

ВИНДЕЛЬБАНД В.

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ : ИЗБРАННОЕ



Виндельбанд В. Философия культуры: Избранное: Пер. с нем. / РАН. ИНИОН. Лаб. теории и истории культуры. - М.: ИНИОН, 1994. - 350 с. - (Лики культуры)

В. Виндельбанд - выдающийся философ XX века, последователь Иммануила Канта. В предлагаемом издании содержатся две его наиболее значительные работы: "Философия культуры и трансцендентальный идеализм", в которой он изложил свой подход к изучению культуры, и "Прелюдии" - очерки по истории философской мысли.

4402000000

Содержание

Философия культуры и трансцендентальный идеализм.....	5
Прелюдии	
Предисловие.....	20
Что такое философия? (О понятии и истории философии)	23
О Сократе.....	69
Памяти Спинозы.....	97
Иммануил Кант.....	118
Фридрих Гёльдерлин и его судьба.....	148
О философии Гёте	173
О мышлении и размышлении.....	198
Нормы и законы природы	228
Критический или генетический метод?	260
О принципе морали	289
Святыня.....	317
Sub spe de aeternitatis*) (Медитация).	340

*)С точки зрения вечности (лат.).

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ И ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ ИДЕАЛИЗМ ¹

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

Можно, однако, ограничить задачу философии культуры, свести ее к пониманию исторически преднаходимой и данной культуры. Истинной философией такая философия будет, конечно, только в том случае, если генетические исследования психологического анализа, социологического

сравнения и исторического развития будут служить лишь материалом для обнаружения той основной структуры, которая присуща всякому культурному творчеству во вневременном, сверхэмпирическом существе разума.

Но между этими двумя родами философии культуры возможен целый ряд переходов. Само собой разумеется, что идеальная картина заданной культуры более или менее сознательно зависит от понимания данной культуры: можно даже сказать, что эта невольная зависимость тем сильнее, чем резче контраст между идеалом и прошлыми или настоящими условиями; наконец, раньше или позже всегда также встает вопрос о реальном осуществлении этого идеала, о развитии его из данного состояния культуры.

5

С другой стороны, и философское понимание данной культуры неминуемо должно привести к своего рода предвидению будущего ее развития, ибо настоящий культурный момент, будучи включен в историческое движение и понят как член этого развивающегося ряда, всегда указывает на предстоящий, за собственными его пределами лежащий момент.

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

Исходя из этих основных моментов и различным образом комбинируя их, было бы не трудно построить основные возможные типы философии культуры и 'соответственным образом охарактеризовать главных ее представителей от Руссо и Кондорсе до наших дней. Но важнее, мне кажется, указать на то общее, что они все должны иметь, раз они действительно хотят быть философией культуры, т.е. абстрактной наукой, оперирующей с помощью понятий.

6

Независимо от того, идет ли речь о данной или о заданной культуре, основы ее должны быть заложены в глубочайшем существе всякого разумного творчества и как таковые познаны философом. Ибо философское понимание культуры начинается лишь там, где кончается психологическое или историческое установление фактического ее состава; оно отвечает на *quaestio juris**), причем руководствуется единственно лишь точкой зрения имманентной предметной (*sachlich*) необходимости. Но в этом именно и заключается, по моему мнению, критический метод Канта; и вытекающий отсюда основной способ понимания культурных функций и есть трансцендентальный идеализм. В опубликованном мною в "Kultur der Gegenwart" (том V, с.474)²) кратком изложении истории новой философии я попытался охарактеризовать систему критицизма как: такого рода всеобъемлющую философию культуры; при этом я, конечно, имел в виду не историческую постановку проблемы Кантом, но живой плод его учения и его значение для духовной жизни настоящего времени. Не подлежит никакому сомнению, что в своем критическом анализе Кант всегда исходил из вопроса, по какому праву в выросшем из опыта индивидуальном сознании возможны априорные синтетические суждения, т.е. такие функции разума, всеобщая и необходимая значимость которых должна распространяться на весь опыт. За это именно его идеализм и прозвали впоследствии субъективным. Но столь же несомненно, что плодом кантовской критики всегда было вскрытие тех разумных оснований, на которых зиждятся великие области культуры: "Критика чистого разума" дала основную структуру науки, как ее нашел и понимал Кант; "Критика практического разума" и построенная на ней "Метафизика нравов" царство разумных целей в морали и праве; "Критика способности суждения" - существо искусства и эстетического творчества жизни; и затем только уже можно было поставить дальнейший критический вопрос, какие из характеризующих те культурные ценности моментов чистого разума содержатся в религиозной форме общественной жизни.

* Вопрос права

7

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

Но что же стоит в центре всего этого развития? Бессмертная заслуга Канта - открытие им синтетического сознания. Критика чистого разума раз навсегда установила невозможность для зрелого философского сознания мыслить мир так, как он является наивному сознанию, т.е. "данным" и отраженным в

сознании. Во всем том, что нам представляется данным, кроется уже деятельность нашего разума: на том факте, что мы сначала создаем для себя вещи, и основывается наше познавательное право на них. Нам нужно сначала присвоить, приспособить к себе тот мир, который мы должны пережить, потому что мы можем пережить всегда лишь часть мира, один только отрезок его и то лишь в упорядоченной связи, принципы же выбора и связи заложены в структуре нашего сознания, в котором они и должны быть найдены. Мир, который мы переживаем, есть наше дело. Пока что нельзя еще сказать, чтобы идея эта была особенно нова или глубока. Что эмпирическое сознание может воспринять лишь небольшой отрезок громадного мира и что каждый из нас представляет себе этот отрезок да свой лад, соответственно предшествующей истории своей жизни, - об этом давно уже и много говорилось, и, чтобы открыть это, Канту не надо было родиться. Но громадное значение его критического принципа покоится на в сущности поразительно простом следствии из этого психологического факта.

8

Если общезначимые суждения, составляющие фактически то, что мы называем "опытом", вообще должны иметь место, то это возможно лишь благодаря тому, что все эти эмпирические ассоциации и апперцепции пронизывает трансцендентальный синтез, т.е. в самих вещах кроющаяся, от движений эмпирического сознания независимая связанность элементов. Эти связи элементов суть формы "трансцендентальной апперцепции", и учение, что все решительно предметы порождены этим общезначимым синтезом и что кроме них ничего другого не существует, и есть трансцендентальный идеализм.

Не только в данной связи, но и вообще для сохранения и дальнейшего развития трансцендентального идеализма необходимо особенно редко подчеркивать, что кантовское понятие "сознание вообще" нельзя истолковывать ни в психологическом, ни в метафизическом смысле, но что оно относится исключительно лишь к предметным предпосылкам общезначимых суждений. С другой стороны, однако, столь же необходимо резко и недвусмысленно уяснить себе отношение трансцендентальной апперцепции к деятельности человеческого разума. У самого Канта, по крайней мере, если следовать буквальному смыслу его слов, отношение это далеко еще не ясно. Этот труднейший вопрос критицизма, вопрос его жизни и смерти, не получил еще у него своего разрешения. Известно ведь, сколько различных, даже противоположных мнений высказано было относительно того, как следует понимать эти априорные формы разума: обусловлены ли и в какой мере обусловлены они существом человека? В теоретической философии Кант до самого последнего времени придерживался выставленного им в диссертации "*De mundi sensibilis etc*"³) учения, согласно которому пространство и время представляют собою специфически

человеческие формы наглядного представления: сначала он отсюда психологически вывел их априорную значимость.

9

Для всего "нашего" опыта, затем в "Критике чистого разума" он точно таким же образом ограничил применение категорий "миром явлений", основываясь исключительно на том обстоятельстве, что подлежащее категориальному синтезу многообразие может быть наглядно дано человеку лишь в пространстве и времени: сами по себе категории значат и для других видов наглядного представления, точно так же, как и, с другой стороны, формы аналитического мышления должны обладать разумной значимостью для любого содержания и для всякого мышления вообще. Не будем доискиваться, допустимо ли мыслить отношение пространства и времени к "нашему наглядному представлению" так, как его мыслил Кант, и мог ли сам Кант желать такого антропологического обоснования для математических истин, которые должны ведь были на нем покоиться: несомненно то, что для дедукции "основоположений" оказалось необходимым применить и вместе с тем ограничить категории наглядно данным человеку во времени и пространстве многообразием, что только таким образом удалось прийти до систематической структуры науки, до понимания этой основной ценности теоретической культуры.

Точно так же обстоит дело и в практической философии только Кант идет здесь обратным путем⁴). Если при анализе знания он исходит из ощущения и наглядного представления и от этих антропологических элементов поднимается затем к всеобщему и разумному, т.е. к категориям, то в "Критике практического разума" (правда, предварительно подготовив почву в "Очерке обоснования метафизики нравов") он начинает с закона чистой воли, значимость которого распространяется на "все разумные существа", придает ему затем характер категорического императива через отнесение его к двойному чувственно-сверхчувственному существу человека и наконец в "Метафизике нравов" дедуцирует отдельные обязанности через отнесение этой основной заповеди к эмпирическим условиям индивидуальной или общественной жизни человека. Таким образом и здесь, в области нравственности и права, мы имеем дело с тем же основным методом: и это великая область культуры постигается как вторжение всеобъемлющего и всеобщего царства разума в разумную жизнь человека.

10

Отсюда (а правильность изложенного выше в принципе вряд ли может быть подвергнута сомнению) для трансцендентальной философии вытекает ясно определенный методический принцип: сначала необходимо вскрыть общезначимые предпосылки разумной деятельности, на которых в конце концов покоится все то, что **мы** называем культурой, затем с помощью предметного анализа нужно установить, какие из этих предпосылок

определяются специфически человеческими, в широком смысле слова эмпирическими условиями: полученный остаток будет таким образом содержать в себе одну только всеобщую сверхэмпирическую необходимость самого разума. Это абсолютное априори обладает само в себе безусловной значимостью в смысле *ÖVÍWS*^{*)} как его понимал Лотце: входя в эмпирическое сознание, оно не только становится нормой для желающего познавать, действовать, творить субъекта, но получает также и зависящую от особенностей эмпирического сознания спецификацию, причем спецификация эта проходит последовательно различные ступени индивидуализации, начиная с родового сознания вплоть до индивидуализированной формы субъекта в пространстве и во времени. В последней форме мы как индивидуумы переживаем все то, что мировой разум оставляет в нашем конечном сознании, и отсюда путем обратного восхождения и постепенного исключения всего эмпирического мы должны снова прийти к царству всеобщих значимостей во всей их чистоте.

Следующая известная проблема логики поможет нам уяснить себе это взаимоотношение. Ясно, что для абсолютного, только истинного и (в Спинозовском смысле слова) адекватного мышления отрицание (как качество суждения) не имеет никакого смысла; искать его среди конститутивных категорий, т.е. реальных отношений предметов, - напрасный труд. Но стоит только войти в сферу ; желающего познавать и потому способного ошибаться мышления, как отрицание и отношение его к утверждению приобретает существенное значение, открывая собою обширные области логической Закономерности, как известно обусловленные им.

¹⁾ Действительно сущее (греч.)

11

Но отрицание как таковое не зависит еще от особенностей человеческого мышления: его значимость распространяется на всякое конечное и находящееся в процессе движения сознание. Чтобы прийти к человеческому мышлению, нужно обратиться к различным словесным формам отрицания, к выражению различия (А есть не В), к общеотрицательному суждению (ни одно S не есть P) или к так называемому отрицательному понятию (non-a) и т.п. Теория отрицания, не проводящая принципиального различия между этими тремя логическими сферами, неизбежно запутывается в множестве непонятных и неразрешимых противоречий.

Уже из 'этих кратких замечаний о методическом проведении принципа трансцендентальной философии должно было стать ясным тесное родство этого принципа с проблемой философии культуры. ' Ибо под культурой мы в конце концов понимаем не что иное, как совокупность всего того, что человеческое сознание в силу присущей ему разумности вырабатывает из данного ему материала: Центральным же пунктом трансцендентальной

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

12

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

13

Даже наслаждение красотами природы не лишено этих моментов синтетического порождения предмета: они сказываются здесь в выборе места, в отыскании действенных линий и отношений. Наконец, что касается религии, то в несколько измененном виде к ней относится все то, что уже сказано было нами о науке, о нравственности и праве, об искусстве. Ибо религия не соответствует (как я это показал в "Прелюдиях")⁵⁾ никакой особой области разумных ценностей: все содержимые в ней элементы абсолютных ценностей распределяются между тремя царствами истины, добра и красоты. Ее эмпирическое своеобразие как особой культурной формы сводится к социологическому расширению психической жизни за пределы союза эмпирических субъектов, к включению в него мифических сил, переживаемых самым различным образом • соответственно стадии развития данной религиозной группы, начиная с примитивного анимизма и кончая богословским супранатурализмом или мистической неизреченностью. Ее особые функции лишены особого трансцендентального знания, свои разумные основания она заимствует у логических, этических или эстетических содержаний. Единственное разумное основание, присущее именно религии как таковой, сводится к требованию пережить совокупность всех разумных ценностей в абсолютном единстве, не достижимом ни для одной из форм нашего сознания в частности.

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

*) По преимуществу (фр.).

14

Навсегда знаменательным останется тот факт, что эта глубочайшая мысль, охватывающая и освещающая собою, всю громадную область культуры, бы., а осознана впервые таким скромным и совсем не блестящим человеком, каким был кёнигсбергский мудрец. В чем заключалось то личное переживание Канта, которое сделало из него философа такой колоссальной, единственной в своем роде силы, создало из него все сокрушающего, все проникающего и все заново воссоздающего мыслителя? Мне кажется, не трудно ответить на этот "современный" вопрос: больше чем какой-либо другой философ испытал Кант на себе самом, в глубине своей мощной сосредоточенной в себе личности, эту творческую силу разума. В своей

богатой внутренними переверотами жизни, без излишнего ученого балласта, ни от кого не завися и ни к кому не прислоняясь, Кант с неподдельной гениальностью вполне самостоятельно продумали пережил все философские точки зрения, строил системы и *сам* же сокрушал их, и затем снова строил, оправдывая сближение философии с математикой, которой дано построить свои предметы, величины с помощью одной лишь продуктивной силы воображения. Если в конце концов он пришел к воззрению, что все решительно науки познают мир лишь постольку, поскольку они создают из него согласно закону разума свои собственные предметы, то этим он только выразил свое личное переживание, великое переживание мыслителя, из глубины своей собственной личности творящего предметы, - не в качестве профессора Иммануила Канта, но в качестве сознающего свое разумное назначение человека, в последнем же счете - в качестве "мыслящего существа вообще".

Так, свет, воссиявший сначала в глубине философского мышления, осветил собою всю сферу человеческой культуры и тем самым стал источником современного мировоззрения мировоззрения духа. Для античного мировоззрения сознание было всегда чем-то пассивным, зеркалом, которому все предметы как наивысшие, так и наинизшие, идея и ощущение, должны были быть Даны: эта пассивность сознания была границей античного мировоззрения, которую оно не в силах было преступить.

15

И вот обогащенный долгим опытом жизни познания современный дух в лице скромнейшего своего мыслителя решился молвить горделивое слово: рассудок - вот кто предписывает законы природы.

Это самосознание творческого синтеза должно быть центральным пунктом для выработки мировоззрения, которого так жаждет наша бесконечно многогранная и вместе с тем столь расщепленная культура и которое абсолютно необходимо ей, раз духовному творчеству ее дано будет вообще когда-нибудь откристаллизоваться в великих и законченных творениях, в длительных и плодотворных духовных союзах. Такого мировоззрения, однако, нельзя составить путем простого сложения отдельных знаний, интересов, деятельностей, учреждений, творений и стремлений. Для этого современная культура слишком широка и многообразна. Она охватывает ныне всю землю и сознательно стремится к полноте. Быстрый прогресс технической цивилизации в XIX в. вызвал к жизни внешние условия, необходимые для осуществления гуманитарного идеала XVIII в. Но этот идеал представляется нам уже не в виде туманного космополитического единства Просвещения, а в виде самой резкой дифференциации отдельных национальных культур: и если мы верим в то, что грубые формы борьбы национальных сил (борьбы, вызванной к жизни тем же самым XIX в.) уступят со временем место более высшим формам национального

соперничества, то это отнюдь не значит, что частные культуры должны потерять свое своеобразие. Дифференцированные культурные формы народов должны сохранять свой особенный характер, подобно формам отдельных индивидумов, с которыми они разделяют равные обязанности и равные права. Но культура каждого народа точно так же содержит в себе множество разнообразных творческих сил и состояний, внешних и внутренних форм жизни. Обозреть их все и объединить в единое целое в одном сознании невозможно. Или кто-либо решится ныне утверждать противное? Это целое уже не существует более как актуальное единство.

16

Расщепленное на отдельные слои, различающиеся между собою по образованию и профессии, оно в лучшем случае представляет собой лишь непрерывную связь функциональных зависимостей, благодаря постоянному и частному взаимному соприкосновению этих разрозненных слоев. Из всей этой массы жизненных содержаний пытаться составить путем простого сложения предметное и целостное единство было бы напрасным трудом. Уже один только мир нашего знания не сможет никогда уложиться в одном уме, философия же хрестоматий и книг для чтения, желающая понемножку набрать самое общее из всех научных областей, столь же бесплодна, сколь скучна. Точно так же и попытка сочетать данные научные знания с потребностями чувства, придать им единство и целостность настроения сможет повести в настоящее время лишь к неясным и спутанным представлениям.

В этом отношении мы теперь скромнее наших предков. И все же мы нуждаемся в едином убеждении, ибо всякая культурная работа есть сознательное творчество жизни. Убеждение это может и не быть всегда актуально сознаваемо. Ведь то же самое наблюдаем мы и в индивидуальной деятельности отдельного человека: ее особые функции привязывают и прикрепляют ее к данному материалу; невозможно и ненужно, чтобы единичные детали этой деятельности в каждый момент вполне сознательно относились бы к единству личной жизненной задачи; но возможность отнесения все же должна быть всегда налицо, позади всегда должно существовать единство задачи, раз данная деятельность вообще обладает ценностью. Точно так же и все отдельные бесконечно различные культурные функции тесно связаны со своими частными содержаниями, и носители этих функций часто знают о них лишь то особое, что отличает их друг от друга; но последняя ценность их все же дается лишь в единстве системы, обеспечиваемой единством культурного сознания, единством мировоззрения.

Поэтому, чтобы обрести, чтобы сознать это единство, необходимо постигнуть сущность функции, представляющей собою то общее, что присутствует во всех частных культурных Деятельностях, как бы различно

ни было обрабатываемое ими содержание: а это означает не что иное, как самосознание разума, самостоятельно порождающего свои предметы **и в них** царство своей значимости. Но в этом именно и состоит основное учение трансцендентального идеализма.

17

Эта философия культуры есть постольку имманентное мировоззрение, поскольку она по существу своему необходимо ограничивается миром того, что мы переживаем как нашу деятельность. Каждая область культуры, наука, общественная жизнь, искусство означает для нее вырез, выбор, обработку бесконечной действительности согласно категориям разума: в этом отношении каждая из них представляет собой лишь "явление", в этом именно выборе и в этой именно обработке существующее исключительно лишь для разумного сознания, сотворившего себе в ней свой предмет. Последняя же связь всех этих "явлений" остается недоступной нашему познанию. Но эта последняя связь и есть не что иное, как только целокупность всего того, что в отдельных частных формах представляют собой доступные нам разумные меры знания, общественной жизни, художественного творчества. Только целостность эта невыразимо больше, чем простая совокупность отдельных миров; там, где перед нами только разрозненные и случайно соприкасающиеся друг с другом части, живет полное и цельное единство. Но у нас остается зато утешение, что каждая из этих нами оформленных частей действительно есть часть единого целого и, как таковая, включена в ту последнюю всемогущую связь. В этом смысле трансцендентальный идеализм не нуждается более ни в каком "ином мире", который Кант вначале считал нужным допустить в понятии вещи в себе; ведь затем он сам ввел нас в этот мир через посредство практического разума и тем самым снова лишил его характера "иного мира".

Но одно при этом следует особенно иметь в виду и не скупиться повторять во избежание умышленных и невольных недоразумений: никогда индивидуум не должен приписывать себе творческой силы в порождении предметов: там, где речь идёт об истинных культурных ценностях, мы никогда не действуем как индивидуумы или даже как экземпляры нашего рода, но всегда как хранители и носители сверхэмпирических и потому предметно, в существо самих вещей основанных функций разума.

18

Только ими определяются необходимые и общезначимые "предметы". Эта причастность к высшему миру разумных ценностей, составляющих смысл всех решительно законов, на которых покоятся наши маленькие миры знания, воли и творчества, эта включенность нашей сознательной культурной жизни в разумную связь, выходящую далеко за пределы нашего

эмпирического существования и нас самих, составляет непостижимую тайну всякой духовной деятельности. Но весь процесс человеческой культуры, углубление и расширение всего ценного в ней в истории снова и снова вселяет в нас убеждение в этой включенности нашей жизни в разумную связь, по своему значению бесконечно превосходящую нас самих.

ПРИМЕЧАНИЕ

1. В.Виндельбанд - немецкий философ, глава Баденской школы неокантианства, культурфилософ, определял философию как учение об общезначимых ценностях. Критикуя предложенную Дильтеем классификацию наук, Виндельбанд различает науки не по предмету ("науки о природе" и науки о духе"), а по методу: номотетические науки рассматривают действительность с точки зрения всеобщего, выражаемого посредством естественнонаучных законов, "идиографические" науки - с точки зрения единичного в его исторической неповторимости.
2. "Die Kultur der Gegenwart" (том V, с. 474) - перевод под ред. А.И.Введенского и Э.Радлова вышел в 1910 г.
3. Диссертация И.Каита "De mundi sensibilis etc." - "О чувственном мире и пр."
4. Ср: Arnold Ruge. Die Deduktion der praktischen und moralischen freiheit. Heidelberg, 1910.
5. "Прелюдии" - произведение В.Виндельбанда ("Прелюдии", СПб., 1904).

19

ПРЕЛЮДИИ

ПРЕДИСЛОВИЕ

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

Собранные здесь десять очерков, из которых только два, третий и шестой, были опубликованы раньше, возникли независимо друг от друга, и каждый из них представляет собой завершенное целое. Но они выполняют общую задачу, поскольку, дополняя и поясняя друг друга, позволяют в общедоступной форме по возможности многосторонне рассматривать определенное понятие философии. Каждый из этих очерков представляет собой попытку заставить читателя отказаться от своего обычного способа видения и направить его, будь-то опосредствованно с помощью истории, или непосредственно под действием самих проблем, по доступному для многих пути к стовратным Фивам философии.

Windelband W. *Präluclen: Aufsätze u. Reden zur Einleitung in die Philosophie*. 2. rcrm/ Auf. - Tiibingen; Leipzig: Mohr, 1903. - 396 S.

20

Некоторые из этих путей доходят до середины, иные кончаются у порога или у самих врат. В мои намерения входило отчетливо показать разработанное мною понятие философии в ее отношении к историческому развитию, к главным направлениям прежней и современной философии, а также к другим наукам и нынешнему состоянию образования.

