что поставленный только что вопрос разрешен уже всем предыдущим рассуждением, или же, если он еще не решен последним и требует еще особого ответа, слова *религия* и религиозность здесь следует понимать в ином смысле, нежели до сих пор.

Верно именно последнее предположение. До сих пор мы смотрели на истинную религию, как на *скрытый* принцип явлений; сегодня же мы будем брать ее в смысле *основывающейся на себе, самостоятельной сущности*. До сих пор мы представляли ее (именно потому, что она была принципом явлений) *бессознательным* принципом, называя религией не то, что высказывается в каких-либо утверждениях, но то, что становится самой внутренней жизнью, основой всякого дела и слова. Сегодня же мы рассмотрим проявление религии в ясном сознании; ибо самостоятельное существование религии не есть вещь и не проявляется в какой-либо вещи, но есть сознание, замкнутое в себе сознание.

В таком же смысле употребляется слово *религия* и в обычном для эпохи суждении о собственной своей религиозности, именно — в пресловутой, высказываемой едва ли не всеми жалобе на упадок религиозности, особенно среди простого народа. Можно было бы, правда, думать, что уже одно *существование* такой жалобы противоречит ее *содержанию*, ибо жалующиеся тем самым, что они жалуются, доказывают свою любовь и уважение к религии, — можно было бы так думать, если бы не подозрительное добавление, из которого, по-видимому, явствует, что сокрушаются здесь вовсе не по поводу *своей собственной* нерелигиозности и желают религиозности вовсе не себе самим, а только другим и особенно народу, на свой же собственный счет питают при этом тихомолком, быть может, совсем иные намерения. Как бы то ни было, разберем эту жалобу и вместе с тем дадим собственное исследование этого вопроса.

Не предвосхищая результата вашего *наблюдения* над явлениями данной области, мы все же можем установить такое основоположение: все, что с необходимостью вытекает из присущих данной эпохи начал общественной религиозности, без сомнения, *истинно* и существует в явлении. Началами же общественной религии всякой эпохи являются, как мы мимоходом показали в предыдущих лекциях, состояние науки, и особенно состояние философии в непосредственно предшествующую эпоху. Это — школа, где подготовляются народный учитель, народный писатель и образуется общественное мнение просвещенных классов, достигающее затем путем воспитания и примера и до народа. Такое философски научное состояние обрисовано было нами уже в самом начале этих лекций: его принцип — *не признавать ничего, кроме того, что понятно* (в этом эпоха права), и далее — в качестве *мерила понятного* выдвигать и выставлять *чисто чувственное опытное понятие* (в этом — заблуждение эпохи). Совершенно ясно, что господство такого принципа должно привести к устранению из религии всего непонятого и таинственного. А так как на непонятности и неисследимости божественного промысла и средств примирения с ним основываются страх перед Богом и воззрение, согласно которому эти средства должен был нам открыть непосредственно сам Бог, то в результате произойдет и полное устранение из религии всякого страха, равно как и слепой веры и покорности в решении религиозных вопросов. Поэтому эпоха, воспитавшаяся на упомянутых основоположениях, не будет более чувствовать страха перед Богом и не будет прибегать к мнимым средствам примирения с ним.

Но составляют ли этот страх перед Богом и это стремление примириться с ним посредством таинственных приемов элементы религии и христианства? Отнюдь нет. Это — лишь суеверие и остаток язычества, примешавшийся к христианству и до сего дня еще не вполне отброшенный им; философия эпохи, если только предоставит ей свободу, совершенно уничтожает этот пережиток. При

этом она, конечно, неизбежно должна — не то, чтобы уничтожить истинное христианство, ибо последнее жило до сей поры лишь в отдельных личностях и еще вовсе не существовало, как общественное и мировое состояние — но во всяком случае оказаться неспособной понять христианство и ввести его в мир.

Кто жалуется на это падение суеверия и видит в нем упадок религиозности, тот ошибается в выражениях и жалуется на то, чему следовало бы радоваться и что составляет блестящее доказательство нашего прогресса. И каковы же основания таких жалоб? — Так как исчезнувшее суеверие само по себе не представляет ничего привлекательного, то сожаления могут относиться только к внешним следствиям его падения. Поскольку эти жалобы исходят не от самих жрецов (в данном случае к ним подходит именно такое название), скорбь которых о потере власти над умами людей вполне понятна, но от *политиков*, они сводятся в сущности к жалобам на то, что управление государством стало гораздо более трудным и дорого стоящим делом. Страх перед богами был прекрасным вспомогательным средством для несовершенного правительства; было очень удобно возлагать на богов надзор за подданными, осуществлять который само правительство не могло или не желало; судья избавлялся от траты собственного остроумия и угрозой неминуемого осуждения на вечные муки мог доводить подсудимого до добровольного признания: злой дух бесплатно оказывал те услуги, за которые впоследствии пришлось платить жалование полицейским и судьям.

Откровенно выскажем и в данном случае, что мы считаем истинным: если бы даже позволительно было оставаться при таком средстве облегчения работы правительства, все же происшедшее в результате его уничтожения увеличение трудности управления следует признать не злом, а драгоценным благом, которое, рано или поздно, должно было стать достоянием человечества. Ибо сама правительственная деятельность есть основывающееся на

законах разума искусство, которое не может быть осуществлено как попало, но должно быть изучаемо надлежащим и основательным образом. Но к такому основательному изучению приводит только необходимость и лишь тогда, когда становятся уже бесполезными поверхностные средства борьбы.

Итак, философия и научное воззрение эпохи уничтожают суеверие, как сознательный и отчетливый строй мыслей; однако водворить в сознании на его место истинную религию они не в состоянии. Поэтому в такую эпоху невозможно встретить ни ложных, ни истинных ясных представлений о сверхчувственном мире.

Допустим, что наша характеристика соответствует действительности и была бы подтверждена наблюдением, которое я и в данном случае предоставляю вам одним. Однако, вытекает ли из того, что сверхчувственное перестало составлять содержание *отчетливого мышления*, тот вывод, что исчезло и *смутное чувство* сверхчувственного, стремление и порывание к последнему? Иными словами, исчезло ли вместе с религией и *чувство* религии, или религиозность? Отнюдь нет. Можно установить следующее неоспоримое положение: где еще есть добрые нравы и добродетели, миролюбие, любовь к людям, сострадание, благотворительность, домашнее благообразие и порядок, верная и взаимная привязанность жертвующих собою друг для друга супругов, родителей и детей, — там еще есть религия, — безразлично, знают ли об этом или нет; и там еще не утеряна способность быть приведенным к сознанию последней. Конечно, суеверие уже стало невыносимым, царство его миновало, но попробуйте только возбудить в таких людях истинные и ясные религиозные понятия и вы тотчас увидите, что они проникнуты ими в такой степени, как ничем другим. И разве даже в самые недавние времена не было случаев, когда люди всех сословий, как бы совершенно умершие для всякого иного духовного возбуждения, привлекались и возбуждались именно религией? Поэтому, совершенно далекий от сочув-

ствия жалобам на упадок религиозности в нашу эпоху, я скорее считаю отличительной чертой последней ее сильную — более сильную, чем во всякую другую эпоху — потребность в истинной религии; и рассматриваемая эпоха была бы более всех других восприимчива к религии, если бы она только обрела ее. У пустой и безотрадной вольнодумной болтовни было достаточно времени, чтобы высказаться всеми возможными способами; она высказалась, мы выслушали ее и не можем ожидать с ее стороны ничего *нового и лучшего*, нежели то, что уже сказано ею. Мы утомлены этой болтовней, мы чувствуем, в какой безотрадной пустоте она оставляет наше, никогда не поддающееся полному уничтожению, чувство вечного. Оно, это чувство, продолжает жить в нас и настоятельно требует себе деятельности. Одна более других мужественная система философии старалась его успокоить, выдвинув под именем категорического императива другое чувство, чувство абсолютной моральности. Не один мощный дух окреп и закалился в этой философии; но такое ее влияние могло продолжаться лишь в течение известного времени: неудовлетворенное чувство сильнее чувствует свою неудовлетворенность именно благодаря тому, что развивается родственное чувство. И когда оно, наконец, встретит истину, оно тем живее различит ее и тем глубже проникнется ею, чем долее ему пришлось бездействовать и выдерживать искус среди неистинного. Что религиозное чувство обретет истину, можно с уверенностью предвидеть потому, что последняя подготавливается в сокровенности формул, в мастерских философии, и уже содержится, но только еще непонятая, в первоисточниках христианства. *Как и каким путем* истина будет введена в мир, — ответа на этот вопрос мы должны спокойно ожидать, не стремясь видеть жатву уже во время посева.

Итак, в чем же состоит истинная религия? Быть может, я всего яснее отвечу на этот вопрос, если покажу, каковы могут быть ее результаты и каких она не может иметь. Все известные до сей поры внешние определения

христианства были направлены к тому, чтобы побудить людей, и особенно целые народы и государства, к известным действиям, которых они без этого не делали бы, и к воздержанию от многого, что они совершали бы без этого; в особенности влияния суеверия на подданных состояло в том, что они воздерживались от многого вредного и делали многое полезное. Иными словами: эти внешние определения христианства становились основаниями существования многих явлений и событий, которые никогда бы не произошли без них. Не такова внутренняя, истинная религиозность; она отнюдь не обнаруживается в явлении и не побуждает человека ни к чему такому, чего бы он не делал помимо нее. Но она внутренне завершает его в себе, делает его совершенно согласным с собою, совершенно свободным и ясным и блаженным; иными словами, она завершает его достоинство.

Рассмотрите вместе со мною высшее, чем может обладать не имеющий религии человек, т. е. *чистую нравственность*. Такой человек повинуетя велению долга, живущему в его груди, единственно потому, что таково воспринимаемое им веление, и исполняет то, что открывается ему в качестве долга единственно потому, что это — долг. Но понимает ли он при этом самого себя? Знает ли он, что такое *сам по себе* этот долг, которому он поминутно жертвует всем своим бытием, и каков его подлинный *смысл*! Он так мало знает это, что сам заявляет, будто так *должно быть просто потому*, что так должно быть, и именно это незнание и непонимание, это абсолютное абстрагирование от значения закона и последствий поступка он вынужден сделать главным отличительным признаком истинного повиновения.

Замечу: не следует повторять бесстыдных уверений, будто такое повиновение, не считающееся с результатами и ничего не желающее себе в награду, невозможно само по себе и противоречит человеческой природе. Ибо что знает получеловек, каким в сущности является чувственный человек, о возможном для человеческой природы? О

возможности какого-либо дела можно знать только из действительного его выполнения, и кто еще не познал таким путем данной возможности и в своей собственной личности не возвысился до чистой нравственности, тому еще не дано проникнуть в область истинной религии; ибо и религия отнюдь не делает видимыми следствий *единичного* деяния, сообразного долгу. Это замечание сделано для того, чтобы рассеять одну часть заблуждения, имеющего целью опорочение чистой нравственности.

Далее: человек, повинующийся велению долга, единственно как таковому, не понимает общего смысла долга. Но так как он, несмотря на это непонимание, все же постоянно безусловно повинует, и так как, далее, в нем всегда неуклонно продолжает говорить, даже будучи непонятым, веление долга, то, очевидно, непонимание совершенно не меняет его деятельности. Но другой вопрос в том, соответствует ли это непонимание достоинству человека, как разумного существа? Правда, он повинует уже не скрытому закону мирового целого и не слепому естественному влечению, а понятию, и в этом смысле стал благороднее; но само это понятие не ясно для него, он слеп по отношению к нему, и поэтому его повиновение остается слепым повиновением, и он увлекается к своему назначению, хотя и более благородным средством, но все еще с завязанными глазами. Если (а в этом нет сомнения) такое состояние противно достоинству разума и, следовательно, если в самом разуме есть способность (а потому и влечение) к постижению значения веления долга, то это влечение непрестанно будет будить и беспокоить человека, и, если последний, все же будет пребывать в слепом повиновении, у него не останется иного исхода, кроме ожесточения против такого тайного влечения. Как бы совершенны не были все его действия, т. е. его внешнее явление, но внутренне, в глубине его существа, еще содержатся раздвоение, несвобода и потому — недостаток абсолютного достоинства. Таков образ чисто нравственного человека, рассматриваемого в свете религии. Каким

же уродливым должен казаться в этом свете образ того, кто не возвысился еще даже до нравственности, но следует только естественному влечению! И его ведет вечный закон целого, но этот закон никогда не говорит с ним на своем языке и не удостаивает его своею беседой, а влечет его вперед безмолвно, как влечет животных или растения, и, нисколько не справляясь с его волей, пользуется им как вещью, притом — в такой области, где действуют одни лишь машины.

Значение единого вечного закона, повелевающего, как веление долга, свободному и благородному, и как закон природы — менее благородному орудию, раскрывается для человека в *религии*. Религиозный человек понимает этот закон и живо чувствует его в себе, как закон вечного прогрессивного развития единой жизни человечества. Правда, он не понимает, как содержится в вечном развитии единой божественной основной жизни каждый отдельный момент жизни человечества, ибо бесконечное никогда не кончается и поэтому никогда не может быть объято человеком; но *что* все эти моменты безусловно составляют лишь проявления развития единой божественной жизни, известно ему непосредственно и в ясном прозрении. То, что для человека морали является велением долга, составляет для человека религии внутренний рост единой жизни, выражающейся непосредственно, как жизнь; то, что для других есть закон природы, есть для него развитие кажущегося умерщвленным носителя первичной жизни.

Эта единая, ясно познанная жизнь сосредоточивается в религиозном человеке, покоясь на себе, довлея в себе и блаженствуя в себе, с неизъяснимою любовью; с неизреченным восхищением погружаются взоры такого человека в первоисточник всякой жизни и, нераздельно от этого родника, вместе с ним текут в вечном потоке. Что есть для такого человека то, что человек морали называл долгом и велением? Это — высший духовный расцвет жизни, единственная стихия, в которой возможно существование такого человека. Он не желает и не может жить иной

жизнью, кроме такой жизни, и все иное означает для него смерть и обречение на муки. Поэтому повелевающее *должно* доходить до него слишком поздно; прежде чем раздается голос веления, он уже хочет и не может хотеть иначе. Как перед моральностью исчезают все внешние законы, так перед религиозностью умолкает даже внутренний закон: законодатель, живущий в нашей груди, умолкает, ибо воля, наслаждение, любовь, блаженство растворили в себе закон. Человеку морали бывает часто трудно исполнять свой долг; нередко от него требуется пожертвование своими глубочайшими склонностями и самыми дорогими чувствами. Тем не менее он выполняет это требование: так *должно* быть, и он подавляет свои чувства и заглушает свою скорбь. Он не смеет позволить себе вопрос: к чему эта скорбь и откуда происходит это раздвоение между его — все же прирожденными ему — склонностями и столь же неотвязчивым требованием закона; он обязан безмолвно и слепо приносить себя в жертву, ибо только при условии такого безмолвного самопожертвования его жертва будет подлинной жертвой. Для религиозного человека этот вопрос решен однажды на всю вечность. То, что восстает в нем и не желает умирать, есть менее совершенная жизнь, стремящаяся (именно потому, что она — жизнь) к самоутверждению; и, однако, необходимо отказаться от этой низшей жизни, для того, чтобы в нас расцвела более высокая и благородная. Те склонности, — так думает религиозный человек — которыми я должен пожертвовать, — вовсе не *мои* склонности, но направлены против меня и моего высшего существования; это — мои враги, смерть которых не может быть слишком ранней. Скорбь, которую мне причиняет их смерть, есть не *моя* скорбь, но печаль вступившей в заговор против меня природы; это — не судороги смерти, а боли нового рождения, которое будет великолепнее всех моих ожиданий.

Мы умалили бы достоинство религиозности, если бы еще вдались в особые напоминания и разъяснения того, что для религиозного воззрения в мире нет ничего уродли-

вого и безобразного, но что все без исключений составляет с его точки зрения источник чистейшего блаженства. Все, что существует, в том виде, как оно существует и потому, что существует, рвется к вечной жизни и служит ее осуществлению и в системе общего развития должно было быть именно таким, каким было. Желать, хотеть или любить что-либо иное значило бы не желать никакой жизни или же желать ее в низшей степени завершенности.

Религия абсолютно возвышает причастного ей человека над временем, как таковым, и над тленностью и дает ему непосредственное обладание единою вечностью. В единой божественной основной жизни покоятся его взоры и коренится его любовь: все, что является ему вне этой единой жизни, существует не вне его, а в нем, и есть лишь временная форма его развития, совершающегося согласно абсолютному закону, который содержится также в нем самом; все зримо ему только в едином и только через единое и в то же время в каждом отдельном предмете ему зрима вся бесконечная вселенная. Его зрение всегда есть поэтому зрение вечности, и все, что он зрит, он зрит, как вечное и в вечности, ибо все, что истинно существует, именно поэтому не может не быть вечным. Все страхи перед уничтожением в смерти и все стремления найти искусственное доказательство бессмертия души остались глубоко под таким человеком. Во всякое мгновение он непосредственно и всецело живет в вечной жизни и обладает ею со всем ее блаженством, не нуждаясь в хитроумных доказательствах того, что всегда неотъемлемо *принадлежит* ему и *чувствуется* им. Если есть убедительное доказательство в пользу того, что познание истинной религии издавна было очень редким среди людей и особенно было чуждо господствующим системам, то оно состоит в том, что эти системы помещают вечное блаженство лишь по ту сторону гроба и не подозревают, что всякий, в ком только есть к этому воля, может обрести его уже в здешней жизни.

Такова истинная религия. Сделанное нами ранее утверждение, что она вовсе не проявляется во внешних

действиях или результатах, но лишь завершает внутренний мир человека, непосредственно вытекает из этой характеристики. Религиозный человек действует, конечно, только так, как приказывает веление долга, но он поступает так не в качестве религиозного человека, а независимо от всякой религии, в качестве человека чистой морали; в религии же он, действуя так, черпает лишь более благородное и свободное настроение. И прежде чем быть в состоянии возвыситься до религии, человеку необходимо пройти через чистую нравственность; ибо религия есть любовь к божественной жизни и воле, а неохотно исполняющий последнюю не может любить ее. Нравственность приучает к повиновению, и лишь к искусившемуся в повиновении приходит любовь, как сладчайший его плод и награда.

Каким же путем может человеческий род, этот бедный скиталец, достигнуть когда-либо такой религии и через ее посредство быть введенным в пристань ненарушимого покоя? Можно указать предварительные условия, необходимые для осуществления этой цели. Прежде всего, в государстве должны прочно утвердиться законность и внешний и внутренний мир и должно быть положено начало царству добрых нравов; необходимо затем, чтобы государство избавилось от тяжелой борьбы с нуждой и могло снять с граждан налагаемое на них этой борьбою бремя, предоставляя им достаточный досуг. Согласно содержанию наших предыдущих лекций, все эти условия осуществлялись до сей поры благодаря христианству, как основному началу нового времени, и это же христианство содержит в себе основания, обеспечивающие и дальнейшее, еще более совершенное их выполнение. В этом смысле можно сказать, что своими внешними проявлениями христианство сперва создало для себя свой мир и приготовило себе поприще, на котором ему предназначено выступить во всем своем внутреннем великолепии. Все наше воззрение на новое время получает благодаря такому взгляду законченность и дает более твердые результаты.

Далее, достигнув такого состояния порядка и спокойствия, человечество, или, по крайней мере, значительная его часть, должно возвыситься первоначально до чистой моральности. Уже здесь — предел власти государства и бессознательной действительности христианства в его внешних проявлениях. Государство может, как мы видели, путем законодательства и надзора за гражданами побуждать их к отрицательно добрым нравам, а путем уравнения прав всех граждан — побуждать их к положительно добрым нравам и таким образом устранять главнейшие препятствия, задерживающие развитие нравственности; но побуждать к самой нравственности — не в его силах, ибо ее источник в глубине человеческого духа и в свободе человека.

И еще гораздо менее во власти государства — создать из этой общей нравственности еще более высокое, именно всеобщую (или, по крайней мере, распространенную среди значительного числа граждан) истинную религиозность. Что бы ни делали в будущем отдельные сильные личности, сердца которых мощно проникнутся религией, для распространения последней, но государство, как таковое, никогда не должно себе ставить такую цель, ибо его старания необходимо кончатся неудачей и приведут к совершенно иным результатам, нежели задуманные. И, прибавлю, ни одно государство не будет задаваться этой целью, так как установленная нами только что максима вскоре получит всеобщее признание.

Каким же образом должно побуждать людей к признанию и распространению истинной религии? Отвечу: так же, как совершались до сего дня все реформы религиозных понятий, т. е. через отдельных личностей, которые односторонне захватывались каким-либо одним религиозным вопросом, исполнялись воодушевления и вдохновения и получали дар сообщения его другим людям. Таковы были в начале новейшей истории реформаторы; таковы же были после них, когда религия сведена была к охране ортодоксальной системы и когда оставили в небрежении

внутреннюю религию сердца, так называемые пиетистские учителя, одержавшие в своей борьбе с веком неоспоримую победу; ибо что такое вся современная, приспособляющая Библию к своему плоскому разуму теология, как не выродившийся пиетизм, удержавший пренебрежение к ортодоксальной системе, но утративший ту святость чувства, которая руководила пиетистами? И точно также и в нашу эпоху, когда она несколько оправится и излечится от многочисленных заблуждений, среди которых она влачилась, восстанут вдохновенные мужи и дадут ей то, в чем она нуждается.

Поставленная нами задача выполнена; мы кратко и сжато, как намеревались, обрисовали характер эпохи по основным воззрениям всех ее ступеней. Нам остается еще только восполнить целое подобающим заключением. Позвольте мне пригласить вас с этой целью еще на одно только чтение.

ЛЕКЦИЯ XVII

Почтенное собрание!

В предыдущих лекциях мы истолковывали наше время, как необходимую составную часть великого мирового плана, определенного нашему роду в его земной жизни, и раскрыли скрытое значение нашей эпохи; мы старались понять явления современности, исходя из этого понятия мирового плана, вывести их, как необходимые следствия прошлого, и предусмотреть собственные их ближайшие последствия в будущем; если нам удалось это, мы поняли свое время. Мы растворились в таком размышлении, забыв о самих себе. Умозрение предостерегает (и вполне основательно) всякого исследователя от такого самозабвения. Покажем справедливость этого предостережения в данном случае: если бы наше воззрение на современную эпоху само вытекло из основной точки зрения последней и если бы сами мы, составляя такое воззрение, были

лишь продуктами современной эпохи, то наше суждение об эпохе было бы, в сущности, лишь ее собственным свидетельством о себе; такие свидетельства совершенно неприемлемы и, если бы дело обстояло действительно так, мы оказались бы очень далеки от постижения духа эпохи, и только увеличили бы число ее явлений одним совершенно излишним и бесплодным феноменом. Действительно ли таково наше положение или нет, может быть решено только путем мышления о самом нашем исследовании и мышлении, что возможно лишь в том случае, если сделать это мышление фактом во времени, и именно в том времени, в котором оно происходило, т. е. в нашем.

Однако, как ни необходимо при всякой духовной работе мыслить о самом себе, но настолько же трудно это исполнить, в особенности — вслух, т. е. говорить о себе. Конечно, для меня не представляло бы особенного труда говорить о себе, о моей определенной личности. Во вступительной речи, когда я имел в виду положить начало и основание собранию слушателей, я без всякого труда говорил о себе самом и, насколько я знаю, это никем не было поставлено мне в вину; не раскаиваюсь в этом и я сам; но теперь, в заключительной лекции, я не смог бы промолвить о себе ни одного хотя бы только достойного произнесения слова. Речь идет не обо мне, — не я желал исследовать и мыслить; если бы вообще дело было в моей личности, я мог бы заняться ею, не говоря об этом ни одному человеку. И вообще для мира не имеет значения и не составляет события вопрос о том, что мыслит и чего не мыслит отдельная личность. Мы, как всецело ушедшая в понятие и в абсолютном забвении наших индивидуальностей слившаяся в единое мышление община, внешнее явление которой мы не раз уже являли собою и являем в настоящий момент, — вот кто желал мыслить и исследовать, и именно об этом мы, а отнюдь не о своем я, думаю я, когда говорю о самоанализе и о трудностях его выполнения в устной речи. У человека, занятого такой работой, просится на язык многое, о чем каждому умест-

нее думать про себя; неосторожный может соблазниться и затронуть то, что более тонкая стыдливость не открывает ни себе, ни другим; он может навязываться другим с представлениями, которые неприятно действуют на тонкий вкус (не сами по себе, но поскольку они высказываются в том предположении, будто недоступны другим). До сей поры, насколько я знаю, я воздерживался от такого рода красноречия, еще позволительного только одному сословию, к которому я не принадлежу; поэтому я надеюсь не впасть в этот грех и теперь, заканчивая эти лекции.

Мы хотим, сказал я, мыслить о нашем, содержащемся в предыдущих лекциях, мышлении, — не о моем, а о нашем мышлении, в указанном мною смысле, — главным образом, с целью убедиться в том, что оно не есть продукт нашего времени, влияние которого будто бы осталось незамеченным нами. Я утверждаю: это мышление несомненно не есть продукт нашего времени в том случае, если оно, во-первых, не есть продукт какого бы то ни было времени, но выходит за пределы всякого времени, — и, во-вторых, если оно становится основанием и принципом новой эпохи (это второе условие необходимо потому, что без него рассматриваемое мышление могло бы быть вообще пустым и не имеющим значения процессом и принадлежать пустому и ничтожному времени).

Чтобы выяснить первый пункт — выходит ли развитое нами здесь мышление за пределы всякого времени, рассмотрим, каким было оно по своему содержанию и к какому из основных видов человеческого мышления мы должны его отнести. Я утверждаю: оно было религиозным мышлением; все наши рассуждения были религиозными рассуждениями, религиозным же было наше воззрение и сам его орган.

Религия, — согласно более или менее ясно или смутно, косвенно или непосредственно, затронутой нами во всех предыдущих речах и всесторонне рассмотренной в последней лекции, мысли — состоит в том, что всякая жизнь полагается и признается необходимым развитием единой,

изначальной, совершенной и блаженной жизни. И, прежде всего, ясно, что это воззрение не содержится в простом восприятии и созерцании, наблюдающем жизнь или какие-нибудь предметы, и не может вытекать из такого восприятия и созерцания. Самое тщательное наблюдение существующего никогда не приведет к чему-либо иному, кроме знания того, что вещь существует в данный момент так-то и так-то; и мы никогда не придем этим путем к тому, чтобы, совершенно презрев это явление вещи, как таковое, предполагать за ним какой-нибудь высший смысл. Поэтому религиозное воззрение не может быть результатом простого наблюдения над миром, но состоит, скорее, в следующей властно заявляющей нам о себе максиме: отнюдь не признавать мира и жизни в мире истинным и подлинным бытием, но полагать еще иное, высшее бытие по ту сторону мира. Эта максима необходимо есть произведение исключительно духа, абсолютно прирожденная последнему основная тенденция и мы не в состоянии прийти к ней путем голого эмпирического восприятия, так как именно последнее совершенно уничтожается ею, как высший критерий всякой обязательности. Ясно, что эта максима противоречит изложенному нами принципу эпохи, принципу отчетливого мышления; поэтому данная эпоха не в состоянии прийти к этой максиме, и первое же религиозное предчувствие чего-то высшего, нежели мир, уже возносит нас за пределы такой эпохи, и мы перестаем быть ее продуктами. Одним словом, не голое восприятие, но из самого себя вытекающее мышление есть первый элемент религии. Употребляя известный школьный термин, я скажу: метафизика (или по-немецки — сверхчувственное) — вот стихия религии. С начала мира и до сего дня религия, в какой бы она ни являлась форме, была метафизикой; и кто презирает и осмеивает метафизику (или, по-латыни, — всякое *Apriori*), тот или не ведает, чего хочет, или презирает и осмеивает религию.

После того как обретено искупление от этого пленения во власти явления, вторым условием достижения истин-

ной религии является выполнение следующей максимы: полагать основание мира не в случайности (это значило бы предполагать основание мира и в то же время отрицать его), не в слепой необходимости (это значило бы предполагать безусловно непонятное и мертвое в себе основание мира и жизни в нем) и не в (хотя и живой, но злой) чело-веконенавистнической своенравной причине (как всегда в большей или меньшей степени делало суеверие), но в едином, абсолютно благом и вечно остающемся благим божественном бытии. Как первая максима, повелевающая вообще не считать временное существование истинным, но признавать за его пределами высшее, так и вторая, повелевающая представлять это высшее, как жизнь, именно — как благоую и блаженную жизнь, должны вытекать единственно из духа, в качестве неотъемлемо присущих ему основных тенденций. Та помощь, которая может быть здесь оказана отдельному индивидууму, может в лучшем случае выразиться в том, чтобы сообщить ему такое воззрение и пригласить его испытать последнее на собственном чувстве истины, которое несомненно с ним согласится, если только будет надлежащим образом вопрошаемо и если не слишком порабощено множеством уже поселившихся в данной личности заблуждений и предрассудков. Чисто *логическим* средств, которые вынуждали бы понимание, не существует, ибо даже самый плоский и грубый образ мышления, чистый эгоизм, последователен в себе, и тот, кто упорно не желает расстаться с ним, не может быть ничем принужден к этому.

В общем, — мы ясно высказали уже это в последней речи — все, без исключения, явления во времени представляются религиозному воззрению необходимыми ступенями развития единой, блаженной в себе, божественной жизни и, следовательно, каждое отдельное явление представляется необходимым условием высшей и более совершенной жизни во времени, которая должна произойти от него. Но (и это следует запомнить) это единое, всегда неизменное религиозное понимание опять-таки является во

все времена *двойственным по своей форме*. Именно, или мы имеем лишь общее понимание *того, что*, так как всякая жизнь, являющаяся во времени, есть лишь ступень развития единой жизни, то и отдельное, наступающее в данный момент явление необходимо есть такая же ступень; при этом мы не знаем, *как и каким образом* это явление составляет такую ступень; религию в этой форме можно назвать чистой *религией разума*, лежащей за пределами всякого рассудка и всякого понятия, но нисколько не теряющей от этого в своей ясности и достоверности. (Мы называем ее так потому, что она есть простое постижение *что*, не связанное с пониманием *как*). Или же — это вторая форма религии — мы можем понять и осмыслить также и то, *как и каким образом* данное явление представляет ступень развития высшей жизни, можем действительно указать тот более совершенный результат, который должен произойти из данного явления, и в отчетливом понятии прочно обосновать данное явление, как необходимое основание определенного лучшего будущего. Религию в этой форме можно назвать религией рассудка. Обе формы религии охватывают всю область последней так, что религия разума замыкает оба крайних ее конца, религия же рассудка занимает середину между ними. Какова связь каждой человеческой личности, как таковой, и особенных ее судеб с вечным, — не может быть нами понято и представляет *низший* предел области религии; и так же мало можем мы понять, каким образом вся эта здешняя и первая жизнь нашего рода относится к бесконечному ряду будущих жизней и как она им определяется; это — *высший* предел области религии. Но что в своей совокупности здесь все — благо и безусловно необходимо для совершеннейшей жизни, — это ясно религиозному человеку. Напротив, средняя сфера религиозной области, включающая смысл первой земной жизни рода, рассматриваемой в себе, помимо отношения к другим жизням, как жизнь рода, а не индивидуальностей, доступна пониманию и действительно была понята нами; и, исходя из одинакового

основания, можно понять, как относится к целому каждая из необходимых эпох земной жизни и каково ее значение в нем. Поэтому здесь — область религии рассудка, исследованная нашим рассуждением, которое выделило в ней современную нам эпоху, как самый яркий свой пункт.

На вопрос: чем собственно было все наше исследование? — уже дан ответ. Оно подняло нас в эфир религии, наиболее излюбленным и привычным для нашей эпохи путем, путем рассудка. Поскольку наше исследование имело религиозный характер, оно, отнюдь не будучи продуктом нашей эпохи, возносилось над всеми эпохами и всем временем; поскольку оно опиралось на господствующий в наше время принцип, оно на самом деле поднялось из нашего времени за пределы всякого времени. Сильнейшим тормозом размышления является состояние, в котором ничто уже нас не поражает и не вызывает в нас удивления или потребности в объяснении. Легче всего возбуждают каждого, как бы он ни был близок к такому состоянию, ближайшие к нему современные события, непосредственно влияющие на его радости и печали. Какой образованный человек не чувствовал иногда удивления при виде таких явлений, не спрашивал об их значении и не искал их разъяснения? Не вдаваясь в мелочи, которые очень часто принадлежат к области безусловно непонятного, а в тех случаях, когда понятны, не приводят ни к чему значительному, мы истолковывали наше время в его целом и в главных чертах; тем не менее, едва ли кто-нибудь из членов этого собрания найдет что-нибудь преимущественно интересующее его, что бы совершенно не было затронуто в этих лекциях. Мы истолковали здесь нашу эпоху с рассудочно-религиозной точки зрения, понимая все, как необходимое в целом и как несомненно ведущее к более благородному и совершенному.

Поэтому нет сомнения, что наше исследование возвысилось за пределы всякого времени. Но этого для нас еще мало. Очень хорошо, если оно не есть продукт, не есть излюбленная тенденция или односторонность нашей эпо-

хи: и, однако, быть может, оно вообще есть ничто, пустой призрачный бред, принадлежащий пустому времени и во все не существующий для истинного и действительного времени? Нам надлежит указать принципы для ответа на второй вопрос.

Пустому времени принадлежит все то, что служит лишь для времяпровождения, или (что совершенно то же) для простого удовлетворения любопытства, не основанного не серьезной любознательности. Времяпровождение есть в собственном смысле пустое время, которым прерывается время, заполненное серьезными занятиями. Когда я открывал эти лекции, я задавался не более, чем желанием занять ваше внимание в течение немногих часов этой зимы не совсем неумелым или недостойным вас образом; рассчитывая только на свои силы, я не мог обещать чего-либо большего, и было бы рискованным безусловно обещать даже это; ибо для того, чтобы занять внимание слушателя, необходимо предположить с его стороны восприимчивость, и именно определенную степень и род восприимчивости к определенному предмету. — И, если бы все вы, не исключая ни одного, захотели поймать меня на слове, вы могли бы сегодня объявить, что в течение текущей зимы вы избавились посредством нового средства от шестнадцати-семнадцати часов скуки; и, конечно, такой результат этих лекций нельзя было бы не признать за нечто хорошее, полезное и здоровое, против чего я не мог бы возразить. Несомненно однако и то, что в таком случае эти шестнадцать-семнадцать часов следовало бы отнести не к вашему действительному, но к вашему пустому времени.

Истинному и действительному времени принадлежит лишь то, что становится принципом, необходимым основанием и причиной новых, еще не существовавших до того явлений во времени. Лишь в этом случае возникает живая жизнь, порождающая из себя другую жизнь. Тот принцип, который мог бы установиться в результате этих исследований, сводится к преобладанию тенденции и при-

вычки рассматривать все, без исключений, явления с религиозной точки зрения. Однако, невозможно, чтобы этот принцип был впервые заложен в нас этими излагавшимися здесь в течение нескольких часов настоящей зимы рассуждениями. Прежде всего, как уже замечено было ранее, вообще невозможно извне вложить в человека такой принцип, ибо последний должен изначально содержаться в его существе и действительно всегда *есть* в нем; и, помимо того, мы имели здесь возможность воспользоваться далеко не всеми средствами, какие существуют для пробуждения и оживления этого принципа. Все искусственные методы школы, искусство систематического преодоления и опровержения всевозможных возражений, планомерное откапывание корня заблуждения у каждой из ветвей последнего, далее — глубокое и медленное изучение и искусственное развитие способности мышления, составляющие условия названных ранее приемов, — все это не могло и не должно было найти себе здесь место; поэтому наше исследование не могло ни вложить, ни даже только впервые пробудить и оживить в нас религиозное чувство. Мы предположили, что последнее уже когда-то прорывалось и проявлялось с жаром и силою во всех созвучно бьющихся в этом собрании сердцах и только дремлет теперь, заглушенное житейскими делами и развлечениями и обычною житейскою обстановкой. К этому, лишь уснувшему, но отнюдь не умершему чувству мы могли обращаться таким же точно образом, как это мог бы сделать сам в себе всякий, кто только имеет достаточно времени и подготовленности для размышления о подобного рода вопросах. Мне досталась задача уделить часть своего времени на обдумывание речи, с которой мог бы так же точно обратиться к себе и каждый из вас и с которой он действительно должен в конце концов обратиться к себе, если только заслуживает того, чтобы к нему держались подобные речи. Наибольшее, чем я мог здесь содействовать со своей стороны, состояло в том, чтобы уничтожить противоположность между вашим духовным развитием, каким оно

было в то время, когда в вас впервые проснулось религиозное чувство, и тем, каково оно теперь; и, с силою освободив это вечно неизменное в себе чувство от различных инородных пут, стеснявших его первое развитие, я мог пересадить его в ваше теперешнее культурное состояние.

Для предварительного обсуждения поставленного вопроса: не были ли для нас изложенные здесь рассуждения лишь пустым словоговорением и игрой в мысли, в лучшем случае пригодной только на заполнение нескольких праздных часов, или же они обращались к чему-то живущему внутри нас? — есть верный критерий. Именно, если мы чувствовали, что в этих рассуждениях как будто ясно высказываются только наши же собственные, издавна лелеянные догадки и чувства, если нам казалось, будто мы сами издавна мыслили об этих предметах почти так же, как они представлялись здесь, то несомненно, что эти рассуждения обращались к чему-то сокровенному в нас. Это, говорю я, — лишь предварительный и сам по себе лишь на-половину решающий критерий. Ибо иной может от всего сердца соглашаться с высказанными воззрениями, но на самом деле в нем, может быть, говорит лишь мимолетное научное или эстетическое наслаждение, которое может, конечно, выразиться в последовательном мировоззрении или в одухотворенных художественных произведениях, но никогда не отзовется в глубочайших тайниках духа. С другой стороны, возможно, что наши рассуждения вызовут со стороны кого-нибудь другого противоречие потому, что он приступил к ним с научными пред-рассудками; он будет тем сильнее возражать против них, чем больше его будет мучить и раздражать тайное согласие его собственного духа с тем, что необходимо является заблуждением с точки зрения его теории; однако в глубине души он будет соглашаться с нашими рассуждениями, и это согласие постепенно проникнет весь его образ мышления и характер и приведет его действия в противоречие с его теорией, пока, наконец, последняя, не получая более

от сердца питания, не завянет и не отпадет, как засохшая листва.

И, наконец, бесспорный критерий, которым окончательно решается вопрос о том, затронута ли здесь нечто уже живое в нас, и затронута ли оно так сильно, что уже не может вторично заснуть (ибо иначе это пробуждение нуждалось бы в новом, будущем, не всегда достоверном пробуждении и могло бы представлять некоторую ценность только для последнего, без него же также попало бы в пустое время), — такой критерий состоит в том, что пробужденная так жизнь непрерывно расширяется и становится основой и источником новой жизни.

Уже в предыдущей лекции было ясно показано, что религия отнюдь не проявляется во внешних результатах и не побуждает человека к таким действиям, которых он не совершал бы и помимо нее, но только внутренне завершает его для его истинного бытия и существования. Она есть не деятельность и не что-нибудь деятельное, но воззрение; она есть *свет*, единый истинный свет, содержащий в себе всякую жизнь и все проявления жизни и проникающий их в их глубочайшей внутренней сущности. Раз воссияв, этот свет вечно светит из себя и распространяется непрерывно, и говорить ему: светись, так же излишне, как и говорить это взошедшему солнцу. Он делает это без наших приказаний, а если он не светит, это значит, что он еще не возник. Как только он возгорелся, сама собою исчезает тьма, исчезают привидения и призраки, которых она породила в своих недрах. Тщетно было бы говорить тьме: стань светом! Она не может породить из себя свет, ибо не имеет его в себе. Так же тщетно было бы говорить погруженному в тленность человеку: подними свои взоры к вечному! У него нет глаз для вечного; то зрение, которое он имеет, само тленно: тленность и порождает из себя тленность. Но пусть только воссият свет, и тьма осветится и убежит и исчезнет, как убегают с полей тени. Тьма — это безмыслие, фривольность, легкомыслие людей. Где взошел свет религии, там незачем предостере-

гать человека от этих пороков, и ему нет нужды бороться с ними; они улетучиваются, не оставляя и следа. Если же они еще живы в человеке, это значит, что еще не вошел свет религии, и бесполезны всякие предостережения и увещания.

Таким образом — это есть еще только отрицательное приложение установленного критерия — ответ на вопрос о том, принадлежат ли эти рассуждения пустому или истинному времени, зависит от того, исчезают ли и будут ли все более исчезать из нашей жизни безмыслие, фривольность, легкомыслие.