В целом, таким образом, дается очерк философской системы, которую я считаю возможным называть критицизмом, ибо она полностью тождественна общей направленности кантовской философии, хотя в каждом отдельном случае я значительно отклонялся от нее в формировании понятийного материала.

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

Страсбург, октябрь 1883 г.

В новое издание, за прекрасное выполнение которого я приношу глубокую благодарность моему многоуважаемому издателю, господину Зибеку, вошли десять разделов первого издания, в целом без изменения, не считая небольших стилистических поправок. Добавлены, во-первых, речь, посвященная Гёте, которая была прочитана в Страсбурге в связи с установлением памятника молодому Гёте и опубликована в "Страсбургских докладах о Гёте" (издание Трюбнера, 1889 г.), и, во-вторых, неопубликованный очерк по философии религии под заглавием "Святыня",

где систематически и посредством развития понятий рассматриваются те мысли, которые я двадцать лет тому назад изложил в поэтической форме ("Медитации").

21

Однако мне не казалось, что из-за этого данный очерк окажется здесь лишним, и я поместил его, как и раньше, в конце сборника.

Страсбург, октябрь 1902 г.

Вильгельм Виндельбанд

22

ЧТО ТАКОЕ ФИЛОСОФИЯ?

(О понятии и истории философии)

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

Правда, эта попытка предпринималась не раз, в частности историками философии; они старались при этом отвлекаться от тех различных определений содержания философии, в которых отражается обычное стремление каждого философа вложить в самую постановку своей задачи квинтэссенцию добытых им мнений и точек зрения; таким путем они рассчитывали достигнуть чисто формального определения, которое не находилось бы в зависимости ни от изменчивых воззрений данной эпохи и национальности, ни от односторонних личных убеждений, и потому было бы в состоянии охватить все, что когда-либо называлось философией.

*) Об определениях философии подробнее м.: В.Виндельбанд. История философии, 2-е изд. 1900, § 1 и 2 (русск. пер. Рудина).

23

Но будет ли при этом философия названа жизненной мудростью, наукой о принципах, учением об абсолюте, самопознанием человеческого духа или еще как-нибудь, определение всегда окажется либо слишком широким, либо

слишком узким; в истории всегда найдутся учения, которые называются философией и тем не менее не подходят под тот или иной из установленных формальных признаков этого понятия.

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

Прежде всего, впрочем, придется принять во внимание утверждение, что более высокое понятие, под которое может быть подведена философия, - это понятие науки. Слабым доводом против этого служит утверждение, что в некоторых случаях вид может в течение некоторого времени полностью сливаться с родом, как это было, например, на ранней стадии греческого мышления, когда существовала только одна, неделимая наука, или позже в периоды, когда универсалистская тенденция Декарта или Гегеля признавала остальные "науки" лишь постольку, поскольку их можно было рассматривать как части философии. Это доказывает только, что отношение между видом и родом не постоянно, но не опровергает характера философии как науки. Также не опровергает подведение философии под понятие науки указание на то, что в большинстве философских учений присутствуют совершенно ненаучные элементы и ходы мыслей.

24

Это также доказывает только, в какой незначительной степени действительная философия до сих пор выполняла свою задачу, к тому же, можно привести аналогичные явления из истории других "наук", как, например, господство мифологии в истории, алхимии - в детский период химии или период астрологических мечтаний в астрономии. Следовательно, философия, несмотря на свое несовершенство, заслуживала бы наименования науки, если бы можно было установить, что все, именуемое философией, стремится быть наукой и при правильном решении своей задачи может ею стать. Но дело обстоит не так. Определение философии как науки вызывало бы уже сомнение, если бы можно было показать, а показать это можно и уже показывалось, что задачи, которые ставят философы и не иногда, а видя в этом свою главную цель, никогда не могут быть решены путем научного познания. Если утверждение о невозможности научного обоснования метафизики, впервые высказанное Кантом, а затем повторенное в самых различных вариантах, справедливо, то из области "науки" исключаются все те "философии", которым присуща метафизическая тенденция; а это относится, как известно, не только к второстепенным

явлениям, но и к тем вершинам в истории философии, наименования которых у всех на устах. Их "поэзия понятий" может быть, следовательно, подведена под понятие науки не объективно, а лишь в том субъективном смысле, что ее авторы хотели и полагали, будто им удалось осуществить научно то, что не поддается научному осуществлению. Но даже это субъективное притязание на научный характер философии не обнаруживается у всех ее представителей. Немало таких философов, для которых научный элемент в лучшем случае лишь более или менее необходимое средство для достижения собственной цели философии: те, кто видят в ней искусство жизни, подобно философам эллинистической и римской эпох, уже не ищут, как того требует наука, знания ради самого знания; и если речь идет только о заимствовании у научного мышления, то, с научной точки зрения, совершенно безразлично совершается ли это с политической, технической, моральной, религиозной или какой-либо иной целью.

25

Но и среди тех, для кого философия есть познание, многие ясно сознают, что достигнуть этого познания посредством научного исследования им не удастся: не говоря уже о мистиках, для которых вся философия есть только озарение, - как часто в истории повторяется признание того, что последние корни философского убеждения не могут быть обнаружены в научных доказательствах! Областью, куда должна бросить свой якорь философия, поднимаясь над волнами научного движения, считают то совесть с ее постулатами, то разум как проникновение в непостижимые глубины жизни, то искусство как органон философии, то гениальное восприятие, исконная "интуиция", то божественное откровение; ведь даже о Шопенгауэре, человеке, в котором многие современники видят философа *par excellence*²⁾, говорится, что его учение не может быть усвоено или доказано посредством методической работы, а открывается лишь всеобъемлющему "взору", который, созерцая все познанное наукой, способен истолковать его.

Следовательно; многое еще не позволяет так просто подвести философию под понятие науки, как представляется нередко под влиянием внешних условий и привычных обозначений. Конечно, каждый может создать такое понятие философии, которое дозволит подобное подведение; это совершалось, всегда будет совершаться, и мы сами попытаемся это совершить. Но если рассматривать философию как реальное историческое образование, если сравнить все то, что называлось в духовном развитии европейских народов философией, то такое подведение не может быть дозволено. Сознание этого проявляется в ряде форм. В самой истории философии оно находит свое выражение в том, что время от времени возникает стремление "возвысить, наконец, философию до уровня науки".

²⁾ По преимуществу (франц.).

С этим связано и то, что где бы ни разгорался спор между философскими направлениями, каждое склонно только себе приписывать научность и отрицать ее в воззрениях противной стороны. Различие между научной и ненаучной философией - искони излюбленная полемическая фраза. Впервые Платон и Аристотель противопоставили свою философию как науку (ἐπιστήμη) софистике как ненаучному, полному непроверенных предпосылок, мнению (δόξα) по иронии истории теперь это соотношение перевернуто: позитивистские и релятивистские представители современной софистики противопоставляют свое учение в качестве "научной философии" тем, кто еще хранит великие достижения греческой науки. Но и из неучаствующих в этом споре философию не признают наукой те, кто видит в ней только "историю человеческих заблуждений". Наконец и тот, кто вследствие плоского высокомерия всезнайства еще не потерял уважения к истории, кто еще способен преклоняться перед великими философскими системами, тем не менее должен будет признать, что он отдает дань отнюдь не всегда научному значению этих систем, а либо энергии благородного мировоззрения, либо художественной гармонизации противоречивых идей, либо широте всеобъемлющего мирозерцания, либо, наконец, творческой мощи мысли.

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

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

Что касается предмета философии, то наряду с системами философии, признающими своим объектом все, что есть или даже "может быть", существуют другие, не менее значительные, которые сильно сужают область своего исследования, ограничивая ее, например, "последними основами" бытия и мышления, учением о духе, теорией науки и т.п. Целые области знания, составляющие для одного философа если не единственный, то главный предмет философии, решительно отвергаются другим в качестве предмета философии. Есть системы, стремящиеся быть только этикой, есть и другие, которые, сводя философию к теории познания, относят исследование моральных проблем к компетенции наук, занимающихся психической и биологической эволюцией. Одни системы превращают философию в психологию, другие - тщательно отграничивают ее от психологии как эмпирической науки. Многие "философы— досократики оставили нам лишь ряд наблюдений и теорий, которые мы теперь отнесли бы к физике, астрономии, метеорологии и т.д., но ни в коем случае не сочли бы философскими по своему характеру; во многих более поздних системах какой-либо оригинальный взгляд на природу то становится интегральной частью системы, то принципиально исключается из области философского умозрения. Центр тяжести каждой средневековой философской системы - интерес к вопросам, которые теперь составляют предмет богословия, философия Нового времени все более отказывается от их рассмотрения.

28

Одни мыслители считают вопросы права или искусства важнейшими проблемами философии, другие - решительно отрицают возможность **их** философского исследования. О философии истории древние системы, а также большинство метафизических систем до Канта не имели понятия; в настоящее же время она стала одной из важнейших дисциплин.

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

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

29

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

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

И наконец, как далек от всеобщего признания особый метод философии там, где он действительно был установлен! Диалектический метод немецкой философии для большинства людей только странное и нелепое фокусничество, и если Кант думал, что он установил для философии "критический" метод, то историки еще поныне не выяснили между собой, что он подразумевал под ним.

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

Этот результат исторического рассмотрения вопроса представляется сомнительным, ибо если его ничем не дополнить, то общая история философии становится бессмысленной. Она имела бы тогда такой же смысл, как попытка (мы возвращаемся к приведенному выше сравнению) написать историю всех людей, именуемых Павлами. Этим и объясняется, что именно тем самостоятельным мыслителям, которые установили собственное и строго определенное понятие философии, как, например, Кант и Гербарт, история философии, обнаруживающая столько несходных с их мирозерцанием

черт, была всегда чужда и неинтересна, тогда как представители эпох эклектизма, которые в сущности даже не знали, что они называют философией, являлись, как известно, всегда сторонниками исторического изучения философии. Но чтобы это изучение сохраняло разумный смысл, даже если оно не способно установить общее понятие философии, необходимо исходить из того, что само изменение, которое название "философия" претерпело в течение ряда веков, должно быть не произвольным и случайным, а иметь разумный смысл и самостоятельное значение. Если, несмотря на все странности индивидуальных отличий, история названия "философия" представляет собой результат важного развития, связанного с культурной жизнью европейского мира, то история этого названия, как и всех понимаемых под этим отдельных явлений, сохраняет самостоятельный и ценный смысл не только несмотря на это изменение, но именно благодаря ему.

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

32

Как самым словом "φίλοσοφία", так и ее первым значением, мы обязаны грекам. Став, по-видимому, во времена Платона техническим термином, это слово означало именно то, что мы теперь обозначаем словом "наука"¹⁾ и что, к счастью, охватывает значительно больше, чем английское и французское слово "science". Это - имя, которое получило только что родившееся дитя. Мудрость, переходящая в форме древних мифических сказаний от поколения к поколению, нравственные учения, образующие отвлеченное выражение народной души, житейское благоразумие, которое, накапливая опыт за опытом, облегчает новому поколению жизненный путь, практические знания, добытые в борьбе за существование при разрешении отдельных задач и с течением времени превратившиеся в солидный запас знания и умения, - все это с незапамятных времен существовало у всякого народа и во всякую эпоху. Но "любопытность" освобожденного от жизненной нужды культурного духа, который в благородном покое начинает исследовать, чтобы приобретать знание ради самого знания, без всякой практической цели, без всякой связи с религиозным утешением или нравственным возвышением, и наслаждается **этим** знанием, как абсолютной, от всего прочего независимой ценностью, эту чистую жажду знания впервые обнаружили греки, и этим они стали творцами науки.

¹⁾ Этого никогда не следует забывать при переводе, где часто возникают недоразумения, когда φίλοσοφία передастся словом "философия" и тем создается опасность, что современный читатель поймет это слово в его теперешнем, более узком, смысле. Вместо многих примеров приведем

только один. Известное изречение Платона часто передается следующим образом: "Несчастья человечества прекратятся не ранее, нежели власти будут философствовать или философы властвовать, т.е. не раньше, чем соединятся в одних руках философия и политическая власть". Как легко это высмеять, если под "философствованием" понимать метафизические мечтания, а при слове "философы" думать о непрактичных профессорах и одиноких ученых! Но переводить надо правильно. Тогда окажется, что "Платон" требовал только, чтобы власть находилась в руках научно-образованных людей, и мы поймем, может быть, как пророчески предвосхитил он этим изречением развитие европейской жизни. Ср. работу автора "Платон". Штутгарт, 1910, с.186.

33

Как "инстинкт игры", так и **инстинкт** познания они извлекли из покровов мифических представлений, освободили от подчинения нравственным и повседневным потребностям и тем возвели как искусство, так и науку на ступень самостоятельных органов культурной жизни. В фантастической расплывчатости восточного быта зачатки художественных и научных стремлений вплетались в общую ткань недифференцированной жизни; греки как носители западного начала начинают разделять неразделенное, дифференцировать неразвитые зародыши и устанавливать разделение труда в высших областях деятельности культурного человечества. Таким образом, история греческой философии есть история зарождения науки; в этом ее глубочайший смысл и ее непреходящее значение. Медленно отрешается стремление к познанию от той общей основы, с которой оно было первоначально связано; затем оно сознает само себя, высказывается гордо и надменно и достигает, наконец, своего завершения, образовав понятие науки с полной ясностью и во всем его объеме. Вся история греческой мысли, от размышления Фалеса о последней основе вещей вплоть до логики Аристотеля, составляет одно великое типичное развитие, темой которого служит наука.

Эта наука направлена поэтому на все, что вообще способно или кажется способным стать объектом познания: она обнимает всю вселенную, весь представляемый мир. Материал, которым оперирует ставшее самостоятельным стремление к познанию и который содержится в мифологических сказаниях древности, в правилах жизни мудрецов и поэтов, в практических знаниях делового, торгового народа, весь этот материал еще так невелик, что легко укладывается в уме и поддается обработке посредством немногих основных понятий. Таким образом, философия в Греции есть единая нераздельная наука.

Но начавшийся процесс дифференциации не может на этом **остановиться**. Материал растет и в познающем и систематизирующем духе

расчленяется на различные группы предметов, которые именно потому и требуют различных методов изучения.

34

Начинается деление философии, из нее выходят отдельные "философии", каждая из которых уже требует работы исследователя на протяжении всей его жизни. Греческий дух вступил в эпоху специальных наук. Но если каждая из них получает название по своему предмету, то как же обстоит дело с названием философии?

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

Однако одновременно к этому присоединился другой момент, основой которого было не чисто научное развитие, а общее культурное движение времени. Описанное разделение научного труда совпало с эпохой упадка греческой культуры. Место отдельных национальных культур заняла единая мировая культура, в пределах которой греческая наука хотя и служила существенным связующим звеном, но все же должна была отступить перед другими потребностями или стать на службу им. Греческая культура сменилась эллинизмом, эллинизм - Римской империей. Подготавливался огромный социальный механизм, поглощавший национальную жизнь с ее самостоятельными интересами, противопоставлявший личность как бесконечно малый атом некоторому чуждому и необозримому целому и, наконец, заставлявший личность, вследствие обострения общественной борьбы, стать как можно более независимой и спасти от шумного брожения времени возможно больше счастья и довольства в тиши внутренней жизни. Где судьбы внешнего мира шумно формировались, разрушая на пути целые народы и великие державы, там, казалось, только во внутренней жизни личности можно было найти счастье и радость, и потому вопрос о правильном устроении личной жизни стал для лучших людей времени важнейшим и насущнейшим.

35

Жгучесть этого интереса ослабила чистую жажду знания: наука ценилась лишь постольку, поскольку она могла служить этому интересу, и указанная "первая философия", с ее научной картиной мира, казалась нужной лишь для того, чтобы узнать, какое положение занимает человек в общей связи вещей

и как, соответственно тому, должен он устроить свою жизнь. Тип этой тенденции мы видим в стоическом учении. Подчинение знания жизни - характерная черта того времени, и для него поэтому философия стала означать руководство к жизни и упражнение в добродетели. Наука не есть более самоцель; она благороднейшее средство, ведущее к счастью. Новый орган человеческого духа, развитый греками, вступает в продолжительный период служения.

С веками он меняет своего господина. В то время как специальные науки стали служить отдельным социальным потребностям: технике, преподаванию, искусству врачевания, законодательству и т.д., философия оставалась той общей наукой, которой надлежало учить, как человеку достигнуть одновременно счастья и добродетели. Но чем далее тянулось это состояние, чем сильнее дичало общество в жажде наслаждения и беспринципности, тем более надламывалась гордая добродетель и тем безнадежнее становилось стремление индивида к личному счастью. Земной мир со всем его блеском и радостями пустеет, и идеал все более переносится из сферы земного в потустороннюю высокую и чистую область. Этическая мысль превращается в религиозную, и "философия" отныне означает богопознание. Весь аппарат греческой науки, ее логическая схема, ее система метафизических понятий кажутся предназначенными лишь для того, чтобы выразить в познавательной форме религиозное стремление и убеждения веры. В теософии и теургии, которые из мятущегося переходного времени переносятся в средневековую мистику, этот новый характер "философии" сказывается не менее, чем в той упорной работе мысли, при посредстве которой три великие религии старались ассимилировать греческую науку.

36

В этой форме, в качестве служанки веры, мы встречаемся с философией в течение долгих, тяжелых ученических веков германских народов: стремление к познанию слилось с религиозным стремлением и не имеет самостоятельных прав. Философия теперь - попытка научного развития и обоснования религиозных убеждений.

В освобождении от этого абсолютного господства религиозного сознания содержатся корни современной мысли, уходящие далеко вглубь так называемых средних веков. Стремление к знанию делается снова свободным, оно познает и утверждает свою самостоятельную ценность. В то время как специальные науки идут своим собственным путем с отчасти совершенно новыми задачами и приемами, философия вновь находит в идеалах Греции чистое знание ради него самого. Она отказывается от своего этического и религиозного назначения и снова становится общей наукой о мире, познание которого она хочет добыть, не опираясь ни на что постороннее, из себя самой и для себя самой. "Философия" становится метафизикой в собственном

смысле слова, воспроизводит ли она системы великих греков или путем фантастических комбинаций смело продумывает до конца новые воззрения, добытые открытиями времени, идет ли она в строгую школу древней и почтенной, но все еще молодой науки - математики, или хочет осторожно созидать себя с помощью данных нового естествознания. Так или иначе она хочет, независимо от разногласия религиозных мнений, дать самостоятельное, основанное на "естественном" разуме, познание мира и, таким образом, противопоставляет себя вере как "светское знание".

Однако наряду с этим метафизическим интересом с самого же начала выступает другой интерес, который постепенно приобретает перевес над первым. Зародившись в оппозиции к опекаемой церковью науке, эта новая философия должна прежде всего показать, как она хочет создать свое новое знание.

37

Она исходит из исследований о сущности науки, о процессе познания, о приспособлении мышления к его предмету. Если эта тенденция носит вначале методологический характер, то постепенно все более превращается в теорию познания. Она ставит вопрос уже не только о путях, но и о границах познания. Противоречие между метафизическими системами, учащающееся и обостряющееся как раз в это время, приводит к вопросу о том, возможна ли вообще метафизика, т.е. имеет ли философия, наряду со специальными науками, свой собственный объект, свое право на существование.

И на этот вопрос дается отрицательный ответ! Тот самый век, который в гордом упоении знанием мечтал построить историю человечества, опираясь на свою философию, восемнадцатый век узнает и признает, что сила человеческого знания недостаточна для того, чтобы охватить вселенную и проникнуть в последние основы вещей. Нет больше метафизики - философия сама разрушила себя. К чему еще ее пустое имя? Все отдельные предметы розданы особым наукам - философия подобна поэту, который опоздал к дележу мира^{*)}. Ибо соединять в одно целое последние выводы специальных наук - не значит еще познавать вселенную это трудолюбивое накопление знаний или художественное их комбинирование, но не наука. Философия подобна королю Лиру, который роздал своим детям все свое имущество и затем должен был примириться с тем, что его, как нищего, выбросили на улицу.

Однако где нужда сильнее всего, там ближе всего и помощь. Если удалось показать, что философия, стремившаяся быть метафизикой, невозможна, то именно из этих исследований возникла новая отрасль знания, нуждающаяся в названии. Пусть все остальные предметы без остатка разделены между специальными науками, пусть окончательно погибла надежда на науку

миропознания, но сами эти науки суть факт и, быть может, один из важнейших фактов жизни, и они хотят в свою очередь стать объектом особой науки, которая бы относилась к ним так, как они сами - к остальным вещам.

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

38

Наряду с другими науками, теория науки выступает в качестве особой, строго определенной дисциплины. Если она и не миропознание, объемлющее все остальные знания, то она самопознание науки, центральная дисциплина, в которой все остальные науки находят свое обоснование. На это "наукоучение" переносится название философии, потерявшей свой предмет, философия - более не учение о вселенной или о человеческой жизни, она - учение о знании, она - не "метафизика вещей", а "метафизика знания".

Если внимательно присмотреться к судьбе, которую претерпело значение этого названия в течение двух тысячелетий, то окажется, что, хотя философия далеко не всегда была наукой и, даже когда хотела быть наукой, далеко не всегда была направлена на один и тот же объект, она вместе с тем всегда находилась в определенном отношении к научному познанию, и, что важнее всего, изменение этого отношения всегда было основано на оценке, которая в развитии европейской культуры выпадала на долю научного познания. История названия "философия" есть история культурного значения науки. Как только научная мысль утверждает себя в качестве самостоятельного стремления к познанию ради самого знания, она получает название философии; и как только затем единая наука разделяется на свои ветви, философия становится обобщающим познанием мира. Когда же научная мысль опять низводится на степень средства этического воспитания или религиозного созерцания, философия превращается в науку о жизни или в формулировку религиозных убеждений. Но как только научная жизнь снова освобождается, философия также приобретает вновь характер самостоятельного познания мира, и, начиная отказываться от решения этой задачи, она преобразует самое себя в теорию науки.

39

Итак, будучи сначала вообще единой нераздельной наукой, философия, при дифференцированном состоянии отдельных наук, становится отчасти органом, соединяющим результаты деятельности всех остальных наук в одно общее познание, отчасти проводником нравственной или религиозной жизни, отчасти, наконец, тем центральным нервным органом, в котором должен доходить до сознания жизненный процесс всех других органов. Составляя первоначально саму науку и всю науку, философия позднее представляет собой либо результат всех отдельных наук, либо учение о том, на что нужна

наука, либо, наконец, теорию самой науки. Понимание того, что называют философией, всегда характерно для положения, которое занимает научное познание в ряду культурных благ, ценимых данной эпохой. Считают ли философию абсолютным благом или только средством к высшим целям, доверяют ли ей изыскание последних жизненных основ вещей - все это выражается в том смысле, который соединяется со словом "философия". Философия каждой эпохи есть мерило той ценности, которую данная эпоха приписывает науке: именно потому философия является то самой наукой, то чем-то, выходящим за пределы науки, и когда она считается наукой, она то охватывает весь мир, то становится исследованием сущности самого научного познания. Поэтому, сколь разнообразно положение, занимаемое наукой в общей связи культурной жизни, столь же много форм и значений имеет и философия, и отсюда понятно, почему из истории нельзя было вывести какого-либо единого понятия философии.