Чистое безмыслие, т. е. немое и слепое следование потоку явлений, не сознающее даже его единства и основания, животное и поэтому до известной степени естественно. Но лишь редкие счастливицы получают его в удел, ибо вопрос о единстве явлений встал перед человеком и требует ответа. Кто не может отдаться навязанному этим вопросом исследованию, тому остается лишь возмутиться против таких властных запросов, свободно сделать своей максимум абсолютное безмыслие, в котором, как естественном состоянии, ему отказано его природой, и провозгласить его подлинной, истинной мудростью. За пышными названиями, как например: истинный, здравый человеческий рассудок, скептицизм, борьба с мечтательностью и суевением, — дело не станет. Согласно такой максиме, мудрецом и философом от рождения является животное; человеку же досталась в удел глупость, заставляющая его искать основы явлений. Мудрец по мере возможности искореняет эту глупость и, таким образом, при помощи искусства снова превращает себя в животное. Если же эта максима и все добавленные к ней громкие имена не в состоянии оказываются искоренить влечение к обретению твердой почвы, то прибегают к другим средствам. Пытаются сами себя облачить в такое влечение и сделать себя смешными, чтобы выставить в смешном виде это влечение вообще и на себе отомстить за то, что хоть раз позволили себе им обольститься и увлечься, и чтобы не казаться способны-

ми на такую слабость. Ни одного общества не избегают с большим отвращением, нежели своего собственного, и, чтобы никогда не оставаться наедине с собой, стараются превратить в игру все моменты жизни, остающиеся от деловых занятий, и без того отдаляющих нас от нас самих. Такое состояние не есть естественное. Влечение к играм может быть вполне естественным у детей, так как силы еще не созрели для более серьезных занятий; но когда неспособность к чему-либо, кроме игры, свойственна взрослым, это значит, что их цель — вовсе не в том, чтобы играть, а в том, чтобы играя забыть нечто иное. На твоём пути стала серьезная мысль, с которой ты не можешь справиться; что ж, ты можешь оставить ее в стороне и продолжать начатый тобою путь. Но ты поступаешь не так, а восстаешь против беспокоящей тебя мысли и прилагаешь всю силу своего остроумия на то, чтобы представить ее в смешном виде. Почему же стараешься ты об этом? Очевидно, ты совершенно не в состоянии выносить эту мысль в ее первоначальной серьезной форме, ибо ты успокаиваешься не ранее, чем тебе удалось выразить ее в ином, более угодном тебе виде. Легкомыслие и фривольность — несомненные (и тем более несомненные, чем они сильнее развиты) признаки того, что в глубине сердца есть что-то, что гложет нас и от чего мы хотели бы убежать; вот почему эти качества бесспорно доказывают, что в человеке еще не совсем умерла более благородная природа. Кто в состоянии глубоко взглянуть в душу таких людей, для того открывается безотраднейшая и скорбная картина их состояния и той лжи, в которой они живут; ибо все они хотят уверить, что в высшей степени счастливы и довольны, и, никогда не веря этому сами, ожидают от других подтверждения, вместе с тем скорбно смеясь над своим стремлением казаться хуже, чем они есть в действительности.

Если для нас стало совершенно чуждо такое состояние, если мы уже не боимся серьезности и размышления, но на-

чинаем уже любить их превыше всего, то наши рассуждения принадлежат не пустому, а действительному времени.

Загоревшись в нас, свет религии не только разгоняет мрак, но и существует сам по себе и как таковой, ибо иначе он не мог бы рассеять мрак; он распространяется до тех пор, пока не охватывает всего нашего мира и не становится таким образом источником новой жизни. — В начале этих речей мы свели все великое и благородное в человеке к растворению своей личности в роде и посвящению своей жизни делу рода, работе для этого дела, лишениям и страданиям, самопожертвованию и смерти за это дело. Мы думали при этом только о деяниях, о том, что может выразаться во внешнем явлении. С этого мы должны были начать, приспособляясь к нашей эпохе; теперь же, облагороженные религиозным воззрением, мы, думаю я, не будем уже так выражаться. Единое истинно благородное в человеке, высшая форма уяснившей себя в себе идеи, есть религия; но религия вовсе не есть что-нибудь внешнее и отнюдь не состоит в каких бы то ни было проявлениях, а лишь внутренне завершает человека. Она есть свет и истина в духе. Правильное делание приходит при этом само по себе, ибо истина не может действовать иначе, чем согласно с истиной; но это правильное делание есть уже не жертва, не страдание и лишение, а проявление и истечение высшего внутреннего блаженства. Пусть удивляются тому, кто, насилуя себя и в борьбе со своим внутренним мраком, тем не менее поступает сообразно истине, — пусть прославляют его героизм, — тот, кто внутренне просветлел, уже перерос наше удивление и изумление; в его существе нет более внутренних преград и непонятного, но все в нем — единый, непрерывно текущий из себя ясный источник.

Мы выразились тогда так: подобно тому как скованный лед, каждый атом которого еще только что плотно замыкался в себе и сурово отталкивал от себя все соседние атомы, не выдерживает оживляющего воздух дыхания весны и сливается с другими в один сплоченный и

живительный теплый поток, так целое мира духов оживотворяется и вечно оживотворено дыханием собственной любви. Сегодня мы прибавим: и это дыхание мира духов, созидающее и соединяющее его начало, есть свет; свет есть первичное; теплота, поскольку она не исчезает, но сохраняет известную продолжительность, есть лишь первое проявление света. Во мраке земного воззрения разделены все предметы, и каждый из них обособлен темной и холодной материей, имеющей в нем протяжение; в этом мраке нет целого. Но вот восходит свет религии — и все выступает в общей связи, взаимно поддерживая и определяя друг друга и паря в едином, непрерывном и всеобъемлющем потоке света.

Этот свет мягок, живителен и благодетелен для глаз. В сумерках земного воззрения внушают страх, а потому и ненависть, неясно освещаемые образы. В освещении религии все чарует и изливает мир и безмятежность. Здесь исчезло все уродливое и весь мир плавает в розовом эфире. Здесь не предаются высокой и якобы неизменной воле судьбы: для религии не существует судьбы, а есть лишь мудрость и благость и мы не отдаем им себя по принуждению, но объемлем их с бесконечной любовью. Это радостное и умиротворяющее воззрение должно было охватить в этих лекциях прежде всего нашу эпоху и всю земную жизнь нашего рода. Чем глубже мы прониклись этой кротостью, чем глубже она проникла все наши убеждения, — одним словом, чем в большей степени мы обрели мир со всем миром и радость по поводу всякого существования, тем с большей уверенностью мы можем сказать, что изложенные здесь рассуждения принадлежат не пустому, но действительному времени.

Свет религии распространяется из себя и расширяет свою сферу до тех пор, пока не озарит всего нашего мира. Когда земной свет забрезжит в одной точке, тени начинают отходить, раздвигаются границы дня и ночи и становится видимой сама тьма, но еще не сокрытые в ней предметы; таковы же действия и света религии. Этот

свет должен был здесь взойти перед нами в одной сфере, в сфере нашей земной жизни. Если только это действительно свершилось, то мы обладаем уже твердым и несомненным знанием, что и по ту сторону этой сферы властвуют только мудрость и благость, ибо вообще ничто иное не может достигнуть власти; мы только еще не понимаем, каким образом властвуют эти силы и что руководит там ими. Проникнутые твердым, как скала, убеждением и разумением в отношении *что*, мы располагаем в отношении *как* по ту сторону земной сферы только верой. Наша земная сфера освещена понятным в себе и ясным светом; местность по ту сторону этой сферы также озарена уже светом, но сверхчувственные предметы, содержащиеся в ней, еще объаты мраком. Но понятный и ясный в себе свет не остается замкнутым в своих первых границах и, становясь ярче в себе самом, вместе с тем захватывает ближайшую среду и так распространяется все дальше и дальше; сфера религии рассудка расширяется и воспринимает в себя одну за другой части сферы веры. И если мы будем, таким образом, становиться все более разумющими в единственном достойном разумения — в планах божественной мудрости и благости, то это — верное доказательство того, что произведенные здесь исследования принадлежат не пустому, но действительному времени.

Резюмирую сказанное: только будущий рост нашего внутреннего мира и блаженства и внутреннего понимания может дать доказательство того, что продуманное здесь учение истинно и что оно действительно воспринято нами и обрело в нас жизнь.

Вы видите, что это доказательство вовсе не является внешним: здесь никто не может отвечать за других, но каждый должен отвечать только за себя, исходя из собственной души и — лучше всего — только своей собственной душе. Вы видите, что поставленные вопросы отнюдь не могут быть решены сегодня или завтра, но что ответ на них отодвигается на весьма неопределенное время. Вы видите, что сегодня, дойдя до заключения своего труда, мы

отнюдь не можем знать, сделали мы что-нибудь или же не свершили ничего, и что для ответа также и на этот вопрос мы должны обратиться к сознанию своего добросовестного намерения (если такое сознание в нас есть) и, таким образом, отсылаемся из области рассудка в область веры и надежды.

И, если даже предположить, что мы в состоянии были бы ответить на эти вопросы, и ответить сообразным нашему желанию образом, — что же такое это собрание в сравнении хотя бы только с этим многолюдным городом? И что такое этот город в сравнении со всем царством культуры? Всего только, может быть, капля воды в мощном потоке. И разве капля, проникнутая — если она действительно проникнута — новым жизненным началом, не смешается с потоком и не исчезнет в нем, так что в целом очень скоро не останется и следа уделенного ей начала? У нас не остается и в данном вопросе ничего, кроме надежды на то, что если выраженные здесь мысли были истиной и изложены были в доступной нашей эпохе форме, та же истина, в той же форме, без нашего сознания будет открывать себя эпохе и через посредство каких-нибудь иных органов, так что в великом потоке одним и тем же жизненным началом проникнуто будет множество капель, которые будут постепенно сливаться и таким образом постепенно сообщать целому свое начало.

Будем же надеяться на это и расстанемся друг с другом, выказывая радостную надежду во взорах!

ФАКТЫ
СОЗНАНИЯ

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ФАКТЫ СОЗНАНИЯ ПО ОТНОШЕНИЮ К ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ СПОСОБНОСТИ

ГЛАВА I

Сущность науки заключается в том, чтобы от чувственно воспринятого восходить путем мышления к его сверхчувственному основанию. Такова философия. Она исходит из восприятия знания посредством внутреннего чувства и приходит к его основанию. Предметом этих лекций будет первый отдел этой науки — феномен: мы подвергнем его систематическому наблюдению, и мне будет особенно интересно руководить вашим наблюдением.

Мы наблюдаем знание — значит: мы рассматриваем его не в его непосредственном живом бытии, а только в изображении этого бытия. Я и хочу руководить вами в начертании этого изображения, помочь вам выделить целесообразное и указать вам на замечательное. К тому же нам придется часто прибегать к особым искусственным мерам, чтобы заставить сознание отвечать именно на те вопросы, которые мы ему предлагаем, и тогда простое естественное наблюдение превратится в искусственно поставленный опыт.

Общие и главные части, на которые должно распасться наше наблюдение, не могут быть указаны сейчас в самом начале, они должны быть найдены в течение нашего исследования. До тех пор будет достаточно разделить нашу речь на главы, из которых в первой говорится о *фактах сознания в восприятии внешних предметов*. *Внешние предметы* — это выражение употребляется здесь нами совершенно в том смысле, как его понимает обыкновенный человек: предметы, которые мы воспринимаем, как находящиеся вне нас в пространстве.

Задача состоит в том, чтобы всем нам хорошо известный в общих чертах факт этого восприятия разложить на его составные части.

Я утверждаю, — и приглашаю вас заглянуть в ваше собственное сознание и исследовать, не найдете ли и вы то же самое, — я утверждаю, что в нем содержится следующее:

1) Возбуждение внешнего чувства, которое обозначается следующими словами: красен, высокозвучащ, горек, холоден и т. д.

Возможность этого возбуждения предполагает в созерцающем обладание внешним чувством: так, например, невозможно, чтобы слепой получал возбуждение от цвета; но само возбуждение есть вообще определенное ограничение восприимчивости внешнего чувства. Я воспринимаю этот цветок как красный — это значит: мое зрение вообще, и в частности мое зрение цвета, ограничено зрением определенного цвета, и это ограниченное зрение принято называть красным.

2) Протяженность в пространстве.

Эти две части, ощущаемое и протяженное, вполне исчерпывают сущность внешнего предмета, что я вам и предлагаю признать.

а. Я утверждаю, что протяженность не есть ощущение, но вполне от него отлична. Для доказательства предлагаю вам рассмотреть вместе со мною следующее. Красный цвет, например, есть совершенно простое ощущение

и для того, чтобы, так сказать, проецировать его вне себя, совершенно достаточно математической точки.

Что же заставляет вас и дает вам право это простое и неизменное распространять по некоторой поверхности, именно такой величины, а не большей, на которой может быть красный цвет резко ограничен примыкающим к нему каким-нибудь другим цветом?

в. Что же такое протяженность, если она, очевидно, не есть ощущение? На этот вопрос нелегко ответить, ибо почти до нашего времени на него отвечали самым разнообразным образом неверно, и правильный ответ на него (Кантом) главным образом помог философии выйти на верную дорогу.

Чтобы в самом себе найти верный ответ на этот вопрос, поставьте вместе со мной следующий искусственный опыт (здесь мы впервые прибегаем к таковому). Я спрашиваю вас, делимо ли воспринятое вами тело до бесконечности, или, если бы вы стали производить таковое деление, то дошли ли бы вы до предела, далее которого вы не могли бы его продолжать? Я уверен, что вы ответите: тело, конечно, делимо до бесконечности. (Так всегда отвечает самому себе предоставленный здравый человеческий рассудок, и если какой-нибудь философ отвечает иначе, то это происходит от того, что в нем говорит не естественный предоставленный самому себе рассудок, а его принуждают к этому ответу ряд предшествовавших ложных предпосылок). Спрашиваю далее: является ли это бесконечно делимое определенным и законченным и даже заключенным в собственные границы внутри другой бесконечности? Вы не можете ответить иначе, как утвердительно. Следовательно, вы созерцаете и утверждаете в протяженности законченную и определенную безграничность. (Вы соединяете в ней безграничность и полноту, образуя из них сплоченное и конкретное единство).

Выясните себе это чрезвычайно важное понятие еще и на другом примере, который скажет нам то же самое, только отчетливее. Проведите линию от *A* до *B*. Спра-

шиваю вас: разве эта линия не делима до бесконечности? Следовательно, от A до B действительно совершен бесконечный путь? Да. Не существует ли от любой точки линии на AB до всякой другой точки на ней та же бесконечность, так что вы никак не можете перейти от какой-либо точки на ней до всякой другой, не совершив действительно бесконечный путь? На этом примере вы видите, что в созерцании пространства, действительно, совершается то, что в понятии является невозможным и противоречивым.

с. Далее спрашиваю: каким образом и где находится эта бесконечная делимость тела, производили ли вы действительно такое деление и узнали о бесконечной делимости из удавшегося вам опыта?

Нисколько: вы только утверждаете, что вы могли бы делить тело до бесконечности, и ваше суждение прежде всего высказывает нечто не о теле, а о вашей собственной способности, и к тому же это суждение никогда не было подтверждено на опыте, а основывается, если оно истинно, на непосредственном, самом о себе свидетельствующем самосозерцании внутренней сущности этой способности как бесконечной.

Эта бесконечная способность действительно *созерцается*, одним взглядом эта бесконечность схватывается как нечто определенное, охватывается им и представляется, отсюда ее законченность и полнота.

Одним словом, если созерцать эту способность в ее сущности, то необходимо созерцать ее как бесконечную, ибо она бесконечна. Но для того, чтобы быть созерцаемой, она должна быть закреплена и охвачена, ибо сущность созерцания и заключается в закреплении. Поэтому самосозерцание этой способности необходимо должно быть ограничением бесконечности.

Итак, конечный результат предпринятого нами исследования следующий: протяженность в пространстве есть не что иное, как самосозерцание своей способности быть бесконечным в созерцающем.

3) Повторим теперь вкратце то, что нам выяснилось о внешнем восприятии из предпринятого нами расчленения его. Во-первых, в нем содержалось возбуждение внешнего чувства. Так как безусловно это внешнее чувство само принадлежит к созерцаниям и в них и ими ограничено, то созерцающий может воспринимать это ограничение только на себе и в себе. Следовательно, в этой своей части внешнее восприятие есть самосозерцание определенного ограничения внешнего чувства. Затем оно состояло еще из протяженности, которую мы выяснили как самосозерцание созерцающего. Следовательно, внешнее восприятие, поскольку мы его узнали, совершенно не выходит из круга созерцающего.

Из произведенного нами расчленения становится совершенно понятным, что находящееся в состоянии внешнего восприятия созерцающее может сказать: я чувствую себя так и так ограниченным и в то же время, в том же нераздельном созерцании я схватываю свою бесконечную возможность. Но совершенно непонятно, каким образом созерцающее может выйти из этого простого восприятия и сказать: вне меня и совершенно независимо от меня существует *нечто*, протяженное в пространстве и с такими-то качествами. Отсюда ясно, что наше расчленение внешнего восприятия еще не закончено, и в нем не хватает одной из существенных составных частей.

Что мы выступаем из области созерцания, есть непосредственный факт; такое выступление из непосредственного созерцания мы уже раньше называли *мышлением*. (Это простое словесное обозначение, которое дает нам возможность выразиться короче, не прибегая каждый раз к описанию). Поэтому вышеуказанный факт мы выражаем так: с тем, что мы во всяком внешнем восприятии признали за созерцание, непосредственно связано *еще* и *мышление*; это мышление и неразрывное соединение этого мышления с созерцанием в один тесно сплоченный жизненный момент созерцающего делает то, что собственно находится в созерцающем, чем-то вне его — объектом.

ПРИМЕЧАНИЯ

1) Это положение, что объект (ибо истинный характер объекта всюду один и тот же, и все одинаковым образом приходят к утверждению его существования вне нас и независимо от нас) не ощущается и не созерцается, а только мыслится, столь же важно, сколь оно непризнано. Мы пришли к его пониманию весьма легким путем, сделав очевидным, что как ощущение, так и протяжение в пространстве принадлежат самосознанию. Следовательно, если мы выступаем из этого самосознания и при посредстве нового знания переступаем его границу, то это будет уже иное знание, заслуживающее иного названия, мы и предлагаем назвать его мышлением. Мыслить, по нашему, значит выступать из простого самосозерцания, и мы ожидаем от слушателя, что он поймет это различие. А что такое выступление действительно содержится уже во внешнем восприятии, есть для нас непосредственный факт: ибо действительно и на самом деле мы признаем нечто вне нас и независимо от нас существующее, вместо воспринимаемого внутри нас ограничения внешнего чувства и т. д.: этот факт каждый может найти в своем собственном сознании.

2) Уже из сказанного ясно, что сознание не есть простое безжизненное и страдательное зеркало, отражающее внешние предметы, но что оно само в себе обладает жизнью и силой. Представим себе еще раз ту спокойную водяную поверхность*, в которой отражаются растущие на берегу деревья и растения; предположим, что эта водяная поверхность обладает способностью созерцать отражающиеся на ней образы и сознавать их, тогда будет совершенно ясно, как в ней возникнет сознание образа и тени; но это совершенно не объяснит, каким образом она выступит из этих отражений и перейдет к действительным деревьям и растениям, находящимся на берегу, которых эти отражения изображают.

* Это относится к примеру, данному в предшествовавших подготовительных лекциях.

То же и относительно нашего сознания. Объяснение того, каким образом возбуждение внешнего чувства и созерцание нашей способности возникают в нас, относится к области собственно философии и не входит в наблюдение фактов. Это внутреннее самосозерцание *существует*, вот и все. Но этим совсем еще не объясняется, каким образом это самосозерцание может выдавать себя за созерцание объектов, лежащих вне круга созерцающего, существующих самих по себе, и чтобы охватить этот факт, необходимо признать некоторую внутреннюю жизнь, выступающую из самой себя посредством *мышления*.

Во-первых, что вносит это мышление во внешнее восприятие? Ничего иного, как только то, что оно придает ему форму, форму объективного существования. Следовательно, в объекте мы должны различать две главные составные части, берущие начало из весьма различных источников: объективную форму, проистекающую из мышления, и то, что этот объект есть сам, проистекающее из самосозерцания созерцающего, а именно, его материальное качество, определяемое внешним чувством, и его протяженность, проистекающую из созерцания собственной бесконечной способности. Первое есть форма, второе — вещество. Затем относительно формы мышления можно указать, что мышление есть вообще полагание и именно полагание противоположного, противопоставление; следовательно, всякая противоположность происходит непосредственно и исключительно из мышления и им вызывается. Это о мышлении вообще, поскольку оно здесь может быть выяснено. Ответим еще на вопрос, какими особенностями отличается это мышление.

Я утверждаю, что это мышление не вытекает из другого мышления, подобно мышлению о причине явления, о котором говорилось в подготовительных лекциях; оно есть абсолютное, покоящееся в себе мышление. Этим я не хочу сказать, что оно есть *первоначальное* мышление, хотя оно могло бы быть и таковым, только окруженное некоторым покровом; но несомненно, что оно есть *первое* мышление

в области фактов мышления, подобно тому, как внешнее восприятие вообще, нераздельную часть которого составляет это мышление, есть первое сознание, которому не предшествует никакое другое.

Поэтому мы не можем сказать, что Я — употребляя это выражение в общепринятом значении, а именно индивида (мы не уклоняемся от этого употребления слова Я, находясь на почве фактов) — что Я “мыслит в этом мышлении”, ибо далее выяснится, что Я появляется только через рефлексию о мышлении; поэтому мы должны говорить: само мышление, как самостоятельная жизнь, мысля из себя и собою, есть объективирующее мышление.

Теперь объединим все сказанное о внешнем восприятии, отдельные части которого мы уяснили себе. Оно есть вообще сознание, которое не образовано обдуманно каким-нибудь свободным принципом, на основании вытекающего из этого свободного принципа понятия цели, но которое само себя производит: внешнее восприятие есть своеобразно и самостоятельно в себе самой покоящаяся жизнь сознания.

Повторяю, самостоятельная и в себе самой заключенная жизнь. Бытие и жизнь сознания именно и состоят в описанных определениях и не переходят за них; однако, то же сознание в дальнейшей рефлексии может выступить из описанных определений, расширить свою жизнь и прибавить к ней новые определения. Итак, это сознание, в самом себе возникающее и образующее замкнутый духовный момент жизни, не просто, а состоит из двух упомянутых частей, мышления и самосозерцания, из которых последнее, в свою очередь, распадается на две весьма различные составные части. Эти две, или, если хотите, три главные части так неразрывно сплочены и связаны в одно, что ни одна не может иметь места без других, и только синтетическое единство всех трех образует описанное нами первое сознание. Созерцающее не может созерцать свою бесконечную способность, не чувствуя в то же время свое внешнее чувство известным образом определенным,

но непосредственно к этому сознанию своего состояния присоединяется мышление, и тесно сплавивается с ним в единый жизненный момент, и таким образом то, что в созерцании находилось в нас, становится находящимся в пространстве вне нас, телом, обладающим некоторыми ощущаемыми качествами. С другой стороны, объективное мышление не может появиться, если не имеется созерцания; ибо мышление есть выступление наружу, которое возможно только тогда, когда существует некоторое внутреннее, из которого можно выступить.

ГЛАВА II

Этого достаточно о фактах сознания во внешнем восприятии. Мы можем теперь прямо перейти, во второй главе, к расчленению внутреннего восприятия или рефлексии. Но так как эта рефлексия, которая должна происходить в том же сознании, есть состояние совершенно отличное от внешнего восприятия, отчасти даже противоположное ему — что частью всем известно, частью становится очевидным с первого взгляда, — то иным может показаться странным, как возможны в одном и том же сознании противоположные состояния.

Следовательно, прежде чем идти далее, нам нужно ответить на следующий вопрос: как может жизнь сознания переходить от одного состояния к другому, противоположному; или каким образом мы можем от нашей первой главы перейти к этой второй?

Чтобы разрешить этот вопрос, прошу вас обдумать и согласиться со следующим:

1) Я утверждаю, что знание в своей внутренней форме и сущности есть *бытие свободы*. Поймите также, что я предполагаю известным, что такое свобода. Об этой свободе я утверждаю, что она существует сама по себе, а не как качество — как иной может в первую минуту

подумать — присущее некоторому другому самостоятельному существующему; она обладает собственным самостоятельным бытием; и я утверждаю, что это самостоятельное, особое бытие свободы есть знание.

Самостоятельное бытие такой свободы проявляется в самом себе как знание; кто хочет понять сущность этого знания, тот должен представлять его себе как бытие свободы.

Пояснением может служить следующее: уже здесь нам открывается совершенно иное более высокое и духовное бытие, чем может себе представить обыкновенный материально настроенный рассудок. Он еще может пристегнуть свободу к лежащей в основе ее субстанции, которая, если хорошенько разобраться, всегда предполагается материальной; но ему трудно возвыситься до самостоятельного бытия свободы, не связанного ни с каким субстратом, и это становится для него даже совсем невозможным, когда такое искажение длилось долго. *Доказать*, что это бытие чистой свободы действительно существует, есть дело собственно философии; здесь же я предлагаю вам только мысленно предположить возможность этого существования.

Но что знание может быть действительно и на самом деле таким бытием и выражением свободы, можно выяснить из непосредственного созерцания. В знании действительного объекта вне меня как относится объект ко мне, к знанию? Без сомнения, так: его бытие и его качества не прикреплены ко мне, я свободен от того и другого, парю над ними, вполне к ним равнодушен.

2) Во всяком *определенном* знании общая свобода, которая существует также несомненно, как есть вообще знание, ограничена каким-нибудь определенным образом. Во всяком определенном знании двоякое сплочено воедино: свобода вообще, которая тем самым и есть *знание*, и некоторое ограничение и уничтожение бытия свободы благодаря чему знание становится *определенным* знанием.

3) Следовательно, всякая перемена и всякое изменение определений Единого общего знания (Единой общей свободы) может состоять только в том, что скованная свобода освобождается, или освобожденная свобода сковывается.

4) Далее мы рассуждаем так: так как эта свобода должна быть именно свободой, а знание вообще есть только бытие абсолютной свободы, то такое пленение и связывание себя может производить только она же сама, свобода. Она сама есть начало всех своих возможных определений. Она не была бы свободой, если бы можно было принять такое начало вне ее.

5) Если свобода скована в каком-нибудь отношении, то она в этом же самом отношении не освобождена от оков, и обратно; и таким образом хотя бы в общих чертах становится понятным, каким образом различные моменты Единого общего знания должны быть именно противоположными.

6) Пример известного ограничения и освобождения: *пятеричность и бесконечность*.



Сначала применим эти основания в общих чертах к рефлексии. Во внешнем восприятии совершенно простое, никоим образом еще не возвышающееся над самим собой сознание, жизнь которого совершенно еще не получила большего развития, чем самого необходимого для того, чтобы она могла быть сознанием, связано с определенным построением образов. Свободу, необходимую для того, чтобы сознание носило хотя бы форму знания, оно получает от объективирующего мышления, благодаря которому сознание, хотя и связанное с этим определенным построением образов, подымается по крайней мере над бытием и становится свободным от него. Таким образом в этом сознании соединяются связанная и освобожденная свобода: сознание связано в построении, свободно от бытия, которое поэтому переносится мышлением на внешний предмет. (Поэтому наше знание необходимо начинается с со-

знания внешнего объекта; оно и не может начаться ниже, если оно должно оставаться знанием). Это сознание обладает свободой только от бытия, а это есть глубочайшая и последняя степень свободы.

1) Рефлексия должна поднять знание над этой определенной связанностью, имеющей место во внешнем восприятии. Оно было связано в построении, следовательно, оно должно стать свободным и безразличным именно по отношению к этому построению, подобно тому, как раньше оно стало свободным и безразличным по отношению к бытию.

Бытие определенной свободы порождает определенное знание. Здесь свобода от построения, следовательно, должно возникнуть знание о построении как таковом, тогда как раньше в простом внешнем восприятии имело место только знание о вещи и ничего больше. Здесь впервые становится ясным высказанное мною выше положение: определенное сознание есть бытие определенной свободы.

Именно то, относительно чего свобода освобождается, становится каждый раз предметом этого определенного сознания. Так во внешнем восприятии была свобода только по отношению к бытию, и таким образом возникало сознание бытия и больше ничего. В рефлексии есть свобода относительно построения, и поэтому к этому первому сознанию бытия присоединяется сознание построения. В восприятии сознание заявляло: вещь есть, и больше ничего. Здесь новое возникшее сознание говорит: есть также образ, представление вещи. Далее, так как это сознание есть реализованная свобода построения, то знание высказывает о себе самом: я могу создать образ этой вещи, представить ее, могу также и не создавать.

2) Здесь имеют место различные новые творения сознания. Во-первых, в основе возникшего сознания образа лежит реальное самоосвобождение, самоосвобождение самой жизни знания. Определенное сознание, в данном случае образа, как бытие определенной свободы, есть толь-

ко результат порвавшей прежние узы свободной жизни, результат этого определенного более высокого развития жизни свободы. Неизменное и прочное бытие свободы, которое и есть именно сознание, производится свободным актом. Этот акт является даже в сознании напряжением и сосредоточением. Затем я говорил, что возникает знание образа, как чего-то нового. Был ли образ также и в предшествовавшем рефлексии чистом восприятии, или нет? Если жизнь сознания совершенно свободна, как мы уже раньше признали, то в ней могло появиться восприятие, конечно, только через ее собственную свободу; а тогда и сама вещь должна была бы всегда признаваться за свободно созданный образ. Мы даже не находим здесь слов, чтобы выразить, каким образом это можно было бы себе представить. Однако несомненно, что восприятие не создано свободой действительного знания, так как с него начинается все истинное знание, и поэтому следует сказать: в восприятии мы имеем никак не образ, а вещь.

Все это только предварительные замечания! А теперь перейдем к более глубокому описанию свободы по отношению к образу, — свободы, возникшей через это новое развитие жизни. В восприятии есть, во-первых, ограничение внешнего чувства некоторым определенным качеством, например, красным цветом, и оно есть только восприятие собственного состояния, которое именно существует в наличности. Поэтому противоположная этому восприятию свобода, освобождение от связанного состояния, должна, прежде всего, состоять в том, чтобы свободно из себя самой воспроизводить эти качественные образы: образ желтой краски и т. д., без ограничения внешнего чувства этой краской. Свободная созидаящая сила, воображение по отношению к чувственным качествам. (Так как никоим образом не может быть образа какого-нибудь качества, если не было предварительно действительного возбуждения внешнего чувства, так как далее для свободного противопоставления нескольких таких образов требуется уже хороший запас их, то следует предположить,

что жизнь продолжительное время оставалась в состоянии простого восприятия, прежде чем могла подняться до свободного воображения). Далее, в восприятие входит созерцание протяженности, и именно созерцание тела, ограниченное такой-то фигурой, такой-то величиной, таким-то местом в общем пространстве. Освобождение от этого рода ограничения должно состоять в том, что воображение, оставаясь вообще связанным с протяжением, однако, может свободно создавать фигуру, величину и место. Наконец, в восприятие входило еще объективирующее мышление. Изменение этого последнего заключается в том, что хотя продукт воображения и полагается вне нас, но так как ограничение чувства вообще отпало, то он полагается не как действительно существующий, а только как нами воображаемый и свободно мыслимый.

Эта свобода воображения действительно есть реальное освобождение духовной жизни. Правда, наше внешнее чувство будет по-прежнему, по крайней мере в бодрствующем состоянии, определяться и возбуждаться неизвестной еще нам пока силой. Одно только воображение уносит нас прочь от этого возбуждения внешнего чувства и делает нас способными становиться нечувствительными к этим возбуждениям; мы отвлекаем от них наше восприятие, чтобы отдаться вполне творчеству воображения и тем самым создаем совсем иной порядок времени, совершенно свободный от порядка времени, в котором совершается чувственное развитие. (У детей в первые годы их жизни такая способность отвлекаться от чувственных впечатлений несомненно отсутствует, поэтому отсутствует и способность к свободному воображению. У взрослых степень способности к отвлечению весьма различна, в зависимости от их духовного развития. Архимеда не мог отвлечь от его геометрических построений шум от штурма города; но это еще вопрос, не отвлекла ли бы его упавшая вблизи него молния).

Рассмотрим все это глубже, для чего перейдем от определенного внешнего вида приобретенной теперь свободы к внутренней ее форме. Я утверждаю:

1) Во внешнем восприятии само бытие жизни (знания) обуславливает ее причинность, и к тому же определенную причинность, так как причинность вообще не есть нечто действительное, а только идея. (Этим самым жизнь поднимается над объектом: она не есть, подобно этому последнему, только мертвое и покоящееся бытие; она есть живое причинное бытие). В данный момент восприятия жизнь связана именно этой причинностью, а так как она не может быть связанной вообще, то она связана определенной причинностью.

2) В последующем высшем развитии жизнь освобождается от этой связанности; иначе говоря, жизнь возвышается над причинностью, обуславливаемой непосредственным бытием; следовательно, непосредственное самоистечение жизни задерживается. Но это не значит, что уничтожается жизнь; что же остается? Очевидно, некоторый принцип, который есть причина не непосредственно потому, что существует налицо, но только благодаря свободной деятельности, возникшей на этой ступени развития жизни. Короче, жизнь становится принципом, имеющим, как таковой, особое самостоятельное существование, тогда как раньше она существовала только как действительная причинность. Жизнь действительно и реально подчинила этой только что развившейся силе свою причинность, которая раньше не была в ее власти. Она приобрела теперь вместо прежнего простого бытия второе, более высокое бытие. Бытие, как покоящийся принцип, и по свободному выбору, бытие, как самоистекающая причина.

3) Всякое бытие определенной свободы дает определенное знание; следовательно, так как жизнь стала принципом, то необходимо должно возникнуть непосредственное сознание себя, как этот принцип. Как лучше характеризовать это народившееся самосознание? Во-первых, оно есть самоосвобождение также от некоторого знания, с ко-

торым раньше было связано, именно от знания объекта. Благодаря этому освобождению в нем возникает знание, именно знание о знании. Одновременно с этим, в один нераздельный момент жизни, появляется знание принципа и, таким образом, знание об этом принципе сливается с знанием о знании, образуя единого субстанциального носителя знания — познающего, который и есть сам принцип, составляет с ним единое целое — именно Я. Я, знающее, есть в то же время освобожденный от непосредственной причинности принцип. Сознание Я переходит от рефлексии о знании к принципу, и они, неразрывно соединяясь в состоянии рефлексии, образуют единое.

4) Это Я, создавшееся путем свободного развития жизни (и вошедшее в сознание), может или продолжать это направление своего жизненного развития, или оно может отдаться свободному построению посредством воображения, причем восприятие следует за этим построением, или оно может отдаться внешнему восприятию.

5) Спрашивается, остается ли на этой ступени жизни внутренняя форма внешнего восприятия совершенно такой, как была раньше, или не совсем такой? Я утверждаю, что она не совсем такова, и от понимания этого различия все зависит.

а. Благодаря новому развитию жизнь сознания претерпела полное изменение и преобразование. Раньше его причинность вытекала просто из его бытия, теперь в нем может что-нибудь возникнуть только собственным свободным актом. Сознание уже не может опуститься до первого состояния после того, как оно над ним возвысилось.

б. Однако, сущность внешнего восприятия состоит в том, что сознание обладает причинностью только через свое бытие. Каким же образом сознание, причинность которого не вытекает из его бытия, может быть способно к внешнему восприятию?

с. Вопрос разрешается так: хотя сознание освобонилось от первого состояния, оно все же может свободно в него возвращаться. Оно может себя *делать* таким созна-

нием, причинность которого заключается только в его бытии. Это возвращение известно всякому под именем внимания. К первому бытию, которое продолжает существовать, не поглощая всецело бытия сознания, прибавилось второе, властвующее над первым. Это второе, раз появившись, не может быть уничтожено, но оно свободно может снова отдаваться первому.

ПРИМЕР

(Так различается восприятие растения ребенком до развития в нем самосознания от внимания естествоиспытателя, обращенного на это растение: ребенок, когда бодрствует, не может не видеть это растение, когда оно попадает в поле его зрения, ибо его сознание совершенно неспособно к заполнению иным порядком. Естествоиспытатель может и не видеть это растение, хотя оно и в поле его зрения, ибо в это время он может заполнить свое сознание свободным построением образов и размышлением. Если же он решит видеть растение и наблюдать его, то для этого он должен будет оторваться от этого свободного хода мыслей и, может быть, с усилием подавить стремление фантазировать; он сосредоточивается для того, чтобы воспринимать, в чем не имеет нужды ребенок, у которого рассеяние невозможно, так как он не обладает рассеивающей способностью, т. е. воображением. Затем ребенок принужден воспринимать растение таким, как оно ему является, те части его, которые необычны или сильнее выражены, и потому особенно подчеркнуты, особенно выделять и в своем восприятии, другие же, не так сильно выраженные, или для ощущения которых его орган чувства недостаточно еще развит, совершенно обходить. Напротив, свободным восприятием естествоиспытателя руководит понятие цели. Он может производить наблюдение в известном порядке, останавливаться, сколько угодно, на отдельных частях, пока не сознает, что достаточно их видел; одним словом, здесь и существование восприятия, и направление его определяются разумной свободой; у ре-

бенка же — простым бытием его на известной ступени чувственного развития.)

ПРИМЕЧАНИЕ

Я описал внешнее восприятие, как такое состояние сознания, причина которого лежит просто в самом существовании сознания, а то новое состояние, которое вызывается рефлексией, как такое, которое задерживает поток причинности, и тогда жизнь становится принципом, благодаря возможности свободного акта. Примером первого состояния я взял ребенка в первые моменты его жизни. У взрослого, умственно здорового человека, это состояние уже не может повториться, и он не может его наблюдать на себе. Но нечто подобное наблюдается в болезненном состоянии; как таковое, оно принадлежит к области психологии и нас не касается, хотя мы и можем им воспользоваться для пояснения. А именно, человек может так привыкнуть к свободному и бесцельному фантазированию (к построениям вышеописанного свободного воображения), особенно если его к этому влекут сильные страсти, что поток фантазии начинает уже течь сам собой, без дальнейшего участия свободы — сам себя производит; таким образом, это болезненное состояние сознания черпает свою причинность в простом существовании воображения, подобно тому, как вышеописанное естественное состояние ребенка в существовании восприятия. (Когда болезнь принимает такие размеры, что становится совершенно невозможным остановить этот поток привлечением внимания к внешнему восприятию и противопоставлением его воображению, то это называется *безумием*). Предположим, что такой безумный снова получит власть над самим собой и сумеет задержать это свободное течение воображаемых образов, тогда он сделает себя свободным началом по отношению к самостоятельной, поглощающей все его бытие силе воображения; подобно тому, как в нашем описании естественное сознание сделало себя свободным началом над самостоятельным внешним восприятием, поглощавшим раньше все его бытие.

Еще следующее пояснение различия между свободным вниманием и навязчивым внешним восприятием. — Причинность этого последнего заключается в самом существовании сознания. Эту причинность сознание всегда сохраняет, и она не уничтожается никакой свободой. Поток течет и для свободного существа, и у него чувства остаются открытыми. Но эта причинность не влияет непосредственно на его сознание; поток, хотя и течет, но не захватывает его необходимо. Для того, чтобы он его захватил, свободное существо должно ему отдалиться, оно должно свободно связать сознание с этой причинностью. Назовем внешнее восприятие через *X*. В первом состоянии это *X* есть острое, середина и конец всего сознания, оно не может не существовать; в состоянии внимания это *X* проникнуто свободой; его существование есть продукт свободы, его длительность, пока оно длится, есть продукт свободы.

ГЛАВА III

А теперь мы можем приступить к ставшему уже возможным анализу сознания при рефлексии! И рефлексия, подобно восприятию, состоит из двух главных частей:

I. Созерцание

Выше оно было указано как непосредственное сознание себя: своего состояния и своей способности. Хотя это описание и остается верным, но теперь можно дать более строгое описание, из которого первое тоже вытекает, а именно: созерцание есть то знание, которое непосредственно следует из *бытия* свободы. И здесь, как и во внешнем восприятии, созерцание состоит из двух частей, различающихся друг от друга так же, как и там: созерцание состояния и созерцание способности.

1) *Знание знания*: знание о некоторой связанности, ограниченности внутреннего чувства восприятием определенного внешнего объекта; подобно тому, как раньше внешнее чувство было связано самим объектом.

2) *Знание принципа*, которое, как было выяснено выше, пребывает вне всякой своей причинности. Как и во внешнем восприятии, эта причинность есть протяженность или созерцание способности. Разница заключается в том, что в первом случае бесконечная способность полагания действительно приводится в исполнение и заключает в себе причинность (*действительную бесконечность*), и только благодаря форме созерцания объединяется в одно целое; здесь же созерцается принцип вообще без всякого акта или причинности, в своей только *возможной* бесконечности.

(Этот вид созерцаний весьма важен. Чистый эмпирик терпит крушение уже на протяженности).

Есть ли это сознание принципа, действительно, созерцание? Если мы будем рассматривать его с формальной стороны, то мы, без сомнения, должны ответить — да, ибо оно есть непосредственное выражение свободы, возвышающейся над причинностью, заключенной в простом бытии. Если же мы обратим внимание на содержание, то мы можем колебаться. Принцип есть то, что стоит выше всякой из своих возможных причинностей. Выступление из возможных причинностей, которые суть феномены, и есть характер мышления. Поэтому мы должны сказать: в созерцании принципа характерные особенности созерцания и мышления взаимно переплетаются.

II. Мышление

Оно ясно проявляется в следующем: в мышлении сознание говорит: *я есть*, независимо даже от этого моего нахождения, отныне и вовеки. Я, правда, созерцаю себя, но я существую не через это созерцание и не перестану существовать; я имею самостоятельное, в себе самом покоящееся существование. В упомянутом созерцании принципа заключалось выступление из границ всякого возможно-

го созерцания, причиной которого мог быть принцип, сущность же мышления заключается в выступлении из самого созерцания, утверждающего принцип. При внешнем восприятии сознание не говорит, как оно могло бы сказать, опираясь только на созерцание: я созерцаю так-то и так-то, но оно говорит, то и то (нечто) есть; так и тут, оно не говорит: я созерцаю принцип, — а принцип есть.

И здесь, как и во внешнем восприятии, эти две или, пожалуй, три главные части сплавиваются в одно органическое единство или неразрывность. Поэтому и первая из названных частей принимает участие в деятельности мышления; в завершенном и действительном сознании не находится простое знание о знании, а независимое бытие такого знания; следовательно, знающее, независимый носитель знания во всем знании, по крайней мере, внешних объектов. Понятно, что одно и то же знающее находится во всем знании, первопричина которого оно и есть благодаря свободе. Так как принцип и знающее получают бытие через одно и то же единое мышление, то ясно, что они имеют и сами составляют единое целое, и, таким образом, идея Я завершена.