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

40

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

Об этом важнейшем перевороте, испытанном философией, мы еще не упомянули: это переворот, связанный с именем Канта. Он примыкает непосредственно к той четвертой фазе, в которой философия выступила как теория науки. Что такое теория науки? По отношению к другим предметам теория означает объяснение данных явлений из их причин и установление тех законов, по которым совершается каузальный процесс в соответствующих группах явлений. Так именно понималась до Канта задача философии: философия должна была понять науку. Она должна была объяснить происхождение представлений и показать законы, по которым эти представления превращаются в научные взгляды, общие понятия и

соединения последних в форме суждений. Совершенно ясно, что при таком понимании философии как науки, генетически объясняющей научное мышление, она должна полностью свестись к исследованию законов развития духа и превратиться отчасти в индивидуальную психологию, отчасти в историю культуры - в то, что французы называют идеологией. Она показывает те общие законы, по которым с естественной необходимостью создавались убеждения личности и формы представлений культурных народов. Отсюда понятна тенденция психологизма, присущая всем выдающимся явлениям философской мысли XVIII в. до Канта.

41

Эта философия есть, следовательно, главным образом применение психологических и этнографических сведений к понятию науки: она хочет объяснить последнюю так же, как все остальные духовные явления.

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

42

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

Если поэтому и Кант, отказавшись от прежней метафизики, чувствовал себя прежде всего вынужденным определить философию как метафизику не вещей, а знания, то для него эта теория познания была не историей индивидуального или культурного развития и не генетически-психологической теорией, а критическим исследованием. Все равно каким образом, по какому поводу и по каким законам в сознании личности или рода выработались те суждения, которые изъявляют притязание на всеобщее и необходимое значение, философия спрашивает не об их причинах, а об их основаниях, она не объяснение, а критика. Здесь не место¹⁾ говорить о том, какими средствами и каким путем Кант выполнил эту критику, или показать, как у него новый принцип повсюду с трудом выбивается из пут психологического способа рассмотрения.

¹⁾ Автор ссылается на наложение учения Канта с точки зрения развитой во II томе его "Истории новой философии" (русс. пер. под ред. проф. Введенского). Для желающих ближе ознакомиться с этим трудным вопросом должно быть категорически заявлено, что предпосылки и метод решения этой проблемы могут быть найдены только в "Критике чистого разума", тогда как "Пролегомены" содержат только историю Кантова открытия, т.е. изображают тот психологический путь, которым он сам был приведен к открытию этой "истины". Ср. также "Историю философий" автора, 2-е изд. 1990 г. 38-40 (Русск. пер. Рудина).

43

Здесь нам важно только выявить с достаточной полнотой то совершенно новое понятие философии, -которое было открыто его Критикой. Поскольку она - теория, она направлена только на исследование того, по какому праву известным представлениям и соединениям представлений приписывается некая высшая необходимость и общезначимость, выходящие за пределы необходимости их эмпирического возникновения. Представления приходят и

уходят; как это совершается, пусть объяснит психология. Философия исследует, какова их ценность с критической точки зрения истины.

Этот принцип, установленный сначала для теории познания и решения ее специальных задач, развивается Кантом с большой последовательностью. Научное познание отнюдь не единственная область психической жизни, где среди явлений, одинаково обусловленных естественной необходимостью, мы различаем такие, которым приписывается необходимая и общезначимая ценность, и такие, у которых она отрицается. В области морали мы оперируем той же самой ценностью, совершенно независимой от ее психологического происхождения, при определении поступков, убеждений и характеров, как хороших, так и дурных; в области эстетики мы притязаем на нее при тех своеобразных чувствах, которые без всякого отношения к каким-либо сознательным целям или интересам характеризуют свой предмет как приятный или Неприятный. Следовательно, в обеих этих областях перед философией возникает задача, вполне аналогичная той, которая стоит перед ней в теории познания, а именно, исследование правомерности этих притязаний. И здесь философия выступает не как *quaestio facti**, а как *quaestio juris***.

**)* Вопрос факта(лат.).

***)* Вопрос права (лат.).

44

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

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

Легко можно проследить своеобразное, обобщающее и вместе с тем совершенно реорганизуемое отношение нового определения понятия философии к прежним ее определениям. Эта философия меньше всего изъясняет притязание быть всей наукой; но, исследуя в своем теоретическом отделе те основания, на которых покоится общезначимость научного мышления, она делает своим объектом совокупность всех наук. Однако она предоставляет специальной науке, именно психологии, объяснение возникновения и закономерности этого своего объекта, исследуя со своей стороны только основания, на которые опирается ценность представлений в качестве истин без всякого отношения к происхождению этих представлений.

45

Но, распространяя свою критику на всю совокупность общезначимых оценок, совершаемых разумным существом, она становится общим исследованием высших ценностей; и если постепенное изменение смысла слова "философия" было характерно для значения, которое в каждую эпоху приписывалось научному познанию, то Кант, представив общее решение своих критических вопросов в трех великих трудах, дал и этой проблеме совершенно новую формулировку, отвечающую условиям современной культуры¹).

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

Все эти попытки наталкиваются на одну из двух опасностей: они уничтожают либо характер философии как науки вообще, либо же ее характер как особой науки, строго отграниченной от всех других. В первом случае они делают из философии логический "роман", состоящий из понятий, во втором превращают ее в рагу из отбросов психологии и истории культуры. Самостоятельным наукой философия может остаться или стать только в том случае, если она в полном и чистом виде сохранит кантовский принцип. Не отрицая исторической эволюции слова "философия" и не отнимая ни у кого права назвать философией все, что ему заблагорассудится,

я лишь пользуюсь этим правом, вытекающим из отсутствия точного исторического значения, если, опираясь на изложенное здесь историческое рассмотрение вопроса, считаю возможным понимать под философией в систематическом (а не в историческом) смысле критическую науку об общеобязательных ценностях. Определением "наука об общеобязательных ценностях" устанавливается предмет философии; определением "критическая наука" - ее метод.

¹⁾ Ср. ниже речь о Канте.

46

Я убежден, что это понимание есть не что иное, **как** всестороннее развитие основной идеи Канта; однако я не решился бы заявить о праве этой трактовки именоваться философией, если бы независимо от исторического развития, независимо от формул Кантова учения нельзя было бы убедительно доказать необходимость этой особой науки, к которой могло бы прочно прикрепиться блуждающее название философии. После того как Канту удалось поставить яйцо Колумба, повторить этот фокус уже нетрудно.

Все предложения, в которых мы выражаем наши взгляды, разделяются, несмотря на видимое грамматическое **их** тождество, на два резко различающихся класса: на суждения и на оценки. В первых высказывается связь двух представлений сознания, в последних выражается отношение оценивающего сознания к представляемому предмету. Есть коренная разница между двумя предложениями "эта вещь бела" и "эта вещь хороша", хотя грамматическая форма обоих предложений совершенно одинакова. В обоих случаях, с точки зрения грамматической формы, подлежащему приписывается сказуемое; но в одном случае - как предикат суждения - как готовое определение, заимствованное из содержания объекта представления; во втором случае - как предикат оценки - как отношение, указывающее на целеполагающее сознание. В суждении всегда высказывается, что известное представление (субъект суждения) мыслится в некотором отношении - различном в зависимости от формы суждения - к известному другому представлению (предикату суждения). В оценке, наоборот, к предмету, предполагаемому уже вполне представленным, или познанным (к субъекту Оценки), присоединяется предикат оценки, несколько не расширяющий познание данного субъекта, а лишь выражающий чувство одобрения или неодобрения, с которым оценивающее сознание относится к предмету представления.

47

Все предикаты суждения суть поэтому положительные представления, относимые к представляемому миру в качестве родовых понятий, свойств, деятельностей, состояний, отношений и т.д. Вещь есть тело, она велика,

тверда, сладка, она движется, ударяет, покоится, создает другие вещи и т.д. Все предикаты оценки, наоборот, суть выражения симпатии или антипатии представляющего сознания: вещь приятна или неприятна, понятие истинно или ложно, действие хорошо или дурно, местность прекрасна или безобразна и т.д. Ясно, что оценка ничего не прибавляет к пониманию сущности оцениваемого объекта. Чтобы утверждение "вещь приятна, хороша, прекрасна" имело смысл, надо предположить, что вещь уже известна, т.е. что о ней сложилось законченное представление. И все эти предикаты оценки имеют смысл только постольку, поскольку подвергается проверке соответствие предмета представления той цели, в связи с которой его судит оценивающее сознание. Всякая оценка предполагает в качестве своего собственного мерила определенную цель и имеет смысл и значение только для того, кто признает эту цель. Поэтому всякая оценка выступает в альтернативной форме одобрения или неодобрения, субъект представления либо соответствует цели, либо ей не соответствует, и сколь различны будут степени этого соответствия или несоответствия или противоречия, столь же различной будет поэтому интенсивность, одобрения или

неодобрения; но одно из двух, одобрение или неодобрение, должно проявиться, если речь вообще идет о состоявшейся оценке. Это различие между суждениями и оценка** и, с его фундаментальным и разносторонним значением, понималось бы нами гораздо лучше, если бы мы не приводили постоянно оба эти вида в своеобразную комбинацию друг с другом. Суждения, т.е. чисто теоретические соединения представлений, совершаемые в различных формах, выступают в обычном течении представлений, равно как в научной жизни, только в том смысле, что им приписывают известную ценность, выходящую за пределы естественно-закономерной необходимости ассоциации представлений, или отказывают в этой ценности: объявляют их истинными или ложными, утверждают или отрицают.

48

Поскольку наше мышление направлено на познание, т.е. на истину, все наши суждения с самого начала подчинены оценке, которая утверждает правомерность или неправомомерность совершенного в суждении соединения представлений. Чисто теоретическое суждение в сущности дано лишь в так называемом проблематическом суждении, в котором совершается только известное соединение представлений, но не высказывается никакой оценки его истинности. Раз суждение утверждается или отрицается, наряду с теоретической функцией уже осуществляется функция оценки с точки зрения истины. Мы не пользуемся особой грамматической формой для выражения этой, привходящей в суждение, оценки, если она бывает утвердительной, — так как стремление к истинности сообщаемых суждений предполагается само собой разумеющимся; наоборот, неодобрение — "суждение, соединяющее в

данной форме представления А и Б, должно считаться истинным", а всякое отрицательное положение "А выражается в отрицании. Всякое так называемое утвердительное положение "А есть Б" содержит в себе, таким образом, мнение не есть Б" содержит в себе мнение, что приведенное выше суждение о связи между А и Б, которое было ранее высказано или которого следует опасаться, должно быть признано ложным. Все положения познания содержат уже, таким образом, комбинацию суждения с оценкой; они суть соединения представлений, оценка истинности которых решается утверждением или отрицанием*).

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

49

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

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

посылок, в виде естественного следствия вытекает ход тех изменений, в коих реальные вещи и их состояния становятся друг к другу в отношение причины и действия. Наконец, математические науки устанавливают, независимо от всякого течения событий во времени, общие суждения о созерцательной необходимости определенных отношений между пространственными и числовыми формами.

Все эти суждения, сколь специальными и общими они бы ни были в одном случае и сколь бы различно ни было их теоретико-познавательное значение - в другом, содержат соединение представлений, связь представляемого субъекта с представляемым предикатом, и наука должна давать оценку истинности этих соединений.

50

Исходя из предположения, что на стороне одних из возможных суждений стоит истина, на стороне других - нет, Науки стремятся установить весь объем того, что заслуживает доверия, и с этой целью категорически отрицать и обосновывать отрицание всего, что может ошибочно утверждаться. Они заняты, следовательно, в области познания постоянным утверждением, одобрением и неодобрением и в своей совокупности распространяют эту деятельность на все предметы, доступные вообще человеческому пониманию.

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

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

представления, чтобы его одобрить или не одобрить, нередко могут быть поняты только исходя из жизни общества, то необходимо воспользоваться историей развития человеческой культуры, чтобы сделать понятным закономерное возникновение оценок во всей их совокупности и познать законы, по которым совершаются эти оценки.

51

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

Философия, как мы ее понимаем, имеет совершенно иную исходную точку. Все оценки, совершаемые личностями или обществом, - закономерно необходимые продукты психической жизни.

^{*)}Пусть с этим и остаются (лат.).

52

С этой стороны все они поэтому вполне равноправны: какими бы они ни были, поскольку они совершены, они имеют достаточные причины. Ибо без этих причин их бы вообще не было. Итак, в качестве эмпирических фактов, как их объясняют психология и история, они просто наличествуют, принадлежат к эмпирической действительности, имеют, подобно всему остальному, достаточные причины своего существования и законы своего возникновения и развития. Этим законам они подчинены так же, как

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

Конечно, каждый необходимо думает так, как он думает, и каждый считает свои или чужие представления истинными только потому, что он необходимо должен их считать таковыми; и однако мы убеждены, что этой необходимости закономерно проявляющейся уверенности в истине противостоит абсолютное определение ценности, согласно с которым должен решаться вопрос об истинном и ложном, все равно, происходит ли это на самом деле или нет. Это убеждение мы все имеем: ибо когда мы на основании наших необходимых представлений называем какое-либо наше представление истинным, то это обозначение имеет только один смысл: чтобы не только мы, но и все другие признавали это представление истинным.

53

Исполняется ли в каждом отдельном случае это требование и даже правомерно ли оно в каждом отдельном случае, значения не имеет; ясно лишь то, что оценка представлений с точки зрения их истинности предполагает такое абсолютное мерило, которое должно иметь значение для всех. То же самое имеет место и в области этики и эстетики. Что каждый называет, с одной стороны, добрым или злым, с другой стороны, прекрасным и безобразным, это обусловлено, конечно, уровнем культуры и характером личной жизни индивидуума; но в обоих случаях высказываемые определения притязают на то, чтобы они имели значение для всех, чтобы все были обязаны признать их. Как бы относительны ни были эти оценки в их эмпирической действительности, они, однако, всегда изъявляют притязание на абсолютное значение и имеют смысл только при допущении возможности такой абсолютной оценки.

Это притязание и это допущение отличают три охарактеризованные формы оценок - назовем их логической, этической и эстетической - от тех

бесконечно разнообразных оценок, в которых выражается лишь наше индивидуальное чувство удовольствия или неудовольствия от какого-либо представляемого предмета. Кто находит удовольствие в каком-либо цвете, для кого вещь имеет приятный¹⁾ вкус, кто радуется предмету, потому что имеет от него ту или иную выгоду, тому никогда при здоровом размышлении не придет в голову требовать, чтобы всякий другой человек признавал эту его оценку. Закономерность психологических функций приводит, правда, к тому, что у существ с одинаковой или сходной организацией одинаковые ощущения сопровождаются обыкновенно одинаковыми оттенками чувства; если, однако, благодаря привычным странностям или особому минутному настроению та или иная личность отступает от общепринятых чувств, то мы не, видим в этом ничего заслуживающего особого внимания и нисколько не шокируемся этим.

¹⁾ В обыкновенной речи благодаря неопределенности ее обозначений говорят также о "хорошем" и "прекрасном" вкусе, запахе и т.д. Желательно, чтобы эта небрежность, выражений не допускалась в научной речи.

54

Но чем далее мы восходим от этих элементарных чувственных ощущений к значительно более разнообразным и сложным чувствам удовольствия и неудовольствия, связанным с более сложными представлениями о вещах и их отношениях, тем менее находим мы согласия между личностями, причем это нас нисколько не удивляет и не оскорбляет. При всем закономерном равенстве основных процессов разнообразие их комбинаций не допускает равенства результатов. Никто не предполагает общеобязательности своих чувств удовольствия и неудовольствия; никто не думает также, что есть абсолютное мерило, которым определяется для каждого оценка приятности вещей. Такое требование не имеет смысла, а поэтому гедонизм, т.е. учение об удовольствии, может быть только главой из психологии или истории, но никак не философской дисциплиной.

Тот, кто ждет от философии решения спорного вопроса об оптимизме и пессимизме, кто требует от нее абсолютного суждения о том, дает ли устройство мира больше радостей, чем страданий, или, наоборот, тот, если только он не относится к делу дилетантски, трудится над фантомом, ибо хочет найти абсолютные определения в области, где ни один разумный человек их не ищет. Ибо об оценке вселенной с гедонистической точки зрения могла бы идти речь только тогда, если бы существовало какое-либо мерило правомерности субъективных чувств, удовольствия или неудовольствия. Так как таковое отсутствует, то оптимистам и пессимистам остается лишь подводить приблизительный итог отдельным эмпирическим чувствам удовольствия и неудовольствия и оценивать их в отношении количества и интенсивности - предприятие, совершенно висящее в воздухе.

Кто хочет называть это философией - *habeat sibi**); я считаю это лишь проявлением жажды наслаждений, относящейся к истории патологии человеческого мышления¹).

⁴) Пусть с этим и остается (лат.).

⁵) Ср. статью автора "Пессимизм и наука" (*Der Pessimismus und die wissenschaft*), затерявшуюся в журнале "Der Salon" 1877, Heft 7 и 8.

55

Если исключить гедонизм, остаются только три формы, в которых притязание на всеобщность обнаруживается как существенная составная часть, те три формы, которые характеризуются тремя парами понятий: истинного и ложного, хорошего и дурного, прекрасного и безобразного. Поэтому есть только три собственно философские дисциплины: логика, этика и эстетика. Психология¹ есть эмпирическая, частью описательная, частью объясняющая наука; метафизика в старом смысле догматического знания о последних основах действительности нелепость; теория познания, натурфилософия, философия общества и философия истории, философия религии и философия искусства правомерны лишь постольку, поскольку они изучаются не в метафизическом, а в критическом направлении, под углом зрения указанных трех основных философских наук как их ответвления, приложения и завершения.

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

Совершенного выделения психологии из философии автор требовал уже в своей цюрихской вступительной речи "О современном состоянии психологической науки" (*L' her den gegenwartigen Stand der psychotogischen Forschung*, Leipzig, 1876).

56

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

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

Прежде всего, если здесь говорилось о притязании логических, этических и эстетических оценок на общезначимость и необходимость, то нужно точнее указать, что речь идет не о фактической общезначимости и не о причинной необходимости. Кто убежден в истинности какого-либо суждения, тот обыкновенно далек от уверенности, что это суждение признано или по крайней мере будет признано всеми. Фактическая всеобщность признания есть точка зрения, совершенно чуждая нашему стремлению к истине. С другой стороны, при более низком уровне культуры налицо всеобщее признание значимости представлений и способов оценки, которые, несомненно, ошибочны и неудовлетворительны. Итак, дело совсем не в том, чтобы все экземпляры *Homo sapiens**) сходились в признании определенного суждения, и общезначимость в философском понимании не может быть открыта посредством сравнительной индукции реальных оценок.

¹⁾ Разумного человека (лат.).

57

Поскольку одинаковые причины ведут к одинаковым действиям, возможно, и это тысячу раз случается, что одни и те же выводы создают повсюду одни и те же заблуждения. Для истинности или ложности представления совершенно безразлично, сколько людей таковую признают или не признают. Речь ведь не о фактической, а об идеальной общезначимости, не о той, которая существует, а о той, которая должна быть.

Совершенно так же обстоит дело и с необходимостью указанных оценок. В каузальном отношении безумие необходимо не мудрость, грех - не менее, чем добродетель, чувство красоты - не менее, чем противоположное ему. Солнце естественной необходимости озаряет правых и виноватых.

Необходимость логических, этических и эстетических определений также носит идеальный характер; это не необходимость, основанная на принуждении (Mussen) и невозможности иного (Nichtanderskunnen), а необходимость, заключающаяся в долженствовании (Sollen) и непозволительности иного (Nichtandersdurfen). Это высшая необходимость, отнюдь не всегда соответствующая естественной необходимости, которой подчинены наше мышление, чувства и воля; это необходимость долженствования. Нет такого закона природы, который принуждал бы человека всегда так думать, так желать и т.д., чувствовать, как, согласно логической, этической и эстетической необходимости, он должен был бы думать, желать и чувствовать!

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

58

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

Я говорю: "Мы все в это верим". Но не забываю ли я о тех теоретиках релятивизма, которые видят во всех этих правилах и убеждениях не что иное, как естественно необходимые продукты человеческого общества? Ведь они,

конечно, не просто высказывают свою теорию, как свое личное мнение, но утверждают и пытаются доказать ее. А что значит доказать? Это значит допустить, что над необходимостью каждого возникающего в нас движения представлений стоит высшая необходимость, которую каждый должен признать. Кто доказывает релятивизм, тот опровергает его. Релятивизм • это теория, в которую еще никто никогда серьезно не верил, да никто и не может верить, - это *fable convenue**)¹⁾.

*)Принятая басня (франц.).

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

59

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

Философия есть не что иное, как проникновение в это нормативное сознание и научное исследование того, какие элементы содержания и формы эмпирического сознания обладают ценностью нормативного сознания. В эмпирическом сознании личности, народов, человечества эти элементы и формы осуществляются с такой же необходимостью, как и всякая нелепость, всякая извращенность и безвкусице: и задача философии состоит в том, чтобы в этом хаосе индивидуальных и фактически общепризнанных ценностей найти те, которым присуща необходимость нормативного сознания. Эту необходимость ни в коем случае нельзя вывести откуда-либо, ее можно только указать; она не создается, а лишь доводится до сознания.

Единственное, что может сделать философия, - это дать возможность нормативному сознанию проявиться в процессе эмпирического сознания и затем довериться той непосредственной очевидности, с которой его нормативность, поскольку она ясно осознана, обнаруживается в каждой личности с той силой и с тем влиянием, какими она должна обладать. Логический закон противоречия или моральный принцип долга нельзя доказать: их можно лишь довести до сознания, до ясной формулировки в реальном процессе интеллектуальной и волевой жизни людей и затем надеяться на то, что при серьезном размышлении необходимость нормативного сознания предстанет каждому во всей ее непосредственной очевидности. Невозможно обсуждать логические и научные законы с тем, кто отрицает значимость законов мысли; невозможно достигнуть нравственного понимания с тем, кто вообще отрицает долг. Признание нормативного сознания - предпосылка философии *in abstracto*^{*)}, та предпосылка, которая *in concreto*^{**)} лежит в основе каждой научной, каждой нравственной и эстетической жизни. Всякое согласие относительно чего-либо, что люди должны признавать **как** властвующую над ними норму, предполагает это нормативное сознание.

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

^{*)} Абстрактно (лат.).

^{**)} Конкретно (лат.).

61

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

Вряд ли встретило бы противоречие утверждение, что это нормативное сознание есть именно то, что, в повседневном языке подразумевается под

словом "разум" и обозначается им, то, что должно быть значимым, возвышающимся над личностью, и поэтому философию можно назвать наукой о разуме. Однако я отказываюсь от этого определения, так как слово "разум" употреблялось в немецкой философии в столь различных значениях, что применение его может вызвать неясность и повести к множеству недоразумений.

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

Значимость нормативного сознания как абсолютного мерила логической, этической и эстетической оценки, является, конечно, основой и необходимым условием всех высших функций человечества и прежде всего тех, сущность которых, как продуктов общественной культуры, сводится к созиданию и сохранению всего, что стоит выше произвола личностей; но эта значимость проявляется сначала в виде непосредственного и безыскусственного подчинения общему сознанию, созданному естественно необходимым развитием народного духа. И лишь когда это общее сознание расшатано, возникает мысль об идеальном мериле, перед которым все должны преклониться, и из этой мысли вырастает стремление возвыситься до, этого нормативного сознания и осуществить его в эмпирическом сознании.

62

Но человеческий дух не тождествен с этим идеальным сознанием, он подлежит законам своего естественно-необходимого развития, и лишь по временам это последнее приводит к результату, в котором осуществляется нормативная значимость во всей ее непосредственной очевидности.

Поэтому исторический процесс развития человеческого духа можно рассматривать с той точки зрения, согласно которой в нем при разработке отдельных проблем, при изменении его интересов и перемещении составляющих его элементов постепенно пробивается сознание норм, и он в своем прогрессивном развитии все глубже и разностороннее овладевает нормативным сознанием. Исходя из этого определения понятия философии, ничто не препятствует тому, чтобы видеть истинный смысл истории философии в таком постепенном уяснении сознанием этих норм. Это будет одним из направлений, которое можно, исходя из определенного понятия философии, мысленно встроить в историю, не охватывая, конечно, этим

всего ее разветвленного содержания. Такое направление продвигалось бы по вершинам, поднимающимся из пространных оснований остальных представлений в эфир нормативного сознания и обозначало бы высшие точки культурного развития: ибо уяснение абсолютных норм - конечный результат культурной деятельности, а задача философии - доводить до нашего сознания посредством научного исследования эти нормы в их взаимной связи и необходимом расчленении.

Подобная история философии должна была бы показывать на основании соответствующего выбора материала постепенный прогресс научного духа, работавшего над разрешением формулированной здесь задачи. Из-за этого она отнюдь не перестала бы быть эмпирической наукой, каковой необходимо должна быть всякая историческая дисциплина. Если мы изучаем историю с точки зрения какой-либо задачи, которую она призвана решить, то на нас прежде всего лежит обязанность выявить каузальный процесс, путем которого человечество постепенно овладевает этой задачей.

63

Задачи не реализуются сами, их нужно реализовать. Определения нормативного сознания, к которым стремится философское мышление, осуществлялись в естественно необходимом процессе исторического движения мысли как определения содержания эмпирического сознания. Этот их эмпирический генезис и должна понять история философии, совершенно независимо от той ценности, которая им присуща в силу их нормативной очевидности, проявляющейся при их вступлении в эмпирическое сознание¹⁾.

Таким образом, это понимание не должно быть истолковано в том смысле, будто оно устанавливает, например, по гегелевскому рецепту, какую-то таинственную самореализацию "идей", наряду с которыми все эмпирические проявления могут считаться ненужными мелочами. В эмпирическом познании идеи могут находиться только в головах мыслящих людей, а в них они лишь тогда становятся определяющими и движущими силами, когда доходят до сознания. История философии должна видеть в них не факторы, а продукты развития, подлежащие объяснению. "Принцип", который находит философ, становится движущей силой в эмпирической духовной жизни лишь потому, что философ доводит этот принцип как результат своей работы до сознания людей.

Да разве философ не человек среди людей? Ему не дана некая способность мышления, отличающаяся от мышления всех остальных, и он наиболее убедительно доказывает это опубликованием своих трудов, выражая таким образом желание, чтобы другие мыслили так же, как он, исходя при этом, невзирая на "интеллектуальное созерцание" и прочие мистические способности, из предположения, что под его руководством и другие пройдут

в своем мышлении тот же путь, которым шел он. Его мысли не возникли иным путем, чем мысли остальных людей.

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

64

Он, подобно всем людям, переходит от неразмышляющего детства к медленному пробуждению, впитывает из среды, в которой он родился и воспитывался, знания и взгляды, скапливающиеся в нем в виде запаса основных "истин"; он обогащает их самостоятельным исследованием и самостоятельными суждениями; но сфера его мышления и направление его интересов, которые предопределяют поставленные им вопросы, всегда и необходимо предопределены для него всей суммой того, что он до того пережил и передумал. Так, с самых различных сторон, с самых отдаленных исходных пунктов сходится в нем, как и в каждом человеке, совокупность представлений, часто весьма разнородных, но все же слитых между собой; эта психическая система здесь, как и повсюду, стремится к единству.

Но если большинство людей удовлетворяются поверхностным сглаживанием 'наиболее резко противоречащих друг другу представлений и заимствуют у одного из господствующих мнений общие очертания мировоззрения, схему для отдельных взглядов, человек, деятельность которого мы называем философской, может благодаря условиям жизни, духовной одаренности и энергии характера установить единство связи своих представлений путем собственных усилий мысли. Но не нужно никогда забывать, что все направления этого искания, весь объем анализируемого содержания представлений, а следовательно, и весь результат этой деятельности целиком обусловлены всей совокупностью предшествовавшего материала мысли, философские принципы не падают с неба и не даются даром; каждый такой принцип есть конечный результат многообразных усилий мысли. Что при конечном достижении состояния равновесия некоторые представления обнаруживают большую силу и значение, чем другие, понятно само собой; но эта сила и значение присущи им прежде всего лишь в статических условиях этой индивидуальной системы представлений. Если философу удалось, наконец, с большим или меньшим трудом найти единый принцип для систематизирования всего материала' его мысли, то отдельные части этого материала будут, очевидно, находиться в различном положении.

65

Некоторые из них и преимущественно те, которые играли решающую роль в самом зарождении принципа, легко и как бы сами собой укладываются в

формирующуюся картину мира; другие, наоборот, обнаруживают при этом большее или меньшее упорство. Тогда часто приходится, в угоду основной мысли, видоизменять или отливать в иную форму. Остальные мнения, происходящие из совсем других областей и носящие совсем иной облик; основная мысль ведет за собою новые познания и сферы представлений; эти последние отодвигают на задний план старые мысли и если не совсем вытесняют их, то все же отчасти видоизменяют; и все-таки эти мысли всегда остаются тем материалом, в котором только и может проявиться ассимилирующая и реформирующая деятельность новой силы. Но лишь редко удастся нам встретить такого счастливого философа, у которого весь материал его представлений может стать в тесное внутреннее отношение к найденному им принципу; и среди противоречащих мыслей всегда найдутся такие, которые не уступят давлению нового принципа, а со всей своей инстинктивной силой внедрятся в душу так глубоко, что - несмотря на отсутствие в них связи с новым Принципом или даже на противоречие ему - укрепятся наряду с этим принципом и с наименьшей энергией займут свое, иногда весьма значительное место в мировоззрении мыслителя. Тогда в системе возникают трещины и изъяны, которые, однако, скрываются и застилаются субъективной убежденностью философа; и чем энергичнее он стремится отстоять каждое из своих различных убеждений наряду с другим, тем легче он поддается обману и считает их согласующимися между собой, тогда как в действительности этого согласия нет и быть не может, или предполагает между ними связь, в которую они, по своему существу, никогда не могут вступить. Так объясняются разнородные составные части, которые встречаются в большем или меньшем количестве во всякой философской системе и стоят в логически совершенно непонятном противоречии к так называемому основному принципу.

66

Отсюда становится также понятным и то своеобразное обстоятельство, что именно в этих пунктах философы обыкновенно упорнее всего отстаивают необходимую связь разнородных воззрений: дело в том, что только убеждения, теснейшим образом связанные с личностью философа, могут удержаться в его душе независимо от новооткрытого принципа; поэтому чувство одинаково глубокой убежденности сливает воедино разнородные в других отношениях представления, и этот интерес в совершенно исключительной мере повышает способность мысленно создавать кажущиеся переходы и связи. Но все подобные отсутствия связей и противоречия с их искусственными прикрытиями не могут иметь места, если философская система действительно с самого начала вырастает из движущей силы своей основной идеи; наоборот, они становятся понятными, если уяснить себе, что все эти разнобразные элементы познания, возникшие и развитые с самых различных сторон, накопились и укреплялись в голове философа задолго до того, как он подумал об установлении своего принципа, и что поэтому

позднее данному принципу предстояла работа овладеть всем преднайденным материалом работа весьма различной степени трудности, а отчасти совершенно невыполнимая.

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

Но есть и другая сторона вопроса, и ее нужно особенно подчеркнуть в виду господствующих ныне тенденций и направлений.

67

Философия живейшим образом заинтересована в том, чтобы было известно и признано, что этот естественно необходимый процесс привел путем уяснения нормативного сознания к убеждениям, которые не просто существуют, как всякие другие, и обрели значимость не просто потому, что с этим согласовалось развитие представлений, но обладают значимостью в силу своей абсолютной ценности. Нельзя забывать, что этот продукт естественной необходимости тождествен высшей, нормативной необходимости.

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

68

О СОКРАТЕ

(Доклад)

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

Да и как можно надеяться сказать что-либо новое о нем? Его ученики, одушевленные горячей любовью к нему, оставили нам образ всего его существа, и этот образ приобретает для нас почти стереоскопическую жизненность благодаря тому, что воспринятые с совершенно различных сторон представления о нем Ксенофонта и Платона легко могут быть слиты воедино.

69

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

Если я надеюсь, что подобные упреки не будут мне предъявлены, то исхожу из следующего соображения. Великие образы человеческой истории разделяют с великими образами искусства одно высшее преимущество: они неисчерпаемы. Погружаясь в их созерцание, мы каждый раз вновь испытываем наслаждение и возвышение, и я сочту свою цель достигнутой, если мне удастся хоть как-нибудь уяснить, в чем, собственно, заключалось то волшебное действие, которое оказывала на современников и потомство столь

как будто бы трезвая и прозаическая личность Сократа и которое она будет оказывать всегда. Но эта неисчерпаемость имеет еще другое значение: часто достаточно малейшего смещения угла зрения, малейшего изменения освещения, чтобы уловить новые, доселе незамеченные контуры образа. Поэтому остается надежда, что новому изучению может открыться в многостороннем образе Сократа новая черта, которая неожиданно сблизит его с глубокими проблемами современной жизни и выявит резкую грань, выделяющую фигуру Сократа на общем фоне его 'эпохи.

70

На фоне его эпохи! Ибо образ Сократа, более, чем образ любого другого философа, необходимо проецировать на его исторический фон, чтобы обрести правильный взгляд на него. Мы должны мысленно обратиться к Афинам времени Пелопонесской войны, того времени, когда цветение греческой культуры, связанное с именем Перикла, постепенно сменяется увяданием, хотя еще распространяет свое чарующее благоухание. Афины, окруженные своими будущими демонами, еще стоят на вершине созданной ими с трудом завоеванной славы; они властвуют над всей Грецией, являются ведущей торговой державой мира и абсолютной державой духа. С периферии в центр Аттики стекается все богатство эллинской культуры. Акрополь, украшенный творениями изобразительного искусства, становится храмом человечества; на подмостках театра появляются образы Софокла, Еврипида и Аристофана, на открытых площадях города создаются научные теории. Это то золотое время благороднейшего расцвета человечества, которое ушло и больше не возвращалось, оно уже не вернется, доколе день и ночь, дожди и солнечный свет будут сменяться на этой планете. В эту эпоху в афинском народе совершается давно подготовлявшийся переворот, социальное изменение первостепенной важности, которое становится решающим для всей позднейшей культуры. Наука, возникшая в кругу одиноких мыслителей, культивируемая в недоступных святынях школьных союзов, выходит теперь на рынок, возвышает свой голос среди шума общественной жизни и отдает свое оружие на службу страстям дня. Теперь толпа начинает внимать ей; в удивлении, в ослеплении, в изнеможении люди отдаются новым впечатлениям и без сопротивления подчиняются новой зародившейся силе. Сначала любопытство, потом наслаждение и, наконец, страстный интерес, жгучая потребность в знании и образовании овладевают Афинами, всей Грецией - стремление к образованию охватывает нацию. И одновременно открываются столь тесные прежде врата науки - тихих мечтателей сменяют публичные учителя знания.

71

Их жадно окружают все, кто стоит на уровне времени и хочет обрести влияние на души современников. Политическая речь драпируется теперь в

мантию научных доказательств, научные теории становятся предметом повседневного разговора и вводятся в многообразие практической жизни. Конечно, не следует думать, что любой портной и сапожник в Афинах также мудро рассуждал о науке и искусстве, как ныне любой рецензент; но одно несомненно: впервые в истории мы встречаем народ, все жизненные отношения которого проникнуты научной образованностью, народ, который отдал руководство своими общественными делами наиболее развитым членам своего общества, одним словом, народ, для которого образование стало существенным элементом его национальной жизни. В этом вечная слава Афин: до афинян не было народа, у которого научная образованность была бы общественной силой, нет после этих афинян народа, у которого она перестала бы быть таковой.

Ближайшим последствием этого распространения образования среди всех слоев греческого общества было ослабление всех нитей, связывавших индивидуальное сознание с общим. Однако этот процесс совершается в толпе совершенно иначе, чем у отдельного мыслителя. Он, обладая силой и мужеством, стремился к истине, идя своим путем, убедился в ходе самого исследования, даже потеряв при этом свои привычные издавна представления, что есть мерило индивидуального мышления - всемогущий закон, подчинение которому образует единственную ценность всякого знания; тот же, кто способен лишь трясти древо познания, чтобы к его ногам падали возвращенные другими плоды, легко приучается только пробовать и отбрасывать по своему произволу один плод за другим. Это уже относится к популяризатору, который собирает и приводит в порядок духовную пищу, а тем более к среднему человеку, который живет трудами первого! Так и в Греции распространяется отныне порок погони за духовными лакомствами, смешное, сладострастное смакование образования.

72

Для толпы научное любопытство остается лишь делом моды: образование вытесняет полужнание, бессмысленное повторение слышанного, высокомерная критика, одним словом, научное шарлатанство. Становится признаком хорошего тона, чтобы молодой афинянин учился некоторое время в школе софиста (так называют себя эти просветители Греции), там он учится выражаться изысканно, как образованный человек, он учится также тому, чем он позднее будет постоянно пользоваться в разговоре и в публичной речи, - умению вовремя бросить пару научных фраз, кокетничая своим знанием новейших открытий. Прения в бане, палестре и симпозионе о теориях и гипотезах философов превращаются в спорт, и одним из любимейших удовольствий народа Афин становится натравливать несколько философов друг на друга, как боевых петухов, и наблюдать за этой схваткой, награждая раскатистым смехом меткую остроту и удачную передержку.

Но под этой веселой игрой скрывалась серьезная опасность: то были цветы над пропастью. Ибо такая беспринципная болтовня разъедает субстанцию народного духа, и острый нож критики, которым каждый научился владеть, подрывает устои, общественный строй - общие убеждения. И вот отбрасываются, как старый хлам, все святыни прежней веры, не только великие, сияющие красотой боги Олимпа, в которых песни Гомера вдохнули живой дух искусства, но и тихие старинные деревянные изображения, предметы местного и семейного культа, чудодейственная сила которых зажигала религиозный пламень в душах отцов; все они отходят в вечность и уносят с собою нравственность и порядок. Лишь в виде скоропреходящего этапа на этом пути случается, что тот или иной софист пытается вновь оживить эти поблекшие образы, раскрашивая их нравственными аллегориями: идеалы нравственности тоже потускнели. Личность, ставшая самодержавной, скоро открывает, что и эти истины можно оспорить и что она следует лишь закону природы, избирая руководящей нитью своего поведения наслаждение и произвол.

73

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

Приблизительно такова была, если отвлечься от городских сплетен и ежедневного изменения внутренней и внешней политики, духовная физиономия афинян. И вот на улицах мирового города появляется оригинальная фигура. Среди толпы прекрасных кудрявых юношей, окружающих на рынке богато одетого софиста, неожиданно появляется огромная плешивая голова. Она принадлежит неуклюжей фигуре, которая протискивается к оратору, в то время как все с улыбкой расступаются, пропуская пришельца, он окидывает оратора изучающим взглядом и наконец

прерывает его речь. За возражением быстро следует возражение. На пылкие разглагольствования софиста плешивый человек отвечает с невозмутимым спокойствием. Вдруг раздается гомерический смех, улыбка фавна пробегает по чертам нарушителя мира и еще более подымает его широкий нос; по-видимому, смеющиеся на его стороне.

74

Он же быстро поворачивается, втягивает еще глубже в толстые плечи свою огромную голову и с игривым величием пробивается со своим почтенным брюшком через глазающую толпу.

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

Удивительный человек! Надо последовать за ним! Да вот кстати он опять перекрестит нас: в первом же переулке он стоит, в раздумье покачивая головой, перед бравым ремесленником, который, как обычно на юге, сидит за своей работой не то дома, не то на улице и прерывает работу только для того, чтобы ответить Сократу.

75

Тот спросил его о чем-то, чего он не знает и о чем хотел бы осведомиться у такого образованного человека; и почтенный мастер с веселой готовностью

выкладывает перед ним всю премудрость, которую он вчера или позавчера почерпнул у того или другого софиста. Покорно внимает ему Сократ и благодарит за дружеское поучение; но потому ли, что он туповат для таких трудных вопросов, или потому, что он недостаточно внимательно слушал, ему еще не все стало ясно, и мастер должен уж позволить ему спросить еще кой о чем. Быстро и твердо следует опять ответ; но этот Сократ, по-видимому, не очень-то смысленный человек; он спрашивает еще и еще - и удивительная вещь! Отвечающий начинает все больше колебаться и терять уверенность. Но Сократ не отпускает его, и под конец становится уж совсем неладно: наш добрый мастер совершенно запутался. "Нет, ты прав, одно другому не соответствует, - говорит он, - так не может быть". "Но как же тогда?" - настаивает Сократ. Тогда - тогда я и сам не знаю". "Вот видишь, - восклицает Сократ, - и со мной дело обстоит так же, мы оба ничего не знаем". И с этими словами он уже тащится дальше.

Так значит таков смысл твоего припева: "Я знаю, что я ничего не знаю?" Теперь мы начинаем понимать тебя, чудной ты человек! Ты хорошо знаешь, зачем ты шатаешься по улицам и беспокоишь людей твоими хитрыми вопросами: ты борешься с научным шарлатанством!

Да, этот удивительный человек глубоко заглянул в душу своего времени. Он знает, какая пустота у большинства за этим набором фраз, и понял, какое зло приносит это полуобразование, опаснейшая сторона которого в том, что оно мнит себя законченным и совершенным. Поэтому он поставил своей задачей разрушить эти кажущееся знание, которым его сограждане ослепляют самих себя и друг друга. Весь этот "образованный" мир далеко ушел от традиционных представлений и убеждений, он выбросил за борт авторитет народного сознания, но вместо этого теперь каждый человек в каждом случае следует авторитету своих учителей мудрости, изречения которых он повторяет так же несамостоятельно и с еще большим непониманием.

76

Поэтому Сократу важно прежде всего довести людей до сознания, как мало они выиграли, овладев этим обманчивым знанием; поэтому он где только может выставляет софистов в смешном свете, запутывает их в противоречиях посредством своей более сильной диалектики, разрушает язвительной остротой смысл их шумных речей и показывает несостоятельность их учений. Поэтому-то он, ясно понимая все это, подходит к каждому из своих сограждан в роли неуча, глупого и ищущего поучения человека; при помощи, своих вопросов, проникающих в самые мелкие подробности темы, он заставляет человека из народа самостоятельно продумать нахватавшиеся им крохи знания и в заключение вынуждает его признать, что он в сущности знает так же мало, как сказал в начале о самом себе Сократ.

Это знаменитое полуироническое, полупарадоксальное, полупедагогическое, полудогматическое признание мудрейшим из греков в своем невежестве является его объявлением войны высокомерному полуобразованию. Однако это признание Сократа не есть выражение отчаявшегося скептицизма или ложной скромности; оно непосредственное проявление его чистого и серьезного стремления к истине. Серьезность этого стремления направляется против распространенной среди его современников игры с результатами научного мышления, против спортивного образования, которое находит удовольствие в этом новейшем и модном развлечении; а чистота этого стремления к истине направлена против фривольности софистов, большинство которых не люди науки, а лишь люди, занимающиеся наукой, люди, которые при данных обстоятельствах нашли нужным заняться наукой или одной из ее частей, как они занялись бы любым другим "промыслом", и которым важна не истина, а лишь видимость истины и прежде всего влияние на публику, как бы груба и поверхностна последняя ни была.

77

Их льстивая речь внушает человеку из толпы представление, будто он может, спокойно внимая им, приобрести глубочайшую и всеобъемлющую мудрость; Сократ готовит муки самостоятельной мысли и заставляет каждого признаться, как недостаточно он постиг то, что ему казалось столь ясным. Сократ убежден и умеет другим внушить убеждение, что истина не влетает, как жареный голубь, в разинутый от удивления рот, но что за нее, как и за всякое высшее благо, нужно бороться.

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

По эта мера должна быть вновь найдена для общего сознания. Старая вера, традиционные представления, из которых состояло это сознание, разрушены, и Сократ сам примыкает к софистическому просвещению в том смысле, что он не ищет уже этой меры в традиционных мнениях и не хочет их воскресить в их прежней форме.

78

Он опередил своих современников лишь в убеждении, что такая мера существует и что нужно лишь добросовестно искать ее. Вся его оригинальность состоит в том, как он ищет истину. Он не учит, так как не обладает истиной. Он не болтает попусту, так как жаждет истины. Он спрашивает и испытывает, ибо надеется найти истину.

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

79

Тот, кто хочет что-либо доказать другому или готов признать себя побежденным его доказательствами, признает норму, господствующую в качестве принципа критики над личностями и над естественно необходимым течением их представлений. В ходе совместных поисков люди приходят к тому, что должен признавать каждый, кто добросовестно стремится к истине.

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

Но это открытие для него - не тщательно продуманная теория, а скорее живое убеждение: его воодушевляет вера в разум. Поэтому он не исследует, в чем заключается это принуждение, которым разум властвует над мнениями личностей; он не развивает логику - это сделал Аристотель: он ограничивается тем, что обнаруживает это принуждение в каждом отдельном случае при обсуждении каждого вопроса и выводит из него необходимость признания результата беседы. Путем совместного исследования он хочет достигнуть представлений, которые каждый должен признать, как бы различны ни были мнения, с которыми участники беседы приступили к обсуждению вопроса. С этой целью он настаивает прежде всего на определении значения слов. В неточности обычного словоупотребления, в многозначности слов и их соединений лежит опасность как произвольного, так и сознательного обмана и заблуждений: быть может, большая часть парадоксов, которыми софисты отуманивали и запутывали своих современников, покоились на игре слов, и многие из их добросовестных теорий были лишь попытками неуклюжим языком выразить правильную мысль.