Каково же только что описанное нами мышление? Мышление о внешнем объекте было вполне безусловное, такое, которое появляется, как только появляется сознание. Описываемое здесь мышление обусловлено свободной рефлексией; следовательно, второе и, вероятно, второе в ряду.

Кроме того, относительно первого мышления мы особенно указали, что о нем нельзя сказать: я мыслю это мышление и при его посредстве мыслю объект, но скорее следовало сказать: само общее и самостоятельное мышление мыслит объект. Не иначе обстоит дело и здесь. В этом втором мышлении мыслится Я, которое тем самым впервые получает бытие. Я не может же мыслить раньше своего бытия и творить своего творца. Следовательно, Я такое же произведение всеобщего мышления, как и внешний объект, и оно также дается в этом мышлении,

как и внешний объект. Поэтому, строго говоря, я не могу сказать: Я, свободное, представляю объект, ибо все, что я свободно прибавляю к моему представлению, не объективно; но я могу только сказать: я свободен обратить мое внимание на объект или же отвлечься от него.

(Это чрезвычайно важно. Я утверждаю — и в правильности моего утверждения вы можете убедиться с помощью собственного наблюдения и созерцания, — что Я — то Я, которое мы все знаем, которое подразумевает обыкновенный язык, не пользуясь наукоучением, — не создает ни внешнего объекта, ни себя самого, но тот и другой полагаются всеобщим и абсолютным мышлением, благодаря которому Я полагает как объект, так и самого себя. Свободные же произведения своего воображения Я может полагать сам. И между тем наукоучение всеми без исключения понималось так, как будто оно утверждает как раз обратное тому, что нами сейчас сказано. Совершенно верно, что наукоучение утверждало и будет утверждать, что Я безусловно полагает и себя, и свой объект. Только при этом оно подразумевает совсем иное Я, скрытое от обыкновенного взора, не открывающееся в области фактов, а познаваемое только путем восхождения к основанию. К этому мы вернемся в свое время, когда будем говорить о наукоучении).

ПРИМЕЧАНИЕ

Здесь следует еще яснее высказаться о настоящей природе мышления. Мышление, говорили мы, не вносит в созерцание никакого нового содержания, а только придает ему форму. Оно выводит созерцание из присущего ему текучего и феноменального состояния и превращает его в самостоятельное бытие. Таков непосредственный акт первоначального мышления, а так как это мышление есть развитие и образование самостоятельной жизни, то и результат его самостоятелен и сохраняется. Предположим, что мы станем анализировать этот результат, каким он является после первоначального акта; мы найдем в нем двойное: бытие, обладающее качествами (акциденциями)

и сами качества. Теперь прошу вас мне сказать, что такое это бытие, субстанция, носитель акциденций само по себе? Можно ли найти для его характеристики какое-нибудь слово и остается ли, если отбросить это чисто формальное бытие, что-либо кроме качеств? Следовательно, субстанция не есть нечто особое и самостоятельное, но она есть сами акциденции в форме мышления. Носитель есть не что иное, как вечное пребывание акциденций в вечном и всеобщем мышлении. Предположим далее, что мое мышление исходит из субстанции, и я ее характеризую посредством ее качеств, так как иначе я этого сделать не могу, ибо она не обладает никаким иным характером: как же я ее назову по отношению к тому, что я считаю простым качеством и что я называю, когда мое мышление из этого исходит, “красен”, “кругл” и т. п.? Я думаю, я назову ее *красное*, *круглое* и т. п., иначе я не умею говорить. Сопоставим это с только что рассмотренным случаем, когда мышление в рефлексии превращает знание в знающего. Знание текуче, и, так же как слово “красен”, выражает акцидентальную природу вещи. Мышление возводит эту акцидентальность в форму самостоятельного бытия. Как следует назвать то, что получается в аналитическом сознании как результат такого мышления, и как назовет его самому себе предоставленный язык? Уже не знанием, а знающим, ибо через мышление возникла субстанция и постоянный твердый носитель всего текучего знания.

Следует еще указать, что мы до сих пор нашли два весьма различных акта мышления как факты сознания. Или сохраняются качества, которым мышление придает только форму. Это есть мышление в форме субстанциальности, из которого возникает субстанция с ее акциденциями, как это было только что вполне выяснено. Или мышление совершенно выступает из акциденций, не сохраняет их, тогда получается мышление принципа или основания. В первом случае мышление приводило до сих пор к двум субстанциям: объект внешнего восприятия и Я как знающее. Второе мышление происходит, как мы

видели, только в абсолютном синтезе мышления, в котором то же Я, являющееся в первом члене мышления субстанцией, становится через второй его член принципом. Надо еще заметить следующее: основание или принцип, каково есть Я, и как мы на нем выяснили это понятие, никогда не может стать объектом внешнего восприятия, а только, как это дальше выяснится, может быть причиной единственно через свое наличное бытие. Таким образом Я представляется в двух видах: по отношению к внешнему восприятию оно есть только субстанция, а никоим образом не принцип. Принципом Я является только по отношению к произведениям внутренней свободы, и только вследствие этого принципиального бытия оно есть также субстанция знания об этих произведениях. Далее мы увидим, как важно это различие.

ГЛАВА IV

О РЕПРОДУКЦИИ ВНЕШНЕГО ВОСПРИЯТИЯ

В результате развития свободы в рефлексии появилось воображение, как мы это видели. Это последнее может быть обращено также на восстановление внешнего восприятия, так как все, что необходимо для такого восстановления, уже находится, как выше было доказано, в его свободной власти. Для удобства мы можем здесь рассматривать воображение, как способность к восстановлению, ибо совершенно свободное творчество его пока еще не имеет, по-видимому, никакой цели и было бы просто праздно игрой.

К тому же, говоря об этой репродукции, мы никоим образом не говорим о каком-нибудь новом развитии жизни, как это было относительно рефлексии, ибо все условия возможности такой репродукции уже даны в рефлексии.

1) Обдумайте сначала следующее: мы утверждаем, что такая репродукция возможна только благодаря совершившейся рефлексии. Эта возможность есть нечто постоянное, имманентное жизни, вечно присутствующее. Чем отличается действительность от этой возможности, и каким образом, обладая этой возможностью, я могу присоединить к ней действительность? Я отвечаю: возможность может заключаться в крайнем случае только в правиле, которое содержится только в мышлении; тогда как действительное исполнение по этому правилу должно породить созерцание. Следовательно, возможность и действительность находятся здесь в таком же отношении, как свободное мышление и созерцание.

2) В чем же заключается предположенное правило такой репродукции? Внешнее восприятие было определенным ограничением внешнего чувства и созерцания пространства. Следовательно, правило для воспроизведения должно быть предписанием воображению самостоятельно создать образ именно этого ограничения. Там ограничение является само собою, без участия свободы. Здесь неограниченное воображение распространяется на всю область внешнего чувства и пространства, и в этой области должно само определить себе границы. Главное условие при этом свободном ограничении заключается в том, чтобы воображение охватывало всю область и распределяло бы ее соответственно по видам и классам, например, все внешнее чувство распределяло бы на его пять основных видов, каждый из этих последних узнавало бы по главным различиям их ограничений; пространственное созерцание распределяло бы соответственно возможным ограничениям фигур; это необходимо для того, чтобы воображение могло по определенному правилу направляться в намеченные им границы. Первое, т. е. классификация, необходимо для того, чтобы ничего не было пропущено; второе, резкое различие различных определений одного и того же чувства, для того, чтобы в образе не полагалось бы неопределенным и смутным то, что в восприятии было

вполне определено. Это последнее различие требует, конечно, остроты чувства, которая частью заключается в способности живо возбуждаться чувственными качествами и есть дар природы, частью же может быть свободно приобретена путем напряжения внимания, что может даже заменить слабую естественную способность, которая во всяком случае бесполезна, если к ней не присоединяется внимание.

3) Это — внутреннее содержание правила. Что же из всего многообразия должно воображение видеть в образе? Здесь выступает внешняя сторона правила: оно должно иметь в виду прообраз, данный в восприятии. Но как это возможно, раз мы предположили, что внешнее чувство не возбуждено (иначе это было бы внимание, а не репродукция). Следовательно, воображение должно обладать способностью вновь вызывать определенные части восприятия. Сосредоточивая внимание на том пункте, который имеется в виду, воображение должно просто в самом себе иметь причинность для свободного воспроизведения этого пункта совсем таким, каким он был раньше в действительном восприятии; здесь получается причинность воображения, вытекающая единственно из его бытия, иная, чем в выше описанном болезненном состоянии. Так оно и происходит на самом деле, как каждый может убедиться на самом себе. Однако, эта причинность находится под известными условиями свободы; необходимо, во-первых, присутствие выше упомянутого внимания, во-вторых, чтобы воображение имело бы некоторый навык к такого рода восстановлению, что достигается только постепенно, наконец, чтобы пункт, который должен быть восстановлен, был бы с самого начала отчетливо и живо воспринят. Не следует также смешивать это восстановление отдельной чувственной части, которое представляет нечто совершенно новое в нашем изложении, со свободной репродукцией всего образа. В последнем случае во всем акте построения участвует свобода, в первом — только внимание. Там были две части: вся сфера определяемого

и то, в чем она определяется; здесь только единое выступающее само собою, без участия свободы, совсем так, как это было в чувстве.

4) Вышеописанное внимание с самого начала наблюдает для надобности репродукции и по правилам этой последней. Общее содержание оно уже имеет, оно на всем свободно останавливается, отводит наблюденное в соответствующий класс, определяет границы качественного. Таким образом становится совершенно ясно, что такое свобода и обдуманность, о которой мы выше сказали, что она проникает внимание. (Так вы слушаете мою лекцию с намерением ее воспроизвести. Повторение ее будет гораздо легче и удобнее, если вы сразу направите внимание по правилу будущего воспроизведения, то есть, если вы будете схватывать не только, что я говорю, но также в каком порядке я говорю, и почему именно в этом порядке, если вы особенно постараетесь запомнить переходы и на каком основании они делаются; одним словом, если вы овладеете не только содержанием моей лекции, но также правилом, которому я в ней следовал).

5) Также становится ясным, чем непосредственное восприятие отличается от своего образа в репродукции. Последний всегда сопровождается сознанием самодеятельности, и в нем нет ни одной черты, о которой Я не могло бы сказать: я ее делаю; напротив, действительное восприятие сопровождается сознанием несвободы и связанности.

6) Следовательно, воспроизведение есть самоограничение воображения внутри всей его области по предписанию ограничения внешнего чувства. Правило этого ограничения есть понятие — именно объекта внешнего восприятия, который воспроизводится. (Дай мне понятие о вещи (мне неизвестной), значит, дай мне правило, по которому я могу построить эту вещь в свободном мышлении). Отсюда вытекает верное логическое правило определения: оно должно дать *genus*, общую сферу воображения, и *differentia specifica*, часть, которой оно в ней должно ограничиться. Здесь также мы узнаем о значении логи-

ки в мышлении: а именно, она есть свободное построение по известному правилу. Следовательно, эта наука начинается только в области уже приобретенной свободной силы воображения и игнорирует действительное основание всякого сознания. Под мышлением вы подразумеваете: думать о чем-нибудь, и так как при этом совсем не имеется в виду какой-нибудь образец во внешнем восприятии, то что-нибудь выдумывать; и это понятие о мышлении господствует в философствующей публике и закрывает ей доступ к истинной философии: знамение времени, явившееся результатом переоценки логики и постановки ее во главе преподавания философии, и даже на место ее.

7) Появляется ли при этом в сознании нечто абсолютно априорное и новое? Я говорю: да. Ибо откуда знание получает правило, чтобы действовать при репродукции так, а не иначе? Очевидно, только из самого себя, и именно из более точно определенного теперь (правда, это определение заключается пока только в ограничении) созерцания своей способности воспроизводить так, а не иначе. Вследствие этого созерцания знание дает самому себе качественный закон репродукции.

8) Цель репродукции заключается в том, чтобы овладеть миром внешнего восприятия, независимо от этого последнего. Источник этого мира отдан теперь в нас самих во власть свободы, которая или предоставляет течь его потоку, или задерживает его соответственно своим целям. Так, для всякой науки, например естествознания, весь ее мир есть свободная собственность, и она должна владеть им для того, чтобы в любую минуту можно было подвергнуть исследованию всякую его часть. Так мы должны сделать своей свободной собственностью внутренний мир сознания, чего мы и стараемся достигнуть в этих лекциях, хотя именно поэтому и не отдаем себе теперь в этом отчета.

9) Прибавлю еще следующее практическое замечание. Полезно части таких свободных построений, особенно

если эти последние довольно велики, закреплять в твердую и прочную форму; ибо предоставленное самому себе воображение течет, спешит и легко теряет нить; его следует связывать для того, чтобы быть в состоянии иметь над ним надзор. При свободном мышлении такой закрепленной формой является *письменное изложение*. Если мышление не было вполне определено, то это замечается, когда начинаешь его записывать или когда перечитываешь записанное; на мысли, выдержавшей такое испытание, которая благодаря закреплению не может уже быть позабытой, можно спокойно продолжать построение. Я нахожу, что основательного и последовательного мышления нельзя достигнуть иначе, как с пером в руке.

Твердой формой для воспроизведения восприятий, — зрения, по крайней мере, — является *рисование*. В репродукции видимого предмета должна быть, прежде всего, схвачена фигура действительного естественного предмета, часто с бесчисленными и почти незаметными переходами от одной фигуры к другой; рисунок должен свидетельствовать о правильном понимании и воспроизведении. Затем репродукция должна передать величину предмета. Что касается фигуры, то для ее построения имеется вспомогательное средство, так как геометрия рассматривает всевозможные фигуры, и всякое ограничение в природе может быть сведено к геометрической фигуре. Для построения же величины не имеется такого вспомогательного средства, она должна быть восстановлена с помощью вышеописанной (параграф 3) причинности воображения. Внимание должно упражняться, чтобы стать способным к такому возобновлению. Результат, достигнутый этим упражнением, называется глазомером; его данные документируются рисунком. Наконец, видимый предмет окрашен; умение верно схватывать и передавать краски, как мне кажется, в настоящее время только случайно, и еще не найдено искусственного средства для его развития.

ГЛАВА V

ВЫВЕДЕНИЕ ВРЕМЕНИ

1) Я полагается мышлением безусловно: оно безусловно существует независимо от своего самосозерцания и именно как свободный принцип в том смысле, как мы выше определили это понятие.

2) Я утверждаю: принцип необходимо бесконечен. Ибо предположим, что он когда-нибудь перестал бы быть принципом и после некоторого завершенного ряда принципов совершенно израсходовался бы, в последнем из них уничтожился бы, тогда он не был бы положен безусловно как принцип и не в этом заключалась бы его истинная сущность, но он был бы только безусловным принципом для такого ряда принципов.

(Какого рода это понимание, которое я только что в вас вызвал? Мой ответ: это есть понимание, порожденное анализом данного понятия, причем мы нашли, что в этом понятии принципа уже лежит второе понятие. А именно, если я произвольно связываю мысль о бесконечности с мыслью о принципе и пробую, можно ли их объединить в мышлении, то оказывается, что я их не только могу соединить, но даже, если только я желаю правильно мыслить, я должен это сделать. Но бесконечность есть собственно созерцание. Поэтому я здесь должен выражаться так: из понятия принципа следует для созерцания — в случае если принцип не только мыслится, но и созерцается, что вполне произвольно — закон, что принцип может созерцаться только как бесконечное. Это основной закон аналитического мышления, которое здесь априорно; мы приводим его попутно для потребностей логики, которой его не достает).

3) *Задача*

Построить с помощью свободного воображения этот бесконечный принцип в действительном принципиальном бытии.

Этот принцип может быть только в отношении к самому себе, ибо кроме него ничего нет, и в отношении к самому себе он может быть только для развития или для связывания свободы, ибо он не способен к иному назначению. (Мы уже выше говорили о развитии или связывании свободы, благодаря которой образуются различные основные формы сознания, и имели достаточное основание предполагать, что этот принцип развития свободы имеет определенный *terminus a quo* и *ad quem*¹, и образует замкнутый круг, и что поэтому принцип по отношению к ним конечен. Здесь мы говорим о развитии через бесконечный принцип, поэтому следует ожидать, что здесь свобода мыслится с иным определением; поэтому не следует смешивать эти две сферы, пока не будет дано более точное определение их различия).

Эти принципиаты взаимно исключаются, и когда имеет место один из них, то невозможно, чтобы был и другой, и наоборот. Поэтому, если должен наступить новый, то сначала должен быть уничтожен тот, который находится налицо: они следуют друг за другом. Уничтожение существующего есть условие для возможности бытия другого; таким образом одно предшествует, другое следует. Таким образом единое, остающееся единым, проходит через ряд чередующихся изменений, или через время. Этот ряд не может иметь конца, ибо принцип может оставаться принципом до бесконечности: — бесконечное время. *Одно* измерение его для остающегося единым даже в бесконечном чередовании взаимно исключającychся содержаний. Содержания не суть моменты времени, ибо эти последние, как части одного и того же времени, сами по себе одинаковы; они только делают нечто различимым во времени. Принцип и есть носитель времени и центр единства; принципиаты же суть содержания времени и точки разделения.

4) Что хотели мы построить с помощью этой задачи? Очевидно, только принцип в его действительном принципиальном бытии, но никоим образом не время; этот образ

присоединился к первому помимо нас. Поэтому мы должны сказать: время есть закон того построения, которое мы имеем в виду, и к тому же связывает нас не украдкой и бессознательно, как это часто бывает в мышлении, а выступает в то же время как образ. (Форма того построения, и притом только видимая форма.) Поэтому нам предстоит еще это само собою возникающее сознание времени объяснить отдельно.

Как только свобода действительно и на самом деле подымается над каким-нибудь ограничением, которым она была связана, так возникает сознание, как непосредственное бытие возникшей свободы — это основное положение, выставленное нами выше и из которого мы уже делали выводы. Это основное положение находит здесь применение. А именно, свободное воображение строя, соответственно заданию, тот принцип, в самом деле подымается над действительным принципиальным бытием, и жизнь не отдается ни подчиненному принципиальному бытию, ни созерцанию принципов, как она могла бы. Таково с этой стороны внутреннее состояние жизни вследствие свободного акта. Это состояние изображается в сознании, которое, именно как непосредственное выражение внутреннего состояния, должно казаться уже данным.

Таким образом время есть непосредственное созерцание чистого принципа просто как такового. (Для упражнения предлагаю вопрос: производим ли мы созерцание времени, или мы его не производим? Мы не производим его посредством сознательной свободы воображения, как мы, например, произвели заданный образ принципа. Но мы производим основание этого созерцания, возвышение над действительным принципиальным бытием с помощью подчиненного воображения. Вот что пока можно ответить на поставленный вопрос; окончательный и решительный ответ может быть дан только в наукоучении).

ГЛАВА VI

Пока мы вывели собственно только чистое, опорожненное от явлений время, и это случилось оттого, что поставленная нами задача свободного мышления тем самым отвела нас от естественного процесса сознания. Хотя мы и имели к этому основание в нашей лекции, но теперь мы должны вернуться назад и показать, каким образом в сознании возникает действительное время. Мы ставим вопрос так: вынуждено ли знание — само собой разумеется, в какой-нибудь связи, ибо абсолютно оно никогда не может быть вынуждено — полагать который-нибудь из своих принципиатов совершающимся во времени, подобно тому, как во внешнем восприятии оно вынуждено было полагать объект находящимся в пространстве; вынуждает ли его точный синтез мыслить принципиат нераздельным от определенной части общего времени, заполняющим эту часть?

Для пояснения. Могут сказать, сознание, конечно, развивается во времени и не может иначе развиваться для зрителя, находящегося вне сознания, который мыслит его единство и наблюдает смену его состояний; но могло бы быть, что это наблюдаемое сознание в каждой точке, которая наблюдателю кажется моментом времени, само для себя входит целиком всей своей сущностью. Такое сознание было бы разорванным, в каждый момент совершенно новым; каждый момент был бы для него своеобразным миром, замкнутым в себе, не связанным ни с чем другим. Для такого сознания не существовало бы ни времени, ни моментов времени. Но если на самом деле этого нет, то Я должно непосредственно и в том же самом состоянии, в котором оно постигает принципиат, постигать его как необходимую часть целого, и быть вынужденным непосредственно связывать с сознанием части сознание целого; оно совершенно не может успокаиваться на части, но необходимо переходить от нее к целому. Но целое, охваты-

вающее все, есть знание; следовательно, Я должно другие части, принадлежащие к этой части, постигать также как знание, но как отличное от знания единого и сохраняющего свое единство знающего, и таким образом, попадать в выше описанное созерцание времени.

Но как оно приходит к этому необходимому выступлению из части? Часть совсем не могла бы быть понята как пребывающая, идея ее бытия должна была бы заключать противоречие и представляться невозможной, если бы это бытие не связывалось с другим бытием, которое, однако, не одновременно с первым; одним словом, если бы данное не мыслилось необходимо как обусловленное другим.

(Понятие обусловленности уже было выведено выше, и мы ниже дадим ему самое строгое определение).

Заметьте, что благодаря внесению понятия обусловленности, весь вышеописанный ряд времени получает новый и более определенный характер. Раньше мы предполагали, что различные принципаты просто взаимно исключают друг друга, и если наступает один, то должен исчезнуть другой; к тому же их место в ряде было совершенно безразлично, и если случайно *b* следовало за *a*, то был возможен также и обратный порядок: *a* могло следовать за *b*. Здесь же разные принципаты не только исключают друг друга, но и обуславливают друг друга, и этим определяют свое место в ряду; уже нет, как раньше, общего *до* и *после*, а определенное *до* и *после*. Обуславливающее должно предшествовать обуславливаемому и, обратно, обуславливаемое должно следовать за обуславливающим. Если знание замечает эту обусловленность наличного явления, то оно этим самым бывает вынуждено мыслить об обуславливающем, как о необходимо предшествующем, а от него опять переходит к его условию и таким образом может от наличного *c* подыматься к предшествовавшему *b*, а от этого последнего к предшествовавшему *a*. Отсюда и возникает сознание Я как единого и неизменного в сменах своих состояний, а также необходи-

мость в действительном времени, чтобы в действительности объединить эту противоположность.

(Это единое Я могло бы быть просто знающим, если бы сменяющиеся состояния определенного мыслящего таким образом индивида были только внешние восприятия. Но ничто не ручается за бесконечность и самостоятельность такого только познающего, напротив, его существование зависит от данного существования внешних предметов, а время, при этом образующееся, не бесконечно, а только неопределенно. Если же наблюдаемая смена заключается в свободном построении образов и в мышлении, то тогда единое Я несомненно становится принципом, а его время действительно и бесконечно).

Здесь мы предполагаем Я не как просто знающее, но как принцип и из этого выводим следующее: многообразные принципиаты обуславливают друг друга: что это собственно значит? Принципиаты ведь не имеют никакого самостоятельного бытия и суть не что иное, как чистое истечение свободы принципа; следовательно, они не могут, подобно вещам в себе, обладать своеобразными определениями. Все, что о них высказывается, высказывается собственно о принципе. Следовательно, вышеприведенное положение означает: принцип условен по отношению к своим принципиатам, его саморазвитие связано определенной последовательностью (здесь до бесконечности). Он не может в действительности достигнуть некоторой цели *y*, если даже он ее ясно представляет и к ней стремится, иначе, как проходя через *a*, *b*, *c*, *d*, и т. д.

Откуда Я получает это знание об обусловленности?

Так как оно выражает ограничение принципа со стороны его способности к действительному обнаружению, то очевидно из самосозерцания этой способности. И вот теперь стало возможным дать обещанное точное описание понятия обусловленности. Оно основывается на непосредственном самосозерцании способности, действительное развитие которой связано а priori определенной последовательностью.

Благодаря этому понятию становится возможным с аподиктической уверенностью заключать из данной части времени о том, что ей должно было предшествовать во времени, хотя бы это предшествующее и не было пережито действительно и не кажется нам пережитым; следовательно, возможно восстанавливать прошлое достоверно из оснований. Также становится возможным из такой же данной части времени заключать о том, что должно последовать, и таким образом представлять будущее, — понятно, только предполагая, что все будет идти в том же порядке, т. е. что принцип воспользуется всей своей способностью и не будет ограничен ничем, кроме абсолютно-го закона саморазвития.

Спрашивается, вполне ли упорядочен этот ряд, и имеет ли каждый член его определенное место, с которого он не может уклониться, и следовательно твердо определенный момент в известном времени? Вы, конечно, ответите — да. Но дальше спрашивается, к какому времени общего времени относится само это известное нам время; имеет ли оно и там определенное место? Вы принуждены будете ответить: нет, оно витает совершенно неопределенно в бесконечном, в пустом перед ним и позади него времени.



Прибавление: о способности воспоминания

Мы будем говорить об этой способности вообще, и делаем это здесь, так как выяснение ее прекрасно дополнит то, что было сказано нами о времени.

Во-первых, способность воспоминания существенно отличается от только что описанной нами способности а priori воспроизводить содержание времени вперед и назад. Эта последняя способность утверждает, что время необходимо должно иметь некоторое содержание независимо от того, было ли оно в действительности пережито или нет, собственно о действительности даже совсем нет

и речи: память же утверждает, что некоторое состояние действительно было в прошлом и было пережито.

На чем же основывается способность воспоминания?

Я утверждаю, что также, как и первая, на отношении обусловленности, только не абсолютной возможности действия по некоторому закону, а данной действительности действия. В данный и предстоящий момент я нечто внутренне совершаю; я замечаю, что это я делаю, благодаря новой рефлексии, возвышающейся над действительным актом: спрашивается, при каком субъективном условии уже совершившегося развития моей способности мог бы я это сделать? Я нахожу, что при таком-то и таком-то; следовательно, это условие, которое в то же время непосредственная причинность воображения изображает как действительное, было уже действительно выполнено мною. Может быть, с этой обусловленностью дело обстоит так, что она так же фактически обусловлена ранее выполненным мною необходимым условием, которое таким же образом представляется мне действительным, и т. д. Таким образом, я могу из одного данного момента моей жизни развивать состояния моей прошедшей жизни, как действительно пережитые, т. е. вспоминать их. Например, данный момент моей жизни может быть внимание (ибо в чистом и простом внешнем восприятии, какое мы описали выше, нет места воспоминанию, так как в нем нет свободы). В акте внимания определенное сводится к общему, вид к классу. Как только я сознаю это, возникает вопрос: каким образом я пришел к знанию этого общего и этого класса? Очевидно, при каком-нибудь более раннем представлении, которое, в силу выказанного здесь знания, должно было быть таким-то и таким-то и которое непосредственная причинность воображения изображает возбужденному им высшему вниманию как действительное (и именно, благодаря понятию, как *бывшее раньше*).

Или настоящий момент есть построение свободного воображения. Для этого, конечно, необходимо заимствованное из внешних чувств материальное качество, которое

было дано мне в каком-нибудь внешнем восприятии. Следовательно, это внешнее восприятие я могу вышеописанным способом вывести из этого построения путем воспоминания. Или же, наконец, настоящий момент заключается в свободном мышлении. Оно совершается по какому-нибудь закону мышления, который я в настоящую минуту уже знаю, который я, следовательно, узнал в каком-нибудь предыдущем состоянии, это последнее и может, исходя из данного момента, быть обращено вышеописанным способом в воспоминание.

Следовательно:

1) Вспоминающая сила есть свободная сила воображения в ее способности к воспроизведению, которую мы описали в 3-ей главе.

2) Следовательно, способность воспоминания есть совершенно свободная сила, подчиненная воле и понятию, которая путем правильного упражнения может возвыситься до искусства.

3) Закон и нить, вдоль которой это воображение пробегает, и посредством которой оно указывает воспроизведенным состояниям их место во времени, есть обусловленность.

4) То, благодаря чему воспроизведенное состояние представляется действительно пережитым, — а не необходимым, как в вышеприведенном случае, когда участвует только мышление — есть непосредственная причинность воображения, которая идет навстречу вниманию все равно, было ли пережито это состояние, или нет, и тем сообщает воспоминанию его своеобразный характер.

5) Способность воспоминания не есть случайное явление в сознании, которое можно было бы предоставить психологии под названием памяти, но это необходимая и нераздельная составная часть сознания и входит в описание единого и абсолютного сознания, каким является настоящее описание, и должно вместе с целым сознанием быть обосновано в наукоучении. Без этой способности сознание было бы разорванным на отдельные моменты, бессвязным,

как было нами указано выше, и оно не пришло бы даже к сознанию Я, как того, что остается неизменным в смене состояний.



На основании всего сказанного можно установить следующее положение: во всяком последнем состоянии сознания вся его предыдущая жизнь есть обуславливающее. Поэтому это последнее могло бы быть выведено совершенно таким, каким оно было в действительности, исходя от последнего состояния, переходя в обратном порядке от каждого обусловленного к каждому обуславливающему. Что в действительности в нашем воспоминании происходит не то, проистекает из следующего: для того, чтобы вспоминать о чем-нибудь, как о нашем действии, мы должны с самого начала производить это действие со свободной обдуманностью, так чтобы при этом сознавать закон, по которому мы действуем. Нельзя вернуть знанию то, что не было в нем с самого начала ясно и отчетливо. Следовательно, необходимо выпадает из сферы возможного воспоминания все то, что создано в ранние годы собственной непосредственной причинностью воображения и также то, что создано впоследствии той же причинностью (гениальностью); хотя в последнем случае можно вспомнить внешние обстоятельства. Итак, можно сделать следующие замечания:

1) Условие всякого воспоминания состоит в том, чтобы было ясное сознание своего действия в тот момент, о котором мы вспоминаем, ибо только с этим действием и связано мышление по закону обусловленности; чтобы мы спрашивали себя: как я это сделаю, и как возможно для меня такое действие?

2) Чем яснее и свободнее вообще сознание, чем лучше оно собою владеет, тем обширнее и острее способность к воспоминанию (истинный принцип мнемоники есть положение *sapere aude*)².

3) В какого рода знаниях наиболее ловким и наиболее упражненным является сознание, в том же теми же свойствами обладает и способность к воспоминанию; например, человек, приобретший навык к философствованию, чрезвычайно легко будет восстанавливать мысленные ряды и вспоминать связь и переходы доказательств; напротив, его способность к воспоминанию имен и годов может быть слаба, так как эти области сами по себе не имеют никакой мысленной связи. Чтобы не забыть их, он должен прибегнуть к иному способу обусловленности, о чем ниже.

4) Наконец, для усиления способности к воспоминанию требуется прилежное упражнение ее; именно, чтобы достигнуть искусства быстро и без замедления развивать члены, которые требуется развить.

Вот в чем заключается истинная способность к воспоминанию, способность, которой всякий обладает одинаковым образом, и которую всякий путем упражнения может довести до полного искусства. На это не влияют особые природные данные, талант, гений, или как бы их ни называли.

Что же подразумевают психологи, изучающие этот вопрос, когда они говорят о хорошей и плохой памяти? Можем ли мы что-нибудь позаимствовать из их учения или нет? Посмотрим.

Не будем говорить об их исследованиях о следах образов, в чем проявляется ярко только их грубый материализм. Сохраняются не образы, а само построение образов, развитие способности, которую человек носит в себе, так как она стала его составной частью. Эта способность анализируется, и этот анализ побуждает к новому созданию образов. Таким образом, в этом развитии способности человек обладает всем пережитым им временем.

Кроме того, они обратили внимание на то, что часто, когда мы празднично отдаемся своим мыслям, нам *приходит в голову* что-нибудь из прошлого. Это показывает, каково развитие тех, которым этот опыт показался таким удивительным. В сознании здорового и свободного чело-

века нет места для случайностей; пока он бодрствует и здоров, он сам дает направление и содержание своему сознанию. Хотя мы весьма далеки от того, чтобы в этих случайных воспоминаниях видеть сущность памяти, мы все же должны объяснить их. Они объясняются так: такое случайное воспоминание есть непосредственная причинность силы воображения, вызванная ею самой; здесь, в частности, это есть воспроизведение действительно пережитого состояния, силы воображения, которая не может оставаться бездеятельной, хотя ее свободный господин отдыхает. И эта причинность не находится во взаимодействии со свободным и определенным вниманием, — что, как было выше указано, имеет место в свободном воспоминании, — а идет своей собственной дорогой. Одним словом, это та же причинность силы воображения, которая вызывает сны. Такая психологическая память проявляется в нас только тогда, когда мы дремлем с открытыми глазами. Только один вид этой непосредственной причинности силы воображения заслуживает упоминания, а именно воспроизведение зрительного созерцания, ибо он заполняет пробел, оставляемый свободной способностью воспоминания по закону обусловленности. Мы можем запомнить имена, годы, целые речи, если мы их запишем, или если мы их видели напечатанными; в этом случае вызываемый непосредственной причинностью силы воображения образ начертанного имени и т. п. идет навстречу свободному вниманию. Советую всем пользоваться этим видом воображения для усиления способности воспоминания в тех случаях, когда недостаточно простой связи обусловленностей, и т. д.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

ФАКТЫ СОЗНАНИЯ ПО ОТНОШЕНИЮ К ПРАКТИЧЕСКОЙ СПОСОБНОСТИ

ГЛАВА I

В первой части мы рассматривали непосредственное внешнее восприятие как причинность предположенной нами абсолютной жизни знания, вытекающую из его непосредственного бытия. Останемся ли мы и во второй части при этом взгляде, который был необходим для начала, выяснится ниже. Во всяком случае, мы должны начать наше исследование с этой причинности, и рассмотреть ее снова, но только несколько иным образом.

Прежде всего напомним, что слово бытие должно быть строго понимаемо как безусловно в себе самом покоящееся бытие.

1) Теперь предположим, что эта причинность жизни задержана, и эта задержка останавливает ее поток, что тогда возникнет в задержанной жизни? Сама причинность, поскольку она заключена в жизни, не может быть уничтожена, уничтожено только ее дальнейшее течение; определенная деятельность и свобода остаются в жизни

как такая причинность, которая как бы не имеет причинности. Как мы это называем на нашем языке? Я полагаю, что всякий назовет это *влечением*. Следовательно, при этом в жизни возникает влечение.

Таким образом, мы только здесь последовательно вывели возможность самостоятельного бытия простой и обособленной свободы, которую раньше мы просто-напросто предположили. Если же мы сохраним за жизнью действительную причинность, то свобода будет непрестанно и непосредственно расплываться в вызванном ею бытии, неразрывно соединяться с ним и не будет иметь отдельного бытия.

2) Самостоятельное бытие свободы есть, как было выше указано, сознание. Следовательно, при этом условии необходимо должно возникнуть сознание влечения как следствие ограничения. Непосредственное сознание действительного ограничения, непосредственно само себя производящее, называется *внутренним чувством* (Gefühl), а возможность такого сознания вообще *чувствованием* (Sinn). Здесь особенно сознание непосредственно касается действительного состояния самой жизни, поэтому внутреннее чувство становится самочувствием, а чувствование можно назвать внутренним чувствованием.

ПРИМЕЧАНИЕ

То, что ограничивает жизнь, могло бы быть *силой*, и, конечно, более могущественной, чем эта жизнь; так как эта сила противопоставляется жизни, то ее можно было бы предположить вне ее, а так как она противопоставляется жизни как таковой и ее причинности в сфере этого самобытия, то она должна быть бытием, покоящимся в себе самом. Это предположение трансцендентного начала, обусловливающего свободную жизнь, могло бы лечь в основу объективного догматизма. Но возможно и то, что это ограничение заключается также в Единой духовной жизни, только в ней не поскольку она свободна, а в самом ее бытии, но только в ее высшем бытии, по отношению к которому то бытие, о котором мы говорили, является низ-

шим и подчиненным; это предположение упраздняет выше упомянутый догматизм и обосновывает имманентный идеализм.

3) Теперь жизнь освободилась от всякой непосредственной причинности и поднялась в царство сознания. Если в ней действительно есть влечение, то его непосредственная причинность будет находиться в царстве сознания, где она только и может находиться. Каким же образом и какого рода сознание будет связано с этим внутренним чувством влечения?

а) Первоначально жизнь заключает в себе определенную способность только благодаря своему бытию как свобода; только теперь, вследствие задержки непосредственной причинности, эта способность получает самостоятельное существование, так как в причинности она непрестанно сливалась с бытием и текла вместе с ним. Так как всякое самостоятельное бытие свободы порождает сознание, то при задержке образуется вместе с сознанием влечения также сознание способности, связанное непосредственно с первым; так как второе сознание не выражает действительного состояния, а только возможную деятельность жизни, то мы не называем его внутренним чувством, как первое, а скорее созерцанием.

б) Остановимся на этом созерцании реальной способности, способности к причинности в сфере бытия, о которой мы здесь и говорим. Это, как выше было выяснено, есть способность подвигаться во времени через ряд обусловленностей к намеченной цели. Эта способность и входит в созерцание, побуждаемая влечением к реальной причинности, и одновременно с ним.

Дело обстоит так: непосредственно, при данном положении вещей, свободная жизнь ограничена и не может сделать ни одного шага вперед в сфере бытия. Назовем ее границу, которая в то же время выражает причинность, к которой жизнь стремится, буквой *d*. Но, может быть, существует некоторый пункт *a*, который жизнь может породить непосредственной причинностью, после него она,

может быть, может породить *b*, так как *a* есть условие его реализации; после *b* на том же основании она может породить *c*, которое может служить переходом к намеченному раньше *d*. Если жизнь придет к созерцанию этого ряда, то этим самым она будет созерцать присущую ей возможность причинности *d*.

Конечно, эта способность заключалась первоначально в скрытом состоянии в жизни и в абсолютном бытии ее и была вызвана из него к созерцанию. Но то, что она теперь стала действительной способностью жизни, находится в ее свободной власти и может быть непосредственно использована, — достигнуто исключительно благодаря понятию. Только понятие дало жизни эту способность, до него она ее не имела. Здесь мы достигли понимания весьма важного положения: что понятие освобождает и может стать основанием действительной способности. В этом одном заключается преимущество сознания над бессознательной природой, которая действует всегда слепо; сознание же может умерять свое действие благодаря понятию и направлять его, руководствуясь правилом.

4) Так как несомненно существует и продолжается влечение к причинности, то для сознания возникает задача образовать из созерцания способности только что описанное понятие возможной причинности того, к чему существует влечение; это есть дело спокойного рассуждения и размышления, и об этом пока мы еще не будем говорить. Здесь мы только ответим на вопрос, чем обусловлено образование этого понятия? Я утверждаю, что оно обусловлено, кроме уже указанного созерцания способности вообще, еще и образом сопротивления; ибо в предстоящем размышлении как способность, так и сопротивление, должны быть сопоставлены и взаимно оценены, для того чтобы можно было определить, какое направление данной способности может преодолеть сопротивление.

Как возникает этот образ сопротивления?

Он, очевидно, не заключается во внутреннем чувстве, ибо в этом последнем дано только влечение, из которого

можно, пожалуй, заключать о некотором ограничении; не заключается он и в созерцании, ибо оно касается только способности. Мы знаем его как условие понятия искомой причинности; но это понятие есть произведение свободно-го воображения, которое, если предположить, что способность и сопротивление известны, вполне продуктивно, и именно продуктивно обдуманно и сознательно, так как оно действует по правилу, преподанному ему обеими посылками. Следовательно, образ сопротивления тоже создан продуктивным воображением, но только не сознательно, а слепо, исключительно только влечением, стремящимся к удовлетворению, ибо его не искали, а он только обусловливает искомое. Создавая этот образ, продуктивное воображение имеет причинность только через свое бытие, именно, как продуктивное.

5) Каков будет этот образ? Я утверждаю:

а) Первоначально, именно образом абсолютного сопротивления, посему положенным вне Я и положенным в сфере бытия самого по себе, так как он противоположен жизни как таковой. Короче сказать, это положительное полагание есть то, что мы в предшествовавшей части описали как объективное мышление.

б) Это полагание есть *образ* сопротивления и только в образе оно есть сопротивление (ибо остальные условия, — о которых ниже, — находятся во внутреннем чувстве и не могут из него входить в образ); следовательно, он сопротивляется самому построению, отменяет свободу этого построения, и в тот же момент он строится.

α. В этот момент, когда построение только еще начинается, имеется еще вся бесконечная свобода построения или полагания. Бесконечность этой свободы встречает ограничение, и строится образ этого ограничения. Следовательно, в этом образе заключается двойное, находящееся между собой во взаимодействии и противоположности: во-первых, сама бесконечная способность полагать, заключенная в единство образа, что мы выше описали как протяженность. Эта пустая протяженность, как образ са-

мой способности, всюду прозрачна и проницаема для Я. Затем противоположное: такое же бесконечное полагание со стороны сопротивления, уничтожающее прозрачность и проницаемость. Возникающее из этих двух составных частей целое и есть образ *материи*.

β. Итак, предположим, что а) действительно и на самом деле формально положено. И для этого полагания должна быть образована противоположность, иначе оно не было бы образом сопротивления. Оно вообще положено как существующее благодаря полаганию Я; сопротивление должно еще положить себя как свое собственное бытие, которое дает в соединении с первым более определенное бытие или качество.

Выясним последнее с помощью более глубокого исследования внешнего чувства. Внешнее чувство, как мы только что объяснили, есть ограничение продуктивной силы воображения самополаганием сопротивления вообще. Так, общее чувство (осознание) есть ограниченное изображение протяженности. Этим чувством мы воспринимаем непроницаемость материи. Мы не касаемся способности этого чувства доставлять кроме восприятия общей непроницаемости еще и восприятие других качеств материи (холодное, теплое, шершавое, гладкое и т. д.). Самое понятное внешнее чувство для восприятия качества есть зрение, которое отличается от внутреннего чувства как общего чувства тем, что последнее выражает только самый акт полагания, зрение же дает образ положенности, прозрачного для самой себя как таковой. Я вижу предмет, значит, полагание этого последнего закончено, и я ограничиваюсь положенным. Но я не вижу его насквозь, значит, его внутреннее содержание мною не положено, поэтому оно мне неизвестно, но оно положено самим предметом. Граница моего полагания и самополагания предмета указывается дальнейшим определением самого моего зрения, которое я приписываю предмету: мое зрение не остается чистым зрением, но оно становится зрением цвета, как дальнейшим определением чистого зрения.