80

Если существует истина, стоящая над личным усмотрением, то она нуждается в таком высказывании, которое могло бы быть ясно понято каждым; поэтому целью сократовских исследований является всегда знание, выражающееся в дефинициях. Но для того, чтобы установленное таким образом значение слова могло содержать то представление, с которым должны согласиться все, это значение должно быть применимо ко всем предметам, которые охватывает данное слово: субъективная всеобщность возможна лишь на почве объективной всеобщности. Односторонность и ошибочность индивидуальных мнений покоится главным образом на том, что каждый человек в силу психологической необходимости процесса ассоциации, принужден обобщать свой личный несовершенный опыт.

Поэтому, чтобы противопоставить индивидуальным и изменчивым представлениям нормативное понятие, Сократ пользуется в разговоре методом сравнительной индукции.

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

81

Но и представление об этом разуме, господствующем над миром, есть для Сократа не точное научное знание, а лишь глубокая вера в божество.

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

Поэтому мышление Сократа - это ищущее мышление. Признание в невежестве имеет более глубокий смысл, чем это казалось тому высокомерному знанию, уничтожить которое стремился Сократ своей убийственной иронией: лишь в отдельных случаях, при добросовестном старании нам удастся преодолеть заблуждения мнений и возвыситься до

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

Этим объясняется предмет и направленность сократовского философствования. Если прежние мыслители Греции с их наивной верой в силу мышления стремились проникнуть вглубь всех вещей, познать их последние причины и вывести из этого весь мир опыта, то

82

Сократ полностью отказывается от натурфилософских умозрений. Не то, чтобы он полагал, подобно софистам, будто полной истины в другой области нельзя достигнуть; его единственная цель - доказать своим современникам, что общезначимые суждения существуют и что надо только уметь должным образом искать их. А для этого менее всего пригодна область философии природы, преисполненная массой фантастических гипотез. Ему незачем было вмешиваться в эти споры; его инстинктивное влечение к истине подсказывало ему, что это семя взойдет еще не скоро. К тому же, ни искусственные теории физиков, ни абстрактные хитросплетения метафизиков не удовлетворяли его стремление к знанию. Все они воздвигали сложную систему новых комбинаций представлений, до которых, как казалось Сократу, никогда не мог бы дойти средний человек путем уяснения деятельности собственного разума. Они *создавали истину*, он же полагал, что истина существует до всякого размышления и что надо лишь искать ее. Они блуждали вдали; он же знал, что высшее благо близко, в глубине человеческого духа, что надо только понять самого себя. В противоположность всеведению своего времени он ищет истину в теснейшем ядре и вновь возрождает слова древнего мудреца: *πολυμαθὴν νόον οὐσίδασχει*^{*)}

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

^{*)} Многознание уму не научает (греч.).

83

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

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

Это ограничение вопросами обыденной жизни людей носит по сравнению с величием систем, созидających миры, характер чего-то прозаического и будничного; но, с другой стороны, в атмосфере лихорадочного стремления к образованности Сократ оказывает единственной здоровой натурой. Он учит только тому, что необходимо, призывает к уяснению пребывающего, всеобщего устанавливающего законы, нормативного.

84

Среди шума и суеты самовластия он воздвигает новую веру в сверхиндивидуальный разум. В нем он вновь находит то, что утерятило его время: обязывающий авторитет. Софистическое просвещение разрушило мифический образ божественного, всюду царит неверие и мнения людей расходятся друг с другом; Сократ восстанавливает господство авторитета, но находит он его в разуме, который господствует над всем и которому каждый подчиняется в силу собственного суждения.

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

85

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

^{*)} По преимуществу (франц.).

Истинный авторитет, тот, которому личность может подчиниться по своему собственному суждению, но которому, при правильном размышлении, она и

должна подчиниться, этот истинный авторитет есть разум. Такова основная мысль Сократа, которой он завоевал почетное место не только в истории науки, но и в истории общей культуры. Выступая против индивидуализма и релятивизма, он провозглашает право разума. Он убежден, что в самой вселенной, образующей предмет нашего познания, царит и всем руководит этот разум. Таким образом, между ним и софистами впервые выступает та противоположность мирозерцания, "которая с тех пор в бесчисленных вариантах пронизывает человеческое мышление. В отношении к разуму есть только два основных мировоззрения: для одного человеческая мысль и воля развиваются из темной, бессмысленной основы с той же необходимостью, которая движет все элементы сущего; как последний декокт в кипении атомов, как тончайший конечный продукт круговорота сил, она дана нам в качестве простого грубого факта подобно всему остальному; для другого существует недоступный нам во всей его целостности высший смысл мира, к которому в своем движении стремится наше мышление и наша воля, чтобы приобщиться к нему Сократ - глава другого последнего миропонимания; для него разум есть принцип науки, так как он - принцип мира.

86

Учение Платона об идеях и метафизика Аристотеля, завершающиеся понятием Бога, суть лишь логическое развитие того, чем уже обладал Сократ в форме предчувствия и веры. И как невелико различие между платоновской и аристотелевской системой по сравнению с их общностью в качестве хранителей этого сократовского наследия, которое сделало их знаменосцами всей последующей культуры!

Эта вера в разум, присущая созданной Сократом философии, составляет зрелый плод греческого мышления, содержащий зерно мышления будущего. Но нет сомнения в том, что на родной почве греческой культуры, на которой эта философия сложилась, она казалась чуждой. Новый принцип уходит своими корнями в новый мир. Так же, как Сократ мог часами стоять, не замечая явлений внешнего мира, предаваясь размышлению (об этой его странности часто рассказывают), и основанная им наука удаляется от внешнего мира в мир внутренний. Мысль постигла самое себя и возвысилась над прекрасным чувственным миром, созданным греческой культурой. Открыт нематериальный мир, и взор духа обратился вовнутрь. Гармония эллинской сущности разрушена. Подобно тому как в могучем лбу Сократа мысль торжествует победу над чувственностью остальных частей лица, так и в новом учении - это первым понял Платон - идея сверхчувственного борется с красотой явлений. Для того чтобы выступил чистый божественный образ, должна быть разрушена оболочка силена. Чувственный, земной, человеческий мир признан несостоятельным, установлен антагонизм двух миров, который уже никогда не перестанет занимать человеческую мысль. Если прежде человечество казалось замкнутым на самом себе, то теперь его

достойной задачей стало стремление к высшему. Но никакое самоуглубление не поможет ему полностью выполнить эту задачу: оно должно довериться божественному голосу, который звучит в душе человека над всем рассудочным размышлением.

87

Сократ сам постиг границы "познающей добродетели", когда в важных и даже в неважных вопросах отдавал себя во власть божественного внушения, которое он называл своим даймониумом. Платон гораздо тоньше истолковал это действие в нас божественного начала в самом прекрасном из своих учений: всякая наша любовь, начиная с низшей формы страсти и кончая вдохновенным постижением сверхчувственного мира, есть не что иное, как стремление смертного к бессмертному, временного к вечному, человеческого к божественному, не что иное, как тоска по своей бесконечной первооснове*).

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

¹⁾ Эрос (греч.).

^{*}) По праву (лат.).

88

И это de jure^{*}) Он был действительно опаснейший противник этих старых убеждений. Он не разрушал их - они уже до него были разрушены, - но он поставил на **их** место новый принцип, религию будущего - дух и разум.

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

В известном смысле ключ к разгадке этой тайны дают "Облака" Аристофана, правда, ключ, который и сам остается загадкой. Тот, кто обвинит великого поэта в том, что он хотел оклеветать Сократа, который, к тому же, был чрезвычайно близок ему по своим политическим взглядам как противник демократии, будет опровергнут отношением Платона к Аристофану. Тем менее понятно, что стал выдающийся человек, как Аристофан, мог . изобразить Сократа в виде чуждого миру звездочета и заклеить его как бессовестного шарлатана, готового обелить любое черное Дело. Можно еще понять, что средний афинянин при его поверхностном образовании смешивал Сократа софистами, считал его популярнейшим резонером и ответственным за то, против чего Сократ больше всего боролся.

89

Но как объяснить, что Аристофан вкладывает в уста Сократа все жалкие теории софистов? Ответ можно обрести только обратившись к натуре автора комедий. Безусловный приверженец старины, он убежден, что эмансипация личности, признание права каждого человека устанавливать закон своей воли всегда ведут к гибели. С этой точки зрения, Сократ действительно близок софистам, и то, что он надеется через самостоятельность личности прийти до нового и более высокого авторитета, в данном случае значения не имеет. Для Аристофана, который полностью стоит на почве старого, Сократ, сколько бы он ни выступал против софистов, - человек, работающий над разрушением общего сознания. Сократ - в этом именно и состоит его величие - встал на почву софистики, чтобы бороться с ней, ибо побеждает лишь тот, кто находит более сильное оружие на вновь открытом поле брани. Аристофан же усматривает порчу уже во вступлении на эту почву, в провозглашении прав индивидуального суждения; он полагает, что тот, кто вообще признает

современное образование, должен неизбежно прийти к его худшим экстравагантностям; он не верит, что, обращаясь к новому, можно найти что-либо высшее и лучшее, и, пользуясь фантастической вольностью античной комедии, влагает в уста Сократа крайние фривольности софистики. Однако Аристофан выступает лишь как его противник, а не как его личный враг и доносчик.

Если в намерения Аристофана и не входило возбудить своих сограждан против Сократа, повредил он ему несомненно. Это доказывает платоновская Апология, в которой философ решительно протестует против искаженного образа, представленного Аристофаном. Говорят, что Сократ во время представления "Облаков" встал с добродушным юмором, чтобы можно было сравнить маску с ее оригиналом. Но толпа смотрела лишь, похожи ли лоб, нос и борода; о сходстве духовных черт она не думала. Иначе бы она стала свистеть! Она только укрепилась в своем мнении, что Сократ - характернейший представитель нового умственного движения. Другие появлялись и исчезали; он был афинянин, он жил среди них, и сам заботился о том, чтобы все его знали.

90

Другие ведь тоже спорили между собой; что понимала толпа в совершенно особом значении его борьбы против всех остальных! Являясь наиболее популярным, он слыл самым худшим краснобаем, опаснейшим противником освященных авторитетом представлений; и когда потребовалась жертва в память о гибели старой афинской культуры, ему пришлось нести вину за поверхностные теории натурфилософов и парадоксы софистов. По иронии судьбы человек, призывавший к серьезному образованию, погиб из-за того, что на него взвалили все грехи сторонников лжеобразования: он был осужден потому, что его сочли главным софистом.

Таким образом, бессмысленное обвинение повело к бессмысленному результату. При первом осуждении решающим наряду с некоторыми личными отношениями, безусловно, явилось то обстоятельство, что демократия, только что достигшая господства, хотела выразить свое недовольство этическим, политическим и социальным одичанием афинского быта; поэтому она и осудила популярнейшего из тех философов, которым приписывалась вина за это одичание; а то, что этот философ был известен как противник демократического строя и друг только что свергнутых аристократов, также имело, вероятно, немалое значение в тот момент, когда афинское общественное мнение считало себя вправе винить аристократию в страшной неудаче пелопонесской войны.

Итак, наряду с личными интересами, о которых **мы** знаем лишь очень мало, решающее значение при осуждении Сократа имели интересы политические и

социальные. Но были ли они причиной смертного приговора? Во всяком случае они одни не могли бы вести к нему. Как известно, согласно аттическому судебному устройству, сначала утверждался или отрицался лишь вопрос о вине точно так же, как и в современных судах присяжных и лишь затем при признании виновности следовал второй приговор, устанавливающий кару, который, впрочем, выносился не специалистами, а тем же самым, набранным по жребию жюри.

91

В промежутке между этими двумя решениями осужденный должен был сам оценить свою вину; он как бы должен был принести покаяние, и это было моментом, когда можно было раскаянием возбудить сострадание и путем хорошо рассчитанной лести вымолить многоголового судьи более мягкое наказание. Известно, какое парадоксальное употребление сделал из этого Сократ. Если свести воедино все сведения о процессе, то не может быть никакого сомнения, что большинство (к тому же крайне ничтожное), произнесшее "виновен", совершенно не имело в виду смертный приговор. Если обвинители и требовали его, то они сами вряд ли надеялись на успех. Изгнание было высшим наказанием, которого можно было ожидать, судя по прецедентам, а из предложений друзей Сократа видно, что все они были твердо уверены, что дело кончится большим или меньшим денежным штрафом. Но Сократ обманул все ожидания. Мудрец презрел благоразумие. Правдивость, составлявшая основу его жизни, привела его к смерти. Он не признавал за собой никакой вины; он мог по праву сказать себе и всему свету, что, без всякой личной выгоды и даже жертвуя своим домашним благоустройством, неутомимо трудился над нравственным воспитанием своих сограждан и упорядочением их хаотических представлений. Он знал, что труд его не пропал даром, что в лучших из своих современников он забросил семя благороднейшего понимания жизни и что во многих из них это семя даст ростки. И так как он не хотел и не мог лгать, так как справедливость была всегда его высшим принципом, то он объявил, что заслуживает не наказания, а высшей почетной награды именно права на публичную трапезу в Пританее. Только под конец, уступая настояниям своих друзей, он просто в виде формальности - и это уже было отпадением от его "я" - предложил небольшой денежный штраф, за который должны были поручиться его друзья.

Нелегко правильно оценить это поведение Сократа. В том, какое влияние оно скажет на судей, в этом он не мог сомневаться. Как тонкий психолог, он знал, что доведет их этим до крайнего раздражения. Хотел ли он этого раздражения, стремился ли к крайности? Хотел ли он стать мучеником? Но к чему? Чтобы принести этим пользу своему делу? Плохо бы знал он своих афинян, если бы так думал!

Влекла ли его тщеславная жажда посмертной славы? Никто не был дальше от этого, чем он. Может быть, семидесятилетний старик утомился жизнью и захотел, несмотря на свое презрение к самоубийству, воспользоваться рукою судьи? Он был бы худшим из софистов, если бы сознательно и намеренно вызвал с этой целью смертный приговор.

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

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

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

Ряд личных интриг в своей совокупности привели к тенденциозному политическому процессу, основанному на обвинении в атеизме, обычно предъявляемому людям науки. Большинством в несколько голосов "виновным" объявляется человек, которого сделали ответственным за то, против чего он один успешно боролся. Остается, однако, надежда на легкое, чисто формальное наказание. Но обвиняемый оскорбляет открытым провозглашением своей невиновности чернь, которая вершит над ним суд, и дело принимает неожиданный для всех оборот. Внушительное

предостережение, свидетельствующее о том, как нелепо вкладывать меч правосудия руки бессмысленной толпы и связывать его с игрой случая.

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

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

Этот день относится к числу самых возвышенных воспоминаний человечества: восхищение двух тысячелетий окружило его ореолом. Но что же столь особенного в этом конце?

94

Сократ был не первым и не последним, который, оставаясь верным своим убеждениям и сознавая свою правоту, пошел на смерть, тысячи людей столь же неустрашимо, как он, перешли через этот мрачный порог. Почему же его кончина так трогает нас? Полагаю, что самое волнующее в этом - отсутствие всякого пафоса. Здесь нет ни трагического ощущения мученичества, ни победоносного упоения гибелью. Нет ни страстного желания умереть, ни болезненного содрогания от прощания с жизнью. Нет ни страха и муки, ни проявления привязанности и горечи расставания. Есть лишь спокойствие, ясность и гордое сознание необходимости: "Это должно свершиться, так пусть же оно свершится!" Во многом это своеобразное впечатление связано с тем, что античный человек вообще гораздо легче, чем человек Нового времени, прощался с милой его сердцу привычкой к жизни и деятельности, во многом этому содействовало и то, что афинское государство выполняло эту печальную необходимость более приличных формах, без кровавых и устрашающих орудий; но главное зависит от самого человека; будучи убежден в вечности, он принимает смерть с такой же тихой рассудительностью, как любое событие в жизни. Преисполненный верой в божественный промысел, он не понимает, почему другие люди видят в смерти такой страшный рубеж. Так как жизнь его была поиском прочного и

пребывающего, он верит, что его душа, корабль, нагруженный добытым сокровищем, не погибнет в волнах преходящего. Привыкнув искать блага жизни в глубине своей души, он чувствует, что унесет их с собой, и надеется, что его ждут новые, высокие блага. Он живет в разуме, и неразумность не пугает его. День смерти Сократ проводит в приятной беседе с друзьями, которая лишь принимает несколько более серьезный, торжественный оттенок; он приводит в порядок свои дела, и когда солнце скрывается за горизонтом, выпивает кубок смерти. Это кончина человека, который победил время и его изменчивость, так как взор его покоится на вечном; и если бы в стихах, в которых Шиллер воспел смерть совершенного человека, не было немного трагической позы, столь близкой душе немецкого драматурга и столь чуждой аттической натуре, то к смерти Сократа вполне применимы были бы прекрасные стихи: "Mit deal Geschick in hoher Einigkeit, Gelasscn lungestutzt auf Gratien und Musen, Empfa'ngt er das Geschoss, das ihn bedraut. Mil freundlich dargebot'nem Busen Voitt sanften Bogen der Notwendigkek"*)

95

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

96

Памяти Спинозы

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

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

повод вновь оживить могучие черты образа, который с большей или меньшей ясностью возникал перед каждым, кто следил за стремлением человеческого духа к полному и высшему познанию.

97

Немного найдется героев человеческой мысли, которые в такой мере, как Спиноза, являлись бы неопровержимым доказательством, что нет истинной гениальности и полного расцвета духовных сил без величия характера. Если история философии всегда с некоторой торжественностью останавливается перед именем Спинозы и с особенной любовью распространяется о его значении, то это происходит прежде всего от того, что в нем в такой же степени человек пленяет наше сердце, как философ покоряет наш разум; и этот всеобщий интерес к его личности основан главным образом на трагичности его судьбы, которую он разделяет с многими, а на возвышающем впечатлении истинного внутреннего величия. Если открытая ясность его мысли может быть чем-либо превзойдена, то непорочной чистотой его характера; в нем нет ни единого уголка, в который могла бы закрасться ложь, и вся его жизнь, деятельность и учение носят на себе печать чистейшей правдивости и глубочайшей убежденности. Та внутренняя уверенность, которая выражается в "математической достоверности" его философских убеждений и, вытекает одновременно и из его характера, который имеет прочностью опору в самом себе и со спокойной кротостью идет своим путем. Но эта внутренняя твердость обусловлена лишь тем, что все силы его жизни направлены на ясно осознанную великую цель, и эта правдивость, лучи которой освещают все вокруг него, коренится именно в том, что с юных лет он глубоко и свято чтит истину. Работа мысли была ему одновременно и долгом, и блаженством, и наука была его религией. Последнее, однако, имеет еще другое значение: все мотивы его размышления религиозны в истинном смысле этого слова; глубокая религиозная потребность, неудовлетворения верованиями положительных религий, составляет психологическую основу всех его научных устремлений; и как все его мышление есть искание Бога, так и его философия в ее законченной форме является перед нами как величественное созерцание Божества: Спиноза "упоенный Богом человек".

98

Это подлинный центральный пункт существа Спинозы, в нем сошлись все нити его развития и соединились все разнообразные элементы его образования: здесь обнаруживается также его происхождение из народа, который в течение ряда столетий бережет, как драгоценнейшее сокровище, страстную интенсивность своего религиозного сознания. Но богословское образование своего народа, которое юный Спиноза воспринял в раввинской школе, основанной в Амстердаме португальскими евреями, было отеснено благодаря ряду исторических влияний многочисленными чуждыми элементами. Когда, наряду с изучением пятикнижия, пророков и талмуда, он

погрузился в лабиринты каббалистической мудрости, он обнаружил там полное мистического экстаза слияние с бесконечным Божеством, которое от неоплатоников проникло в тайные учения трех монотеистических религий средних веков; с другой стороны. изучая великих средневековых еврейских схоластиков Маймонида. Герсонида, Хаздай Креска, он нашел в них отчасти те же влияния. главным же образом - более ясные мысли Аристотеля; и как бы сильно ни расходились все эти учения в других отношениях, все они были проникнуты той основной мыслью, что слияние с Богом, составляющее цель любви к Богу, может быть достигнуто лишь через познание Божества, через глубокое погружение мысли в тайны Ен существа. Эта созерцательная любовь к Богу стали основной чертой характера Спинозы; она образует мистическую основу его философствования. Неутомимая жажда этой любви вызвала его неудовлетворенность застывшим формализмом религиозного культа и возвысила его над узким кругом ходячих представлений. А время несло с собой много заманчивого для того, кто хотел вырваться в далекий мир из замкнутости своих традиционных мыслей. Весна европейских народов, которая зовется

99

Возрождением, дала повсюду свежие, полные жизненных сил ростки; и плодотворное во всех областях оживление господствовало прежде всего в самих Нидерландах, на родине философа. Свободное столкновение противоречий дало выход стесненным силам, и все движения времени получили здесь могучий отклик. Новое 1 естествознание, которым увлекалась эпоха, стало здесь предметом *т* ревностного изучения. С одинаковой живостью культивировались как блестящая тонкость математических изысканий, так и тихая серьезность исследований, покоящихся на наблюдении и эксперименте, а обобщающая фантастическая по своему стремлению ввысь смелость философской мысли овладела лучшими умами. В эту эпоху жажда истины дробила твердыни природы и навстречу ей отовсюду забили свежие ключи: познание природы в ее полноте и целостности - таков общий идеал, к которому стремились, хотя и совершенно различными путями, три великих философа, положивших начало философии Нового времени, - Бруно, Бэкон, Декарт. Когда Спиноза, влекомый жаждой истины, вступил в этот богатый мир научных изысканий и проник в его внутреннюю сущность, эта склонность к естествознанию могла лишь слиться у него с религиозной идеей познания Бога, и, по мере того, как 'и проникали друг в друга, должна была все более утверждаться пантеистическая идея всеединства, позволяющая мечтать о возможности охватить Бога и природу в едином одухотворении вдохновении. В пантеизме, давно уже ему знакомом по типу теологических умозрений, он нашел примирение между своей личной потребностью в Боге и любовью к познанию природы, господствовавшей в его время.

Мы не можем точно хронологически определить, в какое время и в каком порядке элементы мирозерцания того времени проникали в необычайно быстрое развитие Спинозы; однако на основании опубликованного только в нашем столетии раннего произведения философа, так называемого "Краткого" трактата и прежде всего на основании включенных в него отрывков диалогов, относящихся к еще более раннему времени, можно точно показать, что одно из самых первых влияний оказал на него Джордано Бруно мыслитель, который и должен был быть наиболее близким Спинозе в юношеский период его бурного стремления к истине.

100

Если, однако, с другой стороны, установлено, что он получил латинское образование уже в Амстердаме и притом в гуманистическом кругу врача Франца ван ден Энде, то возможно, что на него повлияли и философские воззрения этого круга, свободомыслие которого позднее подвергалось нареканиям. Эти слои были всецело охвачены движением, исходившим от Декарта и, как известно, наиболее широко распространившимся в Нидерландах; врач Людвиг Мейер, ревностный картезианец, а может быть, и Ольденбург - позже **мы** познакомимся с ними по их письменным и личным сношениям со Спинозой - были близки к этому кругу, Мейер ввел Спинозу в круг естествонаучных проблем, в частности, в власть механики, оптики и физиологии, следы этих знаний повсюду заметны в трудах Спинозы, хотя он никогда не подчеркивал свою осведомленность в этих вопросах; можно предположить, что людям данного направления не было чуждо и учение Бэкона, а также - и это важнее для развития Спинозы, - что в этих кругах живо обсуждались произведения Гоббса, выходившие в свет около 1650 г. Но каковы бы ни были эти влияния и как бы ни складывались в таких условиях собственные убеждения Спинозы, несомненно одно: испытывая подобное воздействие, он быстро вышел из тесных рамок национальной веры и вызвал те конфликты, которые привели к изгнанию его из синагоги. Из завистливого недоброжелательства единоверцев, которое всегда сопутствует умственному превосходству, и из недоверчивости и раздраженности учителей образовались первые тучи грозы, которая затем, когда он отверг все унижительные предложения, продиктованные ненавистью и фанатизмом, ударила в него молнией отлучения. Протест, написанный двадцатилетним философом, лег, по-видимому, в основу созданного впоследствии "геолого-политического трактата, в котором он рассматривает две силы своей внутренней жизни: религию и науку, и определяет их границы по отношению друг к другу.

101

Правда, нельзя не отметить, что он использовал многие мысли великих еврейских богословов и даже прямо положил их в основу своей работы над

этим трудом; нельзя отрицать и того, что в понятном раздражении против нарушителей своего покоя Спиноза, более чем это было оправдано, отвергал некоторую зависимость от еврейского богословия, в которой он все еще пребывал; однако основная мысль этой книги свидетельствует о его полной свободе и самостоятельности; выступая во всей своей оригинальности и величии, он проводит радикальное разграничение религии и науки, отказывая религиозному догмату во всяком познавательном значении, но открывая ему доступ в сферу нравственного воздействия, - и это его самостоятельное деяние. Для того евангелия религии, которое стремится не давать познание, а воспитывать нравственных людей, для того евангелия религии моральности, которое провозгласили Лессинг и Кант, Спиноза проповедник в пустыне.

Однако ограничивая религию в интересах науки, он имел в виду лишь позитивную религию с ее догматами; искренняя, глубокая религиозная потребность в чистом познании Бога по-прежнему оставалась движущей силой его научной жизни, и этот человек, который провел более резкую, чем кто-либо, грань между верой и знанием, сам остался живым свидетельством того, что **их** общим корнем может быть истинная и чистая религиозность. Лучшим доказательством тому служит неоконченная работа о правильном формировании мышления, которая была задумана как введение в его философию и по своему характеру близка "Размышлениям" Декарта; она раскрывает в форме исповеди последние движущие силы мышления Спинозы. От отдельных благ жизни, сама изменчивость которых обнаруживает их ничтожность, исследование переходит к высшему, единственному истинному благу, к вечному всеединству Бога, и показывает, что человек может достигнуть этого высшего блага лишь посредством правильного метода познания. "Мысли правильно, и блажен будешь ты в познании Бога", - такова мудрость Спинозы.

102

Вот почему он имел право назвать "Этикой" свою законченную систему, рукописный набросок которой был известен членам упомянутого амстердамского кружка уже на 30-м году жизни философа, хотя эта система имела весьма мало сходства с теми морализирующими рассуждениями, которым обыкновенно пытаются придать научность посредством такого названия: ибо истинное познание Божества, которое он старался изложить в этом труде, было для него решением высшей нравственно-религиозной задачи. Его философия есть то, чем позднее назвал Фихте свою философию, - наставление к блаженной жизни.

Однако этой потребностью, которая привела Спинозу к его философии, еще отнюдь не объясняется та своеобразная и в известном смысле чужеродная идея, которую приняло в конечном счете его учение; и историческое

исследование должно поэтому более внимательно проследить за происхождением этого своеобразия. Данный вопрос пытались разрешить самыми различными способами¹⁾. Что любовь к Божеству - основа всех мыслей Спинозы, столь же верно, сколь недостаточно для объяснения его "Этики"; поэтому безразлично, приписывать ли происхождением этой основной мысли евреям или христианам или указывать - и это само по себе совершенно правильно, - что эта мысль присуща обоим религиям. Тому направлению в истории философии, которое стремится конструировать или реконструировать развитие, исходя из отвлеченной идеи, естественнее всего было выводить философию Спинозы из картезианской системы, и учения обоих философов о субстанции давали для этого достаточное основание. Декарт признавал наряду с абсолютной субстанцией мыслящие и протяженные субстанции; Спиноза рассматривал их как модусы единой общей субстанции и превратил мышление и протяженность в ее атрибуты; промежуточным звеном должен был как будто служить окказионализм, который уже лишил отдельные субстанции одного из самых существенных свойств субстанциальности, именно каузального действия, и приписал последнее одному Божеству.

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

103

Однако набросок "Этики" предшествует наиболее ранним произведениям окказионалистов, и, таким образом; оказывается, что переход от картезианского теизма к пантеизму Спинозы не имел посредствующих ступеней. Пантеизм же считался глубочайшей сущностью учения Спинозы, и даже поныне спинозизм и пантеизм суть для многих равнозначные понятия. И вот стали искать пантеистических влияний на Спинозу, и одни думали вывести учение Спинозы из каббалы, другие - из Бруно. Но и этого недостаточно: ибо пантеизм есть скорее постановка проблемы, чем ее решение. Если обыкновенному сознанию мысль, что Бог и мир суть единое, кажется ответом, то для философа эта мысль лишь вопрос - вопрос, как надо мыслить это единство; поэтому пантеизм не есть категория, служащая для классификации метафизических систем: его делает таковою лишь дополнение, содержащее ответ на вопрос об отношении единства мира к множественности вещей. С этой точки зрения необходимо подчеркнуть, что учение Спинозы не имеет решительно ничего общего с тем эманационным пантеизмом, который исходит от неоплатоников и образует сущность каббалистических измышлений, и то обстоятельство, что оба учения суть

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

104

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

Однако прослеживая глубже происхождение этого математического элемента, мы вновь наталкиваемся на Декарта, и он вновь кажется важнейшей исходной точкой спинозистского учения; ибо нет сомнения в том, что из всех философских влияний, которые мог испытать Спиноза, только картезианство могло привести его к математической направленности. Ведь вся реформа философии, к которой стремился Декарт, сводилась к тому, чтобы превратить философию в универсальную математику, и если решающим для характеристики спинозистского пантеизма служит его математическая направленность, то не подлежит сомнению, что обратить внимание на значение математики для философии заставило Спинозу влияние Декарта.

Но распространялось ли э влияние и значительно дальше, вызывает тем большее сомнение чем больше мы задумываемся над тем, насколько расходились мирозерцания обоих философов именно в самых существенных пунктах, и чем больше понимаем, насколько различна рол математического мышления в обеих системах. В самом деле, для спинозизма оно имеет не только большее, но и совершенно иное значение: поэтому, если и несомненно, что к математической разработке философии побудил Спинозу Декарт, то творческая оригинальность Спинозы состоит в том совершенно новом и единственном в истории философии способе, каким он, исходя из математического принципа, пытался решить самую глубокую проблему своего мышления.

Декарт не столько искал непосредственное применение математического метода к философии, сколько видел в научном характере математики идеал, к которому должны стремиться все остальные науки и прежде всего философия: ясность и точность математического знания, неоспоримость доказательств должны служить образцом для всякого мышления. Напротив, схематичное копирование геометрического метода, которым позднее пользовался Спиноза, было ему совершенно чуждо, и он применил его лишь один раз при определенных обстоятельствах в виде опыта по просьбе своих друзей; одной стороны, он всегда сознавал разницу между абстрактным мышлением в понятиях и математическим развитием мысли и опасность смешения того и другого, с другой - его мышление, как и изложение, аналогичное его значению в истории математики, было по существу аналитическим и могло быть лишь насильственно введено в форму синтетического метода доказательства. Как отличается от этого мышление Спинозы, же с внешней стороны, явствует из того, что он не только соверши это перемещение в своем изложении картезианской философии, но и внедрил в эту тяжеловесную форму собственные мысли.

Ибо не может быть, конечно, сомнения в том, то весь тяжелый аппарат дефиниций, аксиом, лемм, теорем, доказательств, короллариев и схолий был и у Спинозы не первоначальным методом, посредством которого он искал и открывал истину, а лишь задним числом созданной формой изложения и доказательства, как это справедливо признал уже Декарт относительно геометрии. Но это излишнее значение, которое Спиноза придавал внешней форме геометрического метода, имело свое более глубокое основание в той теснейшей внутренней связи, в которой для него находилось математическое созерцание с метафизическим мышлением. В этом-то и состоит настоящее зерно его индивидуальности, центр тяжести его системы.

Быть может, нам удастся в немногих словах обрисовать существенные черты этого замечательного хода мыслей.

Высшее благо, которое ищет Спиноза, есть истинное познание Бога; но Бог есть всеединство, которое включает в себе всю природу со всеми отдельными вещами. Эту основную пантеистическую мысль он впитал из множества различных элементов своего образования. Но система отдельных вещей лежит в Боге в определенном порядке, сообразно с вечными законами явлений природы. Поэтому если возможна истинная, точно воспроизводящая Бога идея в этом пантеистическом смысле, то эта идея должна содержать в себе идеи всех вещей, как сам Бог содержит в себе вещи, и эти идеи должны в том же порядке вытекать из идеи Бога, в каком реальные вещи вытекают из Божества. Этот идеал познания - наиболее резкое формулирование пантеистической проблемы, которое когда-либо было высказано, - Спиноза развивает в трактате о правильном развитии мышления. Его пантеистическое влечение к Богопознанию требует такой формы мышления, в которой из одной идеи Бога можно было бы вывести все остальные знания, подобно тому как в действительности все вещи вытекают из Божества. В этом заключается последняя проблема платоновской философии, в ясной и точной форме возникающая и перед Спинозой: идеал системы идей, которая имеет свою исходную точку единственно в высшей идее - идее Божества.

107

Вместе с тем эта задача, которую ставит себе Спиноза, есть абсолютное выражение всякой дедуктивной философии, которая видит во всеобъемлющей основной мысли и в формальных операциях мышления достаточные средства для установления всей совокупности знаний. Проблема пантеизма свелась поэтому для Спинозы к вопросу, в чем заключается та операция мысли, посредством которой из идеи Божества должно быть выведено все познание; и на этой стадии своего развития Спиноза воспользовался в оригинальной и грандиозной форме картезианской мыслью реформировать философию при помощи математики. Существенную параллель этому процессу можно найти в последнем периоде философии Платона; как бы неясны ни были сведения о нем, о его общей тенденции, мы знаем, что ради дедуктивного развития системы идей Платон отказался от чисто логических операций и вместо этого прибег к схематизму пифагорейской теории чисел, которую он пытался сочетать со своими идеалами. И Спиноза не мог надеяться разрешить свою проблему силлогистическим методом: со времени Бруно, Санчеса, Бэкона, Декарта все были вполне убеждены в его бесплодности. Таким образом, если можно было рассчитывать на удачное разрешение задачи пантеизма на пути дедукции, то для этого оставался лишь один метод - синтетический метод математики (соответственно различию между характерами древней и новой математики, Спиноза пришел к геометрическому методу там, где Платон избрал

арифметическую схему пифагорейцев). В математике пространства Спиноза нашел аналогию, соответственно которой он: образовал свой пантеизм. Такова тайна его философии, и "геометрический метод" для него больше, чем название, больше также, чем внешний аппарат доказательства, этот метод составляет глубочайшую черту пантеизма, присущего Спинозе, и только ему одному. Поскольку он - чистейший догматик в кантовском смысле исходил из мнения, что порядок и связь идей тождественны с порядком и связью вещей, то из предполагаемой им возможности вывести из идей Божества путем математического синтеза идеи всех вещей он заключал, что и реальное отношение всеединого Божества к отдельным вещам есть геометрическое отношение, и математический метод превратился для него в метафизическое мировоззрение.

108

Математическое следствие" есть лозунг спинозизма, и связь математических положений *ex ipso**) переносит и на реальные отношения между вещами.

В этом заключается специфический характер спинозистской философии; таков своеобразный, чуждый нам дух, который веет на нас из его "Этики". Такое же впечатление призрачности, которое производил на Аристотеля указанный выше последний период мышления Платона, производит на нас этот геометрический пантеизм Спинозы. Он кажется нам тем более странным, что стоит в вопиющем противоречии к тому мистическому влечению, которое образует психологическую движущую силу мышления Спинозы. Глубокое волнение преисполненной Богом души высказывается в самой сухой форме, нежная религиозность предстает окованной панцирем тесно сплетенных умозаключений, а горячая любовь к Богу проецируется в созерцание, для которого мир потерял свою плоть и кровь и превратился в царстве туманных схем. Особенность развития Спинозы состоит именно в том, что своеобразность его учения вышла из его метода. Исходя из пантеистического учения о Боге-природе, которое он разделял со многими мыслителями, прежде всего своего века, он обращается к геометрическому методу, почерпнутому в работах Декарта, и, продумав его с полной последовательностью до конца, создает из него свою метафизику.

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

Прежде всего этот метод определяет своеобразный характер "снятия, которое служит Спинозе исходной точкой его мышления. Его Божество по

отношению к миру то же, что пространство для геометрических фигур и отношений.

^{*})Тем самым (лат.).

109

Подобно тому как геометр исходит из созерцания пространства и выводит из него все свое познание, Спиноза начинает с созерцания Бога. Интуиция, непосредственно воспринимающая свой объект, - для него высший единственно возможный для созерцания Бога вид познания. Как все геометрические формы обусловлены единым пространством и возможны лишь в нем, так все отдельные вещи выступают у Спинозы в виде образов единой божественной субстанции. Она единственная сущность и заключает в себе возможность всего существующего; и как пространственные формы и законы - ничто без пространства, которое их несет, так и вещи - ничто без Божества, в котором они пребывают и посредством которого они только и могут быть поняты. И как в геометрическом пространстве единство тождественно единственности этого пространства, так для Спинозы субстанциальность Бога исключает субстанциальность всех других вещей. Спинозистская субстанция есть метафизическое пространство для вещей. Но так же, как геометрическое пространство так таковое и созерцаемое само по себе пусто, и божественная субстанция спинозизма - абсолютная пустота, она лишена содержания, лишена качеств, она - простое гипостазирование логической категории, метафизическое ничто. Такова критика спинозизма, которая лежит в основе диалектической игры мыслей во всемирно известном начале гегелевской Логики. Прообраз спинозистского Божества - пространство; если лишить его чувственных определений, то останутся только пустые формы его субстанции, и подобно тому как пространство не есть материальная действительность, то и спинозистская субстанция не есть метафизическая действительность¹⁾

¹⁾В своем утверждении, что Божество, поскольку оно все есть ничто особености, Спиноза приближается и старому мистическому учению, которое называют "отрицательной теологией"; формально логический характер этого учения можно также найти в его учении, если понимать атрибуты как высшие абстракции и обратить внимание на их отношение к субстанции (ср. мою "Историю философии" 31, 2-с изд., с. 334 и ел.). Но новым и характерным для спинозизма остается геометрическая аналогия.

110

И из этого Бога, лишенного содержания, должна "в силу математического следствия" выйти вся полнота качеств и вещей. Спинозизм - тип и одновременно попытка чистой дедукции, и эту сторону его мышления с полным основанием сравнивали, намекая на известный факт биографии

Спинозы, с действием паука, ткущим паутину. Но если присмотреться, то обнаружится, что и здесь мы имеем только кажущееся "тканье из себя самого". Ибо после того как в Учении о бесконечных атрибутах было выставлено утверждение, что бесконечное Божество несет в себе вес качества, оба доступные человеческому познанию атрибута - мышление и протяженность, - выводятся не из существа субстанции (так как это абсолютно невозможно), а воспринимаются эмпирически и на основании исторической традиции. Уже здесь отвергнутый опыт мстит этому представителю дедуктивной философии, как и всем другим ее представителям; ибо в свой как будто столь гордо продвигающийся процесс синтеза Спиноза уже последовательно приходит от мысли о вездесущности абсолютной субстанции к тому учению о параллелизме атрибутов, которому суждено было сыграть такую важную историческую роль. С той же мыслью мы вновь встречаемся у Лейбница, после того как всеединое Божество Спинозы раздробилось на бесконечное множество монад, и отношение между Спинозой и Лейбницем удивительно сходно в этом пункте с отношением между основным воззрением философии тождества, которое старается вывести идеальное и реальное из абсолютного как два параллельных ряда, и современным натурфилософским умозрением, которое усматривает в каждом пункте мироздания параллельные процессы движения и ощущения. Впрочем, этот параллелизм таил в себе ряд трудностей уже для Спинозы, в особенности в психологическом отношении (например, при объяснении самосознания), и это заставило его, как в общих чертах показывает его корреспонденция, в последние годы своей жизни приняться за в высшей степени интересную перестройку своего учения об атрибутах: сущность этого нового взгляда заключалась, по-видимому, в том, что Спиноза стал рассматривать протяженность как первоначальный атрибут Божества, на почве которого развивается бесконечный ряд остальных атрибутов и притом так, что в каждом следующем атрибуте в своеобразной форме отражается и потенцируется процесс предшествовавшего, им и должен был объясняться абсолютный параллелизм всех атрибутов.

111

Однако атрибуты служат у Спинозы лишь промежуточным звеном между субстанцией и модусами - отдельными вещами, и главная задача спинозистского геометрического по своему характеру пантеизма заключается в объяснении отношения вещей к Божеству. Ибо если отдельные вещи не обладают истинным бытием, то они могут лишь становиться, и главную проблему всякой монистической и дедуктивной философии от Платона до Гегеля составляет объяснение становления, происхождения вещей из Бога. И здесь у Спинозы на место метафизического происхождения выступает "математическое следствие". Как из сущности пространства вытекают все геометрические формы и отношения, так и из сущности Бога следует весь мир вещей и их законов; он следует с абсолютной, неизбежной,

непроизвольной необходимостью и поэтому свобода, случай, целесообразность превращаются для спинозизма в пустые призраки; мир вещей следует не в форме временной последовательности, а в форме вечной обусловленности и таким образом Спиноза требует, чтобы истинное познание постигало вещи как вечное следствие из существа Бога, чтобы оно было мышлением *sub specie aeterni*. Но как пространство не есть действующая причина треугольника или равенства суммы его углов двум прямым, так и спинозистская божественная субстанция не есть реальная, действующая причина вещей. Здесь из **мысли** Спинозы выпала живая сущность причинности и осталась только ее пуста схема; его *natura naturans* *) - уже не действующая сила природы, как у Бруно, а лишь пустое пространство, в котором - неизвестно каким образом - выдвигаются и вновь стираются линии, плоскости, тела

*) **Природа порождающая** (лат.).

112

Лейбниц выступил с редкой критикой мертвого схематизма Спинозы, противопоставляя ему свое понятие субстанции как действующей силы. Если мы обратимся к "этике" Спинозы с вопросом, каким же образом из сущности Божества следуют отдельные вещи, то мы не добьемся ровно ничего: в ней постоянно повторяется, что все вещи суть необходимое и вечное следствие из существа Бога, но она не может показать нам процесс этого "следования". Аналогия с геометрией объясняет нам, почему она не может дать ответ на этот вопрос; как из простого созерцания пустого пространства никогда не возникла бы геометрия, если бы каждый человек не имел живых эмпирических знаний пространственных форм, так и из пустого понятия всеединства нельзя развивать мир во всех его индивидуальных проявлениях. Таков глубочайший смысл метафизического уничтожения мира, смысл акосмизма, в котором упрекали Спинозу: в пустом пространстве его субстанции бесследно исчезли индивидуальные вещи, образующие реальный мир.

Поэтому, вместо того чтобы действительно показать происхождение всех вещей из божественной сущности, Спиноза ограничивается тем, что показывает строгую необходимость, с которой в системе мира отдельные вещи обуславливают друг друга, причем он исключает всякую телеологию и последовательно проводит идею математического следствия; под этим углом зрения он развивает свою физику аффектов и страстей, свою физику государства; первую - под влиянием Декарта, вторую - в большей степени под влиянием Гоббса. Однако и здесь способ представления этой взаимной обусловленности отдельных вещей носит математический характер; в понятии "детерминация", которое играет здесь главную роль, представление о каузальном определении и воздействии и представление о геометрическом

ограничении , незаметно переходят друг в друга; и как геометрическая фигура есть то, что она есть только благодаря своим границам, которые отделяют ее от других фигур, так для Спинозы взаимная обусловленность отдельных вещей означает в сущности то, что каждая отдельная вещь есть то, что она есть лишь вследствие совокупности остальных вещей, т.е. того, что не есть она сама.

113

Так на геометрическую аналогию опирается и метафизическое положение "omnis determinatio est negatio"*) и вообще вся в высшей степени своеобразная спинозистская теория отрицания, которая развивалась, впрочем, и Лейбницем в его "Теодицее" и была опровергнута только Кантом в работе об отрицательных величинах.

От этого учения спинозизм переходит к этико-религиозному заключению, общему для всех мистических систем. Всякая конечность есть недостаток и несовершенство, ибо она есть отрицание: всякая конечная вещь положительна, поскольку она не есть сама субстанция, поскольку она "детерминирована" другими вещами. Эти понятия позитивности и негативности Спиноза заимствует из учений аристотелизма, перешедших в различные позднейшие направления и, соединив их с понятиями активности и пассивности, развивает, применяя их к психологии и этике, свою прекрасную теорию преодоления страстей мышлением. Но так как совершенствование конечного всегда состоит лишь в преодолении негативного и в развитии позитивного, так как Бог есть единственная полная позитивность, то этот идеал совершенствования означает для Спинозы не что иное, как погружение духа в Бога. Так возникает учение об amor intellectualis quo Deus se ipsum amat*), о слиянии мыслящего духа с Богом, которым человек обретает свою свободу и блаженство и которое есть не что иное, как действие в нем Бога. Удивительно трогательно видеть, как Спиноза вновь поднимается из серых, туманных абстракций своей математической системы к этому яркому, горячему пламени своего чувства Бога, как он с последним "следствием" свой геометрического метода открывает тайну своего сердца и придай систематическое выражение тому мотиву мышления, который волнует его в глубине души.

*) Всякое определение есть отрицание (лат.).

**) Интеллектуальная любовь, которой Бог любви самого себя (лат.)

114

Если мысль, что стремление созерцая Бога есть действие в нас божественной силы, составляет "последний вывод его мудрости", то он - этот обычно столь одинокий и чуждый всему мыслитель - выступает перед нами в согласии с

философским и религиозным мышлением тысячелетия, в конце которого он пребывает; и прослеживая, каково было философское происхождение этой мысли, мы обнаруживаем в бесчисленных изменениях все тот же платоновский *έρως* ^{*)}. Если Аристотель стремился превратить пламенное молодое воодушевление, с которым Платон обратился к этой мысли, в спокойное наблюдение *νοῦς ποιητήρ* ^{**)}, то во времена религиозного томления и прежде всего умозрений неоплатоников ему был придан характер религиозного экстаза, и эти три формы различным образом проходят через все философские системы средневековья; та же мысль вновь возникает, согретая глубоким чувством, во всех мистических учениях Нового времени; мы обнаруживаем ее в "искре" Майстера Экхарта, в Богоподобии Якоба Бёме, она - тот *evanco furore* ^{***)}, который пронизывает беспокойную жизнь Джордано Бруно, и очищенная в ясном созерцании она - *amor intellectualis* ^{****)} Спинозы.