с) Эти три составные части образуют, прежде всего, органическое целое, как это было доказано в предыдущем отделе. Поэтому невозможно построить внешнее объективное бытие, которое не было бы материально и не имело бы чувственных качеств. Также невозможно, чтобы существовала материя без качеств и качества без материи.

6) Это исследование изменило и расширило все наше рассуждение. Мы считали то, что мы сначала называли внешним восприятием, чем-то постоянным и обособленным в присутствии ему триединстве. Здесь мы его находим простым членом более обширного органического целого сознания. Описанный нами синтетический период состоит из следующих трех главных частей: 1) из внутреннего чувства, именно чувства влечения; 2) из созерцания, именно созерцания реальной способности, способности к причинности в сфере бытия; 3) из образа сопротивления. Так как этот образ строит свободная и абсолютно продуктивная сила воображения, правда, не сознавая этой свободы, то весь механизм этого построения мы можем назвать *мышлением*, причем при этом новом понимании даже то, что мы прежде считали возбуждением через внешнее чувство и созерцанием, войдет в ту же сферу.

7) Где же теперь находится действительный фокус внешнего восприятия, если рассматривать его отдельно; иными словами, на что в состоянии внешнего восприятия тратится жизнь? Очевидно, на создание образа. Входящее в восприятие созерцание протяженности не есть фокус, центр: хотя, конечно, протяжение строится и объективируется благодаря непосредственному созерцанию, с ним связанному, а когда оно таким образом положено, ему противопоставляется некоторая противоположность. Внешнее чувство есть настоящая точка столкновения противоположностей, поэтому оно не непосредственно, а полагается объективно. Третья составная часть, полагание, правда, сначала непосредственна, ибо это есть акт построения, создания образа; но в тот же нераздельный момент образ полагается объективно, и он становится осо-

бым внешним чувством качества, как это было выяснено на примере зрения. Следовательно, все внешнее восприятие вообще не есть сознание, но оно есть сознаваемый объект, созданный для сознания абсолютной продуктивностью воображения. Поэтому в нем мышление особенно является двояким: частью действительным мышлением, созданием образа, частью мыслимым мышлением — объективным внешним чувством качества; и созерцание в нем тоже двоякое: частью действительное созерцание при создании протяженности, частью созерцание созерцания, когда свобода его встречает сопротивление в материи.

И, следовательно, внешнее чувство не есть действительное чувствование, а только образ единственного остающегося нам истинного чувствования — внутреннего чувства. Это все можно было вывести уже из того простого наблюдения, что и пространство, и внешнее чувство вытекают из внутренней сущности Я, а последнее даже воплощается в орган чувства.

8) Вот, значит, что мы выяснили. Однако, этот акт продуктивного воображения не может дойти до сознания, а непосредственно сливается со своим продуктом. Поэтому внешнее восприятие является несознанным, как это должно было бы быть на основании приведенного доказательства, а сознанием, и даже непосредственным и безусловным сознанием, а внешний мир обманно представляется обыкновенному сознанию как непосредственный предмет сознания. Каким образом мы доказали обратное? Посредством мышления мы сделали внешнее восприятие членом ряда высшего порядка, скрытого от обыкновенного сознания, и, таким образом, поставили его перед нашим искусственно вызванным сознанием. Только этим способом можно его понять. Поэтому, кто не проделал с нами этого размышления, или проделал его неправильно и потому не был им убежден, тот не согласится с нами. Ему не помогут ни его гнев, ни его убеждения, ни его уверения, что иначе он не мог поступить. Мы сами это хорошо знаем и даже можем ему доказать, — чего он не может

сделать, — что он и не может понимать иначе, чем он понимает, ибо он не выполнил условий, требуемых другой точкой зрения.

Но если кто-либо поймет наше утверждение так: мы просто воображаем вещи, — как оно действительно и было понято людьми, считающими себя философами, — тот только выкажет свое бесконечное непонимание, свою полную неспособность поучаться и присоединяться к чужому мнению и схватывать сразу две мысли так, чтобы еще помнить первую, когда переходишь ко второй. Мы *строим себя* в высших областях свободы, где мы можем и бросить воображение³. Но это построение образов, о котором идет речь, не может быть прервано, если предположить существование влечения, которое необходимо приписать жизни сознания; оно безусловно необходимо, поэтому и результат его нам навязывается. Таким образом, как мне кажется, мы вывели внешнее восприятие.

9) Из этого ясно вытекает следующее: то, на что мы здесь указали как на основное условие жизни, и что остается единственно истинным — *ограничение* жизни — совершенно не затрагивается в объекте внешнего восприятия; этот объект есть только противоположение силе воображения, сам по себе ничто — он и не выдает себя не совсем поверхностному уму за что-либо, — он есть только продукт отношения к другому, к воображению. То, что вещь собственно должна содержать, для того чтобы войти с нами в соприкосновение, и в чем должна заключаться ее действительная сущность, есть, конечно, ее *сила*; но эта последняя не материальна, и она не открывается какому-либо внешнему чувству, она только мыслится. Следовательно, настоящей вещью следует считать силу, которая есть нечто вполне нечувственное и сверхчувственное. Что же, в таком случае, эта наполняющая пространство материя с ее качествами, и как она могла быть принята за действительную вещь?

10) Здесь возникает предварительный вопрос, на который мы и можем ответить только предварительно: как

связан вообще этот образ сопротивления в своей общей форме с понятием влечения к деятельности? Очевидно, так: все сопротивление, к которому относится и влечение во всей своей полноте, и к которому мы стараемся подойти постепенно, проходя через ряд условий, должно быть объединено, и в этой своей объединенности оно полагается в пространстве. В нем одновременно и едино то, что потом во времени становится упорядоченным разнообразием. Следовательно, в пространстве должна быть найдена точка (соответственно описанной в № 3, б, точке *a*), с которой начинается деятельность. Например, в материи, как таковой, сопротивляющаяся сила, которая должна быть уничтожена, есть связь частей. Она должна быть разрушена сначала в одной точке, затем в пограничных с нею.

11) Образ непосредственного действия Я есть прямая линия, поэтому все такого рода непосредственные действия кажутся совершающимися по линии (удар, нажатие, сдвиг). Если при этом мы встречаем непреодолимое сопротивление, то действие отклоняется по другой прямой линии, и образуется угол. Действие по кривым линиям совершается только посредственно, по какому-нибудь правилу, например, вокруг данного центра; напротив, прямая линия вырывается непосредственно, необдуманно и есть выражение самого свободного построения. Кривая линия есть полная противоположность свободе, есть ее ограничение, поэтому и общему пространству мы необходимо придаем форму шара.

Спрашивается, почему пространство имеет три измерения. Прежде всего надо дать правильное понятие измерения, которое само собою найдется, если мы укажем основание. Поэтому надо только знать, где следует искать это основание: именно никак не в области понятий, а только в области созерцания; ибо здесь имеется только созерцание, и данное есть ограничение созерцания. Укажи мне причину трех измерений, значит: перенеси меня в такой исходный пункт, из которого для меня необходи-

мо следует это созерцание. Это не есть, например, точка, ибо от меня, как центра, может быть проведено бесчисленно много линий, и если бы их считать измерениями, то пространство имело бы бесконечно много измерений. Исходный пункт этого созерцания есть *линия*, как образ свободы, а поэтому и времени. Эта линия, имеющая одно измерение, должна быть всеми возможными способами ограничена сопротивлением. Но таких способов три: она ограничена по длине с двух концов, также с двух концов по ширине, поэтому пространство от линии переходит к поверхности, затем ограничена сверху и снизу, отчего поверхность становится геометрическим телом. Это суть три возможных направления для построения первоначального пространства, если исходить из линии и предполагать ее. Следовательно, в полную противоположность к картине деятельности Я, пространство имеет измерения, и именно три.

12) Мы назвали внешнее восприятие вообще *мышлением*; выше мы говорили, что оно есть творение посредством абсолютной созидательной силы. Так как оба утверждения для нас одинаково основательны, то мы считаем, что всякое мышление продуцирует путем абсолютной созидательной силы и обратно. Следовательно, мышление не есть нечто страдательное, восприимчивое и тому подобное. (Если бы понятие мышления было выяснено раньше, то философия тогда бы уже встала на истинный путь). Выше мы описали мышление как выступление из внутреннего и непосредственного сознания. Но внутреннее сознание есть внутреннее чувство и созерцание, оба как непосредственное бытие свободы и, следовательно, непосредственное сознание. Из него-то мы и выступаем при посредстве мышления. Каким способом? Конечно, не по способу бытия, которое тут вообще не имеет места, но по способу сознания, которое тут присутствует. А так как это есть *выступление* из непосредственного сознания, то оно должно быть построением, и именно абсолютным построением, чистым творением нового созна-

ния. Конечно, творением по известному закону, не слепым и незаконным как понимают его те, которые утверждают, что мы говорим: вещи просто воображаются. Данное здесь понятие мышления будет подтверждено в дальнейшем. Здесь же мы имеем преимущественно в виду сопротивление продуктивному воображению или мышление в его самой общей форме; следовательно, здесь идет речь об абсолютно первом мышлении. Продуктивное воображение производит само себя, само собою разумеется, в образе, и тем самым строит сопротивление продуцированному таким образом воображению. Вот краткое описание проявляющейся здесь функции мышления или функции абсолютной созидательной силы. Эта созидательная сила имманентно-трансцендентна, покоится в себе самой — из себя вытекает.

Дело обстоит иначе с другим мышлением, о котором речь будет впереди. Там созидательная сила строит не себя самую, но другую, данную ей в созерцании, способность и ее противоположность; только эта последняя функция — построение противоположности — и делает ее чистым мышлением.

13) Так и мы, философствующие люди, должны, как таковые, мыслить, т. е. абсолютно производить при посредстве созидательной силы. — Наше изложение состояло из двух главных частей. Во-первых, было выяснено: если мы предположим то-то и то-то (влечение и т. д.), то должен возникнуть образ сопротивления. Это “*должен*” значит, что к одному мышлению — мышлению о предположенном — непосредственно присоединяется другое мышление, как нераздельное с ним; следовательно этим “*должен*” утверждается, что вследствие непосредственной причинности самого мышления, саморазвивающегося мышления, из него образуется второе мышление без всякого участия свободы; и если наше утверждение правильно, то в каждом слушателе, правильно обдумавшем первый член, должен без всякого с его стороны участия возникнуть второй член, и желаемая очевидность

должна непосредственно открыться ему. Но совсем иначе обстоит дело со второй частью изложенного, и с вопросом: каков будет этот образ сопротивления?

ГЛАВА II

Мы видели, как Я, сведенное к простому влечению, освободившееся от непосредственной причинности, заключенной в его бытии, созерцает во времени через ряд условий свою способность идти к цели, оценивает эту способность соответственно сопротивлению, начертанному в образе, и таким способом составляет план своей деятельности. Очевидно, что Я не может фиксировать многообразие условий и времени в каком-либо ином понятии единства, кроме самого себя; что, следовательно, в этой связи оно необходимо мыслит самого себя, и именно как реальный принцип (а не только как принцип воспроизведения посредством воображения, как в предыдущем отделе), и безусловно априорный, которому не предшествует никакая реальная причинность, ибо весь синтетический период только и начинается с полного уничтожения таковой.

Это сопротивляющееся есть материя, которую Я хочет разделить, сдвинуть с места, привести в движение. Но материя может быть сдвинута только посредством другой материи: следовательно, Я как сила, действующая в материальном мире, должно само быть материей, т. е. непосредственно данным, определенным, ограниченным пространством телом. В этом теле понятие должно быть в состоянии непосредственно становиться причиной движения материи, чтобы целесообразно двигать неподвижную материю вне нас посредством целесообразно начертанной соответственно понятию материи. Таковую подвижность материи посредством простого понятия правильно назвать организацией, посредством которой тело становится орудием действия на остальной телесный мир. Следователь-

но, Я в образе своего воздействия на материю превращается в организованное тело.

Чувствование, и именно вышеописанное внешнее чувство, должно всегда сопровождать совершенную в материальном мире посредством этой организации деятельность, для того, чтобы можно было измерить, поскольку предположенный план действительно выполнен и что еще осталось сделать. Поэтому чувствование должно быть тесно связано с органом, составлять с ним единое и должно тем же способом быть изображенным материально, как и орган; отсюда получается материальное Я в пространстве с внешним чувством и органом.

Таким, утверждаю я, должно являться Я безусловно а priori. О том, что мы действуем, мы не узнаем; об этом мы не имеем восприятия, как о состоянии, которое существует без всякого вмешательства с нашей стороны. Деятельность предполагает свободное, совершенно самостоятельно намеченное понятие. Это понятие и возможное соответственное ему действие внутренне созерцаются (так именно это мы выше описали и объяснили), как простая способность даже раньше действительного приведения в исполнение намеченной причинности, и уже в этом выполненном и полном прообразе такой деятельности Я необходимо является материальным органом.

Итак, что собственно и каким способом делает Я материальным телом? Очевидно, абсолютно продуктивная созидаящая сила, совершенно так же, как в тех же условиях и по тому же закону она строит и образ сопротивления. Следовало построить понятие предполагаемой деятельности, определенный прообраз этой деятельности; для этого необходим образ сопротивления, чтобы соответственно ему вычислить способность; и обратно, необходим образ способности, чтобы по нему вычислить сопротивление. Сопротивление же полагается в материи, и для того, чтобы было возможно вычисление, сила должна быть приведена к той же материальной среде. Отсюда само собою следует: подобно тому, как образ сопротивления, внешнее

восприятие было сознаваемым, а не сознанием, так и образ Я, как материального тела, не есть сознание, а сознаваемое, или в еще более резкой форме: материальность есть абсолютная априорная форма самосознания в его действии на первоначальное сопротивление; форма самосозерцания Я посредством внешнего чувства, подобно тому как время есть форма самосозерцания Я посредством внутреннего чувства. Воздействие Я на первоначальное сопротивление может быть частью только представлено, — в этой области мы до сих пор и оставались, — частью оно может быть приведено в исполнение, и в этом действительном исполнении созерцаемо; но в обоих случаях форма — в первом случае построения образа, во втором созерцания, — составляет материальность Я.

ГЛАВА III

Предположим, что Я совершенно закончило составление этого понятия деятельности, к которой оно стремится, и все построения, которыми это понятие обусловлено; существует ли тогда действительная причинность, или еще нет? Она никоим образом не существует, и не дана самым совершенным понятием, но она теперь только стала вполне возможной. Я, которое до этого было связано и лишено всякой способности к причинности, теперь освободилось только благодаря понятию и может начать с заключенного в понятии начального пункта намеченную причинность, как только оно ее начинает, и оно больше не нуждается для этой причинности ни в чем другом, кроме самого себя.

Что же должно совершиться, чтобы от этой совершенной возможности перейти к действительности, что собственно является переходной точкой от возможности к действительности, необходимым *complementum possibilitatis*⁴? Этот вопрос очень важен, отчасти потому,

что он до сих пор не был основательно исследован философами, отчасти вследствие важного значения его для всей нашей системы.

Без сомнения, этот переход Я к действительной причинности есть изменение его настоящего состояния. Выясним вполне это состояние, чтобы увидеть, в чем оно могло бы измениться. Теперь его причинность заключается только в понятии, и она вполне определена и завершена; но это ее бытие существует только в мышлении и отпадает, как только прекращается мышление, ибо при этом отпадает сама мысль. Ее бытие постоянно поддерживается непрерывной свободой мышления, и прекращается, как только оно перестает его поддерживать. Может быть, именно это отношение и должно быть изменено, т. е. бытие деятельности должно стать независимым от мышления; тогда можно будет признать ее действительной. Как может произойти это изменение? Выясним все это следующим образом. Существует двойное отношение к непосредственному сознанию. Где только имеет место непосредственное сознание, не исключая внутреннего чувства и созерцания, там следует предположить как высшее, как *summum modificabile*⁵, абсолютно свободную и неопределенную способность созидания. Эта последняя, для того чтобы стать определенным сознанием, должна быть ограничена. Но она может быть ограничена двойным способом: 1) непосредственной деятельностью самого Я, которая представляется деятельностью по отношению к некоторому продукту (образу). В этом случае *summum modificabile* направлено непосредственно на деятельность, и видит продукт только благодаря деятельности; поэтому, когда прекращается эта определенная деятельность, тогда и продукт ее выпадает из сознания, и его бытие в сознании прекращается. Это относится ко всему только мыслимому, а следовательно, и к описанному образу возможной деятельности. 2) *Summum modificabile* ограничено непосредственно и безусловно, а не свободной деятельностью, обуславливающей эту ограниченность или чем-либо по-

добным. Таково выше описанное ограничение абсолютно продуктивного воображения. Так как это ограничение вполне безусловно, то и бытие, которое мы сознаем в этом состоянии, мы тоже представляем себе как безусловное, которое никак не может быть уничтожено удалением свободы, которой оно не обусловлено.

Итак: Я должно действительно привести в исполнение понятие своей деятельности, значит, оно должно из области понятий, т. е. области бытия, уничтожающегося простым удалением свободы, перейти в область непосредственно ограниченного воображения, в которой все принимает вид прочного, в себе самом покоящегося, пребывающего бытия.

Я, как субстанция, уже перенесено в эту область благодаря своему материальному телу. Следовательно, оно должно сделать себя на самом деле действующим материальным телом, чтобы вступить в форму действительности. Так как в этой области все закреплено, то и приведенные к этой форме продукты его свободы тоже становятся закрепленными.

Следовательно, переход Я от простого мышления возможной причинности к действительному ее осуществлению состоит в том, что оно, во всей полноте своей личности, освобождается от свободы простого понятия и погружается в свое первоначальное принципиальное бытие в области абсолютно ограниченного воображения. Этот переход, однако, совершается вполне свободно.

(Поэтому-то мы мысленно можем взять обратно всякое решение; но то, что сделано — сделано, и мы не можем уже его мыслить как не сделанное, так как оно бесповоротно связывает наше собственное созерцание бытия. Мы можем его взять обратно только посредством нового действительного акта, которым мы разрушаем продукт первого акта и ставим на его место новый).

ПРИМЕЧАНИЕ

1) Переход Я от простого понятия к действительной причинности можно представить как связывание свобо-

ды, бывшей раньше (в свободном понятии) развязанной; но если принять в соображение, что понятие есть пустой образ, деятельность же истинно реальное, то этот переход можно рассматривать как освобождение от пустоты и приобретение высшей свободы, как мы это представили выше. Во всяком случае, — на основании выше выведенных основных положений, — при этом должно возникнуть непосредственное сознание этого перехода, которое явится сознанием самоопределения, так как оно есть полный переход Я из одной формы его силы в противоположную форму при посредстве собственной высшей силы Я, находящейся в середине между этими двумя формами.

2) Мы выше говорили, что то, что попадает в область абсолютно ограниченного воображения, получает безусловное и пребывающее бытие. Это есть форма бытия Я как материального тела, и потому это его бытие вполне пребывающее. Мыслящим, например, Я является только, когда действительно думает, но оно может и совсем не думать. Свое телесное же бытие оно всегда сохраняет, даже когда оно находится в глубоком сне или в обмороке. Так точно и его произведения в материальном мире сохраняют свое бытие до тех пор, пока существует материя, которая в этом акте была изменена, и могут на сотни лет пережить своего творца.

ГЛАВА IV

То, что я через свою причинность произвожу действительно, т. е. в области себя саму связывающей созидательной силы, должно связывать мое собственное внешнее созерцание, и никакое прекращение мышления не может уничтожить его бытие. Сверх того, оно должно связывать также и созерцания других подобных мне мыслящих существ, совершенно так же, как телесное существование вообще связывает их.

Я это утверждаю, и пока указываю на это только как на факт сознания. В этом утверждении заключается следующее: 1) существуют подобные мне существа кроме меня; 2) они принуждены: во-первых, признавать за подобное себе существо меня самого благодаря моему телесному существованию; 3) во-вторых, они принуждены воспринимать продукты моей деятельности в материальном мире. Предположив первое, я уже твердо уверен в двух следующих положениях. Все это я здесь просто устанавливаю, как факт сознания без всякого выведения, или — что и составляет в этих лекциях выведение — без указания высшей связи, ибо мы еще не нашли высшего члена, с которым мы могли бы связать этот факт сознания, но еще найдем его при восхождении от этого пункта. Пока нам следует рассмотреть, что заключается в этом факте, т. е. мы постараемся связать его с тем, что уже известно, и понять его из того, что известно.

Во-первых: как прихожу я вообще к этому предположению? Как возникает во мне образ и идея существ мне подобных? Это не только удивительно, это противоречит всем сделанным нами предположениям. До сих пор мы представляли жизнь свободы и сознания, как единую, выводили из этого единства, и объясняли, и доказывали, предполагая это единство. Здесь же эта единая жизнь очевидно распадается на множество жизней, которые по существу должны быть похожи друг на друга, следовательно, если наше предположение подтвердится, то единая жизнь окажется повторяющейся во множестве форм и полагаемой много раз. Как происходит это повторение? Мы еще не спрашиваем пока, на каком основании оно совершается, ибо на этот вопрос возможно будет ответить только уже в другом месте, — мы только спрашиваем: каким способом осуществляется полагание других существ вне нас?

а. Сначала еще раз ответим как можно яснее на вопрос, на который мы неоднократно уже отвечали: как делаю я самого себя реальным принципом? Как создаю-

ший принцип я уже существую и созерцаю себя как таковой благодаря непосредственному внутреннему созерцанию свободы. Но кроме этого внутреннего созерцания существует еще иная форма непосредственного сознания, а именно непосредственно сама себя ограничивающая продуктивная созидательная сила; я испытываю отношение этой второй формы к созерцаемому вышеописанным способом Я, и нахожу, что это Я также непосредственно ограничивает продуктивность воображения: 1) как материальное тело, 2) своими произведениями как материального тела в материальном мире.

Вполне ли я теперь объективировал Я, извлек ли я его посредством мышления из непосредственного внутреннего созерцания и перенес ли в область внешнего восприятия? Да и нет. Телесное выражение Я и его деятельность в материальном мире объективированы; но самоопределение его к этой деятельности, понятие и план, по которому она направляется, остаются безусловно и единственно предметом внутреннего созерцания, и постольку Я не объективировано. Однако, деятельность, как нечто внешнее, обусловлена самоопределением и понятием, как внутренним, а без внутреннего не может быть никакого внешнего. Следовательно, Я не осуществляется ни через одно только внешнее созерцание или продуктивное мышление, ни через одно внутреннее созерцание, а только через абсолютный нераздельный синтез обоих.

В. Я делаю дальнейшую попытку, и пытаюсь это Я, именно такое, каким оно является в этом синтезе, составленное из внутреннего и внешнего самосозерцания, совершенно извлечь путем продуктивного мышления из рамок этого синтеза и из наличного внутреннего созерцания и поместить в чистое первоначальное мышление; тогда оно совершенно освободилось бы от *этого данного* внутреннего созерцания вследствие полного выступления вообще из внутреннего созерцания; тогда Я этого внутреннего созерцания получило бы совершенно самостоятельное, в себе самом покоящееся, бытие, тогда это Я описанного нами

внутреннего созерцания стало бы настоящим Не-Я, подобно первому продукту свободного мышления, чисто материальному объекту внешнего восприятия, но только еще в большей степени, несмотря на то, что в самом себе и для себя оно, конечно, останется Я, ибо таковым мы его предположили.

Я пытаюсь это сделать и нахожу, что я это не только могу, но даже должен. При попытке такого мышления продуктивное воображение оказывается вынужденным реализовать его, т. е. оно находит себя ограниченным существованием таких внешних Я, и даже, соответственно первоначальной форме созидающей силы, бесконечно возможных Я. Мышление должно объективировать Я, и оно может быть объективировано мышлением до бесконечности. В каком определенном случае это понятие должно быть применено и реализовано, об этом мы сообщим в другом месте.

с. Сначала скажем о форме этого первоначального мышления Я, т. е. его раскрытия. (Внутреннее Я тоже, конечно, мыслится, и ему придается форма самостоятельного бытия, но оно мыслится не абсолютно первоначальным мышлением, а вследствие внутреннего созерцания). Выше описанное мышление чисто материального объекта внешнего восприятия оказалось, — по крайней мере, во второй части нашего изложения, — обоснованным и обусловленным другим, а именно необходимостью составить понятие деятельности, к которой испытывается влечение. Мы не указали никакого условия для мышления Я вне Я, образованного непосредственным внутренним созерцанием, мы представили его как абсолютный факт. Поэтому пока для нас это мышление есть вполне как безусловное определение чистого и абсолютного мышления: оно так мыслит, потому что так именно мыслит, и само мышление сопровождается этим частным мышлением. Нельзя сказать: Я думаю (произвожу мысленно) другие Я, но скорее следует сказать: общее и абсолютное мышление думает (мысленно производит) другие Я и меня в том числе. Далее мы,

может быть, найдем основание и для этого; но уже здесь ясно, что это основание не может быть одного рода с приведенными до сих пор основаниями и условиями.

d. Теперь перейдем к содержанию этого абсолютного мышления. Я, совершенно такое, каким выше оно получилось при синтезе внутреннего и внешнего созерцания, как объединяющий центр их, абсолютно мыслится. Следовательно, мыслимое Я получает *внутри* себя свое непосредственное самосозерцание, свою способность образовывать понятия, способность самоопределения и т. д., наружно оно получает материальное организованное тело и возможную причинность в материальном мире, совсем так, как первое Я, из которого мы исходим во внутреннем созерцании, имеет все это.

Особенное значение имеет следующее: непосредственное внутреннее созерцание Я повторяется и теперь по крайней мере дважды. Но эти два внутренних созерцания разделены абсолютной пропастью, и ни одно из них не может заглядывать в другое, так как каждое из них не созерцается, а только мыслится другим. Что же это за пропасть? Она, очевидно, зависит от различия, которое я выражаю словами: это *мое Я*, и хотя я признаю, что мой сосед тоже имеет Я, как и я, однако, я говорю про него, это не мое, а его Я, он же, говоря обо мне, повторяет те же слова. Что же обозначает это удвоение Я в *мое Я*? Очевидно, в этом полагается основной характер индивида как такового, именно Я-Я. В чем же он заключается?

Вспомним, как мы вообще пришли к Я. Знание рефлектировало себя, встретило и уловило себя в действительности — это, конечно, представляет вполне непосредственное, и — в случае если бы мы назвали это внутренним — внутреннее созерцание. Из этого-то созерцания, которому мышление придало прочную форму, и образуется Я, сначала как знающее, потом как принцип; так и возникло первое и *единое* во всем нашем предыдущем исследовании Я; без этой рефлексии и самосозерцания знания не было бы никакого Я. Следовательно, *действительное*

существование Я основывается на абсолютном факте непосредственного самосозерцания, именно самосозерцания знания.

Но теперь Я должно быть умножено, должны получиться многие Я. Следовательно, непосредственное самосозерцание должно встречаться много раз; должен быть повторен много раз факт этого самосозерцания, ибо каждый такой факт является основанием Я; и, наоборот, предполагать существование многих Я, значит предполагать, что факт внутреннего созерцания встречается много раз. Само знание, которое внутренне созерцается в этом факте, может оставаться всегда одним и тем же; мы не утверждали, что оно повторяется и полагается несколько раз, да это и не вытекает из нашего рассуждения. Мы только утверждаем: кажущийся нам случайным факт созерцания, рефлексии этого знания, устанавливается много раз, и, таким образом, возникает многократное Я первоначального внутреннего созерцания. К этому первоначальному факту внутреннего созерцания, как к своему собственному месторождению, присоединяется Я, развивающееся в другие внутренние созерцания: влечение, способность, свободно образованные понятия. В единство этого первоначального Я, возникшего из факта созерцания, принимается все, что еще встречается во внутреннем созерцании. Поэтому собственное Я каждого есть то, которое он мыслил в породившем его первом и первоначальном самосозерцании знания и к которому он, развиваясь в том же внутреннем созерцании, относил все в нем появляющееся. Отсюда и выражение: *мое Я*. Я, заключающееся в слове *мое*, для которого *мое* есть прилагательное, есть абсолютно первоначальное, возникшее вследствие непосредственного акта самосозерцания. Второе Я, которое здесь непосредственно подразумевается, есть развитие во времени первого коренного Я. Так как это развитие совершается свободно и находится во власти первого коренного Я, то это последнее приписывает его себе, как свою собственность, и называет его своим. Это, следовательно, и

есть собственный характер индивидов, как таковых, как сфер внутреннего созерцания, которые, будучи основаны на обособленных фактах созерцания, взаимно обособляются и исключаются.

Результат: индивиды, как таковые, суть безусловно отдельные замкнутые в себе миры, совершенно между собой не связанные.

е. Если бы жизнь на этом остановилась, то, хотя в основе она и продолжала бы быть единой, как материал многообразных фактов сознания — что мы только что доказали, — но в сознании она уже не могла бы достигнуть единства, так как, согласно выше сказанному, всякое сознание только индивидуально. (Даже непонятно, каким образом мы, признающие себя индивидами, можем предполагать такое единство и надеемся понять в этом отношении друг друга). Итак, если сознание должно быть сознанием единой жизни — как мы это утверждали — то единство сознания, нарушенное индивидуальностью, должно быть восстановлено; а именно: 1) так как внутреннее созерцание есть среда, в которой нарушается единство, то посредством *выступления* из этой среды, т. е. посредством ее противоположности, посредством *мышления*, которое можно считать первоначальным мышлением, так как оно изображает первоначальное и абсолютное единство. 2) Оно должно быть восстановлено в том же отношении, в каком оно разрушено, т. е. разделенные во внутреннем созерцании на многие жизни и абсолютные индивиды должны быть объединены в мышлении именно как таковые и оставаясь таковыми; следовательно, прежде всего настолько, чтобы всем вместе находиться в Едином мышлении.

f. Обдумайте хорошенько сказанное. Мышление, которое раньше мы описывали только с фактической стороны в его относительной форме, как противоположность внутреннему созерцанию, как выступление из него, — теперь, когда перед нами раскрывается его своеобразная внутренняя сущность, получает иное, высшее значе-

ние. Оно становится непосредственным самоизображением жизни, и именно как Единой и в своем единстве. Поэтому существует только одно с самим собою совпадающее и согласное мышление.

Это мышление есть изображение, т. е. *сознание* жизни. Поэтому это мышление должно встречаться всюду, где жизнь приняла форму сознания, а таковую она имеет в индивидах. Следовательно, мышление должно встречаться в них и именно во всех. Оно само в себе Едино; следовательно, оно должно входить во все индивиды одинаковым образом.

Я утверждаю: в этом мышлении Единая жизнь изображает себя в своем единстве. Но индивид, как таковой, не есть жизнь в ее единстве, а только обломок ее. Поэтому нельзя сказать, что индивид, как таковой, мыслит это мышление, если мы все же захотим это сказать, то мы должны прибавить: не как индивид, но как Единая и целая жизнь. В этом мышлении уже не заключается особое и частное Я, но общее и Единое. (Ниже будут приведены замечательные применения этого положения).

Когда это мышление имеет место в индивиде, то оно, конечно, появляется во внутреннем созерцании, — однако, под условием *свободной рефлексии*, никак не иначе, — но не как продукт Я, а как выражение абсолютного факта.

(Очень часто наукоучение понимали так, как будто оно приписывает индивиду действия, — например, создание всего материального мира и т. п. — которые совершенно ему не могут принадлежать. Как же относится истинное наукоучение к этому упреку? Утверждающие это люди впали в это недоразумение потому, что сами приписывают индивиду гораздо больше, чем следует, и сами впадают в ошибку, в которой они обвиняют наукоучение; неправильно поняв наши первые основные положения, они принуждены вносить эту ошибку в дальнейшее развитие нашей системы, как они склонны это делать в своей системе. Но они совершенно ошибаются: не индивид, а единая, непосредственная, духовная жизнь есть создатель всех явлений

и самих являющихся индивидов. Поэтому-то наукоучение строго требует, чтобы эту жизнь представляли чистой и без всякого субстрата (таковым у наших обвинителей именно и служит индивид, и отсюда все их заблуждения). Разум, общее мышление, безусловное познание, выше и больше, чем индивид. Не быть в состоянии представлять себе разум иначе, как акциденцией индивида, значит, вообще не представлять себе его. Благо индивиду, который одержим разумом!)

Результат: описанное общее мышление изображает общину индивидов.

г. Это мышление есть вообще выражение жизни; поэтому везде, где жизнь достигла сознания, оно необходимо появляется; но выше мы говорили, что жизнь достигает сознания в индивидах. Отсюда следует, что все, действительно, существующие индивиды (все пункты, в которых знание пришло к самосозерцанию) необходимо должны быть мыслимы каждым индивидом. Как я, индивид, думаю о других, так и они думают обо мне. Следовательно, все думают об одной и той же общине, о той же системе многих Я; только каждое Я имеет особую отправную точку, особую сферу внутреннего созерцания, из которой оно исходит. Каждый думает при посредстве абсолютно первоначального мышления о других, но не о себе; самого себя он образует посредством выше описанного синтеза обоих созерцаний.

h. Я необходимо мыслится обладающим организованным телом, следовательно, каждый индивид необходимо такими же представляет себе всех других; ибо Я-ство и организованная материальность связаны в первоначальном мышлении, в законе мышления; таковыми они являются и в действительном мышлении, в следовании этому закону.

Здесь мы находим ответ на выше поставленный вопрос, — где находит в действительности применение понятие Я? Там, где внешнее чувство или, — как теперь нам лучше известно, — абсолютное мышление о матери-

альном мире видит организованное тело. Это не значит, что из существования тела можно заключить о существовании Я. Это невозможно, ни непосредственно, ибо как возможно из существования одного мира заключать о существовании другого, совершенно противоположного; ни посредственно, выводя из того, — что я, индивид, имею тело, ибо как могу я знать, что обладаю им не случайно, а что оно существенно принадлежит мне, как Я; но оба, мысль о Я и об этом телесном изображении, связаны в первоначальном мышлении, выражающем жизнь в ее единстве.

Повторим вкратце все нами сказанное:

1) Единая, предположенная нами основная жизнь изображает себя в своем единстве; она изображает себя, ставит себя перед собою в общих чертах и схематично.

2) Это изображение — в противоположность другому самоизображению, которое, тоже только в противоположность с этим первым, не есть единство, а есть частичное изображение — есть мышление, и, будучи абсолютным самоизображением жизни, — абсолютное мышление.

3) Таким образом, мы привели все сознание, поскольку мы его рассмотрели, к двум основным фактам: непосредственное созерцание, которое мы в противоположность характеризовали как внутреннее и абсолютное мышление, которое по отношению к первому является объективирующим.

4) Индивид мыслит не сам по себе и не посредством своей силы, но как Единое и не уничтожением своей индивидуальности. Поэтому, описывая содержание этого мышления, нам следует сразу становиться на точку зрения единства и не спрашивать, как мыслит индивид, но скорее, как мыслит Единое и общее мышление.

а. Оно мыслит, — всюду, где оно есть и мыслит, — общину индивидов, в возможности бесконечную, в действительности же ограниченную и вполне определенную как в целом, так и в частях.

Однако, индивидуальность всегда связана с этим общим мышлением, ибо только в ней жизнь достигает самоизображения и сознания; в индивидуальности — изображение своей формы вообще, в мышлении — строгого единства, образованного генетически и, следовательно, видимого. Если мы примем во внимание этот пункт, то мы должны сказать: это мышление численно повторяется во всех индивидах столько раз, сколько существует индивидов, но во всех этих повторениях его содержание остается всегда одинаковым.

Однако, это единое мышление различается в индивидах не по содержанию, а по отношению их к нему. Каждый индивид считает одно из целого ряда мыслимых Я своим особым Я, и каждый считает таковым иное Я, чем другие. Выше было выяснено, что это обособление определяется особыми сферами непосредственного внутреннего созерцания.

Это мышление не основывается ни на каком восприятии, оно есть абсолютно априорное мышление, предписывающее восприятию законы. (По Канту чисто априорное существует вследствие внутреннего созерцания способности, каковы пространство, время и т. д. Кант оставляет внешний мир на своем месте. То же самое делали и мы в первой части. Но здесь весь вид меняется. Мы здесь решительно ставим на место внешнего мира абсолютно априорное, и скоро выяснится, что, начиная с этого пункта, весь внешний мир превратится в чисто априорное). Это мышление априорно, сказал я, и оно абсолютно объективирует понятие Я, которое может быть образовано только во внутреннем созерцании и противоречит всякому внешнему восприятию. Это понятие реализуется как чистая способность и закон, не как какое-нибудь воспринимаемое действие, а только как основание и правило для такового в будущем. Мы предполагаем существование другого Я не потому, что оно проявляет себя, а безусловно. Только благодаря этому понятию мы приписываем ему и ожидаем от него, что в случае своего обнаружения оно обнаружит-

ся как Я; ожидаемая от него деятельность предваряется и ей заранее предписывается закон.

в. Индивид, как внешнее чувство и орган для материального мира, необходимо мыслится изображенным в этом материальном мире посредством материального тела. Этот абсолютный синтез и неотделимость внутренне созерцаемого Я от материального тела не является результатом нового акта мышления: ни *непосредственного*, а именно, будто из такого рода тела следует на каком-нибудь основании заключать о существовании Я, и обратно (ибо каким образом можно было бы доказать это основание?); ни *посредственно* на том основании, что я — индивид, обладаю таким телом; ибо как я-то, индивид, прихожу к этому телу; а кроме того, как мог бы я знать, что оно мне принадлежит не случайно, не только как *этому* индивиду, но существенно связано со мной, как с Я; в абсолютном и первоначальном мышлении заключается синтез Я как принципа, и постольку как чистого ноумена, как воспринимаемого только в своих действиях, сначала во внутреннем созерцании, затем, как телесный орган, как единое и одно и то же во всех этих формах.

Остановимся на этом пункте и выведем из него заключения, чем и поясним его. Итак, мы совершенно отвергаем деление индивида на душу и тело, и его образование из этих двух частей, причем после смерти тела остается одна душа. Я само по себе есть принцип и как таковой чистая мысль, оно вполне нечувственно и сверхчувственно. Свободное (здесь грезящее) творческое воображение (ибо иной образующей способности не существует) создает душу, как образ этого Я, а так как форма созерцания творческого воображения есть протяжение, то душа необходимо является протяженной. Но это совершенно излишне и только обременяет первоначальное мышление совсем ненужными дополнениями. Я, как чистый ноумен, не нуждается в образе, оно само делает себя воспринимаемым через обнаружения своего внутреннего созерцания. Поскольку оно должно быть построено, оно уже построено,

без всякого содействия нашей мудрости, самым абсолютно творческим воображением, и этот образ есть тело. Это тело есть и душа, которую вы ищете, хотя всегда ее уже имеете, а именно Я в созерцании. Дело, следовательно, обстоит так: Я или индивид (ибо другого Я мы пока еще не знаем) находится в трех основных формах сознания: в чистом мышлении, внутреннем созерцании, внешнем созерцании. Во всех трех формах оно одно и то же Единое и в каждой *всецело*; тут нет никакого разделения.

Итак, существование души мы прямо отрицаем, и все понятие отвергаем, как плохую выдумку: это не незначительный факт, а это очень важный критерий нашей системы. Предполагая такую душу, нельзя ни признать нашу систему, ни оставаться в ней. Это тело Я (по крайней мере того Я, которое вне нас; как обстоит дело с собственным Я, будет сказано ниже) устанавливается, как и все телесное, таким образом, что абсолютно творческая созидаящая сила делает попытку свободного построения и находит себя в этом ограниченном. Что же ограничивает созидаящую силу? Теперь, когда мы поместили созидаящую силу в высший порядок, мы можем ответить на этот вопрос, который мы до сих пор оставляли без ответа. Само мышление есть это ограничивающее. Так как мышление ограничено полаганием известного числа свободных индивидов, то созидаящая сила чувствует себя принужденной созерцать в материальном мире соответственное число организованных тел. Короче говоря: изображающее себя есть Единая жизнь, которая изображает себя такой, как она есть, поэтому ее изображение вполне с самим собой согласуется. Она изображает себя в двух формах: как абсолютные принципы — посредством *мышления*, и как организованные тела — посредством *созерцания*. Но в обеих формах изображает себя одно и то же Единое самосозерцания. Поэтому обе формы имеют одинаковое содержание. Поэтому эта часть общего мышления может быть с точки зрения единства выражена так: 1) в нем заключается равное самому себе внешнее созер-

цание определенной суммы организованных тел, которая вполне совпадает с суммой мыслимых Я. 2) Так как это общее самоизображение в действительности встречается только в соединении с индивидуальностью, а эта последняя многократно, то таково же и созерцание; но по отношению к содержанию оно повторяется одинаковым образом. Все та же сумма организованных тел, все то же для всех индивидов отношение к остальной материи в пространстве и для всех их также одинаковая сумма различных Я. 3) Но отношение их различно. Подобно тому, как индивид из всего ряда Я только одно считает своим, а все остальные чужими, так точно он из ряда организованных тел только одно считает своим, а остальные чужими. Выше было достаточно выяснено, что он считает своим то, на которое он может действовать непосредственно через понятие. Но вот на что еще мы должны обратить внимание. Я утверждаю, что чужое тело является для каждого просто предметом внешнего созерцания, как и всякое другое материальное тело, собственное же тело никогда не является предметом созерцания, ни внутреннего, ни внешнего, а только предметом мышления. Оно не есть предмет внутреннего созерцания, так как нет внутреннего общего чувства всего тела, а только частей его, например, при боли; оно не есть и предмет внешнего созерцания: мы не видим себя целиком, а только части своего тела (разве только в зеркале, но там мы видим не наше тело, а только его образ, и как такой образ мы его *мыслим* только потому, что мы уже знаем, что имеем тело). Мы не воспринимаем себя целиком посредством внешнего чувства осязания, хотя и воспринимаем при его посредстве отдельные части, но при этом другие части являются осязающими, т. е. самим внешним чувством, а не объектом его. Таким образом, мы *мыслим* наше тело только как орудие понятия. Итак, вполне очевидно, что наше собственное тело есть чисто *априорное* понятие, подобно тому как и созерцание, о котором здесь говорилось, чисто априорно,

поскольку оно касается чужих тел, ибо созерцание определяется априорным мышлением.