Так философия Спинозы завершается глубоким и благоговейным постижением той же мысли, которая в виде неудовлетворенного стремления присутствовала, в начале его мышления и определила его судьбу. Симфония развития его мыслей находит свой завершающий отзвук в своем основном религиозном тоне; мыслительная любовь к Богу мира - наиболее зрелый продукт его философии, так же как ее основание и начало. Тем самым и мы вернулись к началу нашего исследования, которое исходило из тождества духа и характера Спинозы и завершилось постижением тождества его жизни и его философии.

^{*)} Эрос (греч.).

^{**) Ум творящий}

^{***)} Героический энтузиазм (ит.).

^{****)} Интеллектуальная любовь (лат.).

115

Ни об одном философе нельзя с большим основанием, чем о нем, сказать, что его жизнь соответствовала его учению; от его жизни веет тою же упоенною Богом любовью, которая образует основу его мыслей. Он мыслит Бога - и мир в его глазах превращается в бессодержательный призрак; он жаждет Бога - и вещи этого мира уходят из круга его вожеланий. Он проникнут одной лишь страстью мышления; он хочет лишь познать Бога, и мир для него ничто. Он хочет только одного: "*Noli turbare circulos meos!*" ^{*)} Правда, в этой содержится некоторый эгоизм мысли, недостаток реально жизненной силы; но он вырастает у Спинозы из глубокой убеждения, что страсти и вожелания мира способны лишь затемнять взор, стремящийся уловить сияние Божества, и что душе, которая стремится вместить в себе чистую

любовь к Богу, необходимо быть свободной от всякого другого желания. "Блаженны чистые сердцем, ибо они узрят Бога" - такова тема жизни этого "атеиста", и развитие этой темы сводится к тому отсутствию потребностей, к той беззаботной независимости, к тому полному бескорыстию, которые, подобно чистейшей поэзии тихого нидерландского натюрморта, обвевают его внешнюю и внутреннюю жизнь. Поэтому он признает лишь ту практическую деятельность, которая нужна для удовлетворения необходимейших потребностей; робко избегает он шумного мира; *и* отказывается преподавать свою философию с кафедры, и после первого тяжкого испытания, которое достаточно ясно показало ему нерешительность также тех, кто называл себя его друзьями, он ждет признания своих трудов только от потомства. В этой чисто самодовлеющей жизни нет и тени беспокойной и страстной лихорадки реформ авторства; Спиноза не считает, что "способен научить мир чему-либо, улучшить его и обратить его в свою веру^{**)}"; *ней* нет следа стремления к дешевой общепольности, которое легко могло бы быть подсказано ему условиями его времени и его страны; ^{*)} **Не прикасайся к моим кругам** (лат).

^{**)} Цитата из гетевского Фауста: "**Konne was lehren, die Wen zu bessem und bokehren**". - Прим. пер. первого издания.

116

Спиноза, который стоял на твердой почве религии, так свободно относился к существующим религиям, был совершенно свободен от того незрелого прозелитизма неверия, который суждено было видеть позднейшим поколениям; ибо у него не было того фарисейства неверия, которое торжествует в наши дни и в детском ослеплении бьет себя в грудь, восклицая: "Благодарю тебя, материализм, что я не таков, как эти верующие!" ^{*)} . Ничего этого нет у Спинозы, и в этом сказывается не его гордость и презрение к людям, а лишь глубокое чувство полнейшего одиночества. Разлученный со своей семьей и со своим народом, без друзей, не будучи ни гражданином какого-либо государства, ни членом какой-либо религиозной общины, он являет нам чистый образ той отрешенности, на которую осужден гений в этом мире. Царство его не от мира сего; оно - мир науки; наука для него - божественное освобождающее и спасающее, и вся жизнь, как и его учение, есть лишь апофеоз науки; сам же он - герой науки. Отсюда проистекает и та глубокая серьезность, которая отражается в его чертах. Вряд ли можно назвать ее меланхолией, ибо для него отречение уже не было скорбью. Это не усталые, искаженные черты современного пессимизма, это истинное выражение античной "атараксии"; это и не величественный трагизм мученичества, ибо никто еще, вероятно, за исключением Сократа, не переносил тяжелый рок непонимания и преследований с меньшим пафосом, чем Спиноза. Кротостью и благостью полна эта жизнь до самой смерти, и отмеченная черта серьезности

проистекает лишь из глубокой правдивости, с которой он наблюдает за игрой жизни: ибо истина есть серьезность. И к этому выражению серьезного спокойствия присоединяется еще одна черта - труд; правда, не тот труд, который мозолит руки, но самый тяжкий и мучительный труд работа мысли. Так стоит перед нами эта жизнь мыслителя, полностью посвященная истине, и в этом именно и заключается возвышенность ее тихого величия. Трудно, говорят, умереть за истину, но еще труднее жить для нее.

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

117

ИММАНУИЛ КАНТ

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

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

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

118

И в этом году, после того как были торжественно отмечены многие годовщины рождений и различные памятные дни, Германия празднует, правда, скромно, в лице небольшого общества столетие со дня появления одной книги - "Критики чистого разума" Канта. Мы чествуем появление книги и чествуем ее автора. В Кенигсберге, городе, где он работал, его смертным останкам было уготовлено новое место погребения; согласно моде

дня, измерили его немой череп, в котором некогда проходила величайшая борьба мыслей. В этом городе, как и повсюду, в день достойного торжества произносились речи, теперь уже появившиеся в печати, многочисленные исследования посвящены этому благороднейшему памятнику немецкой философии - одни из них уже завершены, другие, рассчитанные на долгий труд; только возникают; появилось множество толстых книг и кратких брошюр, ученых трудов и популярных изложений, и того, кто не чувствовал потребности принимать в этом участие, могли побудить к тому объявленные премии. Не только философские журналы, но и журналы общего характера внесли свою лепту в торжество; общее настроение захватило даже развлекательные листки и газетные фельетоны - и там среди рассказов и шахматных задач нашлось место для ряда анекдотов о "великом кенинсбергце" и для нескольких заметок о его учении. Как ни ничтожна большей частью абсолютная ценность этих заметок, велика относительная польза того, что, наряду с погоней за открытиями, политической лихорадкой и литературно-музыкальным дилетантизмом, хотя бы мельком вспоминают об истинных сокровищах нашей духовной жизни. Это празднование распространилось далеко за пределы Германии: об этом свидетельствуют материалы газет и журналов почти всех европейских стран, а по ту сторону океана, в Конкорде, созвал философский конгресс, чтобы в речах и торжественных актах участвовать в нашем празднестве.

119

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

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

подготовительные нити, а показать тот мастерский прием, которым Кант соединил их воедино.

Сущность этой оригинальности прежде всего может быть охарактеризована отрицательно: она - освобождение от тех логических форм, в которых, при всем различии воззрений и интересов, велись до того все философские прения. Ход мыслей Канта поражает своею полной новизной по сравнению с тем аппаратом понятий, которым пользовалась вся предшествующая философия: как бы ни различались между собой прежние учения, по сравнению с Кантом они носят печать некоторой однородности, от которой резко отклоняется весь мышление Канта.

120

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

Как ни далеко расходятся между собой все эти учения, все они, проникнуты однородностью основных понятий в том виде, в каком эти последние были

формулированы Платоном и Аристотелем. И лишь одно новое и чужеродное явление добавилось в Новое время это математическое естествознание.

121

Едва намеченное в пифагорейско-платоновской школе и совершенно отвергнутое аристотелизмом, оно было вновь обосновано в эпоху Возрождения, не без влияния античных образцов, и в могучем победоносном, шестивии доведено до его высших целей. Математическое естествознание было первым специфически негреческим элементом современного мышления, и потому весьма характерно, что именно оно оказало на Канта самое глубокое и плодотворное влияние.

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

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

Греческая философия - продукт простой, замкнутой национальной культуры и отражает все ее черты. Культурная жизнь эллинов развивалась в гармонической связи. Разнообразные мифические представления уже рано выступили в поэзии как эстетические образы, в которых жили своей бессмертной жизнью народные идеалы; так, песни Гомера служили основой всего образования в Греции. Социальные условия освобождали полноправных граждан от необходимости повседневного труда, индивид мог отдаться благородному труду в области культуры.

122

К этому присоединилась простота действительных знаний, которые с легкостью объединялись в уме, а к этому добавлялась наивная вера в ограниченность реального мира, в красиво замкнутом круге которого страна

и жизнь греков составляли центр. Это объясняет, как в таком народе научное мышление, которое здесь впервые стало свободным, развивалось и формировалось на отдельных гипотезах, на сосредоточении мысли и наблюдении и открыло в лице Сократа себя и нормативную закономерность, поставило себе задачу проникнуть с помощью своих законов и необходимых определенностей формы вглубь вещей и отразить в себе универсум.

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

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

123

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

Но этого мало. Помимо этого уничтожения знания им самим, помимо общей раздробленности нашей культурной жизни через всю нашу жизнь проходит глубокая трещина. После того как греческая философия покинула свою родную почву и превратилась в научную основу мировой культуры, она натолкнулась на нечто чуждое и могущественное - на религию, которая, двигаясь с востока, завоевала Европейский континент. С неутомимым упорством в течение ряда веков дух греческой философии старался проникнуть в этот новый элемент и овладеть им; ему это не удалось. Все системы средневековой философии суть тщетные усилия знаний воспроизвести веру из самого себя. Если наука по-прежнему стремилась постигнуть последнюю связь вещей, если ей даже удалось сначала в небольшой, затем все в большей степени впитать в себе религиозное сознание - в конце концов это религиозное сознание все-таки осталось самостоятельным целым, логически несоединимым с наукой. Наряду с рационализмом, построенным из греческих понятий, распространяется мистицизм веры, который требует для себя то большего, то меньшего простора и который уже нельзя было окончательно преодолеть.

124

История этих враждебных направлений обнаруживает все ступени антагонизма, начиная от искомого примирения до жестокой борьбы, до уничтожения мышления застывшей ортодоксией И уничтожения религиозного сознания Просвещением; наиболее характерным, однако, является то учение о двоякой истине, богословской и философской, которое возникло в конце средних веков и затем нашло более соответствующее новым понятиям выражение в людях, подобных Бейлю и Якоби, и во многих других представителях философской мысли.

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

Великое значение кантовской философии заключается именно в том, что в ней впервые адекватно выражено это изменившееся отношение и крупными мазками обрисовано наше духовное состояние; эпохальное же значение "Критики чистого разума" состоит в том, что она посредством строжайшего научного доказательства с неотвратимой ясностью доводит это до нашего сознания. Она показывает, что средства научного познания недостаточны и

никогда не будут достаточны, чтобы создать с необходимой и всеобщей значимостью картину мира в том смысле, в каком стремилась к этому, стремится теперь и, вероятно, всегда будет стремиться, видя в этом свою задачу, юношеская непосредственная жажда знания.

125

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

Но что же особенного было в этом указании на недостаточность человеческого знания? Разве нечто подобное не утверждалось много раз и раньше на основании множества доказательств? Разве об этих границах человеческого познания не говорили уже многие с различными целями скептики и мистики, ортодоксы и позитивисты? Конечно! Но со всеми ими Кант не имеет принципиально ничего общего!

126

Прежде всего, он не имеет ничего общего с обычным скептицизмом, который, исходя из каких-либо методологических предпосылок, отрицает возможность совершенного познания закономерных связей, доступных нам в мире опыта. Именно против этого скептицизма выступает с особой энергией исследование Канта, и мало найдется людей, которые были бы так твердо убеждены в познавательной силе науки, в ее праве проникнуть в эмпирический мир во всем его объеме и овладеть им, как Кант. Вся его

теоретическая философия есть лишь систематическое уяснение тех необходимых и непреодолимых предпосылок и положений, которые сами собой очевидны для всякого нормально мыслящего человека и вне которых вообще невозможно какое-либо взаимное понимание мыслящих людей, какая-либо попытка научного констатирования фактов и переработка их в познание. Обоснование работы науки, ее непосредственно достоверных принципов - такова тенденция теории познания Канта.

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

127

Простые ощущения **и их** сложение никогда не составляют опыта, которым мог бы претендовать на научное значение; мы всегда имеем дело с истолкованием восприятия путем принципов и предпосылок, которые обладают непосредственной достоверностью и самоочевидностью. Близорукость позитивизма заключается в том, что он не видит основ самоочевидности; философия же в кантовском смысле есть учение именно об этой самоочевидности.

Если, однако, Кант, с другой стороны, ограничивает известным образом сферу действия этих самоочевидных принципов, то и эта сторона его аргументации не имеет ничего общего с многочисленными попытками, предпринимавшимися в истории европейских народов и стремившимися

установить за пределами подобных, произвольно определенных границ простор для стихийной силы индивидуального чувства или для авторитета какого-либо исторически возникшего учения. Вера, для которой он очищает место путем установления границ научного познания, есть вера совершенно иного рода, и основания для этого ограничения заключаются не в стремлении к какому-либо другому, уже заранее принятому убеждению и не в потребности какой бы то ни была ценой спасти это убеждение, а в самом исследовании сущности научной достоверности.

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

128

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

Способ представления, возникший в историческом развитии человеческого рода на основании законов ассоциации и воспроизведения, запечатленный в языке и повторяющийся в каждом индивиде, рассматривает представляющийся организм как часть мира, в котором действуют пространственные отношения. Поэтому с этим способом представления связана склонность и в самом процессе познания видеть либо просто пространственный процесс, либо нечто аналогичное ему; и даже если пытаться, насколько это возможно, освободиться от этого способа представления, остается еще принуждение подчиненного ему языка, который для обозначения отношения мышления к его "предметам" дает нам едва ли что-либо, кроме чувственных троп. Дух "противостоит" вещам. Когда он ощущает или представляет, это происходит потому, что они воздействуют на него, или потому, что он приближается к ним; он "схватывает" их, "овладевает" ими, "постигает", "объясняет их"; они "запечатлеваются", "отражаются" в нем; он их "передает", "воспроизводит", "повторяет их в себе" и т.д. Все теории возникновения представлений, разработанные греческой или зависимой от нее наукой, сводятся к признанию взаимодействия между вещью и душой и к предположению, что продуктом этого взаимодействия является отражение вещи, которое и составляет содержание ощущения или представления. Если и делались попытки установить в образовании этого общего продукта участие субъекта, с одной

стороны, объекта - с другой, то при этом всегда исходили из того, что предмет отражается или должен быть отражен в представлении. Весь античный скептицизм сводится к стремлению показать, что вследствие затемнения средой это отражение всегда может быть только несовершенным.

129

Платоновская метафизика покоится на предположении, что, подобно тому как чувственным впечатлениям соответствует материальный мир, понятиям разума должен соответствовать в качестве оригинала нетелесный мир, отражением которого материальный мир служит. Аристотель постоянно проводит в своей теории познания идею, что мысленные отношения, выражающиеся в понятии, суждении и умозаключении, выражают реальные отношения между предметами, отражениями которых служат в свою очередь отдельные элементы мышления. Отсюда вышли затем все проблемы, которые возникли в теоретической философии после Аристотеля. Что отдельные представления, возникающие, по-видимому, из непосредственного воздействия на нас вещей, составляют более или менее совершенные их отражения, могло казаться само собой разумеющимся, но оставалось непонятным, каким образом представления, суждения и понятия, возникающие несомненно как следствия чисто субъективного процесса, происходящего в душе, могут быть также копиями действительности. Это явилось предметом споров между сенсуалистами и рационалистами, между номиналистами и реалистами, споров, которые, начатые стоиками, проходят через все средневековые и незадолго до Канта завершаются бесплодно антитезой. Два единственно последовательных ответа, возможных при такой постановке вопроса, резко противостоят на завершающей стадии этого спора друг другу, либо следует согласиться с Юмом, чтоб ни одно из субъективных соединений представлений нельзя считать познанием в том смысле, что они отражают действительность, либо признать вместе с Лейбницем, что некая "предустановленная гармония" привела к тому, что необходимое течение представлений полностью соответствует столь же необходимому ходу вещей.

"Действительность" - на одной стороне, представление - на другой, и оно, чтобы быть познанием, должно служить отражением действительности, - такова основная предпосылка всей докантовской философии, как и обычного образа мыслей. Может ли представление быть таким отражением действительности и как оно может им быть таковы проблемы докантовской теории познания.

130

Везде в основе понимания отношения мышления к его содержанию, явно или тайно, лежит оптическое сравнение. Душа, если она познает, должна быть тем, чем ее считали Николай Кузанский и Джордано Бруно и определил

своим часто цитируемым выражением Лейбниц, "зеркалом мира"^{*1)}. Тогда можно смело продолжить сравнение: некоторые зеркала мутны или покрыты пятнами, другие - искажают отражаемые ими предметы, и лишь немногие столь безупречны, что образ, передаваемый ими, полностью соответствует предмету. Все эти различия можно как будто обнаружить в познании на различных, ступенях его совершенства.

Итак, душа - зеркало мира. Мало, вероятно, найдется сравнений, которые так хромают, как это, и мало выражений, которые так плохо обозначают то, что они хотят сказать. Даже если допустить правильность предпосылки, сравнение остается в высшей степени неудачным. Под зеркалом обыкновенно разумеется тело (А), поверхность которого отражает исходящие от другого тела (В) лучи так, что благодаря их действительному или кажущемуся соединению наблюдающий зеркало глаз (С) получает впечатление, тождественное с впечатлением от самого предмета В или же сходное с ним и видоизмененное согласно определенным математическим отношениям; итак, всякое зеркальное отражение содержит в себе обман в том смысле, что оно кажется находящимся в другом месте, чем действительный предмет В. Ничего подобного нельзя найти в отношении мышления к его предметам. Если отражение включает в себе обман, то познание, несомненно, не должно его заключать. И прежде всего, процесс отражения предполагает, кроме зеркала А и предмета В, еще и наблюдателя С, который должен видеть образ В в А.

^{*1)} В метафизике Лейбница этот термин имеет, впрочем, еще объективный и более глубокий смысл, которого мы здесь не касаемся; но обыкновенно при упоминании этого выражения имеют в виду лишь указанный выше образ.

131

Никто, однако, не думает, что вещи должны отражаться в познающей душе так, чтобы их могло воспринимать в ней третье лицо; наоборот, в этом случае зеркало А есть вместе с тем и наблюдатель С. Странное зеркало такая познающая душа! Зеркало, которое само видит отражаемые им образы и которому иногда даже о чудо из чудес! - удастся видеть самого себя!

Неудачность сравнения характерна для неясности того способа представления, который оно должно наглядно иллюстрировать. Если обыкновенно предполагается, что истинность представления должна состоять в том, чтобы оно совпадало со своим "предметом" так же, как зеркальное отражение со своим оригиналом, то эту параллель нельзя ни в каком направлении серьезно и ясно продумать до конца. Два чувственных впечатления, из которых одно вызвано оригиналом, а другое - поверхностью зеркала и преломлением лучей на ней, суть два сравнимых объекта, именно два представления, которые содержатся в одном и том же сознании и между

которыми может быть усмотрена связь в тождестве их элементов и формы их соединения. Сравнение есть ведь деятельность соотносящего сознания, и оно возможно лишь между двумя различными содержаниями одного и того же сознания. Поэтому о сравнении вещи с представлением никогда не может быть речи, если сама "вещь" не есть также представление. Что такое найденное в результате сравнения сходство или тождество между не представленной вещью и представлением, никто не может сказать или серьезно мыслить. Этот взгляд, будто истина есть совпадение представлений с вещами, вытекает также из обычного мнения, которое смешивает некоторые представления, именно чувственные восприятия, с самими вещами. Такой наивный сенсуализм есть источник того заблуждения, в которое впало как обычное сознание так и наука до Канта. Кто сравнивает сохранившийся в его памяти образ друга "с самим другом", чтобы проверить образ, сохранившийся в воспоминании, тот совершает лишь сравнение между двумя представлениями, из которых одно вызвано воспоминанием, другое чувственным восприятием.

132

Кто на основании известной гипотезы создал себе представление о характере какого-либо события, долженствующего наступить, и затем для верификации своей гипотезы сравнивает результат своих соображений с тем, "как обстоит дело в действительности", тот сравнивает отнюдь не свое представление с вещью, а лишь два представления, из которых первое добыто размышлением, второе - чувственным восприятием. Совпадение, которое считается мерилom истины, имеет, таким образом, место только между двумя представлениями различного происхождения, и ошибочное мнение, будто представления сравниваются с вещами, вытекает лишь из того, что обычное сознание принимает чувственные впечатления за самые вещи.

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

Но если так, то нет никакого смысла требовать от науки, чтобы она была отражением действительности; понятие истины не может более включать в себя совпадение представлений с вещами; оно сводится к совпадению представлений между собой - именно вторичных представлений с первичными, абстрактных с конкретными, гипотетических с чувственными, "теории" с "фактами". К этому выводу пришла философия до Канта путем

исследований происхождения чувственных восприятия. Физиология оказали философии существенную услугу, освободив ее от обыденного воззрения, будто чувственное восприятие есть *co ipso* *) отражение реального предмета в познающей душе.

*) Тем самым (лат.).

133

Эти мысли намеченные уже в античном скептицизме, были углублены средневековыми логиками, например Оккамом, и скептиками эпохи Возрождения, в особенности Санчесом, приняты Декартом переработаны Гоббсом в учение, согласно которому вся чувственная

картина мира в качестве субъективного образования не может бы отражением гипотетического оригинала. Позже Локк модифицировал этот полученный при первой попытке результат признал "субъективность" только чувственных качеств, в понимании же форм пространства и времени он возвратился к тому, что они должны рассматриваться как отражения абсолютной действительности. Этим он положил начало представлению о мире современного естествознания, которое нынешние представители этой науки только по недоразумению обычно связывают с Кантом.

Но добытое таким путем воззрение, что истину нужно искать не в "совпадении" представлений с предметами, а лишь в совпадении представлений между собой, - это воззрение можно бы назвать имманентным понятием истины, - далеко не настолько свободно от метафизических предпосылок и от допущения определенного отношения между вещами и представлениями, как это часто предполагается странным образом даже в философских исследованиях; оно отнюдь не исчерпывается, как это могло бы казаться с первого взгляда, чисто имманентным отношением между" представлениями. Ведь то, что два представления различаются друг от друга и не совпадают между собой, отнюдь не есть само по себе какой-либо недостаток или что-либо нежелательное и неправильное; это видно уже из того, что весь процесс мышления покоится на различении представлений. Поэтому требование, чтобы два представления известным образом совпадали между собой, ставится только при том предположении и правомерно только в том случае если оба они "относятся" к одному и тому же предмету.