с. Материальный мир простых объектов был выше выведен как абсолютное ограничение творческого воображения, но до сих пор не было ясно и решительно указано, является ли в этой функции воображение самоизображением Единой жизни как таковой, или только изображением индивидуальной жизни и, — в зависимости от этого — полагается ли материальный мир Единой себе самой равной жизнью или он полагается индивидом, как таковым. Уже непосредственно можно предполагать первое, ибо индивидуальность существует только в сфере внутреннего созерцания, созерцание же мира есть внешнее. Но посредственно мы можем дать какое угодно строгое доказательство.

Созерцание суммы организованных тел свободных Я есть непосредственное выражение Единой жизни. Все эти тела представляются как имеющие сферой своей внешней деятельности материальный мир и в нем взаимно друг друга созерцающие благодаря Единому, вытекающему из Единой жизни, созерцанию. Следовательно, созерцание мира чисто материальных объектов синтетически связано с созерцанием организованных тел, входит в то же Единое созерцание; следовательно, и оно есть непосредственное выражение жизни в ее единстве. Итак, не индивид, как таковой, созерцает объекты материального мира, а Единая жизнь созерцает их.

Мы можем выразить это, оказавшееся тоже частью самоизображения Единой жизни, следующим образом: 1) В общем мышлении, с которым связано внешнее созерцание, мыслится вполне определенный внешний мир, и это мышление по своему содержанию тождественно самому себе. 2) Если рассматривать мышление в его связи с индивидом, то оно оказывается повторяющимся столько раз, сколько индивидов, и действительно столько раз повторяется; но во всех этих повторениях содержание остается неизменным. 3) Однако, существует относительное

различие. А именно, так как каждый индивид приписывает себе особенное тело, то он необходимо полагает его в определенном месте пространства, и именно в ином, чем все остальные организованные тела. Это место и становится необходимо центром его воспринимания других предметов в пространстве и определяет их относительное расположение и место. Для каждого индивида существует свой порядок существования других индивидов.

ГЛАВА V

Утверждая, что материальный мир есть только абсолютное ограничение творческого воображения, мы до сих пор оставляли без ответа вопрос: что же в этом ограничении является ограничивающим?

Можно задаться вопросом: 1) Какая причина тому, что жизнь себя вообще ограничивает? Ответ: та, что она изображает себя в образе, образ же всегда ограничен и определен⁶. Но если мы далее спросим: почему она изображает себя в образе, то мы должны пока оставить этот вопрос без ответа. 2) Почему она ограничена этим определенным способом? На этот вопрос мы отчасти уже ответили: именно потому, что первоначальное и абсолютное воображение ограничено. Отсюда проистекает протяженность, отсюда качество вообще, отсюда внешний мир вне Я, отсюда все, что есть только пустая форма внешнего созерцания, что не имеет внутреннего значения и образуется в форме внешнего созерцания только как противоположное. Но мы выше уже обращали внимание на то, что собственно *внутренняя* сущность мира, поскольку он есть сопротивление силе свободной жизни, должна быть нечто совсем иное, а именно тоже *сила* (чистый ноумен, которого не достигает никакое внешнее созерцание). Эта сила есть тоже мир, и как таковой установлена и вполне определена. Откуда же это подлинно настоящее, истинное и первоначальное определение или ограничение? Очевидно, это

ограничение совершается самим первоначальным мышлением и именно таким образом: мир по своему внутреннему характеру, как сила и как сопротивляющаяся сила, должен быть предметом причинности Единого *общего* Я (ибо это именно и изображается этим мышлением); сила этого мира должна быть преодолена этой общей жизнью. В этом преодолении некоторая определенная сила жизни, существенно и своеобразно ей принадлежащая, несомненно станет видимой общему созерцанию. Так как, следуя закону нашей науки, мы всюду исходили не из мнимого мира в себе, а из самой жизни, то что было бы, если бы сопротивление (собственно внутренняя сущность мира, его сила) уже первоначально было предположено и мыслимо только как чистое сопротивление, и больше ничего, т. е. как то, на чем и в противоположность чему сила жизни обнаруживается? Дело обстоит так:

1) Жизнь изображает себя в своем единстве. 2) Именно потому, что она есть жизнь, она есть сила, определенная, особенная и существенная сила, а так как жизнь известна нам как принцип, то она внутри этой определенности своей силы есть бесконечная сила. 3) Мы не утверждали, что в описанном до сих пор мышлении жизнь в своем единстве изображает себя *внутренне* (скорее же внутреннее изображение, которое мы пока знаем, не есть изображение единства, а только изображение по частям), но что она полагает себя внешним образом и во внешнем созерцании. Поэтому она и не может в этой форме изображать свою силу как нечто безусловно внутреннее (само собою разумеется, в ее сущности, а не как формальное условие ее обнаружения, изображение которого мы встречали выше в индивидуальном внутреннем созерцании). Эта сила остается в описанном нами мышлении совсем *невиданной* и *невидимой*, именно потому, что оно есть самообъективирование. 4) Если эта сила все же должна быть изображена в такого рода мышлении (мышление, будучи жизнью, которая должна быть изображена, не может быть иным), то она может быть изображена только внешним образом на

некотором предмете и сопротивлении, т. е. должно быть мыслимо и полагаемо нечто, что должно уничтожиться, когда сила жизни вполне разовьется. 5) В таком случае (и таков, по нашему предположению, внутренний мир, который мы и возвели, как это и следовало, до чистого ноумена, и теперь можем назвать *природой*), внутренняя сила жизни, хотя и останется невидимой, будет собственно определять этот мир, так в нем должно содержаться все то, что заключается в силе самой как жизни, но только как противоположность. Если мышление такого рода противоположности назовем ограниченным и ограниченным именно *таким* мышлением, то невидимое, ограничивающее в этом мышлении, оставшееся невидимым основание его содержания и есть именно бытие силы жизни. 6) Предположим, что внутри этого мышления действительно развивается сила жизни, тогда эта сила, которая первоначально без этого мышления сопротивления была совершенно невидима, станет в этом развитии благодаря сопротивлению видимой для созерцания, которое может созерцать только тогда, когда дано противоположное, и только то, что ограничено противоположным. Развивающаяся сила будет всегда являться ограниченной сопротивлением, которое заранее составлено мышлением, и будет видима только в такой форме созерцания.

(Попутно: *Для наукоучения природа есть безусловно только построенное абсолютным мышлением противоположение абсолютной силе свободной и дуговой жизни, необходимо построенное для того, чтобы эту силу, саму по себе невидимую, сделать видимой.* Когда натурфилософ слышит, что природа есть только граница, только отрицание, что в ней не должно быть ничего положительного, он сердится и кричит о преступлении против величия природы, но этим он и ограничивается. Ибо для того, чтобы вникнуть в основные положения наукоучения, опровергнуть их и доказать положение противоположное только что высказанному, надо обладать способностью к быстрому и последовательному мышлению, способностью

следить за длинным рядом мыслей и незаурядным диалектическим искусством.

Что же это за смутное чувство, воспаляющее их гнев, в основе которого должно же лежать что-нибудь правильное? Вряд ли мы это узнаем от них, поэтому придем сами им на помощь. Как мы увидим в свое время в этих лекциях, в сознании неизгладимо запечатлено понятие абсолютного бытия безусловно из себя, через себя и в себе, и также неизгладимо внушена ему невозможность переносить это понятие на самого себя (Я) и полагать себя в каком бы то ни было отношении абсолютом. И вот эта разновидность философов, а также и остальные современники, поняли наукоучение так, что оно, наперекор этому неизгладимому сознанию, делает Я абсолютом, поэтому они, конечно, должны были стараться исправить это *свое* наукоучение. Но это исправление оказалось очень неудачным, ибо доказав, как и следовало ожидать, что Я не может быть абсолютом, они сделали таковым природу. Или Я, или природа, третьего не может быть, рассуждают, по-видимому, они; естественно потому, что только эти два предмета попадают в поле их зрения. Они возмущаются собственно тем, что мы, не желая считать природу абсолютом, полагаем таковым Я; но в этом они заблуждаются; для нас одно не следует из другого, ибо в наше более широкое поле зрения кроме этих двух предметов попадает и кое-что иное.

Природа остается для нас только границей, подчиненной Я, его чистым продуктом (именно продуктом Единой жизни). Мы позаботимся найти иной абсолютом, кроме Я и природы, который дает необходимую точку опоры Я, а через него и природе.

Мы не прибегаем при этом к приему людей, всегда готовых примирять различные мнения утверждением, что все это, может быть, только спор о словах. Само собой разумеется, что мы, конечно, знаем, — и жалеем об этом — что они, делая природу абсолютом, делают ее в то же время Богом; нам также хорошо известно, что они считают

этим Богом не отдельные объекты природы, но переносят это понятие на лежащую в основе всех явлений природы общую мировую душу, внутреннюю силу природы и тому подобное, а, при некотором старании и очень большой утонченности, эта сила природы в отдельных явлениях прорывается даже как сознание. (Если бы они привыкли строго обдумывать то, что они думают, а не просто фантазировать, то уже дойдя в своей системе до этого места, они должны были бы понять, что немислим переход от просто обнаруживающейся силы природы к ее сосредоточению в себе самой, к двойственности и рефлексии). Мы же понимаем, что всякий принцип, который должен быть действительно принципом чувственного явления, сам чувствен, и никак не может быть мыслим как сверхчувственный и духовный, даже как Я, тем менее как Бог. Поэтому остается одно из двух: или сознаться, что не можешь проникнуть в единство и связь явления, и понимать его таким, каким оно является: отдельным и рассеянным, тогда ты не философ; или, если ты претендуешь на звание философа и, что само собой разумеется, признаешь реальным сверхчувственное и духовное, тогда совсем откажись от реальности чувственного, совершенно непримиримой с этим званием, и научись понимать весь чувственный мир так, как его понимает наукоучение: только как форму созерцания сверхчувственного).

После всего сказанного приходится признать, что чувственный мир в своем единстве так же не есть предмет опыта, как и выше рассмотренные части самоизображения жизни, а вполне априорен; он не есть нечто чуждое, входящее в созерцание и мышление, но нечто необходимо имеющее основание в этом последнем. Его общая внешняя форма, материальность и вообще качественность вытекают из своеобразной формы созидательной силы, принадлежат, следовательно, не чувственному миру, а созидаются в противоположность ему. Как выше мы говорили, что объект становится видимым вследствие ограничения созидательной силы, так теперь, в высшем смысле, можно ска-

зять: в объекте становится видимой созидающая сила, в нем становится видимым это ее внутреннее определение, например, ограничение ее бесконечности; и сначала фактически, так как сознание должно с чего-нибудь начаться и начинается именно с этого места, эта форма созидательной силы впервые вообще вступает в круг зрения. Но для того, чтобы эта форма была признана формой созидательной силы и именно абсолютной, требуется, конечно, нечто иное, именно свободная рефлексия, которая, в свою очередь, возможна только при условии непосредственного созерцания объекта. Это относительно внешней формы. Внутреннее же содержание чувственного мира есть, как только что было описано, выражение реальной, низшей и первоначальной силы жизни посредством противопоставления, следовательно, оно также построено реальной силой, как материя и т. д. построена силой созидательной. Это внутреннее содержание чувственного мира определяется жизненной силой, и в нем не может происходить ничего, противоположность и возможность уничтожения чего не заключалась бы в этой последней. Следовательно, чувственный мир есть противоположный образ силы жизни в двух ее главных формах, созидательной и реальной, поэтому он определен а priori, а не случайно. (В нем не содержится ничего, кроме составных частей этого образа; если их уничтожить, то не останется ничего, никакого *остатка*, никакого неизвестного = X).

Выше мы доказали, что чувственный мир полагается не индивидом, как таковым, а Единой жизнью; это выясняется и на простом анализе мышления о чувственном предмете. То, что индивидуально, замечается только потому, что Я познает себя во внутреннем созерцании как его принцип, следовательно, индивидуальное видимо и выразимо только как принципат, как выше было установлено для свободно образованного понятия цели, воспроизведения и т. п. Но принципат исчезает, когда Я перестает поддерживать его непосредственным продуцированием. Следовательно, принципату не принад-

лежит прочное, самостоятельное, независимое от свободного акта представления воображения бытие. Если бы мы производили предметы этим способом, то они являлись бы для нас представлениями, и исчезали бы, когда мы перестаем представлять. (Часто думают, что идеализм именно так и понимает, но это грубое недоразумение). Мы приписываем объектам самостоятельное бытие в знак того, что они являются для нас образом этого бытия, который мы, как индивиды, не можем уничтожить, и который не зависит от нашей внутренне созерцаемой свободы. — Они не суть представления, а, следовательно, суть непосредственно сами вещи. В непосредственном созерцании мы имеем вещь и обладаем ею не посредством какого-нибудь представителя или заместителя, мы обладаем ею самой в ее непосредственной сущности; ибо она в сущности есть только явление и именно явление в нас самих (в общем Я). Чрезвычайно необходимо точно помнить этот очень важный пункт нашего идеализма, обыкновенно неверно понимаемый. Существуют, например, системы, которые признают, что вещи не являются в представлении такими, какие они суть сами в себе, но разнообразно измененными. Это основное заблуждение происходит оттого, что вещам приписывают еще и иное бытие, кроме того, которое заключается в их явлении. Мы же признаем, что вещи являются безусловно такими, какими они суть, ибо они суть не что иное как свое явление, — насквозь *явление*, — мы спокойно и к выгоде для себя пользуемся этим выражением, которое, как кажется, было выдуманно, чтобы нас запугать.

Наше положение можно доказать, произведя анализ и с другой стороны, а именно: мы непосредственно и без всякого доказательства предполагаем предмет чувственного мира существующим для всех, как только мы на него рефлектируем и помещаем его в акт объективного мышления. Это доказывает, что все нами описанное есть один единственный синтетический мысленный пе-

риод, посредством которого мы обретаем весь внешний мир.



Повторим вкратце все сказанное, чтобы вывести некоторые общие заключения.

Результат всего: предположенная жизнь сознания непосредственно через себя саму изображает себя в своем единстве. Построенные доныне объективные представления мира и составляют все вместе это изображение. Правда, при этом нарушается единство жизни, т. е. она повторяется, как одна и та же, много раз; ибо собственно до сих пор мы не касались внутренних различий индивидов, а рассматривали их как одинаковые.

1) Как мы пришли к этому результату? Очевидно, без всяких аргументов и доказательств, только оставаясь верными свободному правилу нашей науки: рассматривать сознание как особый, самостоятельный феномен, не нуждающийся для своего объяснения во вмешательстве чего-либо чуждого, — следовательно, пользуясь единственно научной формой. В этом должна с нами согласиться всякая философия, считающая себя наукой о знании, как в себе самом существующем объекте. — Философии же, придерживающиеся противоположного мнения, даже не считают сознание самостоятельным явлением (то, что они по этому вопросу читали в своих лекциях по логике и психологии, было весьма скудно и препятствовало полному изложению фактов сознания); Кант первый изложил этот вопрос с нашей точки зрения, он был нашим предшественником. Такой взгляд на сознание с полным правом называется идеализмом, поэтому мы полагаем, что всякая философия необходимо с самого начала должна быть идеализмом. Может быть, эта философия должна быть чем-нибудь иным при объяснении основы сознания. Но этот вопрос не может быть поднят раньше, чем будут выяснены факты сознания, а до тех пор мы будем по возможности объяснять это явление из него самого.

2) Здесь ясно обнаруживается отличие нашей системы от той, которая признает существование чувственных вещей в себе и кладет их в основание сознания; мы не придадим ей двусмысленного названия догматизма, а будем называть ее материализмом, против чего она, оставаясь последовательной, ничего не может иметь. Материализм утверждает: в установленных до сих пор объективных представлениях мира изображает себя чувственный мир; мы же, напротив, утверждаем, что в этих представлениях, в тех же самых, которые они имеют в виду, изображает себя жизнь самого сознания; впрочем, и для них, и для нас, в одной и той же форме вполне определенного и необходимого мышления. Различие этих утверждений бросается в глаза, но спрашивается, в чем собственно главный пункт этого спора? В следующем: материализм предполагает, что вещи обосновывают вообще жизнь сознания. В этом мы с ним и не согласны. По крайней мере, в описанном нами сознании жизнь изображает себя и изображает только себя. Иной и более высокий вопрос, не изображает ли жизнь сознания в себе и собою, и изображая прежде всего себя, еще и нечто иное кроме себя? Это возможно, и так оно и окажется. Это и есть вопрос об основе. Материализм начинает с этого положения, без всякой нужды и притом совершенно неоправдываемым образом. Он утверждает, что сознание само по себе изображает чувственный мир. Материализм утверждает: 1. Существуют вещи. Это утверждаем и мы и так строго, что строже он не мог бы и требовать. 2. Поэтому эти вещи суть в то же время *основание наших представлений* о них. Это, по нашему мнению, совершенно выдуманно. Конечно, вещи существуют, но откуда вы знаете, что они в то же время суть основание? Далее вы утверждаете, что мы имеем о них только представления, но это противоречит точному наблюдению самосознания. Затем эти две выдумки вы связываете таким же выдуманным отношением между ними, полагая одно основанием другого; совершенно непонятная выдумка, ибо как может вещь стать образом,

существенно отличным от вещи в иной, обособленной от вещи и также существенно отличной от нее силе; об этом вы не говорите ни одного разумного слова, да и не в состоянии будете его сказать.

3) Различие между нашей системой и всяким умозрительным индивидуализмом, особенно идеалистическим индивидуализмом, очевидно. Всякая философия хочет объяснить сознание, что вполне правильно. Ни одна, без исключения, из бывших до сих пор философий не подымалась выше объяснения сознания одного единственного индивидуального субъекта и, именно, как и должно было быть, самого философствующего субъекта. Они не пытались объяснить его как сознание жизни, вмещающей в себе и уничтожающей всякую индивидуальность; в этом отношении наукоучение опередило всех и даже так, что когда оно это сделало, никто этого не заметил, но все сочли его также за индивидуализм; тем не менее, оно мимоходом повлияло настолько, что впервые было осознано, что это не так.

Материалист, молча предположив существование многих Я (иначе он к этому не может прийти), может объяснить согласованность их представлений о чувственном мире, опираясь на вещь в себе и на воздействия, которые она производит соответственно своему бытию. Но представление о других разумных существах, кроме него, он никогда не состоянии будет объяснить (я уже умалчиваю о том, что и себя самого, как представляющее существо, он совсем не может объяснить). Ибо я хотел бы знать, какое впечатление от *чувственного объекта* может вызвать образ совершенно сверхчувственного, *образ Я*, какое *воздействие* может дать образ недейтельного, совершенно в себе замкнутого и обособленного принципа?

Идеалистический индивидуализм не может ответить даже на первый пункт. — Пространство есть форма моего созерцания, отсюда нетрудно заключить, что все, что находится в пространстве, есть тоже мое созерцание. — Кто же это Я? Я не удовольствуюсь ответом, который ты

охотно мне дал бы, руководствуясь смутным чувством, а я жду того ответа, который ты мне должен дать, будучи последовательным. Как ты узнал, что пространство есть форма созерцания? Только благодаря непосредственному внутреннему самосозерцанию, которое индивидуально. Но оно имеет значение только для тебя самого, для индивида, если в твоём умозрении не содержатся высшие принципы. Пространство есть форма твоего индивидуального созерцания, так говорит твое самосозерцание. Как же ты хочешь, против всех правил логики, вывести, что оно есть также форма созерцания других индивидов (если ты вообще можешь таковые предположить), тогда как следует скорее обратное?

(Кант, правда, иначе отвечает на этот вопрос: *для нас, людей*, говорит он, пространство есть форма созерцания. Во-первых, что здесь означает понятие *человек*, и что оно вообще может означать? Если оно означает противоположное неразумности, то оно значит то же самое, что разумные существа; и его всегда следовало бы так понимать. Но если оно означает большее, то следует указать на существование противоположности между самими разумными существами, на классификацию в этой общей сфере на разумных людей и разумных не людей. Но тогда спрашивается, можете ли вы, касательно мышления, мыслить разумные существа иначе, как в общей разумной форме, в форме Я? И даже вопрос не в том, можете ли вы мыслить это иначе, а в том, не будет ли такое мышление абсолютно противоречивым, и не является ли разумная форма единственно возможной? Итак, в области мышления такая противоположность невозможна. Или, может быть, вы созерцаете эти другие существа, и противоположность находится в области созерцания? Вы не можете доказать такого рода созерцание и можете только фантазировать о других формах разумных существ; но в области созерцания вы должны ограничиваться действительностью созерцания, и плоды вашей фантазии суть измышления, от которых вам лучше воздержаться. Я хотел

бы знать, серьезно ли Кант признавал, что какой-нибудь вид разумных существ мог не обладать созерцанием пространства, а вместо него каким-нибудь иным? — Следовательно, он прежде всего должен был и хотел сказать, что пространство есть форма созерцания *для всех разумных существ*. Но где вы найдете в его рассуждениях следы доказательства этого положения? Он не дал строгого доказательства того, что очевидность этого положения, фактически вытекающая для него из его собственного индивида, действительна для всех субъектов, а между тем на практике он применяет это положение ко всем и даже не упоминает об этом.

Но он говорит об обязательности категорического императива для всех? И это также только в том самом смысле, в каком он говорит во вступлении к “Критике чистого разума” о протяжении, как форме созерцания для нас людей. Если бы это положение являлось результатом его умозрения, то он должен был бы доказать, что категорический императив есть основание, определяющее какое-нибудь определенное сознание (подобно тому, как мы выше доказали, что жизненная сила есть основание, определяющее внутреннюю сущность природы), и именно сознания, которое полагает многих и всех. Он должен был бы представить всех и многих как форму созерцания категорического императива (подобно тому, как мы изобразили чувственный мир как форму созерцания развития живой силы), как и должно было бы быть на самом деле. Итак, это сознание единства жизни во многих он не только не вывел, — чего и мы до сих пор еще не сделали, — но он и не указал на него решительно как на факт сознания, как мы это сделали, а он только молча предположил его, движимый здравым смыслом. Итак, если его настроение, его здравый смысл, и не было индивидуально, то таковым было его умозрение, которое он время от времени исправлял благодаря этому здравому смыслу.)

4) Только такой взгляд на самоизображение жизни как на единство может объяснить, почему априорное имеет

значение для всех разумных субъектов, а также почему каждый из них имеет право на эту значимость. Выше уже была выяснена отличная от этого общая значимость всей сферы объектов (о которых и идет речь). Когда я вижу, что объект осуществляется мною, как принципом, и что он может быть произведен мной только известным образом вследствие ограничения моей способности, то я понимаю, что объект во веки веков не будет произведен мною иным образом, а, следовательно, и для меня не будет иным. Но вопрос в том, что такое этот принцип. Если это мое индивидуальное Я, то та объективная значимость имеет значение только для меня, индивида, и непонятно, как можно ее приписать кому-нибудь другому. Если же этот принцип есть Единая и всеобщая разумная жизнь и сразу определенно полагается как таковая, тогда ясно, что как для нее самой, так и для всякого, в ком она проявляется, должно быть обязательно это всеобщее значение, и что всякий, кто это понимает, будет ожидать того же от всех.

Но для того, чтобы это всеобщее значимое действительно имело значение для данного индивида, предполагается: 1) его внимание. Внимание же заключается в том, что индивид делает себя Единым, отвлекаясь от собственного внутреннего построения образов и созерцания. Так как оно имеет значение для Единого, то ясно, что тот, для кого оно должно иметь значение, должен делать себя этим Единым.

Но для самого этого внимания требуется: 2) чтобы оно было возможно в той форме, которую требует вид всеобщее значимого. Чтобы увидеть видимое, надо смотреть, т. е. быть внимательным, но это возможно только для того, кто имеет глаза. То же самое и для внутреннего понимания. Ибо хотя в этой области и невозможна полная слепота, тем не менее, способность к мышлению развивается только постепенно и достигает высшей ступени только благодаря упражнению; поэтому может случиться, что всеобщее значимая истина, несмотря на добрую волю и

внимание, не будет иметь значение для того человека, чья способность к мышлению в той области, в которой лежит эта истина, вообще еще не развилась.

ГЛАВА VI

Мы выяснили три главные части объективного представления мира: систему многих Я, систему организованных тел и чувственный мир. Но выше мы утверждали существование еще и четвертого; не только тело какого-нибудь разумного существа, говорили мы, но и продукт его деятельности воспринимается всеми разумными существами, и воспринимается ими как таковой, и это абсолютное восприятие произведений разумных существ, как таковых, принадлежит также к объективным представлениям мира. На эту воспринимаемость произведений и т. д. мы указываем здесь просто как на голый факт сознания.

Этим самым мы принимаем на себя обязанность объяснить возможность этого факта из всего сознания, и таким образом, включить его в систему сознания, ибо мы рассматриваем сознание не как собрание разрозненных явлений, но как единое в себе самом связанное явление.

1) Прежде всего определим точнее самый факт: а. Индивид действует в действительности не как индивид, а как Единая жизнь; его самоопределение к деятельности есть, как мы видели выше, отказ от индивидуальности, основывающейся только на свободном понятии, и отдача себя объективной внешней силе, которая есть сила Единого. Следовательно, действует не индивид, а Единое. б. Для того, чтобы эта деятельность и ее продукты были восприняты, требуется внимание со стороны воспринимающего индивида. Но внимание есть тоже отказ от индивидуальности как таковой, и самопогружение в объективное мышление, как Единое. И, следовательно, воспринимает тоже не индивид, а Единое. Следовательно, в выше заявленном факте воздействует Единая жизнь на Единое, т. е.

воздействует на самую себя; и так оказывается вполне ясным и понятным, каким образом жизнь, будучи жизнью сознания, не только может, но и должна сознавать себя в этом действии; совсем так, как индивидуальная жизнь сознает свою индивидуальную свободу. Задача кажется решенной.

2) Как ни убедительной кажется эта аргументация, и хотя не каждый сумеет тотчас указать в ней ошибку, однако, я надеюсь, что никто не почувствует себя удовлетворенным ею. Мы и привели ее только для того, чтобы точнее указать на суть вопроса. Ошибка приведенного рассуждения заключается в следующем: совершенно верно, что индивидуальность вполне оттеснена во внутреннее созерцание, и в области объективного мирозерцания находится не она, а единство. Но какого рода единство? Это только *безразличие*, а никак не численное единство. Многие единицы вполне между собою равны и не обладают никаким качественным различием, но они не составляют Единое численно, эти одинаковые единицы повторяются много раз, и эта многократность и составляет их раздельность.

Поэтому вышеуказанный факт утверждает: одна из этих количественно отдельных единиц должна, обладая абсолютной свободой, нарушить первоначальную одинаковость, она должна посредством действительного акта прежде всего перешагнуть в своем определении за эту одинаковость; это внутреннее развитие и даст в созерцании образ материального продукта. Далее вышеуказанный факт утверждает, что это изменение касается не только действительно действующей единицы, но одновременно и всех ее количественно абсолютных повторений; так как оно должно быть ими воспринято, то оно должно изменить мирозерцание всех их так же, как оно изменило мирозерцание одного зачинщика, в котором перемена может быть объяснена созерцанием собственной внутренней свободы. Вот и требуется объяснить, каким образом внутренняя абсолютная свобода одного может изменить

и связать созерцание всех. Этот вопрос очень важен, и понятно, что он может быть решен только указанием на такой член, который уничтожал бы количественное разделение, и посредством которого жизнь постигалась бы как количественно Единое, подобно тому, как раньше она была постигнута как качественно Единое. Только тогда мы можем с полным правом утверждать то, что мы только что слишком поспешно утверждали: это есть единая жизнь сознания, действующая сама на себя; как же может она в своем действии не сознавать самую себя? — Поэтому наша ближайшая задача и состоит в отыскании этого члена, ибо только таким образом и может быть решена задача, поставленная нам данным фактом. (Понятно, что тем самым этот член окажется новым фактом сознания, который мы должны будем присоединить к общему пониманию этого явления).

3) Чтобы настоящая суть вопроса выступила резче (чем само собою разумеется, мы подготовим выяснение вопроса), сравним его с предыдущим. Мы не можем прибегнуть к прежнему приему, а также не можем надеяться вывести необходимый нам член из предыдущего. В первом исследовании мышление изображало покоящуюся мертвую силу жизни, только ее неизменное бытие, и образ этого бытия в созерцании есть природа. Она именно поэтому так же неизменна, как ее прообраз, и ей не только нельзя приписать изменение, отклонение от ее вечного закона, новое творение, но это как раз противоречило бы ее понятию. Нечто подобное совершенно невозможно и исключается этим мышлением природы. И если, тем не менее, это наблюдается, то это возможно только благодаря совершенно новому принципу мышления, вполне противоположному до сих пор рассмотренному.

Но это именно и заключается в нашем факте. Посредством абсолютной свободы жизни нечто должно действительно совершиться и даже распространиться на чувственный мир; следовательно, в нем должно быть создано нечто совершенно новое. Это не следует ни из чувствен-

ного мира, ни из его созерцания, напротив, противоречит ему. Поэтому и созерцание этого нового творения должно быть также вполне новым творением, отделенным от созерцания неизменной природы абсолютной пропастью, без какого-либо постепенного перехода; оно не только не соответствует развитию этого созерцания природы и не может быть из него объяснено, но оно ему вполне противоречит и его отменяет. Так как этот продукт должен появиться в сфере чувственного созерцания, то сама эта сфера должна распасться на *неизменяющуюся*, как выражение первого мышления, и на *изменяющуюся* посредством свободы. (Это очень важно само по себе и следует это заметить, для нашего же исследования это второстепенно и упоминается попутно).

4) С чем же предполагаем мы связать это совершенно новое созерцание?

Вы прекрасно знаете, что мы не можем поступить так, как это сделал бы материалист, который легко справился бы с вопросом, заявив: эти продукты свободы существуют сами по себе (как трудно было бы ему поручиться за это, если бы он поразмыслил о том, что он говорит!), поэтому они влияют соответственно своему бытию и т. д. Путь материалиста идет от наружи во внутрь; наш путь идет изнутри. Мы должны указать на то внутреннее, которое созерцается в этих произведениях. Это внутреннее, как мы только что видели, не содержится в мышлении силы, но в новом и высшем мышлении, хотя и не вполне действительном, выступающем в сознании, назовем его пока — *X*. В этом ряду это *X* есть абсолютно первое, и подобно тому, как выше указанное мышление силы изображается вообще как чувственный мир, это *X* изображается в созерцании, как продукт этого чувственного мира, как новое в нем творение.

5) Что же это за мышление? — Продукт деятельности разумного существа вне нас должен казаться чем-то безусловно возникшим, новым творением в неизменной природе. Поэтому и мышление, лежащее в его основе, должно

также являться чем-то новым, не вытекающим из ряда уже существующего мышления как следствие из основания, творчеством в мышлении, абсолютным мышлением по сравнению с бывшим до того мышлением. Далее, этот продукт не должен казаться продуктом *моей* свободы, свободы мыслящего Я. Однако, не существует никакого непосредственного предмета внутреннего созерцания, кроме свободы: следовательно, во всяком случае, свобода должна определяться искомым нами мышлением X. Но так как это не есть мое собственное определение свободы, то это должно быть чужое определение, т. е. *ограничение* свободы.

До сих пор все идет гладко; спрашивается еще только: каково это ограничение свободы? — сила вообще вполне определена, и она едина, и во всех повторениях Единого вся и одинакова; к тому же она полагается как пребывающая уже ранее рассмотренным мышлением, и ее изображение есть неизменная природа. На сколько простирается эта сила, на столько простирается и свобода каждого повторения. Этому мышлению не может противоречить новое мышление X, оно не может уничтожить положенную первым свободой, *поскольку она им положена*; поэтому мышление X, конечно, не есть ограничение свободы в отношении *бытия*, — в каком она только и полагается первым мышлением, — в отношении бытия, т. е. *мощи*. Каждое повторение способно на все, что заключено в силе, вследствие первого мышления. Поэтому для мышления X остается только ограничение свободы посредством самой свободы, от которой должно отказаться первое мышление. Следовательно, мышление X есть закон для свободы, а именно, требующий, чтобы она сама себя ограничивала. Хотя свобода, благодаря первому мышлению, *может*, но она не *должна* делать то, что может. X есть запрещение употреблять в дело некоторую имеющуюся свободу. Когда это абсолютное запрещение, будучи внутренним, переносится во внешнее созерцание, — как раньше была перенесена Единая жизненная сила, — оно производит в

нем свободный продукт разумного существа вне меня, подобно тому, как та сила, перенесенная в созерцание, представляла безусловно и без всякой свободы пребывающую природу.

6) Выскажем ясно то новое, что мы нашли. Раньше мы говорили: жизнь как Единое обладает определенной силой, и она может в каждом численном повторении самой себя вполне и без всякого стеснения развивать эту силу. А теперь мы говорим: это остается верным; но, кроме того, в абсолютном мышлении этой жизни в *отдельных случаях* (я утверждаю это обдуманно, ибо здесь я совсем еще не говорю о самом законе в его единстве, а только о его отдельных и как бы психологических явлениях) имеют место запрещения делать употребление из этой свободы. Это относится к Единой жизни, а, следовательно, и ко всем ее повторениям. — Выше мы говорили, что объяснение данного факта приведет нас к принятию нового факта. Этот новый факт мы сейчас нашли. Он заключается в появлении нравственного закона, сначала только в форме запрещения некоторых проявлений свободы. В то же время тем самым мы вступаем в новый отдел нашего исследования. Поэтому содержащееся в нем мы можем характеризовать как *высшую способность*, по отношению к которой рассмотренная в первых двух отделах способность является низшей и как познавательная, и как практическая. Итак:

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

О ВЫСШЕЙ СПОСОБНОСТИ

ГЛАВА I

7) Согласно нашему утверждению, это мышление мощи, но не долженствования, изображается, подобно мышлению силы, во внешнем созерцании: последнее — как неизменная природа, первое — как свободный продукт свободных существ, находящихся вне созерцающего. Когда внутри нас возникает это мышление о недолженствовании, и именно потому, что оно внутренне возникает, наружно появляется такой продукт свободы: и даже не требуется, чтобы это ограничение свободы дошло до ясного сознания, и в первоначальной конструкции оно и не доходит до сознания, так же как в первоначальной конструкции природы сила не была сознаваема; оно есть только невидимое основание, определяющее соответственное ограничение творческого воображения, благодаря которому для нас появляется свободный продукт свободного существа вне нас.

Но я утверждаю еще большее. Неизменную природу мы действительно вывели из некоторого внутреннего и

высшего принципа; пребывающая сила жизни есть основание ее бытия и ее определения. Но так ли мы вывели систему многих Я и их организованных тел? Мы ее выставили как факт; к этому мы присоединили общий вывод, что в этом изображении жизнь восстанавливает свое разбитое на индивидуальности единство. Затем мы напомнили, что сумма многих Я бесконечна в возможности, но в действительности представляется законченной и определенной. Здесь-то и открывается пробел; а именно, мы до сих пор не указали основания, определяющего это объективное созерцание многих Я вне нас, и принципа, ограничивающего бесконечность этого образа. Этот недостающий принцип и найден в указанном нами мышлении о недолженствовании. Когда мы испытываем внутри нас, — или испытывали бы его, если бы наше сознание было яснее, — приказание не пользоваться немедленно нашей силой, а ожидать обнаружения свободы вне нас, тогда мы предполагаем свободное существо. Где вместе с запрещением появляется перед нами и само обнаружение, там мы полагаем его продукт.

8) Мы нашли: *a.* Пользование свободой (действительное развитие уже существующей силы жизни) подчинено высшему закону, относящемуся к самой внутренней свободе, по которому эта последняя должна ограничивать самою себя. Является ли этот закон таким единым и общим, каким мы его здесь представили, или это его формальное единство есть только созданное нами понятие, — этого мы пока не будем касаться; пока мы говорим только об отдельных фактических проявлениях его, об отдельных определенных запрещениях; *b.* В этом отношении мы выяснили следующее: Единая жизнь, качественно одинаковая, разделена на многие количественно различные повторения (многие Я), из которых каждое обладает полной единой силой жизни. Предположим, что одно из повторений приводит в исполнение часть той общей способности; тогда непосредственно, абсолютно и как безусловно новое творение возникает во всех других численных повторени-

ях запрещение противодействовать этому развитию: запрещение, которое может путем размышления подняться до ясного сознания, — но это не необходимо, — но которое находится внутри жизни и изображает себя, по крайней мере, как принцип, во внешнем созерцании (само собой разумеется, только для того, кто напрягает внимание, переносится из индивидуального состояния в область единства и умеет сосредоточивать внимание). Запрещение, говорю я, а не невозможность; он мог бы, но он не должен; он может физически, но не должен морально. с. Следовательно, мы утверждаем, что хотя и не непосредственно, не физическим образом, но нравственным образом, посредством возникающего запрещения, свобода одного индивида непосредственно определяет и строит всеобщую свободу. d. Таким образом, мы нашли заданный нам связующий член, который уничтожает численное разделение, и теперь чувственная пропасть, существующая между многими Я, нравственно заполнена.

9) Однако, чтобы придать вышележащему полную ясность, необходимо прежде всего определить различие между физической связью и моральной.

Физическая связь существует тогда, когда причина, непосредственно через свое действие на самую себя, действует в то же время на других; когда, следовательно, самоопределение есть в то же время определение других; когда поэтому действие на самого себя или самоопределение и действие на другого или определение другого по своей природе одно и то же; например, материальное тело,двигающееся в некотором пространстве, двигает, конечно, прежде всего себя, и мы имеем только самоопределение; но непосредственно тем самым оно изгоняет из этого пространства все, что сопротивляется ему с меньшей силой, чем та, с которой оно в это пространство проникает. *Его* самодвижение и движение *другого* безусловно едины и между ними нет посредствующего члена. (Так же рассматривается и наше свободное действие на телесный мир. Наша рука, например, отталкивает по некоторому закону

непосредственно, потому что она сама движется по некоторому закону).

Напротив, моральная связь есть такая, в которой между самоопределением причины и определением ею другого существует посредствующий член; это посредствующее, которое не может быть бытием, ибо тогда уничтожалась бы всякая связь, должно быть сознанием; непосредственное сознание этого самоопределения причины в другом. Это сознание самоопределения, а не самоопределение непосредственно, как это имеет место в физической связи, должно определять и ограничивать другого. Как это возможно? Сознание есть свобода, а определенное сознание есть свобода от того, что мы сознаем; поэтому когда другой сознает самоопределение причины, он возвышается над ней, сам оставаясь свободным и равнодушным. Поэтому его ограничение ею надо понимать так: он должен *вследствие* этого сознания ограничить свою бесспорно существующую свободу собственной же свободой.

На такую моральную связь мы и указывали. Один действует, это есть самоопределение, которое, как такое, совсем и вполне остается в нем. Но непосредственно вместе с этим самоопределением возникает для всех совершенно общее сознание, которое также непосредственно влечет за собой ограничивающее "должен"; таким образом мы, как мы это хотели и должны были, установили между всеми моральную связь. Хотя физическое разделение сохраняется и даже теперь только как следует подтверждается, но морально все составляют Единое, будучи охвачены одним и тем же законом, воспрещающим всем одно и то же пользование свободой.

(Это и есть для всех очевидная связь между свободными и разумными существами, проявляющаяся в общем сознании. Они не должны вступать между собою в физическую связь и взаимодействовать, как материя, посредством напора, толчка и удара. Они не должны образовывать непосредственной непрерывности, но они должны ставить между собою сознание и понятия и посредством

их вступать во взаимодействие. В чувственном созерцании изображение этого взаимодействия, этой среды, разделяющей непосредственную непрерывность, суть свет и воздух, служащие для взаимной зримости и сообщения понятий посредством слов, — они кажутся полудуховными элементами по сравнению с плотной материей, которой мы обладаем в нашем теле совсем не ради других, а только ради плотной материи вне нас).

10) Я утверждал: они составляют Единое благодаря моральной связи, хотя и остаются разделенными в чувственном мире. Но остается без ответа еще важный вопрос, который мы никоим образом не желаем скрывать. Мы говорили, что когда свободно действует одно из численных повторений Единой жизни, тогда абсолютно возникает сознание во всех других, воспевающее им употребление свободы, противодействующее этому акту; если допустить эту связь, то само собою на основании выше изложенных основных положений будет вытекать все остальное, что мы утверждали. Но как обстоит дело со связующим членом; как может свободное самоопределение одного вызвать и обосновать сознание в других? В этом настоящая суть вопроса? Итак, настоящая точка зрения нашего исследования следующая: мы перевели жизнь из чувственного мира в мир нравственный, мы резко указали на характерное различие между ними; но мы не имеем еще связующего их члена.

ГЛАВА II

ДАЛЬНЕЙШЕЕ ВЫЯСНЕНИЕ ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ

При этом заданный нам вопрос решится сам собой.

1) Предположим, что объективное сознание силы жизни, предшествующее всякому возможному обнаружению свободы, заключается в созерцании мира вообще; в таком случае, оно будет во всех отношениях единым. Субъекта в

нем нет совсем; ибо это созерцание мира не рефлектирует, оно есть простое объективное бытие такого рода созерцания, простое истечение и чистая внешность, без всякого внутреннего ядра.

2) Предположим, что должно произойти действительное обнаружение этой силы, выраженной в созерцании: как это возможно? Созерцание рассеяно по многообразному и противоположному, в этом и заключается его сущность. Реальная же деятельность свободы обуславливается, как было выше указано, тем, что она начинается в одном простом пункте и от него развивается по закону особенной обусловленности. Следовательно, для того чтобы была возможна деятельность, Единая жизнь должна прежде всего перейти от состояния всеобщности и рассеянности к сосредоточению в Едином пункте, — само собою разумеется, с абсолютной свободой.

3) Если это сосредоточение будет достигнуто, что здесь будет сосредоточивающимся? Очевидно, Единая жизнь, ибо помимо ее нет ничего. Но что будет результатом сосредоточения? Ограничение вообще одним пунктом и отвлечение от всех остальных; нечто сосредоточивающееся в этом именно пункте, не существовавшее в общем созерцании, но ставшее только благодаря этому абсолютному акту сосредоточения и относительно чего возможна теперь рефлексия; возможность рефлектировать об этом образовавшемся благодаря сосредоточению пункте, и определить начинающуюся с него причинность по закону обусловленности: короче сказать, результатом его является возможность иного созерцания, основывающегося на первом и первоначальном *факте* свободы, того созерцания, которое мы называли внутренним, и описали как принадлежность индивида. Поэтому в результате его является сам индивид, и самососредоточение Единого есть первоначальный *actus individuationis*.

4) Что же создает и производит индивида? Очевидно, Единая жизнь путем самососредоточения. В обусловленном определенным сосредоточением и предполагаю-

шем его созерцании (внутреннем), что собственно созерцает и созерцаемо, есть ли это заключенное в нем Я? Единая жизнь, только принявшая эту индивидуальную форму и отказавшаяся от общей формы внешнего, изумляющегося созерцания. Может ли Единая жизнь переходить непосредственно из этой формы сосредоточения снова в общую форму рассеяния? Без сомнения. Следовательно, индивид не есть особое бытие жизни, а он только простая форма ее, и именно форма ее абсолютной свободы; эти формы взаимно исключают друг друга, и индивид не может быть в одном и том же нераздельном акте в той и другой; но он может, оставаясь одним и тем же, с той же Единой свободой и благодаря этой свободе, переходить из одной формы в другую. Единая абсолютная жизнь сама себя делает индивидом, не теряя при этом своей свободы!

(Индивид не есть особое бытие, а только случайная форма. Следовательно, главное предположение, приведшее нас к поставленному вопросу, а именно, что индивиды или как таковые, или как обособленные, по крайней мере в форме бытия, численные повторения Единой жизни, представляют отдельные миры, и между ними лежит пропасть, которую мы должны заполнить посредствующим членом (столько самостоятельных разумов, хотя и одинаковых, сколько Я) — это предположение совершенно отпадает, а следовательно, и все затруднение. Непосредственная связь между индивидуальностью и общностью безусловно есть, и жизнь всегда остается внутренне свободной принять ту или другую форму.)

5) Здесь я прибавлю весьма важное общее положение: необходимое условие для того, чтобы жизнь могла действовать, есть принятие ею индивидуальной формы. Нет действия вне индивидуальной формы, ибо только в ней жизнь концентрируется в одном пункте, с которого должно начаться действие. Только в индивидуальной форме жизни есть практическое начало. Но нет необходимости (именно физической необходимости), чтобы она действовала, ибо она вообще действует с абсолютной свободой;

поэтому я и говорю, что эта необходимость условна. Может быть, под нравственным законом дело обстоит иначе, и индивидуальной форме должна быть приписана иная, не только условная необходимость.

6) До сих пор мы описывали жизнь в индивидуальной форме как сосредоточенную в одном пункте только в созерцании и как набрасывающую, исходя из этого пункта, образ своего действия. Предположим теперь, что она определяет себя к действию и действительно действует; в силу которой из своих форм делает она это? Силой жизнь обладает только в своем единстве, следовательно, как было уже указано в своем месте, она действует только как единство и в форме единства. С другой стороны, она приходит к действительному проявлению силы, только исходя из единства точки и проходя через ряд условий; соединить то и другое жизнь может только в индивидуальной форме. Следовательно, жизнь действует в силу своих обеих тесно сплотившихся форм; общая форма дает способность вообще, индивидуальная ее определяет, без чего фактическое обнаружение силы было бы совершенно невозможно. Индивидуальная форма есть в сущности только сила понятия и созерцание соответственно этому понятию, сама же по себе не обладает *реальной силой* (realkräftig). Но так как духовная жизнь может быть деятельной, только следуя за понятием (это зависит от того, что сосредоточие в едином пункте является последним и решительным доказательством), то она непременно должна пройти через индивидуальную форму, чтобы перейти от всеобъемлющего созерцания к действительному действию.

7) Единое, не растворяющееся в различных и противоположных формах самого себя, но остающееся одним и тем же во всех изменениях, есть собственно в жизни само в себе пребывающее. (Этим еще не сказано, что это само в себе пребывающее абсолютно; пока оно для нас есть абсолютное в жизни, в противоположность ее простым явлениям).

Сама жизнь остается в этом своем бытии неизменной, ибо она не растворяется ни в одном из этих изменений. Ее изменения взаимно исключают друг друга во времени, которое есть не что иное, как форма созерцания самих изменений, как совершающихся в Едином; само же неизменное находится вне всякого времени, ибо хотя оно и изменяется во времени, но эти изменения не затрагивают его собственного бытия. Если затем этим изменениям придается прочная и постоянная форма, которую они, конечно, имеют только для связывающего созерцания, то это происходит в форме созерцания пространства. Так как жизнь парит над своими изменениями, то тем более она парит над принявшим прочную форму созерцанием их; она еще меньше в пространстве, чем во времени. Она есть простая сила, чистая сила без субстрата, которая совершенно не проявляется непосредственно, поэтому не может быть созерцаема ни в одной из возможных форм созерцания. Здесь мы, следовательно, встречаемся с мышлением, само содержание которого исключает возможность созерцания, а поэтому и всякую возможную форму созерцания. В нем мыслится не явление, но то, что лежит в основании всякого явления. Где есть явление, там уже нет самой жизни, а только одно из ее явлений; — только одно, утверждаю я, ибо она не растворяется вполне ни в одном из своих явлений, а чтобы засвидетельствовать это, она является во многих формах, оставаясь при переходах Единой. — То, что совершенно не есть предмет созерцания, называется нечувственным, сверхчувственным, духовным — отрицательные наименования, заимствованные из нашего созерцания. Духовным следует считать то, само содержание коего не допускает вмешательства чувств, что мы в данном случае и имеем.

(Легче в каком-нибудь определенном случае, как, например, в нашем, понять, что следует так поступать, чем действительно поступать согласно этому взгляду, и действительно не допускать чувственной примеси. Это происходит от того, что мы первоначально развили наше со-

знание в сфере чувственного созерцания и провели большую часть нашей жизни в ней, вследствие чего чувственное созерцание стало, благодаря привычке, нашей второй натурой. Если иному и удастся не допускать чувственной примеси, пока он внимательно за собой наблюдает, то все же старая привычка легко захватывает его врасплох, когда он начинает делать выводы, и его внимание переносится на этот акт, а не остается при образовании основания; тогда это последнее снова бессознательно принимает чувственную форму. Так и в нашем случае. Единая жизнь, утверждаем мы, принимает индивидуальную форму, так как только в этой форме она может являться как практическая способность; но во всякой индивидуальной форме содержится одна и та же Единая жизнь и во всякой целиком. Если трудно понять это в применении, то какая причина этого затруднения? Может быть, мелькает следующая мысль, не дошедшая до ясного сознания: следовательно, Единая жизнь заключается вполне во мне, в то же время в моем соседе, в то же время и в Америке, а может быть и на Сириусе; как может она одновременно быть в стольких местах? Мыслящий так нарушил предписание, применил к жизни форму внешнего созерцания и связал ее с пространственными условиями.)

8) Вследствие самоопределения (которое не может воспоследовать иначе как в индивидуальной форме) Единой жизни к действительной деятельности необходимо возникает, согласно с вышесказанным, сознание жизнью этой своей деятельности; это сознание обще и потому находится одинаковым образом в каждой индивидуальной форме, принимаемой жизнью. Что же это за сознание? Общее созерцание силы, просто как таковой, сохраняется, ибо оно есть неизменная основная форма жизни; также сохраняется и картина постоянной и неизменной природы, ибо она выражена в этом созерцании, и жизнь свободно может когда угодно в него возвращаться. Но из индивидуальной формы возникает сознание определенной деятельности, которая уже не есть чистая и предстоящая

формальная сила, а сила израсходованная, которая поэтому должна быть вычтена из суммы первоначальной силы, данной в общем созерцании, а это вычитание и все вызванное сознание были бы невозможны, если бы первое постоянное созерцание не оставалось неизменным. Первое есть созерцание неизменяющегося; второе есть созерцание непрестанно и свободно изменяющейся сферы, образующейся не по какому-нибудь закону, а скачками и посредством новых творений; первое, будучи неизменным, направлено на покоящееся на законе, второе направлено на факты, как таковые, не связанные никаким, по крайней мере физическим, законом. Ясно, что последний обусловлен первым, что свободу следует рассматривать как дальнейшую модификацию общей силы и ее отраженного образа, — природы, и она может быть измерена изменениями, произведенными ею в природе. Продукт свободы может быть понят только как упразднение некоторого развития природы, и деятельность свободы измеряется при этом степенью умерщвления ею силы природы; таким образом, ввиду того, что мы мысленно восстанавливаем природу в ее первоначальном состоянии, мы должны иметь возможность ее восстанавливать и, следовательно, иметь ее в общем созерцании. Итак, созерцание свободы обусловлено созерцанием постоянной природы и возможно только, если предположить эту последнюю.

Это относится к внешней форме этого сознания, теперь перейдем к внутреннему его содержанию. Действуя в индивидуальной форме, Единая жизнь истратила и уничтожила определенную часть своей силы, как простой силы; поэтому после действия наступает физическая невозможность обнаружения свободы, которое было возможно до действия. Это для Единой и общей жизни есть первое непосредственное следствие этого обнаружения свободы, которое поэтому должно войти во все индивидуальные формы как одинаковое сознание всей жизни: сознание с этих пор и в силу факта абсолютной невозможности того, что было вполне возможно до факта: именно невозможно

сти пользоваться израсходованной и вычтенной из общей жизни силой. Что сделано, то сделано и не может быть снова сделано ни самим сделавшим это, ни другим; ибо для этого природа должна была бы быть восстановлена в своем прежнем состоянии, которое безусловно уничтожено обнаружением свободы. Мы можем разрушить, но этим действие не будет уничтожено; ибо жизнь природы не будет восстановлена в прежнем состоянии, а получатся мертвые развалины.

Следовательно, это непосредственное сознание невозможности вследствие фактического обнаружения свободы, необходимое признание фактического бытия, есть тот член в сознании, с которым связано созерцание продукта всякой свободы, как своей, так и чужой, и только теперь мы вполне решили заданную задачу.

9) Мы видим, что если Единая жизнь действительно должна выполнить обнаружение своей силы, то она должна, отказавшись от общего созерцания, сосредоточиться в одном пункте этой силы. Благодаря этому сосредоточению возникает индивидуальная форма, а это сосредоточение следует рассматривать как *actus individuationis primarius*⁷.

Это, как мне кажется, очевидно; но это останется непригодным для применения, если мы не рассмотрим и не проследим дальнейшего определения индивидуальной формы, начиная с *actus primarius*.

Вследствие этого сосредоточения в одном пункте, которое мы первоначально понимаем только идеально (каким оно прежде всего и было представлено) как постижение в простом понятии, — в жизни нечто совершилось, что уже не может быть сделано несовершившимся; этот пункт появился в понятии и стала возможной, начиная с него, бесконечно продолжающаяся линия свободы и действия, которая до сосредоточения была совершенно невозможна. Первоначальное состояние жизни изменилось, и она приобрела совершенно новую и постоянную способность, определенную этой линией.

Конечно, жизнь, благодаря абсолютной свободе, с которой она относится к этим двум основным формам: всеобщего созерцания и индивидуальности, — может бросить эту начатую форму и никогда к ней более не возвращаться; тогда эта индивидуальная форма, принадлежавшая раньше к ряду явлений жизни, может совсем исчезнуть из явлений. Но так же свободно жизнь может снова вернуться к этому пункту, который есть незыблемое определение самой жизни, и продолжать развивать свое назначение в той начатой индивидуальной форме.

Предположим, что она это делает и продолжает начатую индивидуальность; как будет она при этом необходимо поступать? Для большей вразумительности я высказываю противоположное положение, а именно, что в первоначальном *actus concentrationis*⁸, который и есть *actus individuationis*, нет самосознания общей жизни, — ибо эта последняя сосредоточивается, но не рефлектирует на этот акт, что необходимо для того, чтобы она могла мыслить себя как его принцип, — ни тем более самосознания индивида, ибо этот последний осуществляется лишь в этом акте. (Это выражается в том непосредственном факте, что мы все начинаем жизнь, не зная о том, и только тогда, когда мы находимся уже в ней, мы находим себя). При дальнейшем развитии индивидуальной формы, утверждаю я далее, необходимо возникает самосознание. Ибо в понятии постигается новая точка единства *b*, и задача состоит в том, чтобы найти, как возможно ее осуществить, исходя из *a*, и при условии, что *a* осуществлено. Поэтому, согласно с этим требованием, понятие *a* предполагается уже содержащимся в понятии *b*, а не вошедшим в него только сейчас; оно предполагается содержащимся в той же самой непосредственно себя созерцающей и остающейся доступной жизни, следовательно, благодаря одному и тому же Единому принципу, Я. Необходимое соединение и взаимоотношение этих двух понятий необходимо сопровождается самосознанием.

Что такое это Я? Это *понимающий* принцип, единство различных пониманий, следовательно, он имеет индивидуальную форму, и есть индивид, как таковой. Что же в этом понимании главное и истинно сущее? Очевидно, сама Единая жизнь. Можно ли поэтому вполне строго утверждать: индивид сознает самого себя? никоим образом, ибо индивид совсем не *есть*, как же может он быть чем-нибудь? Но следует сказать: жизнь сознает себя в индивидуальной форме и как индивид. — *Как* индивид, утверждаю я, ибо ничего иного не выражено в производном сознании. Что жизнь, как индивид и в этой индивидуальной форме, в то же время сознает себя как Единая жизнь, это и старается доказать наша философия, и не легко привести неопровержимое доказательство этого, ибо это не заключается в первоначальном факте сознания, по которому каждый индивид считает себя абсолютom.

Отсюда вытекает следующее. Жизнь в форме всеобщего созерцания совершенно неспособна к самосознанию. Только в индивидуальной форме, и именно в ее развитии, она может сознавать себя, точно так же как, согласно вышесказанному, только в этой форме она может быть практическим принципом. Поэтому естественно, что жизнь, поскольку она есть самосознание и практический принцип, изображает себя не в своем единстве, а как мир индивидов. (Понятно также, что тот, кто, когда речь идет о знании как самостоятельной жизни, понимает это так, как будто речь идет о самосознании, тот не может, согласно непреложным законам самого мышления, подняться над индивидуальностью и мыслить жизнь в ее единстве. Начиная с сосредоточения жизни в одном пункте, которое само есть абсолютный факт, все фактично: природный же человек есть только исторический ум, который, правда, может понимать факты, строить их образы в репродуктивном воображении, полагать один на место другого и обменивать их один на другой, — но это и составляет его абсолютное основание и этим ограничивается его кругозор. Но если требуется не только обменивать факты на

факты, но посредством чистого мышления подняться от абсолютной формы всякой фактичности (Facticität) до абсолютного основания ее, то на это уже не хватает способности природного человека, и он должен умереть, и должен родиться новый человек. Граница находится там, где надо подняться над индивидуальностью, как над абсолютным местопребыванием фактичности, и познать Единую духовную жизнь, как такую, которая в индивидуальности есть только явление).

Такую индивидуальную форму жизнь может, — как непосредственно следует из предыдущего, — развивать до бесконечности, но всегда по одному и тому же правилу, таким образом, что в новом понятии единства с предполагается уже заключенным понятие *b* и т. д.; так чтобы Единое индивидуальное Я оставалось всегда последним основанием сознания.

Таким образом, Единая жизнь может: 1) пребывать в своей всеобщности и неопределенности, 2) начинать новые индивиды, 3) продолжать начатые индивидуальные ряды. Эти последние в ней определяются предшествующим, с которого, в том виде как оно есть, она и должна начинать; поэтому немислимо, чтобы она могла в этом деле сбиться с пути.

10) Если, таким образом, жизнь продолжает индивидуальный ряд, откуда берет она новую точку? Очевидно, из общей еще не тронутой силы; этот пункт есть нечто новое, еще не пережитое, не совершившееся, а иначе он не находился бы в общей силе. Каким правилом руководствуется жизнь при выборе его, или каким законом она определяется? Никаким, насколько нам теперь известно: она с абсолютной свободой выхватывает его из всеобщего, абсолютно создавая его в сфере действительности. Только при реализации индивидуальная жизнь подпадает закону обусловленности предыдущим; что, однако, не ограничивает цели, а только указывает способ ее осуществления.

Поэтому продолжение индивидуального ряда есть такое же абсолютное творение из Единой жизни, как и абсо-

лютный *actus individuationis*. Жизнь заново создает индивида в каждом пункте; или, — если мы позволим себе выразиться не вполне строго и считать неизменную форму жизни в этом индивиде логическим субъектом, — индивид в каждое мгновение создает себя заново с абсолютной свободой; его прежним бытием, лежащим в области фактов, определяется его способ достижения цели, но никоим образом ни сама цель, которую он полагает с абсолютной свободой. Так как эта цель необходимо заключена в общей силе, то она достижима. Так как эта общая сила есть безусловно связное целое, от каждого пункта которого можно ко всякому другому провести линию обусловленностей, то эта цель достижима для каждого индивида, само собою разумеется в том случае, если он потрудится пройти через средние обуславливающие члены. То, что возможно вообще (заключено в общей силе), возможно и для каждого индивида. Конечно, эти ряды различны для различных индивидов.

11) Жизнь обладает силой и развивает ее посредством сосредоточения в индивидуальной форме и в силу этой индивидуальной формы. Но зачем и с какой целью? Основываясь на сказанном до сих пор, мы можем ответить только так: ни с какой иной, как только для того, чтобы обнаружить эту силу: цель развития силы и есть само развитие силы.

Теперь предположим, — хотя это пока будет произвольное предположение, — что жизнь развивает силу не вообще только для того, чтобы ее развить, а для чего-нибудь определенного; предположим, что посредством этого развития должна быть осуществлена заданная жизни цель; тогда станет, во-первых, совершенно ясным, что, так как она может вообще быть практическим принципом только в индивидуальной форме, она только в этой форме может быть определенным, целесообразно действующим, практическим принципом.

Все, что мы до сих пор описали: сосредоточение в едином пункте, составление понятия деятельности и са-

моопределение согласно этому понятию — делало вполне возможной деятельность, и свобода действия была налицо и совершенно закончена. Если бы эта, до сих пор не имевшая никакой цели, кроме самой себя, свобода получила дальнейшее определение для особой цели, то это было бы ограничением свободы, как таковой, ограничением физической мощи, которая безусловно может все, что заключается в понятии цели, более узкой сферой того, что из этого возможного заключается в понятии внешней заданной цели; следовательно, это было бы такого рода ограничением, какое мы выше назвали моральным, и задание цели для свободной деятельности было бы нравственным законом, и здесь уже положительным повелением вообще некоторой цели.

Поэтому повеление принимается понятием цели, которое должно быть составлено с абсолютной свободой, и притом с высшей свободой, которая заключена в самой свободе и выше ее; поэтому сознание этого принятия повеления возможно только в непосредственном созерцании самой свободы, т. е. во внутреннем созерцании. Во внешнее общее созерцание жизни вступает, как было выше указано, непосредственно вследствие сознания немощности, продукт набросанного таким образом понятия цели, но никоим образом не просто внутреннее сознание самой свободы. Спрашивается, можем ли мы заметить на этом продукте, что в понятие цели включено нравственное повеление; заключено ли это определение в том непосредственном сознании, или нет? В сущности мы не можем пока еще точно ответить на этот вопрос; но уже здесь можно указать на определенный случай, когда этого нельзя заметить в продукте; а именно, когда сам этот продукт есть только обуславливающий посредствующий член, служащий для приближения к нравственной цели, которая в сознании родившего ее только еще мыслится. В этом случае продукт не выражает непосредственно ничего нравственного, так как нравственное понятие не воспринято им непосредственно. Но, конечно, остается возможным и

то, что он даже не мыслится как средство для достижения нравственной цели, а есть только слепой и бесцельный взрыв простой силы как таковой. Из простого внешнего сознания не вытекает ни то, ни другое, и это остается под сомнением вплоть до дальнейших и продолжающихся проявлений этой индивидуальной формы.

Итак, включен ли нравственный закон в понятие цели или нет, это мы сознаем непосредственно и категорически только в непосредственном созерцании; следовательно, в индивидуальной форме жизни, и только в ней одной может нравственный закон быть включен в понятие цели, но никоим образом он не проявляется непосредственно во внешнем созерцании.

12) Я вставил здесь это положение, общее применение которого мы найдем только позднее, для того, чтобы иметь возможность объяснить и связать с предыдущим ранее рассмотренный член. А именно, к сознанию, посредством которого созерцается всеми остальными индивидуальными формами (многими Я) обнаружение свободы, совершившееся в одной из них, к сознанию физической немощи, которое возникает как в том, в ком произошло это обнаружение, так и во всех остальных Я, непосредственно присоединяется и синтетически с ним связывается другое, моральное сознание *недолженствования*, именно “не смей разрушать продукт свободы”. Спрашивается, это последнее сознание так же ли одинаково для всех, как первое? Я утверждаю, что оно безусловно одинаково для всех индивидов, за исключением того, в ком оно возникло. (Здесь мы имеем различие в отношениях, на которое мы указывали, говоря о первых членах мирозозерцания). Для этого последнего возможны следующие случаи: а) что он вообще не рефлексировал о нравственном законе по отношению к своему действию и впоследствии также не будет рефлексировать о нем. В таком случае, для него совершенно не существует повеления нравственного закона относительно продукта его деятельности, и как создание этого продукта, так и отказ от него зависят совершенно от его про-

извола, т. е. от слепого и бесцельного обнаружения силы; б) что хотя он до действия и не рефлексировал о нравственном законе, но потом рефлексировал о нем по отношению к этому действию и нашел, что продукт его действия мешает предписанным ему нравственным целям и противоречит им, тогда он не только может, но и должен его уничтожить; с) что он действительно вложил нравственный закон в свое понятие цели, и что продукт является этапом на пути к его нравственной цели, тогда повеление не разрушать этот продукт касается его столько же, сколько и других, но на иных основаниях.

Откуда это различие? Виновник действия может знать, в каком он находится отношении к нравственному закону; остальные Я этого не могут. Следовательно, в других Я запрещение предполагает, что нравственная цель есть цель для всего развития свободы, и что ради этой цели не должна быть разрушаема ничья свобода, никакое обнаружение свободы не должно быть разрушаемо, так как возможно, что в нем заключена эта цель.

ГЛАВА III

ОБЩЕЕ ОБОЗРЕНИЕ ВСЕГО ИЗЛОЖЕННОГО

Жизнь, как Единое, есть безусловно, и в этом своем бытии она совершенно не созерцаема, но мыслима, и именно посредством чистого мышления или умопостижения.

Ее нельзя созерцать; созерцание есть бытие непосредственной свободы, жизнь же в своем чистом бытии совсем не имеет свободы от него оторваться, она безусловно связана с этим своим формальным бытием, она не может не быть. Потому невозможно, чтобы жизнь имела непосредственное созерцание своего бытия.

Но жизнь можно мыслить. Она обладает свободой *обнаруживаться* в своем бытии, и в этом обнаружении она,

разумеется, созерцает себя; но она не исчерпывается вполне ни одним из своих обнаружений (потому ее основное обнаружение двойко); поэтому она может подняться над этими обнаружениями и постигнуть себя как нечто неизменно сохраняющееся в смене их. — Это постижение себя есть выступление из созерцания и, следовательно, согласно выше установленному понятию, мышление вообще. Далее, это есть чистое мышление в отличие от другого мышления, о котором здесь была речь. Ибо когда мы выступаем из какой-либо формы созерцания (как, например, из внутреннего созерцания при выше описанном внешнем восприятии), то это, конечно, будучи выступлением, есть мышление, но так как при этом мы переходим в другую форму созерцания (из внутреннего во внешнее), то это не есть чистое мышление, а только чувственное. Здесь же мы стоим перед первоначальным обнаружением жизни, следовательно, перед источником всякого созерцания; мы выступаем из него и поэтому выступаем из всякого созерцания; следовательно, это мышление есть чистое мышление или умопостижение.

Я сказал, что основное обнаружение жизни двойко. Таково оно необходимо; ибо если бы оно было только простое, и жизнь вся растворялась бы в нем, то было бы невозможно мышление об остающемся в этой смене неизменным, о возвышающемся над всей этой сменой; следовательно, необходима должна быть смена форм и, по крайней мере, двойкая форма. Смена устанавливается этой мыслимостью и, в сущности, она есть не что иное, как эта мыслимость. Для этого достаточно двойственности, и поэтому эта форма только двойка.

Она двойка: 1) абсолютное обнаружение или общее созерцание силы (о чем мы знаем благодаря мышлению), в котором, однако, сила еще не созерцается как сила, а созерцается только ее объект, чувственный мир. 2) Самоуглубление посредством сосредоточения в одном пункте этого общего самосозерцания, пребывание в индивидуальной форме, в самосознании и свободной деятельности

в этой форме, — мир многих Я. Нам уже известно (хотя здесь это нас не касается), что в то время, как первая основная форма остается неизменно единой, во второй форме, в индивидуальной, жизнь может себя изображать только в бесконечных повторениях этой формы. Она всегда остается Единой основной формой, и только в этом формальном единстве мы ее здесь рассматриваем.

В первой форме созерцается жизнь вообще (*vita*) как неизменная и покоящаяся сила, хотя, правда, это и не лежит непосредственно в созерцании, а мы выводим это из связи с остальным.

Во второй форме она созерцается как действительная жизнь (в глагольной форме *vivere*), как непосредственное движение, деятельное бытие. Следовательно, в обеих формах жизнь непосредственно созерцает себя самую, жизнь. Целое же есть созерцание жизни и ничего больше.

Причину того, почему это созерцание жизни распадается на две формы, мы уже указали выше; а именно потому, что только при этом условии жизнь можно мыслить, а мыслимой она безусловно должна быть. Но она не может быть только мыслимой, она должна быть и созерцаемой, ибо она мыслима только при условии созерцаемости, так как самый факт мышления есть только выступление из созерцания, и, следовательно, обусловлен последним. Если к созерцанию присоединить мышление, то целое будет самооткровением жизни в себе самой.

Также можно доказать, что созерцание жизни должно распасться именно на такие две формы, на которые оно распадается. В общей форме жизнь созерцается только как возможная жизнь. Это еще не есть истинная жизненность, поэтому вторая форма, в которой становится возможным созерцание действительной жизни и движения, должна дополнить первую со стороны содержания. С другой стороны, во второй форме жизнь никогда не созерцается в своей полноте и в своем законченном бытии, а только в своих начинаниях, полагающих бесконечное развитие. Поэтому и это второе созерцание должно быть дополнено

первым со стороны объема. Ни одна из форм созерцания сама по себе не дает полного созерцания жизни, его дает только их соединение.

Следовательно, всю систему фактов сознания, которую мы здесь изложили, мы действительно вывели из Единого основания и поняли как необходимое связное целое. Если жизнь есть, и если она сама в себе открывается, то сознание должно быть именно таким и так определено, каким мы его изложили; ибо только таким способом и в этой единственно возможной форме жизнь может открываться в себе самой. (Нам уже известно, что из первой формы получается неизменный чувственный мир со всеми указанными в нем определениями, из второй — система индивидов также со всеми необходимыми определениями; но мы очень хорошо знаем, что целое есть только необходимая форма самосозерцания жизни; мы знаем, что это созерцание необходимо преломляется в эти образы, и что оно вообще первоначально преломляется для того, чтобы быть в состоянии мыслить себя по ту сторону всякого созерцания; поэтому мы далеки от того, чтобы остановиться на этих явлениях, как существах в себе).

А как пришли мы к этому результату? Не иным путем, как только благодаря чисто научному требованию рассматривать сознание как самостоятельный феномен и объяснять его из него самого. Что же такое это сознание, которое мы до сих пор описывали? Оно есть зрелище (Schauspiel) свободной деятельности и обнаружения силы только для того, чтобы сила проявилась, и свобода стала видима как свобода; и это зрелище ничего больше не означает и не желает, а также и проявляющаяся в нем свобода ничего больше не желает, как именно быть свободой. Я не осужу того, кто сочтет это сознание пустым и незначительным зрелищем или найдет, что наше описание не очень глубоко и основательно и потому неправильно.

Но мы уже неоднократно намекали на то, что мы не предполагаем удовольствоваться этим взглядом. До сих пор жизнь просто как жизнь, как абсолютная свобода и

самодеятельность, была высшим и абсолютно существующим; из этого предположения правильно вытекает все вышесказанное. Но если бы предположение, высказанное нами в предыдущей главе, было истинно, и новый закон давал бы свободе определенную цель, тогда этот закон был бы нечто высшее, и свобода существовала бы не ради самой себя, но как средство и орудие этого высшего закона, нравственного закона, того нравственного закона, который посредством свободы должен реализоваться в сфере внешнего восприятия, следовательно, сам стать созерцаемым. Что же теперь получится? Подобно тому, как до сих пор выведенная система сознания была созерцанием жизни, как теперь сама жизнь, в своем отныне найденном духовном единстве, становится формой созерцания нравственного закона, и она сама созерцается никак не для того, чтобы быть созерцаемой и чтобы возникло зрелище свободы, а для того, чтобы в ней созерцался нравственный закон; тогда зрелище получает единство, значение, цель: нравственность. Тогда мы должны сказать: Единая жизнь свободы есть в сущности не что иное, как форма созерцания нравственности. Возможно, что и об этом нравственном законе мы будем спрашивать: что же он такое, в чем его назначение, и откуда он происходит? и снова найдем, что и он есть только созерцаемость и форма созерцания еще более высокого принципа, относительно которого мы уже не можем ставить вопроса. Таким образом, все обратится в созерцание и формы созерцания, и истинно существующим останется только Единый абсолютный принцип; и в самой области созерцания все превратится в обусловленные и обуславливающие формы созерцания, пока мы не дойдем до созерцания Единого абсолютного принципа, которое одно только и есть абсолютное созерцание, созерцание ради самого себя. Жизнь должна быть созерцаема для того, чтобы мог быть созерцаем нравственный закон, а нравственный закон должен быть созерцаем для того, чтобы могло быть созерцаемо абсолютное: это возрастающий ряд нашего исследования.

ГЛАВА IV

ПРАВСТВЕННЫЙ ЗАКОН КАК ПРИНЦИП ЖИЗНИ, И ЭТА ПОСЛЕДНЯЯ КАК ФОРМА СОЗЕРЦАНИЯ ЕГО

1) Конечно, жизнь формально, т. е. в своей деятельности, существует из себя, от себя и через себя. Это непосредственно вытекает из ее понятия, ибо иначе она не была бы жизнью. Совсем иной вопрос, основано ли в самом себе и абсолютно ли ее только мыслимое существование, лежащее по ту сторону всякой деятельности? Если ответить на этот вопрос утвердительно, то придется признать, что жизнь и ее обнаружения существуют только для того, чтобы существовать, а не для какой-либо цели.

Мы уже встречали в нашем исследовании такие факты сознания, которые позволяют ответить на этот вопрос утвердительно; самый общий и наиболее выразительный факт этого рода есть естественное нежелание всякого неиспорченного человека признать формальную свободу за цель самую по себе.

Мы рассмотрели все эти факты и пришли к предположению, что должна существовать какая-нибудь определенная цель, которая должна быть достигнута деятельностью этой жизни; следовательно, жизнь существует не ради самой себя и своего обнаружения, а для определенной цели; она есть только орудие и средство для достижения цели. Теперь мы разберем это предположение.

Если жизнь существует не ради самой себя, то она существует не *через* себя, т. е. она не заключает в себе основу своего существования, а имеет ее в другом, именно в этой конечной цели. Но, как мы видели выше, жизнь вообще только *мыслится*. Если это мышление жизни задастся вопросом, имеет ли оно в себе самом свое основание, то оно найдет, что оно не может предположить основой мыслимого какой-либо факт, ибо сама жизнь мыслится как принцип всех фактов, также и никакого другого и второго

принципа этих фактов, ибо жизнь мыслится как их единственный принцип, следовательно, оно, не находя основания в самом себе, может и должно мыслить некоторую конечную цель как основу жизни.

Следовательно, эта конечная цель, которую мы тоже можем только мыслить и пока должны предположить, по крайней мере, относительно абсолютно существующей, есть основание существования жизни, как формального, так и качественного. Это содержится в нашем предположении.

(Каким образом мы можем мыслить эту конечную цель, как имеющую бытие, — пока это мышление безусловно требуется, и мы знаем, что оно возможно, а тот, для кого оно невозможно, тот может не принимать участия в нашем исследовании, — и в какую совершенно иную сферу бытия мы при этом вступаем, об этом мы будем говорить ниже и тем самым подыдемся выше. Фактически, в области явлений, ее *нет*, а там она только *должна* быть и осуществляется самой жизнью. — Конечная цель, если только она есть, есть через жизнь, и наоборот, сама жизнь в своем собственном существовании есть только через бытие конечной цели. Понятно, что в этих двух предложениях слово *есть* имеет разное значение, иначе они будут противоречить друг другу и исключать друг друга).

Следовательно, просто бытие жизни не есть нечто абсолютное; мы нашли для него основание: конечная цель создает и определяет его.

Зачем надо конечной цели создавать вне себя жизнь? Так как мы в своем исследовании, без сомнения, ищем абсолютное, зачем же теперь, когда мы нашли нечто высшее, чем жизнь, и по сравнению с ней абсолютное, мы не удовольствуемся этим, а переходим от него снова к жизни? Может быть, необходимость этого лежит в самом понятии конечной цели? Без сомнения, конечная цель нуждается в том, *чего* она есть цель; она желает быть реализованной и для этого нуждается в орудии, которое она, поскольку мы пока видим, сама себе создает в жизни.

Она желает быть реализованной; реальное же и действительное созерцаемо; она должна быть созерцаемой и для этого ей нужна жизнь. Следовательно, жизнь в сущности и в своем истинном бытии есть созерцаемость, проявление конечной цели.

2) После того, как мы дали это новое и высшее определение жизни, мы должны дальше развить последние данные нашего исследования ее, и к этому дальнейшему определению ее мы теперь и приступим.

Во-первых, до сих пор содержание нашего абсолютно-го мышления было: жизнь есть. Теперь оно превращается в следующее: видимость абсолютной конечной цели есть (это субстанциальное), и она абсолютно деятельна, чиста и вполне творческая (формальное). Всякий увидит здесь двойственность: абсолютная конечная цель есть, она вполне и совершенно закончена и сама себя определяет; то, что она есть, она есть безусловно через себя самую, а это есть нечто определенное; она есть, а не становится и ничто в ней не становится. Такова она по ту сторону всей жизни и как основание бытия жизни. Во-вторых, эта конечная цель принимает форму абсолютной жизни и свободы, которая есть творчество абсолютно из ничего, совсем так, как было описано выше.

Что же может эта жизнь творить из ничего? Может быть, свое внутреннее содержание и ядро, и внутреннее содержание и ядро своего продукта? Без сомнения да, согласно с нашим ранее высказанным взглядом, когда мы ее рассматривали как чисто формальную жизнь и как свободу. Но согласно нашему позднейшему представлению — уже нет, ибо она сама есть абсолютно существующая, готовая и не могущая становиться конечная цель. Она может творить только форму; она и творит конечную цель, которая до того находилась только в духовном, совершенно невидимом мире, и которую она переносит в видимый мир, в котором этой цели не было. Поэтому жизнь есть абсолютный творец формы этой конечной цели, но никак не содержания. Она не создает ее, а напротив, сама ею со-

дается. Затем мы нашли основание всякого созерцания; а именно, оно есть обнаружение этой жизни и именно в двоякой основной форме: в общей, изображающей целую и Единую жизнь только в ее возможности, и в индивидуальной, изображающей жизнь как действительно деятельную, но только в отдельных пунктах. Эта двоякость основных форм оказалась необходимой для того, чтобы жизнь могла быть мыслима; созерцание было созерцанием именно жизни, какова она есть просто как жизнь, как свободная деятельность и ничего больше. Теперь мы видим, что жизнь совсем не должна быть созерцаема только для того, чтобы быть созерцаемой, но для того, чтобы в ней созерцалась конечная цель. Раньше созерцание было выведено из понятия созерцаемости просто жизни, теперь это непригодно: жизнь созерцаема также как средство и орудие для конечной цели. Итак, в наше априорное определение системы созерцания вообще должна войти и созерцаемость жизни через посредство самой конечной цели. Найденное нами определение созерцания мы должны расширить введением в него этого основного закона; к этому мы теперь и приступим.

А. Двойственность основной формы была условием для того, чтобы жизнь была мыслима; но, как выяснилось в нашем исследовании, само это мышление было условием мыслимости конечной цели, и, следовательно, проявления ее в форме мышления. Следовательно, двойственность созерцания как конечной цели, так и жизни, сохраняется. Предположим, что она действительно существует, и определим эти две основные формы, каждую в отдельности.

В. Общая форма. Она есть:

1) Созерцание силы жизни, заключающей в себе бесконечное многообразие. Что же является, по до сих пор составленному нами взгляду, основанием, определяющим это многообразие, и именно кажущееся внутреннее содержание этого многообразия, поскольку оно особенное? Деятельность в ее чистом единстве не созерцаема, а только мыслима; для того, чтобы быть созерцаемой, она должна

распасться, а так как она должна быть созерцаема до бесконечности, то она должна распасться до бесконечности. Следовательно, основание видимого различия отдельных вещей заключается только в абсолютной созерцаемости. Она-то и различна, потому что иначе ее совсем бы не было; а истинное, лежащее в основе, есть Единая просто пустая свобода, в которой нет ничего различимого. Таким образом, многообразие есть только видимость, только явление ради явления и ничего больше.

Согласно нашему последнему представлению, сила существует не просто для того, чтобы проявлялась деятельность, а для того, чтобы посредством ее, как орудия, проявилась конечная цель. Согласно вышесказанному, повеление этой конечной цели ограничивает свободную деятельность, распространяющуюся на всеобщую возможность, определенной сферой; совершиться должно не все, что возможно, а только часть возможного. Существует ли эта часть силы, которая должна быть выполнена, только для того, чтобы сделать свободу созерцаемой?

Никак не для этого, а для того, чтобы сделать созерцаемой конечную цель. Эта последняя, рассматриваемая как реальная, и есть часть силы, она есть реальная сила или сила реального. Как относится к этому та часть, которая не должна быть выполнена?

Она обуславливает двоякий вид: конечная цель должна быть сделана видимой посредством жизни, следовательно, свободно. Но свобода в индивидуальной форме, в которой только и может быть действие, свобода с сознанием свободы, предполагает, согласно выше найденному, самоограничение. Следовательно, для того, чтобы повеление конечной цели было видимо, необходимо требуется, чтобы существовала арена, бóльшая сфера, в которой заключалось бы и недозволенное, или, вернее, запрещенное. (Этого достаточно относительно материальной стороны видимости предписания, остается еще формальная, о которой будет сказано в свое время).

Следовательно, видимость конечной цели включает в себе необходимость того, чтобы кроме предписанного была еще и сфера простой возможности; но конечная цель совершенно не определяет, что должно заключаться в этой сфере, ибо она исчерпывается сферой повеления; таким образом, внутренняя область ее подпадает вышеуказанному определяющему закону, закону созерцаемости просто пустой и недействительной свободы. Все это не есть сила реального и для реального, а только сила, производящая эту созерцаемость.

Отсюда, прежде всего, вытекает возможность изобразить конечную цель при посредстве жизни, так как свобода безусловно может то, что она должна; это несомненно и об этом не может быть никакого спора. Первоначальная сила жизни есть не что иное, как только способность самой конечной цели, первоначальное самоизображение самой конечной цели в свободе. В совокупной силе вполне и совершенно выражена конечная цель, в ней заключается даже большее, а именно, также сила не повиноваться, и это выражение конечной цели обнимает только более узкую сферу.

Еще следующее: как известно, только соображаясь с нашим исследованием, мы описываем общее созерцание, как созерцание силы; в непосредственном созерцании содержится только объект этой силы, природа. Подобно тому, как установленное нами положение лишает жизнь ее самостоятельности и абсолютности, так тем более она отнимает их у природы, как простого ее отраженного образа. Подобно тому, как сила во всех своих определениях есть только продукт конечной цели, так еще более природа, которая есть только созерцаемость силы. Природа есть образ нашей реальной силы, и поэтому абсолютно *целесообразна*; мы можем делать в ней и с ней то, что мы должны. Ее начало есть безусловно нравственное начало, а никак не естественное (ибо тогда она была бы абсолютна); она обладает гетерономией, а никак не автономией. Ее можно объяснить частью целями, частью видимостью

цели: и тем, и другим, как мы выше доказали для силы, которой природа есть отражение. Если это забыть, то придешь, конечно, к несообразности.

Поэтому здесь нравственность является абсолютным принципом бытия и определения природы, и это не должно нас удивлять, так как она является принципом жизни, которая сама есть принцип природы.

2) Однако, в общей единой форме жизни, как таковой, мы нашли не только созерцание, но и реальную силу, а именно, силу сосредоточиваться в одной точке общей силы и благодаря этому сосредоточению образовывать индивидуальные формы.

Так как жизнь, как выше было указано, в своем реальном действии есть исключительно только выражение конечной цели, то такова она и в этих *actibus individuationis*. Поэтому наше более раннее предположение, что жизнь в этом акте свободна и не подчинена закону, совершенно отпадает: в этом произведении индивидуальных форм жизнь вполне определяется конечной целью; следовательно, каждый индивид происходит через посредство нравственной конечной цели и ради нее; но это есть индивид, и если раньше мы описывали индивидуацию как сосредоточение в единой точке мощи и начала от нее определенного ряда мощи, то теперь это есть сосредоточение в единой точке долженствования и начало от нее ряда долженствования. Подобно тому, как раньше общая сфера жизни распадалась на многие индивидуальные возможности, так здесь конечная цель, данная общей Единой жизни, распадается на многие отдельные задачи, на части, через реализацию которых, если бы она когда-либо могла быть достигнута, реализировалась бы общая конечная цель; и каждый индивид, просто благодаря своему существованию в сфере общей жизни, имеет такую определенную задачу. Каждый должен то, что должен только Он, и только Он может (ибо сосредоточение долженствования в единый пункт есть, согласно с вышесказанным, сохраняющим в этом отношении силу, в то же время сосредоточение мо-

щи в единой точке) — только Он и никто другой; и если он этого не сделает, то в этой, по крайней мере, неизменной общине индивидов наверно ничего не будет сделано. Подобно тому как выше в физическом отношении индивид стал без своего участия или сознания тем, чем он стал, и никак не мог изменить это свое бытие, это сжатие в единый пункт, хотя и мог, начиная с этой точки, развиваться далее с абсолютной свободой; так же и в мире нравственного его моральное определение не зависело от его участия или сознания, и он не может его изменить; он и не должен желать его изменить в своем дальнейшем определении, а дальше свободно развиваться по основному закону этого определения. Он не сам ставит себе свою цель, она ему дана вместе с его бытием; правда, впоследствии он ставит ее себе *сознательно*, но это он может только потому, что первоначально она ему дана бессознательно, просто вследствие его бытия. Возникновение индивида есть особое и вполне определенное постановление нравственного закона вообще, полным выражением которого являются только его постановления, обращенные ко всем индивидам.

Индивидуальная форма, которую принимает Единая и общая жизнь, вполне определяется конечной целью. Каким образом? Жизнь есть жизнь, деятельность, и даже абсолютная и творческая; но в этой своей общей форме она себя не сознает, и поэтому она не свободна в собственном смысле этого слова, т. е. в том, что в ней есть стремление, которому она может следовать или нет; поэтому конечная цель определяет ее не так, как *повеление* конечной цели определяет индивида, который в действительности может и не выполнить это повеление; жизнь же определяется бесповоротно. Здесь конечная цель действует как закон природы, и жизнь в этой форме есть на этой ступени природное явление конечной цели. В ней и посредством ее должны воспоследовать такие-то индивиды, они и восследуют.

Таким образом, мы приходим к незыблемой и реальной природе, которая, — если только мы приписываем ре-

альность конечной цели, что мы пока и делаем, — есть не только видимость другого, но существует сама в себе. Прежде всего, что такое эта природа в своей форме? Не субстрат или что-либо в этом роде, а чистая и абсолютная жизнь и сила, которая создает действительное из только возможного; непосредственный основной принцип всякой действительности. Но основание бытия, бесповоротно определяющее, как закон природы, проявление силы, есть сама конечная цель: жизнь вообще есть, и она такова, какова она в своих первоначальных определениях, потому что она должна быть и должна быть именно такой. В этом и заключается абсолютное соединение и истинное предшествующее звено между двумя мирами, невидимым и видимым.

Что же это за первоначальные определения и абсолютные создания природы? Не что иное как мир индивидов. Следовательно, индивиды существуют тоже в силу своих нравственных определений, и они составляют единственно истинное и действительное в природе, их созданием замыкается и заканчивается природа.

А то, что существует кроме этого, или то, что кажется существующим, есть продукт частной жизни, или же частной природы в индивидуальной форме; так созерцание природы в самом индивиде, ибо он ведь есть природа, — есть дальнейшее изменение природы, так как он, в своем центре единства и исходя из своего центра единства, есть сила природы. — Здесь нам не приходится, как в других системах, принимать непонятную в самой себе абсолютную и поэтому безнравственную природу, напротив, здесь вполне понятна свобода и сознание в индивиде. Индивид безусловно морален, а нравственность безусловно предполагает сознание и свободу, ибо только при личности их возможна нравственность.

Прибавим еще следующее. Индивидуальной формой, как таковой, реальная сила жизни, создающая индивидов, закончена и использована. Индивид, раз он уже есть, есть безусловно индивид, и он не может ни уничтожить се-

бя, ни перейти в другие индивидуальные формы и таким образом производить индивиды вне себя. Поэтому если бы общая жизнь заканчивалась созданием одного или конечного числа многих индивидов, то, достигнув этого конца, реальная сила Единой жизни должна была бы погаснуть и уничтожиться, и жизнь в своей общей творческой силе стать невидимой. Это никогда не настанет, ибо жизнь должна проявляться в своей цельности, только потому, что в ней должна проявиться конечная цель. Таким образом, в области явления мир индивидов никогда не закончится, а все будут возникать новые индивиды; и необходимо должны существовать не только многие индивиды (положение, которое мы должны были доказать), но необходимо признать непрерывный, все увеличивающийся и бесконечный в явлении ряд индивидов.

Можно было бы подумать, что вся конечная цель должна распределиться между всей суммой индивидов, а так как конечная цель, несомненно, должна быть определенной, целой и завершенной, то и сумма индивидов должна быть конечной: эта мысль дает нам повод к новому добавлению, открывающему широкие перспективы. Именно: поскольку конечная цель должна быть *видима*, она должна быть распределена между конечной и определенной суммой индивидов, ибо она видима только в индивидуальной форме. Поэтому только что доказанное непрерывное творчество новых нравственных индивидов заставляет предполагать, что некоторая часть конечной цели постоянно остается невидимой в явлении и должна стать видимой в новом творении, и в этом отношении появление всякого нового гражданина мира (но не существует иного мира, кроме нравственного) есть откровение нравственной конечной цели с новой, до сих пор бывшей невидимой, стороны. Возможно, что такое постепенное достижение явлением конечной цели высшей ясности обусловлено выполнением задачи, ставшей уже раньше видимой, и что до этого выполнения время протекает пусто и недействительно, только повторяя в других индивидах поставлен-

ные и невыполненные задачи; что поэтому в нравственном порядке века обуславливаются веками и что постепенное раскрытие высшей ясности конечной цели образует время в высшем значении слова, или последовательность веков.

С. Теперь перейдем к определению посредством того же принципа второй основной формы проявления жизни, индивидуальной.

1) Созерцание Единой и общей силы, как созерцание, находится в индивидах, как таковых. Исходя из них, как из фокуса знания, видима вся сила или природа. Конечно, всеми находящимися в одной и той же системе действительности, одинаковым образом, ибо по отношению к содержанию этого созерцания они не индивидуальны, а составляют само Единое и Общее.

Во избежание возможности недоразумения или путаницы прибавим еще следующее: уже в предшествовавшем рассмотрении Единая общая жизнь или природа самым решительным образом представилась нам в двух главных видах: как реальная жизнь в воспроизведении индивидов и как идеальная в самосозерцании. Последним, как фактом, она может быть только в индивидуальной форме, ибо, согласно вышесказанному, только в ней она может созерцать себя и сознавать себя; но как Единое созерцание, и потому во всех индивидуальных формах одно и то же Единое содержание. В этом созерцании должно заключаться то, что содержится в реальности, но эта последняя достигает индивидуации; поэтому в общем созерцании должны заключаться созерцания стольких индивидов, сколько их создала Единая жизнь, и *непосредственное* общее созерцание охватывает общее созерцание всех индивидов с точки зрения каждого отдельного индивида. (Ни один индивид — это замечание должно предохранить от некоторого ложного понимания прежних положений наукоучения — не созерцает себе подобные существа *в самом себе* и в своем самосозерцании, но он их созерцает в непосредственном созерцании Единой жизни. То, что существует в природе помимо этого, физическую силу и т. д., вплоть

до материальности, всякий индивид созерцает, конечно, в себе, в непосредственном созерцании своей общей силы; но, именно потому, что это есть его общая, а никоим образом не его частная ограниченная сила, он вынужден переносить это созерцание на себе подобные внешние ему существа, явившиеся ему уже в первом созерцании. Это должно служить дополнением и завершением сказанного раньше об этом предмете).

Итак — Единая жизнь, как природа, предопределена конечной целью к воспроизведению индивидов; она не может воспроизводить индивиды иначе как для определенных нравственных назначений. Это, будучи абсолютным определением жизни, должно также проявляться в общем созерцании ее, а именно в чисто непосредственном созерцании, в том, в котором сами индивиды проявляются как существующие, и совершенно независимо от рефлексии созерцающего индивида о своей собственной нравственности. Это определение должно проявляться с тем же общим характером, с каким оно заключается в Единой жизни. Какова эта общность и в чем заключается ее граница? В том, что каждый индивид, без исключения, имеет свое отличительное нравственное назначение; каково это назначение для каждого особого индивида — это выходит за пределы ее границы. В общем созерцании проявляется только то, что все индивиды имеют нравственное назначение, ради которого с их бытием и продуктами их свободы надо обходиться не как с природой, но шадить их; одним словом, в этом созерцании содержится все то, что мы выше установили фактически как источник понятия взаимного отношения свободных существ, понятия справедливости. Мы выяснили, — и это очень важно, — что эти понятия независимы от собственного нравственного состояния индивида, обладающего ими, даже от факта рефлексии о собственном нравственном состоянии. Они суть настоящий посредствующий и связующий член между естественными понятиями и нравственными понятиями, подобно тому как то, на чем они основываются —

определение Единой жизни конечной целью — есть реальный посредствующий член между двумя мирами. (Так бывает и на самом деле. Даже тот, кто сам несправедлив, и кто, будучи обуреваем страстной жадностью, не может видеть свои собственные поступки в форме этого созерцания, все же находит в спокойном состоянии, когда он открыт воздействию своей духовной природы, те же самые поступки, совершенные другим, неправильными, и часто случается, что больше всего требуют от других те люди, которые сами меньше всего делают для других. На низшей ступени эти понятия представляются не как нечто, что следует *делать*, а скорее как нечто, что должно *быть*). Таким образом, здесь получается новое определение общего созерцания, как основания понятия справедливости, в котором свобода становится как бы природой и почитается производящей определенное и неизменное бытие подобно непреодолимому и принудительному закону природы; оно и не может быть иначе, согласно только что выясненному происхождению этого понятия.

2) Частное нравственное назначение каждого индивида, как такового, которым он необходимо обладает вследствие своего происхождения из общей жизни, в описанном общем созерцании не достигает сознания; оно может быть сознанным только в отдельном и вполне внутреннем самосозерцании индивида, как такового, так как это назначение есть частное исключительно ему принадлежащее бытие. Спрашивается, как и каким способом?

а. Чтобы основательно и ясно ответить на этот вопрос, исследуем подробнее условия нравственной свободы и ее созерцаемости как таковой. Выше мы видели, что для простой чувственной индивидуальности, без всякого сознания нравственного закона, вполне возможна действительная деятельность, и в ней вполне завершена реальная свобода, самоопределение к какому-либо акту. Если же еще присоединяется и нравственный закон, то возникает ограничение этой определенной мощности, сначала только в понятии; возникает мысль, что возможная свобода

действия должна быть ограничена определенной более узкой сферой. Вследствие этого представления свободное, находящееся в описанном состоянии Я должно свободным актом само себя ограничить, и этот свободный акт, как таковой, должен быть видимым, ибо закон, как определяющий жизнь, должен быть видим. Но, как мы выше доказали, свободный акт бывает видимым только при преодолении сопротивления, следовательно, прежде всего, видимость нравственного назначения предполагает сопротивление. Следовательно, сопротивление должно безусловно быть, как безусловно есть та видимость. Так как Единая жизнь как природа определяется формальной видимостью нравственного закона, то она же должна производить и это сопротивление.

Далее, где должно находиться сопротивление? Очевидно, в самой физической свободе, — ибо она должна быть определена, — и именно в индивидуальной форме — ибо здесь речь идет только об этой форме. Само это сопротивление не есть действие, ибо свобода должна быть ограничена раньше всякого действия; следовательно, оно есть принцип, который без этого ограничения стал бы действием, следовательно, оно есть *влечение*, ибо так мы назвали такого рода принцип: никак не просто безразличие, но положительное влечение действовать, не руководясь нравственным определением, сопротивляющееся этому определению, которое должно быть этим последним преодолено, а в этом преодолении и становится видимым нравственно свободный акт. Вследствие индивидуализации это влечение должно заключаться в самом индивиде, ибо оно принадлежит индивидуальной форме, как таковой, в которой должна проявиться действительная причинность нравственного закона.

Положительное влечение желает действовать, прежде всего *помимо* нравственного закона, но именно поэтому, желая существовать вполне и абсолютно, оно действует *против* нравственного закона, для него он мог бы совсем не существовать. Достигнув сознания, влечение про-

является как естественное, данное нам просто через наше чувственное бытие *хотение*; а поэтому закон, которому оно противодействует, и который поэтому восстает против него, представляется нравственным долженствованием, отрицающим хотение, как главное определяющее основание. — Поэтому-то закон и является в этой форме, которая поэтому имеет значение *только* для этой противоположности. Ибо, определяя Единую жизнь, конечная цель совсем не имеет формы долженствования, а только физической необходимости; она господствует как закон природы. Само влечение есть продукт конечной цели, поскольку оно есть закон природы; и только для ее видимости и формально существует это влечение, которое должно быть уничтожено нравственным законом как определенным, имеющим содержание законом свободы, — но оно должно быть уничтожено не в своем бытии — что было бы полным противоречием, — а только как основание, определяющее действие.

ПРИМЕЧАНИЕ

Это влечение есть естественное влечение, и когда ему следуют, то действуют по закону природы. Поэтому, следуя влечению, индивид не свободен, а управляется непреложным законом, и в этой области жизнь, только с формальной стороны как чистая жизнь, совсем не имеет причинности. — Каково же вообще содержание этого действия и вообще многообразия в мнимом обнаружении свободы? Мы это только что видели: простая созерцаемость жизни, как таковой, без всякого реального ядра, просто образ ради образа, развивающееся до бесконечности ничто. Индивид, действующий соответственно этому влечению, подпадает закону развития этого ничто. — С другой стороны, если индивид определяется нравственным законом, то он тоже не свободен, и жизнь, как таковая, тоже не имеет причинности; ибо под свободой подразумевается именно эта последняя. Что же, он совсем ею не обладает? Нет, но она заключается в возвышении над природой и в переходе от нее к нравственности.

в. Теперь легко ответить на поставленный вопрос. Сознание есть свобода некоторого бытия; определенное сознание есть свобода определенного бытия. То, что должно быть непосредственным сознанием субъекта, необходимо должно быть непосредственно действительным бытием этого субъекта. Когда субъект отдается естественному влечению, то нравственное определение все же продолжает быть его бытием; но оно остается на заднем плане, и не есть его непосредственно действительное бытие, а таковым является влечение. Поэтому оно одно и достигает сознания, наполняет его, и в этом положении совершенно невозможно, чтобы нравственное определение в своем *внутреннем содержании* достигало сознания (оно может представляться сознанию только со стороны *формы*, поскольку эта последняя заключается в общем понятии права, как части общего созерцания). В чем заключается причина этой невозможности? В покорности влечению. Поэтому индивид должен прежде всего оторваться от него. Может ли он это? Или поставим этот вопрос в иной форме: такой разрыв с законом природы без определения себя нравственным законом был бы только что описанной свободой, самоопределением причинности жизни; будет ли при этом индивид действительно и на деле свободен? Такой свободой обуславливается возможность определения посредством нравственного закона, следовательно, его видимость, а она безусловно существует; таким образом, эта действительная и реальная свобода составляет одно из абсолютных определений индивида как такового, которое он получает непосредственно от природы при определении конечной цели. (Естественное влечение, особое нравственное назначение, абсолютная свобода, как посредствующий член между ними, составляют сущность индивида).

Итак, при посредстве этой свободы, индивиду необходимо уничтожить влечение, как свое непосредственное действительное бытие. Сохранится ли в нем какое-нибудь бытие? Конечно, а именно, его нравственное определение, которое и есть его непосредственно действительное бытие;

но он пока еще свободен по отношению к этому определению, ибо он еще не определил себя по его закону. Поэтому это определение в силу закона сознания необходимо входит в опустевшее сознание.

Какого рода это сознание? Так как оно есть непосредственное выражение бытия, то оно необходимо есть непосредственное созерцание, безусловно само себя делающее под этим условием, и делающее себя таким, каким оно есть, без всякой свободы со стороны знающего, каковая, например, имеется в мышлении, которое есть выступление из созерцания; при этом оно, как и всякое созерцание, сопровождается непосредственной очевидностью. Содержание его не имеет иной основы, кроме самого себя, и его нельзя доказать доводами, как мы это делаем в ряде размышлений, а оно *есть*, и оно *таково*, что именно это должно через меня совершиться.

Результат: определенное содержание нравственного сознания дается не свободным мышлением, а оно просто само себя производит. Конечно, свобода при этом нечто делает, но нечто иное: уничтожая влечение, она ставит себя в такое условие, при котором это определение может в ней совершиться. То определенное созерцание ставит задачу, которую индивид должен свободно принять и действительно совершить, и которую он, соответственно высказанному, несомненно может совершить. Но его деятельность представляет бесконечную линию, и в этой своей бесконечности она подчиняется нравственному закону; поэтому-то, когда он выполнит первую задачу, появится вторая, к которой, по закону единства бесконечности, совершение первой задачи относится как обуславливающее; и так далее до бесконечности, следуя этому закону. Нравственное определение индивида, являющееся как бытие вполне законченным, благодаря выступлению из общей жизни, доходит до сознания только как бесконечное созерцание, т. е. как бесконечный, никогда не завершающийся ряд отдельных определенных созерцаний, связанный законом обусловленности и сохраняющий единство: и

то определенное, что должно делать и что действительно можно сделать, имеет значение только в данный момент времени.

с. Влечение, как существенная составная часть индивида, остается вечно, а поэтому и свобода. Поэтому-то, если бы индивид определял себя к реализации определенной нравственной задачи, то он всегда мог бы взять назад это свое решение, или, выполнив ближайшую задачу, отказаться исполнять следующие и так далее до бесконечности. В таком случае его бесконечная жизнь была бы непрерывным *самоопределением*, непрерывным творением свободных решений, которые могли бы быть и безнравственными. Но тогда нравственный закон не был бы определением прочного, неизменного и Единого *бытия* индивидуальной жизни, как он к тому стремится, он был бы случайным, не следующим никакому твердому правилу основанием для определения некоторых проявлений жизни. Эти случайные проявления были бы нравственны; но сама жизнь, в своей форме, в своем корне и основании, была бы безнравственна. Та выполненная задача была уже в созерцании, следовательно, жизнь определялась бы созерцанием. Но она должна определяться невидимым и вечным единством закона. Как же может осуществиться это определение, как единственно истинная нравственность индивида? Очевидно, путем абсолютного уничтожения и прекращения как влечения, так и свободы, так как на сохранении этой последней покоится описанное противоположное состояние. Но они не могут быть уничтожены как способность, поэтому остается только, чтобы они были уничтожены как факты. Индивид должен свободно постановить, что он никогда, во веки вечные, не позволит стать фактом свободе, которая, конечно, как возможность продолжает существовать. Свободное определение называется свободным хотением (не выше описанное естественное хотение). Итак, это определение есть решение повиноваться вечно, без колебаний или размышлений, нравственному закону, какой бы он ни принял вид в бес-

конечном созерцании, и никогда не иметь отдельных свободных решений.

Конечно, свобода, как сказано, остается как способность, поэтому-то эта воля — в непрерывном продолжении она называется *волей*, а не *решением*, как в момент возникновения — должна постоянно сама себя поддерживать, и это поддержание и есть постоянное уничтожение реальной свободы, возможность сохранения которой не исключена, и в явлении воля проявляется также как такое самоподдержание. Предположение такой воли делает невозможными постоянные самоопределения к нравственности, но все они включены ею в себя заранее на веки вечные. Пусть теперь нравственный закон протекает внутри себя в бесконечном ряде созерцаний: вы можете быть уверены, что благодаря этому непосредственному созерцанию его, как принципа, внешняя жизнь будет протекать таким же образом, ибо воля, как посредствующий член, неизменно присутствует. — Акт создания в себе вечной и святой воли есть акт самосоздания индивида для непосредственного проявления конечной цели и, следовательно, акт вполне окончательный для его собственной внутренней жизни. С этого момента уже живет не он сам, а в нем живет конечная цель, как собственно и следует. Конечная цель, сказал я, а не повеление. Только по отношению к влечению и для свободы конечная цель является долгом и повелением, но не для воли; ибо воля ничего не хочет кроме нее, и она сама есть ее хотение. Если все же рассматривать конечную цель как закон, то она является для действительной жизни через посредство воли естественным законом; ибо эта жизнь, раз существует воля, не может быть ничем иным, как только выражением конечной цели. После того как уничтожена свобода, индивидуальная жизнь становится природой, а именно высшей и сверхчувственной.

Д. Определение конечной целью общей и индивидуальной формы в их соединении.

1) Определение конечной целью не обнимает непосредственно общую действующую силу жизни или чувственный мир, а только сумму свободных индивидов. Только формально первая включена в него, т. е. вообще как арена или бóльшая сфера для того, чтобы сделать созерцаемой нравственную свободу в противоположность природной. Конечная цель отмечает внутри этой просто данной сферы более узкую сферу того, что должно быть порождено нравственностью, и эта сфера распределяется между всей суммой индивидов. Как бы ни представлять себе тот общий мир, с точки зрения его бесконечности или конечности, непосредственно ясно, что заключенная в нем нравственная задача, как описывающая более тесный круг, есть нечто конечное, что может быть реализовано, и что когда-нибудь в действительном времени будет реализовано, — само собой разумеется, суммой всех индивидов, ибо целое распределено только между индивидами, и только в сумме их оно вполне выражается. А весь общий чувственный мир существует только для того, чтобы в нем стала реальной и созерцаемой нравственная задача. Но раз эта задача реализована, основание к существованию чувственного мира отпадает, а так как его бытие держалось только на этом основании, то он исчезает и погибает.

2) Но поскольку конечная цель определяет саму жизнь не так как здесь, в случайном ее проявлении, а в ее абсолютном бытии, постольку конечная цель бесконечна, подобно тому как и сама жизнь с этой точки зрения бесконечна. Поэтому после исчезновения этого первого мира конечная цель должна при посредстве самой жизни, как природы, — и именно как общей, Единой и вечной природы, — создать второй мир непременно в той же форме, в которой только эта цель и может быть видимой, т. е. в форме индивидов с естественными влечениями, свободой и нравственным назначением. К этому второму миру относится все сказанное о первом; поставленная ему задача будет когда-нибудь разрешена, а тогда и второй мир ис-

чезнет; однако, для того, чтобы бесконечность конечной цели была изображена, возникнет по тому же абсолютному и формальному закону *третий* мир, и так далее до бесконечности. Конечная цель проявляется в жизни как бесконечный ряд последовательных миров.

3) Однако, в этой бесконечной смене миров проявляется Единая жизнь и Единая определяющая ее цель. Каким образом они продолжают быть едиными и связанными между собой и видимыми как единство? Продуктом абсолютно непосредственного определения жизни конечной целью являются индивиды; чувственные же миры возникают только внутри индивидов через самосозерцание ими своей силы. Жизнь производит индивидов как абсолютно единую и вечную природу, чувственные же миры возникают лишь при прохождении через принцип созерцаемости жизни. Следовательно, индивиды, основанием которых является бытие конечной цели, а не какое-либо частное ее проявление, пребывают, не изменяясь, и индивидуальное единство проходит через бесконечный ряд всех миров: и именно постольку, поскольку эти индивиды в *действительности* определили свое бытие конечной целью, т. е. вызвали в себе нравственную волю. Благодаря этой воле, которая есть непосредственное в них бытие конечной цели, и которая создает миры из них и для них и для их вечной цели, они переживают гибель всех миров. Настоящее и окончательное явление конечной цели происходит непременно только в индивидуальной форме, и для этого явления пригодна только воля; а миры суть только сферы видимости индивидуальных волей. Те, кто не вызвал в себе воли, не будут существовать. Они суть только явления этого первого мира, подчиняются его законам и исчезнут вместе с этим миром.

Следовательно, вечное Единство жизни сохраняется в начавшемся в этом мире единстве самосознания индивидов и в совокупном созерцании всех их миров, благодаря этому остающемуся единым.

4) Это основное единство. Но как связывает оно различные миры и каким образом ряд их созерцается как Единый ряд? Вышеприведенные основные положения облегчают ответ: в отношении бытия каждый предшествующий мир есть условие возможности бытия последующего: жизнь может перейти от первой ступени ко второй и т. д., только тогда, когда завершится в ней полное развитие ее внутренней связи, идеального основания, определения конечной целью; — всякая предыдущая ступень существует потому, что должна быть последующая. Вторая, например, есть именно выражение конечной цели, и определена так потому, что конечная цель, ставшая теперь абсолютной, такова; но это выражение не может быть достигнуто без первой ступени, как средства и условия этого выражения. Каков же тот мир, который должен быть безусловно, который поэтому есть абсолютное выражение конечной цели, при реализации которого конечная цель будет достигнута и станет видимой?

Очевидно, тот мир, который существует не потому, что за ним должен последовать другой, последний мир, за которым не следует никакой мир. Но такого нет, так как ряд бесконечен. Абсолютная конечная цель никогда не станет видимой, а всегда будут видимы только обуславливающие ее миры; следовательно, мы никогда не сможем установить абсолютную сущность конечной цели и должны отказаться от надежды достигнуть в этом ряде абсолюта, видимого как таковой.

ПРИМЕЧАНИЯ И ВЫВОДЫ

1) Уже и во второй мир, а тем более в бесконечный ряд последующих, имеют доступ только те индивиды, которые в первом освободились от безнравственной природы и породили в себе святую волю. То, что в здешней жизни индивида остается простым явлением природы, исчезает вместе с ней. Но так как все индивиды, даже те, которые исчезнут, имеют нравственное определение, и так как общая нравственная цель этого мира должна быть достигнута, то природе, подчиненной определению конечной

цели, ничего не остается, как создавать на место индивидов, не выполнивших своего определенного назначения, других индивидов с теми же индивидуальными задачами. 2) Только тот индивид, в котором воля стала твердым и неизменным бытием, переходит в будущие миры. И хотя и в них воля непрестанно должна будет себя поддерживать, так как свобода и влечение будут продолжать в них существовать как абсолютно формальные условия, но можно заключить, уже из принятия в этот ряд, что она удержится. Поэтому в этих мирах уже не могут исчезнуть индивиды, проникшие в них, хотя сами миры все без исключения исчезают по окончании определенного для них срока, порождая новые миры. 3) Поэтому в будущих мирах продолжают быть, как и в здешнем, задачи и работы; но в них уже живет не чувственная воля, а только добрая и святая.

Вообще: а) всякая индивидуальная жизнь в своем начале безнравственна в действительности, но никак не по своему назначению, и относительно того, чем она должна быть; нравственность же является продуктом абсолютной свободы. Ни один индивид не рождается нравственным, а должен себя таким сделать; б) сферой такого нравственного самовоспитания жизни является теперешний мир: он есть место образования воли для всех будущих миров. Поэтому-то наш теперешний мир есть самый первый в ряду, представляет его начало, и рождающиеся в нем индивиды появляются впервые; в) в будущих мирах, как мы видели, существуют только индивиды, уже жившие в теперешнем мире и приобретшие в нем волю. Поэтому в этих мирах не рождаются новые индивиды (так как к тому же они были бы безнравственными). Но выше мы установили, что Единая жизнь именно в единстве должна стать видимой как жизнь, т. е. как причинность, и из этого мы вывели, что она должна рождать индивидов, по крайней мере в этом своем первом определении. Имеет ли это положение, выведенное из вечного принципа видимости, вечное значение, и не необходимо ли, чтобы и в будущих ми-

рах Единая жизнь была видима в своей причинности как Единое? Несомненно; но тогда она уже сделала себя видимой как фактический принцип образования нового мира, и, по тому же правилу, будущих миров до бесконечности; но этим способом жизни не является видимой здесь.

ГЛАВА V

СОЗЕРЦАНИЕ БОГА ЕСТЬ ПРИНЦИП
ПРАВСТВЕННОГО ЗАКОНА, ИЛИ КОНЕЧНОЙ ЦЕЛИ,
А ЭТА ПОСЛЕДНЯЯ ЕСТЬ ОБНАРУЖЕНИЕ ЕГО

Мы видели, что жизнь со стороны своей формы, т. е. просто как внутреннее самоопределение и самостоятельность, не обладает абсолютным бытием, а существует ради другого, а именно для того, чтобы конечная цель была созерцаема. Сама жизнь в своей основе не есть только эта объективная форма, но есть в то же время созерцаемость конечной цели. Как таковая она имеет две одновременно существующие и взаимно обуславливающие друг друга формы: общую, как определенную конечной целью природу, которая, будучи вечной природой, создает, следуя этому определению, бесконечный ряд миров, — и индивидуальную, как абсолютную свободу, способную определяться этой же самой конечной целью; вследствие этого в каждом индивидуе содержится естественное влечение, нравственное определенное назначение и колеблющаяся между ними абсолютная свобода, которая должна возвыситься и стать волей путем добровольного уничтожения себя самой; благодаря этому индивидуальная форма в своем определенном назначении, т. е. сумма индивидов, переживает гибель всех возможных миров.

Но было высказано сомнение, легко возникающее при внимательном размышлении, что сама эта конечная цель, которую мы признали за высший принцип, может быть, не есть абсолют. Если это подтвердится, то ее бытие, хотя

и тоже фактическое, следует рассматривать, по аналогии с рассмотренным нами, только как созерцаемость другого и высшего, причем формальная жизнь будет тоже созерцаемостью его, но только посредственно, через конечную цель как связующий член.

Итак исследуем, может ли конечная цель быть абсолютной, а если нет, что может быть ее основанием и в ней становится видимым? — Чтобы прямо перейти к делу, я высказываю предположение, что она есть бытие только формальной жизни, и прежде всего строго выясню мое понятие бытия. Я называю имеющим бытие (*seyend*) то, что никогда не будет и никогда не было, и о чем мы безусловно ничего не можем иного сказать, как только: оно *есть*.

Здесь я говорю о бытии жизни, т. е. абсолютного становления, такой жизни, которая в своей формальной сущности есть только становление и никогда не бытие; ибо так мы себе представляем чисто формальную жизнь. Что с ней соединено бытие, это значит: это бытие само присутствует во всем этом бесконечном становлении, оно *есть*, а не станет, не будет изменено, совсем не принимает участия в изменении. Поэтому в жизни бытие есть Единое и остающееся Единым в изменении. Но это единство и ненарушимая длительность принадлежат жизни собственно не как бытию, а только в противоположность изменению. (Заметьте хорошенько, я не говорю, что жизнь, как бытие, заключает в себе непостоянство и изменение, что было бы бессмыслицей; но я утверждаю, что без изменения как противоположности был бы невозможен предикат; неизменность и длительность — это неопределенное, но никак не отрицательное суждение. Не бытие следует из единства, а единство следует из бытия, а именно в противоположность становлению как изменению).

Постараемся возможно ближе подойти к этому положению созерцания. Формальная жизнь есть абсолютное становление, сказали мы. Если вы попытаетесь представить себе такое абсолютное становление, вы будете вынуждены придать этому становлению длительность хотя бы на

самое короткое время, чтобы сообщить созерцанию абсолютно необходимую прочность; иначе оно расплывется в ничто и вы ничего не представите себе. А это противоречит нашему уговору, ибо вы должны были представить себе абсолютное становление, длительность же есть поддержка становления и, следовательно, отрицание его. Но допустим это, так как иначе мы не можем придти к заданному нам представлению. Это становление, которое вы, против всякого правила, заставили длиться, будет вытеснено и уничтожено новым абсолютным становлением, возникшим совершенно из ничего и поэтому не связанным с первым. В такой жизни совсем нет внутреннего единства, и мы представляем себе не *данную* жизнь, а бесконечное множество различных жизней. Единственное, что вносит в жизнь единство и длительность, есть ее бытие; и, следовательно, без этого предположения жизнь совсем не может быть созерцаема, ни как *данная* жизнь, ни как жизнь вообще.

Результат. Допущение в жизни безусловного бытия, как мы его только что описали, есть условие созерцаемости жизни.

Это только что описанное нами бытие и есть то, что мы до сих пор называли конечной целью. Во-первых, всякое становление, всякое обнаружение жизни обладает длительностью, необходимой для ее созерцаемости, только поскольку оно есть становление бытия (непосредственно или посредственно, в нравственной или только в чувственной форме — здесь не важно); само становление существует только при этом условии. Поэтому это бытие есть собственно пребывающее: в становлении это есть содержание, а в действии — соделанное. Но жизнь с формальной стороны есть абсолютное становление, поэтому это бытие в бесконечно развивающемся обнаружении находится только в становлении, а никогда в (фактическом или обнаруженном) бытии. Оно будет в бытии только при конце жизни. Но во всяком обнаружении жизнь стремится обнаружить свое бытие; что это не есть действительное бытие,

зависит только от требуемого формой действительности бесконечно продолжающегося становления. Итак: бытие, как действительное, есть цель и намерение обнаружения, и к тому же вполне единственная, безусловная и бесконечная, т. е. конечная цель.

Результат. Бытие жизни, которое необходимо должно лежать в основе ее, становится конечной целью только в синтезе со становлением, как с формой жизни. Помимо этого синтеза и вне этой формы нельзя и говорить о конечной цели, а просто только о бытии. Следовательно, конечная цель есть *обнаружение* бытия в становлении с целью сделать это бытие видимым, следовательно посредственно оно есть видимость бытия жизни, как мы это и предположили.

ПРИМЕЧАНИЕ

Бытие свободы, или жизни, — если принять резкое значение слова бытие, как безусловное бытие, вне всякого становления, никоим образом не как просто фактическое бытие явления — и *нравственность* суть вполне Единое.

Спрашивается далее: что такое это бытие жизни, можно ли его глубже определить? Я отвечаю утвердительно, а именно таким образом: с формальной стороны жизнь есть только самоопределение к становлению. Это самоопределение прибавляет к бытию только то, что вытекает из этой формы: бренность частного и его бесконечное развитие. А то, что в обнаружении действительно есть и сохраняется во всем бесконечном ряде, имеет основание не в форме, а в самом бытии. То, что содержится в каждом отдельном обнаружении, что собственно закрепляет его и делает его неподвижным, что действительно сохраняется во всем бесконечном ряде — есть созерцание. Поэтому созерцание в своей абсолютной форме, как созерцание, не становится, а есть, форма же только сообщает пребывающему созерцанию бесконечное становление. Поэтому форма основного бытия жизни есть такое *созерцание*, которое *есть*, а не стало, и остается неизменно одинаковым. С мыслью о нем несовместима никакая деятельность, при-

надлежащая только формальной жизни. Так как слово созерцание, по-видимому, содержит в себе понятие такой деятельности, то заменим его другим выражением: бытие жизни есть неизменный, прочный *образ* или *явление*, замкнутое в себе бытие, которое именно поэтому не может быть снова непосредственно созерцаемо. Оно, утверждаю я, есть просто бытие жизни, жизнь замыкается им, и есть не что иное, как только оно.

С этим простым созерцанием связана формальная жизнь, иначе говоря, созерцание обладает формальной жизнью, оно есть формальная жизнь, формальная жизнь есть его форма и тому подобное. Посредством этой формальной жизни оно обнаруживается, когда оно обнаруживается в форме вечного становления.

Следовательно, то, что мы до сих пор рассматривали как жизнь, есть в своем абсолютном бытии созерцание, образ, явление. Но созерцание есть свобода некоторого бытия, — это относится к бытию, которое созерцается в созерцании, образуется в образе, является в явлении.

Что же это за бытие? Во-первых, это не есть бытие самой жизни, ибо жизнь есть просто образ и исчерпывается образным бытием, и именно она есть образ того другого, противоположного образу, которое относится к этому образу как бытие. Очевидно, это есть бытие по ту сторону всякого становления, что можно сказать уже и об образе. Но созерцание есть его созерцание, поэтому оно как со стороны бытия, так и со стороны содержания зависит от него; оно есть основа как формального, так и качественного бытия созерцания. Поэтому, хотя созерцание безусловно *есть*, а не *становится*, однако оно есть не от себя, из себя и через себя, но через это бытие, поэтому оно абсолютно только как *факт*, именно факт этого бытия. А это бытие, которое есть бытие по отношению к абсолютному созерцанию, есть безусловно из себя, от себя, через себя. Оно есть Бог.

В этом его понятии мы ничего не можем о нем сказать как только, что оно есть абсолют, и что оно не есть созер-

пание или что-либо иное, заключающееся в созерцании в силу его жизненности. Но это есть только форма его бытия, и именно только в противоположность к бытию явления. Что такое Бог в действительности и в самом себе, открывается в созерцании, которое вполне его выражает и в котором он таков, каков он внутренне в себе самом; но это созерцание не созерцается снова, а обнаруживается посредством связанной с ним свободы. Следовательно, его сущность, как она есть в нем самом, бесконечно обнаруживается прежде всего и непосредственно в созерцании вечной конечной цели. Поэтому жизнь в своем истинном бытии есть образ Бога, каков он есть в самом себе. Но как формальная жизнь, как действительно живая и деятельная, она есть бесконечное стремление действительно стать этим образом Божиим, которым она однако никогда не станет именно потому, что это желание бесконечно. В действительном акте, если вообще это истинная жизнь, а не просто кажущаяся, она всегда есть возможно ближайшее в этот данный момент условие осуществления этого образа.

Таким образом, мы достигли последнего и полного раскрытия предмета нашего исследования: жизни или что то же — знания. (Насколько эти два выражения вполне однозначны, сейчас еще яснее обнаружится). Конечно, знание не есть просто знание самого себя, ибо в этом случае оно исчерпывалось бы самим собой и, не обладая длительностью и опорой, обращалось бы в ничто; но это есть знание о *бытии*, и именно о Едином бытии, истинно существующем, о Боге; но никак не о бытии вне Бога, ибо иное бытие кроме бытия самого знания или созерцания Бога невозможно, и предположение такого бытия есть чистая и явная бессмыслица. Но этот единственно возможный предмет знания никогда не встречается в действительном знании в чистом виде, но всегда преломленным в формы знания, необходимые в совокупности и в этой необходимости доказуемые. Доказательство необходимости этих форм и есть философия, или наукоучение.

ДЛЯ ОБЗОРА:

1) То, что вне Бога, разрешается в простое созерцание, образ, знание (*быть вне Бога* и значит быть *созерцанием Бога*, и не может иметь иного значения), и в нем нет ни следа, ни искры собственно формального бытия, которое вполне остается в Боге. Поэтому теория постижимого может быть только теорией знания или наукоучением, ибо Бог непостижим, а вне Бога нет ничего, кроме знания.

2) Правда, это знание (это явление) не мертвое, но условно в самом себе живое. Но будучи жизнью, оно не имеет ни бытия, ни корня, ни материальности, ни качества, а есть только голый принцип — не созерцания и его содержания, Бога, ибо таковое *есть* изначально, — но принцип дальнейшего определения этого созерцания и поэтому принятия этого созерцания в форму становления.

3) Эта жизнь или принцип есть абсолютная способность построения и схематизирования, очевидно, всего того, что она есть. Первоначально она есть образ Бога. Поместите пока принцип в этом пункте. Очевидно, будут возможны два исключаяющие друг друга случая: или принцип в принципном бытии этого бытия остается тем, что он есть, образом, тогда его продуктом будет бесконечный ряд созерцания. Созерцания, повторяю я. Созерцание находится всюду, где в принципе, поскольку он принцип, заключено бытие, т. е. нечто не освобожденное свободой и не схематизированное, а потому и бессознательное. Или второй случай: принцип не остается этим бытием, а схематизирует его; тогда образуется понятие и в данном случае понятие Бога, как абсолютного предмета созерцания. Это генеалогия всех понятий, а здесь, в частности, понятия Бога: религия, завершающая жизнь знания и являющаяся его наивысшей вершиной.

4) Вернемся снова к созерцанию, в котором принцип, бессознательно для себя самого, есть образ Бога. И в этом созерцании могут быть два случая: или в созерцании предполагается свобода, и продукт созерцания, пройдя через нее, рассматривается как второй бессознательный

принцип, заключенный в первом, тогда возникает бесконечное созерцание конечной цели, — раскрывается нравственный мир. Или же в созерцании не предполагается свобода, и продукт созерцания не определяется прохождением через свободу; тогда получается созерцание бесконечной природы, которая сама растворяется в созерцании и является его формой.

5) Наконец, сама свобода, принцип как таковой, оставшийся скрытым в выше рассмотренном основном созерцании, может быть схематизирован самой свободой и возвыситься до сознания: тогда образуется созерцание Я, как свободного и именно свободного по отношению к конечной цели, которая для него становится законом; поэтому Я представляется с двух точек зрения: как принцип в нравственном мире и как тот же принцип в мире не нравственном и поэтому только чувственном.

Эти пять основных форм исчерпывают возможные формы всякого сознания на веки вечные. Наукоучение имеет дело с необходимыми формами сознания, поэтому только что сказанное представляет основную схему этой науки, которой и должно было необходимо закончиться наше исследование фактов сознания, если оно было вполне выполнено.



Было бы полезно для всякого научного сочинения, если бы к нему иногда предъявляли требование бросить терминологию, пользоваться которой оно, может быть, было вынуждено, и высказать простым языком, понятным для обыкновенного ума, в чем собственно заключается то новое, что оно утверждает. Здесь мы хотим добровольно оказать эту услугу нашему собственному сочинению.

Мы утверждаем, выражаясь обыкновенным житейским языком, и утверждали до сих пор вполне серьезно, следующее:

1) Знание существует действительно самостоятельно и само в себе; а именно это знание есть свободная и са-

мостоятельная жизнь. Вы должны это допустить и принять, если вы желаете вместе с нами стать на точку зрения философии, исходящей из знания, как самостоятельного феномена. И вы должны действительно так думать и развить вашу мыслительную способность настолько, чтобы быть в состоянии представить себе это, или хотя бы попытаться сделать это. Не так думают те, кто предполагает, что знание есть свойство, например, предполагаемого субстанциального человека, и мы не хотели сказать: человек обладает знанием. Кто не может понять наших слов иначе, как таким образом, для того смысл их сокрыт, и ему останется с самого начала и навсегда недоступной та область, в которой они только и имеют смысл. Мы не нуждаемся в носителе знания, но будем рассматривать знание, хотя бы предварительно, как своего собственного носителя. Со временем выяснится, куда мы поместим человека, который никоим образом не обладает знанием, но им самим, по воле Божьей, должно владеть знание. Наша наука требует, чтобы мы на время, ради отвлечения, о нем забыли, как требует геометр, чтобы забыли о материи.

2) В начале свобода этой жизни некоторым образом связана.

3) Развитие и жизнь этого знания заключаются в том, что свобода освобождается от этой связанности, причем подпадает другой меньшей связанности, от которой она снова должна освободиться и т. д. Короче говоря, течение его жизни заключается в постоянном достижении высшей свободы.

4) Это постоянное развитие жизни должно, конечно, совершаться по неизблемым и определенным законам. Поэтому изложение фактов сознания является некоторого рода естественной историей развития этой жизни.

5) Эта история, будучи историей развития, начинается с низшего пункта, с того, в котором жизнь дается без всякого предшествовавшего развития. Этот пункт, этот

terminus a quo истории, есть внешнее восприятие и все, что в связи с ним предполагается.

Я утверждал: знание безусловно, оно имеет самостоятельное существование, и есть единственное самостоятельное существование, нам здесь известное. Но по существу знание есть бытие свободы; следовательно, собственно самостоятельна свобода. Это следует признать вместе со мной, хотя бы проблематично; ибо такой образ мысли есть точка зрения философии, и тот, кто не может представить себе знание иначе, как акциденцию какого-нибудь человека, обладающего знанием, тот также не может схватить никакой философской идеи, как никакой геометрической тот, кто не может подняться над материей.

К тому же вполне ясно, как абсолютно противоречиво такое предположение носителя знания. Мы здесь исследуем цельное сознание. Такой же носитель знания тоже вносится каким-нибудь сознанием и ему верят на основании показаний этого сознания. Если мы допустим, что такой носитель существует, тогда мы исключим из нашего исследования вносящее его сознание, и наше исследование в таком случае будет неполным в одном из самых важных пунктов.

Большой вред и полная гибель философии от этой неспособности мышления в достаточной мере уже раскрылась. Правда, Кант высказал наше положение не в таких сухих словах и не так откровенно; но если не сделать этого допущения, то окажется, что он в действительности ничего не сказал, и его сочинения полны противоречий. Философствующая публика не сделала этого допущения и действительно не нашла в его сочинениях ничего, кроме множества противоречий. (Совершенно непонятно, каким образом некоторые люди в этом состоянии своей мыслительной способности все же черпают мудрость из учения Канта и выступают толкователями и распространителями его.) Появившееся в печати Наукоучение высказало это положение, но ему не поверили, что оно говорит не шутя, поэтому оно осталось непонятым. Делая здесь по-

пытку привести вас к пониманию наукоучения, я прежде всего, и как условие всех моих дальнейших просьб, обращаюсь к вам с просьбой поверить мне, что я серьезно и буквально предполагаю то, что я утверждаю, и сделать хотя бы попытку представить себе вместе со мной эту идею. Попытка не принесет вреда. Если из этого ничего не выйдет, и если вытекающие из этой идеи основные положения не убедят вас в ее истинности, то вы можете снова вернуться к старому и привычному образу мысли. А без допущения этой идеи вы не поймете и того, что я до сих пор изложил, и будете вынуждены вложить в мое изложение совершенно ложный смысл. Я утверждал, что эта жизнь знания сама собой изменяется; несомненно существующая, она, по моему мнению, порождает бытие, которое действительно и на самом деле есть и сохраняется, и раз возникши, не может уже быть уничтожено; это есть бытие само в себе, так как она сама (жизнь) сама в себе. Это бытие непосредственно выражается в знании, ибо такое бытие само есть знание. Может ли при этом взгляде, если только его принимать серьезно, возникнуть у кого-либо сомнение в реальности такого знания, так как оно есть не что иное как само бытие в себе? Конечно, только в том случае, когда при произношении слова “знание” не могут представить себе ничего другого, как только свои праздные мечтания, или в том, когда не могут представить себе иной реальности, кроме материальной, которую можно схватить руками; в этих случаях сомнение будет уместно. Те, кто ложно поняли наукоучение, так и поступали.

НАУКОУЧЕНИЕ
В ЕГО ОБЩИХ ЧЕРТАХ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Эту статью, которую я закончил свои лекции в этом семестре, я прежде всего предназначаю для своих слушателей, чтобы при повторении облегчить им обзор целого. Если, однако, она попадет еще и в другие руки и при том также в руки тех, кто считает себя вправе говорить о философии, то, быть может, при некотором размышлении над ней они увидят, как неверно то понятие, которое они составили себе о наукоучении, и путем каких громадных заблуждений они хотели помочь даже философствующему рассудку выйти на верный путь. Одного они, конечно, не поймут: того, что для того, чтобы философствовать, необходимо подняться до действительно свободного и творческого мышления; что никоим образом нельзя оставаться на ступени созерцания случаем и произволом (*durch das Ohngefähr*) образованного в нас мышления. Между тем как последнее они и были только в состоянии до сих пор созерцать, откуда и возникли все их несообразности. И поэтому-то они никогда не перестанут толкаться в сферу, недоступную им за недостатком способности¹.

Наукоучение, оставляя в стороне всякое частное и определенное знание, исходит просто из знания (*Wissen schlechtweg*), в его единстве, которое оно рассматривает как сущее. Прежде всего оно задает себе вопрос: как такое знание может существовать и что поэтому есть оно в своей внутренней и простой сущности.

От наукоучения не может укрыться следующее. Только одно существует безусловно через самого себя — Бог. Бог же не есть мертвое понятие, которое мы только что высказали, но он есть в самом себе жизнь и только жизнь. Он также не может в самом себе изменять себя и определять и делать из себя другое бытие; ибо через его бытие дано все его бытие и всякое возможное бытие, и ни в нем, ни вне его не может возникать новое бытие.

Но если знание должно все-таки существовать, не будучи самим Богом, то, так как нет ничего, кроме Бога, оно может быть все же лишь самим Богом, но Богом вне его самого; бытием Бога вне его бытия; его обнаружением, в котором он был бы совсем так, как он есть, и все же оставался бы также в себе самом совсем так, как он есть. Но такое обнаружение есть образ или схема.

Если такая схема существует, — что может стать ясным лишь через непосредственное бытие ее, так как она существует только непосредственно, — то она существует исключительно в силу того, что Бог существует, и поскольку достоверно, что он существует, она не может не существовать. Ни в коем случае, однако, нельзя мыслить

ее как действие Бога, благодаря особому акту его, ибо тогда он превращал бы себя в себя самого; но ее должно мыслить как непосредственное следствие его бытия. Она, по форме своего бытия, существует безусловно (*schlechtweg*), так же, как он сам существует безусловно, несмотря на то, что она не есть он сам, а его схема.

Итак, вне Бога не может быть безусловно ничего, кроме этой схемы. Никакого внутреннего в себе покоящегося бытия, ибо таков только он один; только схема его может быть вне его, и бытие вне его именно и называется его схемой, и оба выражения говорят одно и то же.

2

Так как, далее, от наукоучения не может укрыться, что действительное знание все-таки никоим образом не является как единое в том смысле как оно его мыслило, но является как многообразное, то пред ним возникает вторая задача: вскрыть основание этого являющегося многообразия. Понятно, что оно не может заимствовать это основание ниоткуда извне, но необходимо должно усмотреть его в хорошо известной ему сущности знания; что поэтому задача, при всей ее кажущейся двойственности, остается все-таки одной и той же, а именно: изобразить внутреннюю сущность знания.

3

А именно: это бытие вообще вне Бога никоим образом не может быть связанным в себе, готовым и мертвым бытием, также как и Бог не есть, ведь, такое мертвое бытие, а вернее — жизнь; но оно необходимо должно быть простой только чистой способностью, так как именно способность есть формальная схема, жизни. И при этом оно может быть способностью для осуществления лишь того, что лежит в нем, т. е. схемы. Так как способность эта

выражает определенное бытие, схему божественной жизни, то она, конечно, определена, но лишь в том смысле, в каком может быть вообще определена абсолютная способность — законами, и при том — условными (обусловленными) законами. Если то или это должно стать действительным, то при этом условии способность должна действовать так или этак.

4

Итак, прежде всего: действительное бытие вне Бога получается лишь через самоосуществление (*Sich — Vollziehung*) абсолютной способности; но последняя может осуществлять лишь схемы, которые, путем сложного метода обращения с ними, становятся действительным знанием. Поэтому, то, что существует налично (*da ist*) вне Бога, существует налично лишь в силу абсолютно свободной способности, как знание этой способности, и в ее знании; и другое бытие, вне действительно сокрытого в Боге бытия, безусловно невозможно.

5

Затем, что касается определения этой способности законами, то она прежде всего определяется сама собою, как способность действительного знания. Но действительному знанию свойственно, чтобы через посредство способности вообще осуществлялась какая-нибудь схема; затем, чтобы через посредство той же единой способности в одном и том же едином состоянии схема эта была бы познана как схема; схема же вообще — как несамостоятельная и нуждающаяся для своего наличного существования (*Dasein*) в бытии вне себя. Непосредственное и конкретное выражение этого познания, совершенно несознаваемого в действительном знании и возносимого в сознание лишь наукоучением, есть само действительное знание в своей форме; и в силу последнего познания [т. е. наукоучения]

выставляется, в совершенном пренебрежении схемой, объективно и независимо от знания долженствующее быть. Так как в этом знании об объекте даже схема оказывается сокрытой, то тем более сокрытой и невидной остается способность как начало, создающее ее. В этом состоит основной закон формы знания. Поэтому, при всей достоверности развития способности в знание, она развивается, как мы описали, не просто схематизируя, но также схематизируя схему, как таковую, и познавая ее в ее несамостоятельной сущности; не то, чтобы она необходимо должна была [так развиваться], но только таким путем приходит она к знанию.

Итак, в действительном знании многое остается незримым, что, однако, действительно *существует* как выражение этой способности. Если бы это, если бы вообще всякое выражение способности должно было быть введено в знание, то это могло бы случиться лишь в совсем ином знании, чем вышеупомянутое, и вся совокупность знания распалась бы на разные куски, вследствие противоборства между законом формы зримости (*Sichtbarkeit*) и долженствованием созерцать себя в своей целостности.

6

Далее, внутри этого своего формального бытия способность определяется безусловным долженствованием. Она должна видеть себя как схему божественной жизни, какова она и есть первоначально, ибо только благодаря этому бытию она обладает существованием; таким образом, в этом ее абсолютное назначение, которым она сама, завершившись как способность, исчерпана. — Она должна созерцать себя как схему божественной жизни, но первоначально она есть только способность, не более, хотя несомненно эта определенная способность схемы о Боге; для того, чтобы в качестве таковой схемы видеть себя в действительности, она необходимо должна была бы сама

сделать себя действительно ею через осуществление способности.

7

Видение себя (Sich-Sehen) как долженствующей и могущей способности и действительное осуществление этой способности, если также и последнее должно быть видимо, — не одно и то же, и фактическая возможность последнего обусловлена совершившимся осуществлением первого.

В качестве божественной схемы способность ведь должна видеть себя не через посредство своего простого данного ей бытия, — так как она отнюдь не есть такое данное бытие, — но через осуществление способности. Итак, то, что она есть такая способность, и по каким признакам она при осуществлении ее познает себя, должно быть ей уже заранее известно, дабы она могла направлять на этой свой взор и оценивать по тем признакам осуществление.

Или, если посмотреть на это с другой стороны: через осуществление способности возникает для нее схема и сознание того, что лежит в схеме, и решительно ничего более (§ 5). Выходящее за пределы непосредственного содержания схемы формальное дополнение, что это — схема Бога, не лежит в ней и могло бы быть перенесено на нее лишь в силу признака, воспринятого при непосредственном осуществлении. Но этот признак состоит именно в том, чтобы способность осуществлялась с абсолютной свободой в силу познанного всеобщего долженствования.

8

Если способность должна видеть себя как долженствующую, то необходимо, чтобы — до этого определенного узрения себя как принцип — она предварительно уже вообще видела; и, так как она видит только благодаря своему саморазвитию, она необходимо должна развиваться, не

будучи в состоянии непосредственно видеть себя в этом развитии как принцип. Ясно выраженная необходимость (Muss) лежит в намерении (Absicht), чтобы долженствование стало для нее зримым; его можно назвать поэтому долженствованием долженствования (Sollen des Soll), а именно, долженствованием ее [т. е. способности] зримости: тем самым долженствование это лежит уже в первоначальном определении способности через бытие ее от Бога. Так как, не видя себя вообще как принцип, она в одном и том же едином состоянии не может вместе с тем видеть себя таковым, то ясно, что оба эти способа знания решительно не совпадают. Знание через непосредственно незримый принцип мы называем *созерцанием*.

9

Так как в созерцании не схематизируется ни способность просто как таковая, ни также божественная жизнь, ибо созерцание только впервые создает фактическую возможность такого схематизирования, то ясно, что для него ничего не остается, кроме простого образа (Gestalt) способности как данной. Это — (§ 5) способность глядеть (Hinschauen), но без стремления к единой божественной жизни, остающейся на этой ступени скрытой, — способность *неопределенная* и совершенно не связанная, хотя и абсолютная, т. е. бесконечная. Поэтому она схематизирует себя здесь как нечто, охватывающее бесконечность одним взглядом (пространство); *себя* таким образом она схематизирует как нечто, что в одном и том же нераздельном созерцании собирает себя и сосредоточивает во что-то, в первой бесконечности ограниченное, в себе самом точно так же бесконечно делимое, уплотненное бесконечное пространство, — в другом простом бесконечном пространстве, т. е. в материю; — также и здесь как бесконечную способность сосредоточивать себя и, таким образом, как безграничный материальный мир в пространстве: причем все это, в силу приведенного выше основного закона

знания (§ 5), необходимо должно являться ей в качестве действительного и в себе существующего бытия.

Далее, именно благодаря только своему формальному бытию, она есть способность, абсолютно начальный принцип. Для того, чтобы схематизировать себя в качестве такового для созерцания, ей необходимо, до своей деятельности, предвидеть возможное действие, которое она (так именно должно бы оно ей представляться) могла бы или осуществить или нет. Это возможное действие она не может усматривать как требование абсолютного должностования, ибо последнее незримо на этой ступени: так что она может усматривать его лишь как признак некоей точно так же слепо схематизированной причинности, которая, однако, не есть непосредственно причинность, но которая, через являющееся осуществление способности, просто являлась бы становящейся ею. Но такая причинность есть *влечение* (Trieb). Она [т. е. способность] должна была бы чувствовать себя влекомой к тому или иному действию; хотя этим все-таки действительность не была бы *непосредственно* дана, ибо такая непосредственность прикрывала бы для нее явление ее свободы, единственно, ведь, существенное в данном случае.

Эта влечением постулированная действительность может быть лишь действительностью, направленной на телесный мир. Влечение к действительности созерцается поэтому в непосредственном отношении к телам; последние, вследствие этого, чувствуются в этом непосредственном отношении, получая, через это отношение, свое внутреннее, — более чем заполняющее пространство — *качество*; так что этим замечанием восполняется определение тел, оставшееся выше незаконченным.

Если бы, вследствие этого влечения и явления самоопределения, способность усматривала себя в самом деле действительной, то в усмотрении этой действительности она вылилась бы с телесным миром в одну и ту же единую форму созерцания: так что в этом слитом с телесным миром созерцании она усматривала бы себя самое как тело; в своем

двойном отношении к телесному миру, — частью как чувство, чтобы чувствовать направленность этого мира на свое влечение, частью как орган, чтобы созерцать свою направленную на него действительность.

В этой действительности она дана себе как единая и тождественная способность к *самоопределению*, не исчерпываемая, однако, никаким *действием* и, таким образом, до бесконечности остающаяся способностью. В этом созерцании своей единой бесконечной способности для нее возникает бесконечность, не такая, как первая, возникающая в одном взгляде, а такая, в которой она может созерцать свое бесконечное действие; бесконечный ряд друг за другом следующих членов — время. Так как действительность эта может быть до бесконечности направлена только на телесный мир, то в единстве созерцания время переносится также и на него, хотя отличающий этот мир своеобразный характер бесконечности и дан уже ему в бесконечной делимости пространства и всех его частей.

Ясно, что состояние, когда способность предается только созерцанию телесного мира и вся исчерпывается им, не совпадает с состоянием, когда она сознает свое влечение воздействовать на уже познанный мир; хотя также и в последнем состоянии схема долженствующих быть налицо вещей остается, дабы влечение могло быть отнесено к ним: и это образует связь между этими обоими, не совпадающими друг с другом, состояниями созерцания.

Вся эта область созерцания есть, как сказано, выражение и схема простой способности. Так как способность, без схемы божественной жизни, — ничто, — здесь, однако, она схематизируется в этом своем ничтожестве, — то вся эта область есть ничто, и лишь в своем отношении к действительному бытию, фактическую возможность которого она обуславливает, она приобретает значение.

Способность далее предназначена к тому, чтобы подняться до узрения долженствования, фактическое осуще-

ствление которого теперь, после того, как вся область созерцания существует уже налицо, непосредственно и безусловно возможно. Но как и каким образом произойдет этот подъем? То, что прикрепляет к созерцанию, составляя подлинный корень его, — это влечение; благодаря ему способность тяготеет к созерцанию и остается в нем плененной. Поэтому условие и собственный акт могущей теперь осуществиться способности должны состоять в разрыве с влечением, в уничтожении последнего как незримого и слепого влечения к схематизированию; и таким образом, с падением принципа падет также следствие — прикованность к созерцанию. Знание будет тогда представляться нам единым, таким, каким оно предстоит взору наукоучения в его начале; в этом своем существенном единстве оно будет усмотрено как несамостоятельное и нуждающееся в носителе, в Едином, существующем налицо просто через самого себя. Знание в этой форме не есть более созерцание, это — мышление и притом мышление чистое, или умопостижение (*Intelligieren*).

11

Прежде, чем идти дальше, мы должны, исходя из этого центрального пункта описанной выше сферы созерцания, восполнить определение ее одной еще недостающей чертой. — Только через слепое влечение, которому недостает единственно возможное направление долженствования, способность получает в созерцании характер неопределенности; она получает характер бесконечности там, где она схематизируется как абсолютная, и, по крайней мере, характер многообразия там, где она дана как определенная, например, как принцип. От этого влечения и отрывается способность посредством упомянутого только что акта умопостижения, — отрывается, дабы устремиться к Единому. Как очевидно, что для порождения этого единства ей нужен был особый акт, причем, прежде всего, необходимо было внутреннее и непосредственное единство в самой

способности, — ибо только при этом условии оно могло бы быть усмотрено также и вовне, в схеме, — точно так же очевидно, что в сфере созерцания способность не была созерцаема как Единое, но как многообразное; способность эта, лишь через самосозерцание ставшая Я, в этой сфере не была Единым Я, но необходимо распадалась на мир отдельных Я.

Правда, все это не в форме самого созерцания. Первоначально схематизирующий принцип и принцип, познающий эту схему как схему непосредственно и в действии ее становления, численно составляют необходимо одно, а не два; и точно так же в области созерцания непосредственно созерцающее свой процесс созерцания — есть нечто единственное, в себе замкнутое, обособленное, недоступное в этом отношении никому другому: индивид каждого отдельного, которым каждый может на этом основании, обладать только одним. Но зато это разделение на разные Я необходимо должно совершиться в той форме, в которой исключительно только может быть порождено и единство, — в форме *мышления*: дабы описанный индивид, сколь ни остается он единичным в непосредственном самосозерцании, постигая себя в мышлении, нашел себя единичным в мире равных ему индивидов; и дабы, не будучи в состоянии созерцать этих последних так, как он созерцает самого себя, непосредственно и как свободные принципы, — он мог познавать их как таковых лишь через посредство умозаключения от способа воздействия их на чувственный мир.

Из этого дальнейшего определения сферы созерцания, а именно, что в ней единый через свое бытие от Бога принцип распадается на множество, следует еще и другое. Само это распадение в Едином мышлении и долженствующее при этом все же иметь место взаимное признание были бы невозможны, если бы объектом созерцания и действия всех не был один и тот же, для всех равный, мир. Созерцание чувственного мира имело место лишь для того, чтобы на фоне этого мира стало зримым Я как абсолютно должен-

ствующее. А для этого именно вполне достаточно, чтобы созерцание такого мира просто лишь существовало; каково это его существование, это уже совсем неважно, так как для этой цели годится любой вид созерцания. Но Я должно еще, кроме того, познать себя как единое в данном множестве разных Я, а для этого необходимо, кроме упомянутых уже общих определений чувственного мира, еще также и следующее: чтобы мир этот был одним и тем же для каждого созерцающего индивида. Одно и то же пространство и одно и то же наполнение его для всех; хотя индивидуальной свободе и предоставляется постигать это общее наполнение в индивидуальной временной последовательности. Одно и то же время и одно и то же заполнение его чувственными событиями для всех; хотя каждому в его собственном мышлении и действии предоставляется заполнять его на свой собственный лад. Долженствование зримости долженствования (§ 8), как оно исходит от Бога, основано ведь на едином принципе так же, как от Бога исходит только единый принцип; и таким-то образом, вследствие единства способности, всякому индивиду безусловно возможно схематизировать, и всякий, при условии, что он находится на пути усмотрения долженствования, необходимо должен схематизировать свой чувственный мир по закону этой первоначальной согласованности. Я мог бы сказать: он просто может и необходимо должен, при упомянутом условии, конструировать *истинный* чувственный мир; ибо этот последний, кроме выведенных выше всеобщих и формальных законов, не имеет никакой иной истины и реальности, кроме этой всеобщей согласуемости.

12

Вернемся назад к чистому мышлению. — Последнее усмотрело, что знание может быть только схемой божественной жизни. В этом мышлении я обладаю знанием не непосредственно, но лишь в схеме; еще менее непосредственно обладаю я божественной жизнью, но имею

ее лишь в схеме схемы, во вдвойне умерщвленном понятии. Я должен отдать себе отчет (*besinnen*), — а такая способность непосредственно отдавать себе отчет должна, на ниже указываемом основании, заключаться в общей способности, — я должен отдать себе отчет в том, что Я усматриваю только что сказанное, что поэтому я *могу* это усматривать, что, так как, согласно установленному сейчас взгляду, знание есть обнаружение Бога (*Ausdruck Gottes*), также и сама эта способность есть его обнаружение, что способность существует налицо для того, чтобы осуществляться, что я поэтому, в силу моего бытия от Бога, *должен* усмотреть это. Только путем отдачи себе такого отчета прихожу я к взгляду, что я безусловно должен; но я должен прийти к этому взгляду; поэтому, как это и следовало показать, абсолютная способность отдавать себе такой отчет необходимо должна заключаться во всеобщей способности, опять-таки в силу моего бытия от Бога. Вся эта описанная теперь сфера открывается поэтому как долженствование узрения (*Ersehen*): что Я, узренный уже в сфере созерцания принцип, что Я должен. В ней Я, делаемое через простую отдачу себе отчета непосредственно видимым как принцип, есть принцип схемы, как это сказывается в установленном выше взгляде о знании в его единстве и о божественной жизни как носителе этого знания, во взгляде, к которому, отдавши себе в нем непосредственно отчет, я в состоянии прибавить: я мыслю это, я порождаю этот взгляд. Это знание с помощью принципа, видимого непосредственно как принцип, зовется, как сказано, чистым мышлением, в отличие от знания с помощью непосредственно не видимого принципа, т. е. созерцания.

Итак, чистое мышление и созерцание не совпадают, — до того не совпадают, что последнее отменяется первым вплоть до своего принципа и уничтожается. Связь их, однако, устанавливается тем, что последнее обуславливает фактическую возможность первого; а также тем, что проявившееся в созерцании Я остается в своей простой схеме

(ибо в своей действительности оно уничтожается вместе с влечением) также и в чистом мышлении, отдавая себе в этом отчет.

13

В этом описанном мышлении я мыслю только знание, как *могущее* быть схемой божественной жизни, и так как возможность эта есть устремленное к бытию обнаружение Бога, как *долженствующее* быть ею; однако, никоим образом я не *есмь* эта схема. К тому, чтобы быть ею действительно, не может принудить меня никакая сила; также как прежде никакая сила не могла меня принудить осуществить даже только созерцание истинного чувственного мира или возвыситься до чистого мышления и тем самым до действительного, но пустого усмотрения абсолютно формального долженствования. Это — в моей власти; а так как все фактические условия уже выполнены, то это и непосредственно в моей власти.

Если теперь, отвергнув с одной стороны ничтожное созерцание, с другой — пустое умопостижение (*Intelligieren*), я, с абсолютной свободой и в полной независимости от них, буду осуществлять свою способность, — что возникнет тогда? Схема, т. е. знание, известное уже мне через умопостижение, как схема Бога, которое, однако, в ныне совершившемся знании является мне непосредственно как то, что **Я** безусловно должен. Знание, содержание которого не проистекает ни из чувственного мира, ибо мир этот уничтожен, ни из рассмотрения простой формы знания, ибо я отверг также и ее; но которое существует налицо так, как оно есть, просто через самого себя, так же, как и божественная жизнь, которой оно есть схема, существует так, как она есть, просто через самое себя.

Теперь я знаю, что я должен. Но к действительному знанию, благодаря его формальной сущности, примешивается его схематический характер; так что, хотя я сейчас и знаю о схеме Бога, я все же не *есмь* еще непосредственно

эта схема, но лишь схема схемы. Постулированное бытие все еще не совершено.

Я должен быть? Кто это Я? Очевидно, существующее данное в созерцании Я, индивид. Этот последний должен быть.

Что означает его бытие? Как *принцип* в чувственном мире он дан. Слепое влечение, правда, уничтожено, и вместо него возвышается ярко усмотренное долженствование. Но сила, приводившая сначала в движение влечение, остается, дабы теперь долженствование приводило ее в движение, становясь ее высшим определяющим принципом. Посредством этой силы должен я поэтому изображать в сфере этой силы, в чувственном мире, делая созерцаемым в ней то, что я как мою истинную сущность созерцаю в сверхчувственном мире.

Сила дана как нечто бесконечное; поэтому, то, что в едином мире мысли безусловно едино, то, что я должен, — становится в мире созерцания для моей силы бесконечной задачей, над разрешением которой я должен вечно трудиться во все времена.

Эта бесконечность, которая в сущности есть неопределенность, может иметь место только в созерцании, но ни в коем случае не в моем истинном простом бытии, которое, будучи схемой Бога, столь же просто и столь же неизменно, как и он сам. Как, в пределах все же длящейся и абсолютным долженствованием, как направленным на меня, индивида, явно освященной бесконечности, может быть порождена эта простота?

Если бы в течение времени в каждый вновь наступающий момент Я должно было в особом акте определять себя понятием того, что оно должно, то тогда, конечно, оно было бы в своем первоначальном единстве неопределенно и было бы только определяемо всегда в бесконечном времени. Но такой определяющий акт мог бы сделаться во времени возможным лишь в противоположность некоему сопротивлению. Но это сопротивляющееся и актом определения принуждаемое начало не могло бы быть ни-

чем иным, как чувственным влечением; поэтому, необходимость такого долженствующего продолжаться во времени самоопределения была бы достоверным свидетельством того, что влечение не окончательно еще умерщвлено, как мы это, однако, предположили при подъеме к жизни в Боге.

Через действительное и совершенное умерщвление влечения уничтожается сама эта бесконечная определяемость и принимается в единое абсолютное определение. Это определение есть абсолютно простая воля, возводящая столь же простое долженствование в побудительный принцип силы. Предоставьте силе этой протекать до бесконечности, как ей надлежит; изменение касается лишь ее произведений, но никоим образом не ее самой, она — проста, и направление ее едино, и единым разом завершено оно.

Итак, *воля* есть та именно точка, в которой умопостижение и созерцание, или реальность, тесно проникают друг друга. Она — реальный принцип, ибо она абсолютна, и неудержимо определяет она силу, сама себя, однако, держит и носит; она — умопостигающий принцип, она прозревает себя, и она созерцает долженствование. У ней способность исчерпана сполна, и схема божественной жизни возведена в ней в действительность.

Бесконечное действие самой силы существует не ради себя самого, не как цель; но оно существует лишь для того, чтобы свидетельствовать в созерцании бытие воли.

Так наукоучение, содержание которого сводится к умопостижению осуществления измеренной нами выше абсолютной способности, заканчивается познанием себя самого как простой схемы, но и как необходимого и незаменимого средства, переходя в *теорию мудрости*, т. е. в совет, по усвоении достигнутого в нем познания, через которое

единственно только и возможна себе самой ясная и без смятения и колебаний на себе самой покоящаяся воля, — отдаться снова действительной жизни; не — познанной в ее ничтожности — жизни слепого и неразумного влечения, но долженствующей стать в нас зримой божественной жизни.

ПРИМЕЧАНИЯ

В основу настоящего тома положен хронологический принцип: работы, включенные в него, в целом, относятся ко второму периоду в творчестве Фихте, за исключением “Нескольких лекций о назначении ученого” (1794). Последнее сочинение подходит к настоящему тому тематически; точно так же “Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии”, по времени написания относящееся ко второму периоду, по тематическому признаку включено в первый том. В результате такой замены удалось составить два блока сочинений Фихте: к первому относятся произведения, составляющие “корпус наукоучения”, ко второму — работы этико-социального характера. В конце настоящего тома помещена работа “Факты сознания”, синтезирующая учение Фихте во всех его аспектах и в то же время представляющая собой новое направление в философии — феноменологию. Завершают издание тезисы “Наукоучение в его общих чертах”

НЕСКОЛЬКО ЛЕКЦИЙ О НАЗНАЧЕНИИ УЧЕНОГО

Работа была выпущена осенью 1794 г. отдельной книжкой. Написана она на основе лекций, читанных автором в летнем семестре того же года в Йенском университете и имевших шумный успех. Курс назывался “Мораль для ученых”, название “Несколько лекций о назначении ученого” было дано тексту, предназначенному для печати.

Печатается по изданию: *Фихте. И. Г. О назначении ученого*. М., Соцэкгиз, 1935. Пер. под ред. В. Вандека.

¹ Михайлов день — 29 сентября. Традиционно в Германии к этому дню приурочивали большие ярмарки, где шла оживлен-

ная книготорговля. Издатели старались выпускать новые книги до Михайлова дня.

² Фихте намекает на Платнера — противника кантовской философии, который слушал данный курс.

³ Имеется в виду “Критика чистого разума” Канта.

⁴ *Sollen* — Фихте противопоставляет это понятие, означающее этическое долженствование, понятию естественной необходимости — *müssen*.

⁵ Имеется в виду Кант.

⁶ до опыта (*лат.*).

⁷ Эту идею впоследствии более детально разовьет Гегель в “Феноменологии духа”

⁸ Имеются в виду герои романа Ж.-Ж. Руссо “Новая Элоиза”.

⁹ Весь этот пассаж представляет собой изложение педагогических идей по роману Руссо “Эмиль”

НАЗНАЧЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА

Эта популярная работа вышла в 1800 году — в период, когда Фихте переживал волну критики, обрушившейся на его философскую систему. Он впервые столкнулся с непониманием профессиональных философов, как крупных, так и посредственных. Попытки популярно изложить свои взгляды для широкого читателя (в работах “Назначение человека”, “Ясное, как солнце...”, “Жизнь и странные мнения Фридриха Николаи”) лишь усилили непонимание, что побудило автора к грустному заключению: “Философия, существующая ныне со стороны формы, как наука, не может быть сообщаемая этой эпохе при помощи печатных произведений.” (*Fichte I. H. Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel. Bd. I, S. 354.*)

Печатается по изданию: *Фихте И. Г. Назначение человека.* СПб., Жизнь для всех, 1913. Перевод В. М. Брадиса и Т. В. Поссе.

¹ Идею “вечного мира” Фихте продолжает развивать вслед за Кантом. (См. его сочинение “К вечному миру. Философский проект Иммануила Канта” (1796) в сб.: Трактаты о вечном

мире. М., 1963. В состав настоящего издания эта работа не вошла.)

ЗАМКНУТОЕ ТОРГОВОЕ ГОСУДАРСТВО

Философский проект,
служащий дополнением к науке о праве
и попыткой построения грядущей политики

Настоящий трактат, написанный в 1800 году, представляет собой вариант утопии. Фихте считал его наиболее продуманным, лучшим своим сочинением.

Печатается по изданию: *Фихте И. Г.* Замкнутое торговое государство. М., Красная новь, 1923. Перевод Э. Э. Эссена.

¹ Известно, что Струэнзее благосклонно принял посвящение. Три десятилетиями ранее его брат поплатился жизнью за попытку построить идеальное государство на буржуазно-правовых началах с монархической формой власти. По-видимому, посвящение имело какое-то отношение к этой истории.

² *Полибий* (207–120 до Р. Х.) — древнегреческий историк.

³ *Генрих IV* (1050–1106) — германский император (1056–1106).

⁴ существующее положение дел (*лат.*).

ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ
СОВРЕМЕННОЙ ЭПОХИ

Работа была опубликована в 1806 г. В ее основу положены лекции, которые Фихте читал в Берлине зимой 1804–1805 года.

Печатается по изданию: *Фихте И. Г.* Основные черты современной эпохи. СПб., Д. Е. Жуковский, 1906. Перевод Л. М.

¹ По-немецки — игра слов: Auf- und Ausklärung.

² Намек на систему Спинозы.

³ В синодальном издании Библии: “Кто хочет творить волю Его, тот узнает о сем учении, от Бога ли оно, или Я Сам от Себя говорю” (Ин. 7, 17).

⁴ Неточная цитата из 8 главы Евангелия от Иоанна.

⁵ Первая часть цитаты из Евангелия от Иоанна — 8, 58; вторая (неточная) — 8, 56.

⁶ Намек на Ф. Д. Э. Шлейермахера (1768–1834), основателя герменевтики.

⁷ *Джон Локк* (1632–1704) — английский философ.

⁸ Имена взяты произвольно, безотносительно к историческим лицам.

⁹ Это рассуждение противоречит Символу веры. Причиной переезда Фихте в Берлин было обвинение его в атеизме.

¹⁰ Гипотеза Фихте о “нормальном народе” до сих пор вызывает у исследователей стремление критиковать ее, однако критика эта, как правило, лишена аргументов и сводится к навешиванию ярлыков. (Одним из примеров может служить последняя книга о Фихте на русском языке: *Гайденко П. П. Философия Фихте и современность*. М., 1979, с. 234–235.) Далее в тексте Фихте разъясняет, что эта гипотеза почерпнута им из Библии.

ФАКТЫ СОЗНАНИЯ

Данная работа была написана на основе лекций, прочитанных Фихте в Берлинском университете в 1810 году, и в том же году вышла в свет отдельным изданием. Университет открылся совсем недавно. Фихте, первоначально возглавивший философский факультет, вскоре был избран ректором университета; в этот период он читал лекции на фоне всеобщего признания.

По своему значению “Факты сознания” выходят за рамки этапной работы великого философа. Это произведение является продолжением разработки философской феноменологии, начатой И. Ламбертом (1728–1777) и Кантом. Уже в 1772 г. последний задумал написать сочинение под названием “Границы чувственности и разума”, которое в результате серьезной доработки выросло впоследствии в “Критику чистого разума”. Сам Кант писал: “В этом сочинении я мыслил себе две части: теоретическую и практическую. Первая содержит два раздела: 1) феноменологию вообще, 2) метафизику, а именно о ее природе и методе” (*Кант И.* Соч. в 6-ти тт. Т. 2. М., 1964, с. 429). Позднее, в 1786 г., Кант пишет о метафизических началах естествознания и предлагает разделить их на четыре части. Три

из них: форономия, динамика, механика. “Четвертый, наконец, определяет движение или покой материи лишь в соответствии к способу представления их или к их *модальности*, а следовательно, определяет их как явление внешних чувств и потому он называется *феноменологией*.” (Там же, т. 6. М., 1966, с. 66.)

В 1807 г. вышла в свет “Феноменология духа” Гегеля, где показано становление знания как последовательное формообразование: “Поскольку же предмет этого изложения — только являющееся знание, то кажется, будто само это изложение не есть свободная наука, развивающаяся в свойственной ей форме; но с этой точки зрения его можно рассматривать как тот путь, которым естественное сознание достигает истинного знания, или как тот путь, каким душа проходит ряд своих формообразований, как ступеней, предназначенных ей ее природой, дабы она приобрела чистоту духа, когда она благодаря полному познанию на опыте самой себя достигает знания того, что она есть в себе самой.” (Гегель. Г. В. Ф. Соч. Т. 4. М., 1959, с. 44.) В этой работе Гегель продолжает критику Фихте, нигде, правда, не называя его по имени.

Фихте читал свои лекции “Факты сознания” через три года после выхода “Феноменологии духа” Гегеля, и имя Гегеля в них также не было произнесено. Тем не менее очевидно, что данный лекционный курс полемически перекликается с гегелевской работой. Это выражено как в критике “непонимающих”, так и в структуре становления знания — идентичной, но принципиально по-другому изложенной. Сближает обе работы критическое отношение к Канту, однако и здесь у авторов есть серьезные расхождения. Гегель критикует Канта за схематизм и табличность в изложении системы, Фихте — за натурализм. Соответственно, для Фихте Гегель — продолжатель догматической (спинозистской) традиции в философии, а для Гегеля Фихте — субъективист.

После эпохи сугубого психологизма в феноменологии появляется тенденция к развитию классической традиции, прежде всего фихтеанского варианта, — это феноменология Гуссерля. Гуссерль обвиняет Канта в отсутствии понятия феноменологии, в психологизме и антропологизме и считает, что сам он основывает ее как “науку о чистых феноменах” (см.: Гуссерль Э. Идея феноменологии. — “Ступени”, 1992, N 2 (5), с. 142). По

его мнению, “феноменология действует усматривая и разъясняя, выделяя и определяя смысл” (там же, с. 150). Гуссерль нигде не ссылается на Фихте, но, как это ни покажется странным, он даже примеры приводит те же, что и Фихте в “Фактах сознания”.

Печатается по изданию: *Фихте И. Г. Факты сознания*. СПб., 1914. Перевод О. Давыдовой под ред. Э. Л. Радлова.

¹ исходный и конечный пункт (*лат.*).

² следуй разуму (*лат.*). Цитата из Горация.

³ Труднопереводимая игра слов, происходящая от двойного значения слова *einbilden*. (*Прим. перев.*)

⁴ довершающая возможность (*лат.*).

⁵ высшее мастерство (*лат.*).

⁶ Для сравнения: русское слово “образ” этимологически восходит к “обрез”

⁷ первоначальное действие индивидуальности (*лат.*).

⁸ действие сосредоточенности (*лат.*).

НАУКОУЧЕНИЕ В ЕГО ОБЩИХ ЧЕРТАХ

Работа вышла в 1810 году как приложение к “Фактам сознания” Имеются два варианта ее перевода; первый принадлежит О. Давыдовой (см.: *Фихте И. Г. Факты сознания*, с.131–146), второй — С. И. Гессену (опубликован в кн.: *Новые идеи в философии*. Сб. 12. СПб., 1914). Для данного издания выбран перевод Гессена как более точный и профессиональный.

¹ Для перевода мы принимаем поправку F. Medicus’a (Собр. соч. Фихте. Т. V, с. 612): *Zu der... versagt*. (*Прим. перев.*)

РЕДАКТОР
А. Г. НАСЛЕДНИКОВ

ХУДОЖНИК
А. В. ВАСИЛЬЕВ-ОКСКИЙ

КОМПЬЮТЕРНАЯ ВЕРСТКА
А. Г. СТЕБУНОВА

КОРРЕКТОРЫ
И. Ю. СЛАВИНА И Н. В. ПОЛОЦКАЯ

ДИРЕКТОР
Е. В. ЧАЙКУН

•
ИОГАНН ГОТЛИБ ФИХТЕ
СОЧИНЕНИЯ В ДВУХ ТОМАХ
ТОМ II

•
ОРИГИНАЛ-МАКЕТ ВЫПОЛНЕН
В ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНОЙ СТУДИИ
КНИЖНОГО ИСКУССТВА
ИЗДАТЕЛЬСТВА “МИФРИЛ”
ПРИ УЧАСТИИ АО “МФН ПРОЛАВ”

ЛР N 070819 от 15.01.1993
Подписано к печати 19.10.93
Формат 60 x 90 / 16. Усл. печ. л. 50,0
Печать офсетная. Бумага офсетная N 1
Тираж 10000 экз. Заказ N 3426

ТОО “Мифрил”
197000, Санкт-Петербург,
ул. Курчатова, 10
Санкт-Петербургская типография N 1 ВО “Наука”
199034, Санкт-Петербург, В-34, 9-я линия, 12