134

Можно конечно, отвлечься при этом от обыденного мнения, что их задачей является отражение определенного предмета и что потому-то они и должны походить друг на друга; но все же требование совпадения их имеет смысл только постольку, поскольку оба они относятся к некоторому общему X,

которое они должны представлять в сознании, хотя бы и не в качестве отражения. Без этого отношения к одной и той же реальности нельзя было бы вообще знать, какие именно из бесчисленных представлений надлежит сравнивать друг с другом и считать совпадающими для получения имманентной истины.

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

Это воззрение очень убедительно. Оно не нуждается в невозможном сравнении вещей с представлениями и как будто легко, просто и полностью укладывается в рамки каузального понимания мира. К системе вещей принадлежит и представляющее сознание, а к изменениям в состоянии вещей, которые закономерно совершаются в системе закономерных естественных функций, принадлежит и возникновение в сознании представлений под действием других вещей. Мы не ошибемся, если предположим, что такой способ представления свойствен большинству людей современной науки. Только не надо называть его кантовским, ибо это только предварительная ступень "Критики", преодоленная Кантом. Только не надо называть этот способ теорией познания, ибо в ней в качестве предпосылки содержится завершенная метафизика. Только не надо называть его объясняющей теорией, ибо он - гипотеза, причем из числа тех, которые никогда не могут быть верифицированы.

135

Если мы не знаем о вещах ничего, кроме того, что они воздействуют на нашу "представляющую деятельность", то на основании какого понятия истины можно судить об истинном самом этом допущении? Где тот воспринимаемый факт, с которым должна совпадать эта теория? Признанное в гипотезе действие вещей на представляющую деятельность само никогда не может быть воспринято, так как, согласно самой гипотезе, всякое .восприятие есть лишь комбинация представлений и никогда не содержит в себе самих вещей. Или, может быть, это воззрение должно быть "истинным" в том смысле, что высказанное в нем каузальное отношение между вещами и нашими представлениями есть мысленное выражение, т.е. отражение того отношения, в котором те и другие стоят друг к другу *realiter, in natura rerum*?*)

Но тогда мы опять вернулись к старому представлению о совпадении мышления с бытием!

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

Нам необходимо было наметить эти очертания сложной истории понятия истины, чтобы сделать понятной полнейшую оригинальность теории познания Канта.

^{*)} Реально, соответственно природе вещей (лат.).

==136

Отправной пункт его критической философии лежит, как это можно показать из его биографии в исследованиях им вопроса, "на чем основывается отношение того, что зовется нашим представлением, к предмету, и

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

Это отношение Кант находит в понятии правила^{*)}. Если согласно обыденному пониманию "предмет" - оригинал, с которым должно согласоваться считающееся истинным представление, то, рассмотренный со стороны самой способности представления, он лишь правило, по которому должны располагаться определенные элементы представления, чтобы в этом порядке быть общезначимыми. Элементы деятельности представления, так называемые ощущения, могут быть в каждом индивиде приведены

согласно психологической необходимости ассоциации в любые комбинации и последовательности рядов; но о "предметном" мышлении речь может идти лишь постольку, поскольку из бесконечного числа возможных комбинаций лишь известные виды упорядоченности оказываются такими, которые надлежит мыслить.

*) Это наиболее трудное исследование составляет в критике. Трансцендентальную дедукцию чистых рассудочных понятий".

137

Каждый индивид способен соединять по своему усмотрению элементы представления; однако в каждом отдельном случае правильно лишь одно из них, т.е. лишь одно может считаться по своему значению значимым для всех обладающих представлениями людей. Всякое мышление, притязающее на то, чтобы быть познанием, содержит соединение представлений, которое есть не только продукт индивидуальной ассоциации, а может служить правилом для всех, кому важна истинность мышления. Следовательно, то, что для обычного предположения есть "предмет", который должен быть отражен в мышлении, для непредвзятого рассмотрения правило соединения представлений.

Заключено ли в нем нечто большее, мы не знаем, да нам это и не нужно знать. Покоится ли это правило на абсолютной, независимой от всякой способности представления реальности, основано ли оно на "вещи в себе", принадлежит ли оно некоей "высшей" способности представления, "трансцендентальной апперцепции" или "абсолютному Я", - этого мы никогда не узнаем. Нам достаточно констатировать, что в наших ассоциациях представлений существует различие между истиной и заблуждением основанное на том, что лишь те соединения представлений, которые должны быть признаны истинными, совершаются по правилу значимому для всех.

На первый взгляд может показаться, будто это новое понятие истины, зиждущееся на понятии правила и общезначимость содержит больше предпосылок, чем другие, будто в нем необходимостью содержится метафизическое допущение множеств мыслящих субъектов, и оно поэтому заменяет более общую гипотезу

о соответствующей представлениям действительности гипотезой значительно более специальной и спорной. В действительности это совсем не так. Ибо определяя "правило" как нечто, имеющее значение для всех, мы пользуемся производным принципом посредством которого то, что мы имеем в виду, становится более наглядным и соответствующим нашему способу представления.

138

Но уже индивидуальное сознание - вне всякого отношения к сознанию других обнаруживает, что некоторые из его представлений совершаются по необходимому правилу, другие же просто возникают в нем и не могут притязать на какую-либо нормативность. Общезначимость - лишь вывод из нормативности применительно к эмпирическому миру представляющих субъектов. Уже отдельное сознание уверенно различает между тем, что мыслится на основании правил, и тем, что не находится ни в каком отношении к ним, и, лишь привлекая множество мыслящих и стремящихся в своем мышлении к истине индивидов, мы обнаруживаем, что это "правило" должно быть для всех одним.

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

Допустим, что я получаю восприятие, что в настоящую минуту на определенном расстоянии от меня наивное сознание полагает, что правильность данного восприятия основана на том, что все это в том же самом виде действительно существует независимо от меня; Кант, наоборот, показывает, что "истинность" этого утверждения состоит в том, что представления о данном моменте времени, данном положении в пространстве, данной величине и форме, данном цвете и т.д. соединяются на основании правила, которое имеет значение независимо от всякой индивидуальной ассоциации и потому должно являться руководящим для всякого мыслящего существа.

139

Ясно, что это понимание ничего не изменяет в условиях обычной деятельности представления; оно лишь исправляет то толкование, которое с давних пор было принято на основании известного предрассудка выражавшегося в рефлексивных понятиях бытия и представления и чувственной схеме их отношения. То, что называли, не умея до конца продумать свою мысль, предметом, Кант определяет как правила соединения представлений.

Нет никакого смысла спрашивать ни о соединяемых элементах, ни о формах этого соединения, спрашивать, не служат ли они отражениями какой-то

абсолютной действительности, не находятся ли они в каком-либо отношении к ней; все дело лишь в том, что в хаосе представлений совершаются известные соединения, которые признаются значимыми и значимыми для всех. В бесконечном многообразии представлений находятся и такие, которые соответствуют общезначимому правилу, норме. Истина - это нормативность мышления.

Оказывается, что каждое частное правило, создающее нормативность отдельного соединения представлений и тем самым его "предметность", зависит от более общей формы соединения представлений: частное правило обоснованно лишь в том случае, если оно есть частный случай применения общей формы соединения представлений. Если два ощущения, А и В, следует представить себе как одновременные свойства одной и той же вещи, то это возможно лишь посредством применения общего правила, по которому вообще следует соединять различные по своему содержанию представления в форме субстанциальности и имманентности. Таким образом, все частные нормативные соединения представлений подчинены в последней инстанции ряду общих правил соединения, образующие предпосылки нормативного мышления вообще. Вне этих предпосылок нет мышления, которое, выходя за пределы естественной необходимости ассоциации, могло бы притязать на истину. Всякое научное, т.е. нормативное и общезначимое мышление, основано на постоянном применении этих общих правил; задача философии - довести до сознания людей эти высшие нормы мышления, стремящегося к истине.

140

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

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

Но именно поэтому эта книга, которая хочет быть лишь критикой познания, указывает на то, что находится за ее пределами. Она показывает, что задача

науки заключается не в том, чтобы отражать мир, а в том, чтобы противопоставить игре представлений нормативное мышление, и вершина ее философии - формулировать последние, обосновывающие все остальное, принципы нормативного мышления. Вместо картины мира, которую искала греческая философия, выступает самоуяснение, посредством которого дух доводит до своего сознания собственный нормативный закон. Однако если понимать задачу философии таким образом, становится ясно, что с установлением норм познающего сознания решена лишь самая незначительная ее часть. Ибо существуют и другие области деятельности человеческого духа, где, независимо от знания, также обнаруживается нормативное законодательство, сознание того, что Ценность отдельных функций обусловлена известными правилами, которым должна быть подчинена индивидуальная жизнь.

141

Наряду с нормативным мышлением существует нормативное воление и нормативное чувствование: все три обладают равным правом. После того как Кант отверг мнение, согласно которому правильное мышление должно давать отражение бытия, само собой исчезает и притязание мышления обладать всей истиной и черпать ее из себя: значение норм распространяется на всю духовную жизнь.

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

Поэтому если речь шла о дополнении, которое Кант искал, исходя из недостаточности научного познания, в этическом и эстетическом сознании, то это не следует понимать как аналогию с прежними попытками скепсиса "дополнить" знание убеждениями и чувствами. Цель Канта остается непонятой, и его учение толкуется совершенно неверно, если полагать,

будто Кант показал, что наука может дать лишь картину мира "явлений", а "вещи в себе" ни в коей степени "познаны" быть не могут и что для обретения мирозерцания надо обратиться к необходимым предпосылкам нравственного сознания и к гениальной интуиции искусства.

142

Истина заключается в том, что Кант вообще устранил понятие "мирозерцания" в прежнем смысле, что отражение действительности вообще лишено для него смысла и что поэтому в его учении нет ничего о том, как знание, вера и созерцание могут "дополнять" Друг друга в создании этой картины мира. Кант видит задачу философии в установлении "принципов разума", т.е. абсолютных норм, и показывает, что они отнюдь не исчерпываются правилами мышления, а получают свое полное выражение лишь в сочетании с правилами воления и чувствования. Норма науки образует лишь часть общего установления высших ценностей; наряду с ним, самостоятельно и полностью независимо от них, сохраняют свою значимость нормы нравственного сознания и эстетического чувства. В нашем разуме корни нашего мышления так же глубоки, как корни нашей нравственности и искусства; лишь из всех трех в их совокупности создается не картина мира, а нормативное сознание, которое должно с "необходимостью и общезначимостью" возвышаться над случайным течением индивидуальной жизнедеятельности как ее мера и цель.

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

Такова новая система философии, которую создал Кант и которую основала "Критика чистого разума". В отдельных учениях, посредством которых Кант именно в основном своем труде освобождает поставленную им совершенно новую задачу от предпосылок прежнего мышления, можно нередко подметить следы их весьма сложного происхождения.

143

Некоторые из них уже разрушены, другие будут разрушены; новый аппарат понятий, центром которого будет служить понятие "нормы" или, как говорит Кант, "правила", лишь возникает; о новой задаче, которая создана здесь для философии, до сих пор лишь немногие имеют ясное представление. Как чувственная видимость всегда будет нам говорить, несмотря на открытие Коперника, о восходе и заходе солнца, так и для обыденного сознания

познание всегда остается картиной вещей и их отношений. Но философия никогда уже не утратит идеала, повелевающего ей быть общим сознанием высших ценностей человеческой жизни. В этом смысле философия Канта - не только теоретический идеализм, учение, что все познание состоит в нормативной закономерности представлений, но и практический идеализм: она - учение об идеалах человечества. В этом смысле (она действовала на своих великих современников, и этот смысл она сохранит навеки: в этом - "дух" философии Канта.

Медленно, часто незаметно овладевает этот дух европейским мышлением; в некоторых областях он уже вполне проявил себя, в других он с усилием борется против старых предрассудков, в иных, наконец, он обнаруживает свою победоносную силу именно в том преобразовании, которому подверглись, благодаря ему, борющиеся против него учения. Если истинный смысл совершенного Кантом преобразования мышления еще не везде понят, то его глубокое влияние совершенно очевидно. Оно обнаруживается прежде всего в характере научной жизни. Где бы ни возрождался после Канта фантом возможности достигнуть научным познанием полной картины мира, окрашенной то в материалистические, то в идеалистические цвета, порожден ли он бессознательным дилетантизмом, который мнит извлечь "философские" выводы из отдельных наук, или энергией высокого полета мыслей, мы всегда видим в нем заблуждение старой гордыни знания и не удивимся более неудачам этих попыток, которые на ложные вопросы дают ложные ответы. Научное сознание современности - в этом мы имеем убедительнейшие свидетельства авторитетов - работает в духе философии Канта.

144

С уверенным спокойствием встречает оно вымыслы суеверия, которые грозят распространиться как утонченная форма древнейшего колдовства; со всею строгостью **критики** противостоит оно тем формам, в которые, как в связующие догмы, вылились метафизические потребности отдельных слоев общества; но никогда уже оно не мечтает воспроизвести в себе весь мир или добыть и определить из себя начало и конец всякой мудрости. Наука умеет быть госпожой, полновластной госпожой в своей области; но она сама требует, чтобы высшие ценности человеческой жизни искали не только в ней, но и в нравственном, и эстетическом сознании. Осознавая прочность своих позиций, наука вместе с тем признает значимость других ценностей нормативного сознания: гордость, которая невозможна без скромности, - такова добродетель философии Канта.

Сравним еще раз кантовскую, немецкую философию с греческой. Ограничивалась ли та на самом деле научным познанием в той мере, как она сама думала? Неужели в ней действительно не играло никакой роли

этическое и эстетическое познание? Нетрудно ответить на эти вопросы» ибо совершенно ясно, как сильно было проникнуто мышление всех греческих философов нравственными и художественными стремлениями. На этическо-религиозном идеале покоится создание нематериального мира в учении Платона, на нем же основана телеологическая направленность мирозерцания в его системе, как и в системе Аристотеля. Греческая философия, как и выкристаллизовавшаяся в языке ее внешняя форма, художественна в гармонии линий, рисующих картину мира, в полноте и законченности ее жизнепонимания, в прекрасной завершенности всей ее системы представлений. Полагая, что она создает мирозерцание только средствами научного познания, она окрашивает его жизненным соком греческой нравственности и греческого искусства. Непроизвольно она вплетает в ткань своих представлений частицы этических и эстетических идеалов.

145

И к завершению своего познания мира, которое представляется ей картиной мира в голове человека, она приходит лишь благодаря тому, что оплодотворяет понимание науки устремлениями нравственности и искусства.

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

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

В этом определении противоположности между греческой и немецкой философией заключена не оценка, а только констатация факта. Может быть, эта рефлексия есть нечто более высокое и ценное, может быть, она лишь признак старения человеческого духа. Мы не должны сетовать на то, что та гармоническая простота, та наивная красота, та непосредственная гармония мысли, с которыми греческая философия, познавая, устремлялась в мир, для нас уже невозможны.

146

Нам надлежит не производить выбор, а постигать; нам должно быть ясно, что та непосредственность ушла безвозвратно и что рефлексия возмещает нам то, что грекам было дано в виде прекрасной иллюзии. Ведь поистине нелепо было бы требовать, чтобы одно и то же дерево одновременно приносило цветы и плоды.

147

ФРИДРИХ ГЁЛЬДЕРЛИН И ЕГО СУДЬБА

(Доклад, прочитанный во Оренбургском академическом обществе 29 ноября 1878 г.)

В моем выступлении я хочу вызвать в вашей памяти воспоминание о жизни немецкого поэта, тесно связанной с великой эпохой нашей литературы и отразившей в своеобразной форме ее духовное содержание, о жизни, которая зародилась в утреннем сиянии классической красоты и завершилась в ночи безумия. Без сомнения, трагическая судьба Фридриха Гёльдерлина сохранилась в народной памяти больше, чем благородный дух его поэзии. Причина этого не только в патологическом интересе, который естественно возникает, когда высокое гениальное дарование теряется безнадежном безумии; она заключается и в том, что направление музыки Гёльдерлина сильно отклоняется от пути, по которому движется то, что мы называем современным вкусом. Поэтому тщетным было бы пытаться внушить вам в этих немногих словах любовь к поэту, столь чуждому литературной жизни нашего времени, в которую мы все в большей или меньшей степени погружены. У большинства из вас я могу рассчитывать только на исторический интерес к его поэзии, на то, что мне удастся показать, в какой степени она является односторонне совершенным выражением существенной и необходимой составной части в истории немецкой духовной культуры.

148

Что же касается его трагической судьбы, то я надеюсь возбудить к ней более общее и глубокое участие. - Чем больше я углубляюсь во внутреннее

содержание его жизни, тем яснее мне становится, что противоречие, которое послужило причиной его гибели, непосредственно связано с одной из труднейших проблем современной культуры вообще и что его безумие - характерный симптом той социальной болезни, которая развилась в своеобразных условиях современной духовной жизни и становится все более опасной и угрожающей.

Фридрих Гёльдерлин представитель того поколения швабского племени, которое оставило неизгладимые следы в блестящем развитии немецкого духа в конце XVIII в. Гёльдерлин на одиннадцать лет моложе Шиллера, на пять лет старше Шеллинга и ровесник Гегеля, и именно с этими тремя гениями он с юных лет был тесно связан духовно. На начальную его поэтическую деятельность наложили несомненный отпечаток юношеские произведения Шиллера, и даже впоследствии он писал почитаемому им поэту, служившему ему образцом, о своей "непреодолимой зависимости" от него. С обоими названными философами он был настолько связан годами обучения и юношеской дружбой, общение их было настолько тесным и живым, что в ряде случаев вызывает сомнение, чем он обязан им и что он дал им. Он жил теми же идеалами, решал те же проблемы, что и они, но если им было суждено подняться на вершину ясности и славы, то Гёльдерлина тяжелые свойства его натуры привели к грустному концу.

Гёльдерлин родился 29 мая 1770 г. в Лауффене на Неккарс, недалеко от Гейльбронна, рано лишился отца и воспитывался, подавая большие надежды, благочестивой и тонко чувствующей матерью. И еще одна мать, прекрасная природа его родины, влияла на него, и в юношеской душе неизгладимо запечатлелось волшебное очарование жизни природы. В латинской школе Нюртингена его товарищем, проходившим научную подготовку, был интеллектуально рано сложившийся Шеллинг, с которым он уже тогда разделял увлечение классической древностью.

149

По желанию матери, которому он сначала как будто беспрекословно подчинился, он должен был стать теологом, а это, согласно тогдашним условиям, требовало предварительного обучения в семинарии, которую он и посещал сперва в Денкендорфе, лежащем на расстоянии часа ходьбы от Нюртингена, а затем в Маульбронне. Здесь были завязаны узы юношеской дружбы, здесь было пережито первое невинное любовное приключение, и здесь же, как это обыкновенно бывает при таких условиях, впервые забил родник поэзии. Духовная жизнь человека подчинена, по-видимому, закону, сходному с законом органического развития, и закон этот требует, чтобы человек прошел в малом масштабе стадии прошлых поколений: так и поэзия Гёльдерлика вырастает под звездой Клопштока, окруженная сентиментальным туманом фантазии Оссиана.

Это развитие принимает во всех отношениях более широкие размеры в Тюбингенском университете, который даровитый и обаятельный юноша посещал с осени 1788 г. Он вступил здесь в так называемый институт, в то замечательное образовательное учреждение, из которого вплоть до новейшего времени выходило множество выдающихся людей. Правда, это учреждение налагало на своих воспитанников много лишений, подчиняя их жизнь и труд, в противоположность обычной свободе академической жизни строгому порядку, и мы знаем, что Гельдерлин по временам довольно сильно тяготился подобной монастырской дисциплиной; с другой стороны, однако, он воспользовался здесь несравненными преимуществами строго упорядоченного образования. Богословским занятиям здесь предпосылалось систематическое изучение классической филологии и философии, и этому изучению обязан и Гельдерлин благородными чертами своего духа и своей поэзии. Сначала, по-видимому, он следовал в своей поэзии направлению, вынесенному им из семинарии, и вокруг него собрались одушевленные теми же стремлениями друзья, которые позднее приобрели во всяком случае местную славу в качестве поэтов; среди них - Нейффер и Магенау.

150

Более старый швабский поэт, Штейдлин, принял участие в молодом обществе и издал позднее в форме альманаха некоторые из стихотворений этих поэтов. Клопшток был еще всеобщим героем, именем которого клялись в верности; по образцу Гёттингена и здесь был основан союз поэтов, и была учреждена книга союза, в которую в торжественные дни вписывались песни ее членов; члены союза бродили вместе по горам, посещали друг друга во время каникул, обменивались поэтическими посланиями и жили в волшебном круге клопштоковских идеалов любви, дружбы, свободы и Отечества.

Гений немецкой поэзии нашел свой путь из сферы этих туманных чувств к своему величию благодаря тому, что проникся глубочайшим содержанием античной культуры, этот же путь прошел по-своему и Гельдерлин. В 1791 г. большинство членов этого союза ушли из университета, но за год до этого в университет поступил Шеллинг и между ним, Гегелем и Гельдерлином возникла глубокая, духовная близость. В то время немецкое юношество испытывало бурное волнение. Ликующие призывы к свободе, бушевавшие по ту сторону Рейна, нашли здесь живой отклик и духовное просветление. На рыночной площади Тюбингена юноши посадили дерево свободы; Гегель, будущий "философ реставрации", считался ярким якобинцем. Блестящее описание естественного человека, данное Руссо, воспламеняло повсюду юношеское воодушевление, и тюбингенские друзья, подобно Шиллеру, лелеяли идеал нового состояния общества. Однако благодаря классическому образованию это движение с самого начала приняло в Германии более

умеренное выражение. В греческом и римском мире усматривалась реализация того состояния общества, к которому нужно было стремиться из тесных и душных условий, господствовавших на родине. И душу Гёльдерлина переполняло воодушевление, он грезил о великих характерах античного мира, восхищение которым он, как и Шиллер, почерпнул из чтения Плутарха, и основная его настроенность тех лет соответствовала той, которая побудила великого поэта создать "Богов Греции".

151

Это объясняет, почему он в своем творчестве этого времени полностью следовал Шиллеру и даже по своей внешней форме повторял его особенности. В стихах Гёльдерлина обнаруживаются не только те же чувства, но и те же ритмы, и тот же блестящий стиль, как у его великого образца, и такие стихи, как "Греция" или "К природе", вполне могли бы войти в собрание, в котором Шиллер объединил свои стихи "второго периода". Им присущи, хотя и в отраженной форме, та же зажигательная сила, тот же размах, тот же прямолинейный идеализм, поэт еще одушевлен верой в будущность, которая должна осуществить мечты его юности; в маркизе Позе он еще видит изображение своих собственных желаний, надежд и планов усовершенствования мира.

Рядом с поэтическим развитием идет философское развитие Гёльдерлина, и именно здесь узы дружбы были крепче всего. Совместное развитие трех товарищей совпало со временем, когда в Германии одинаково ревностно изучали Канта и Спинозу. Первый вызвал уже могучее движение, охватившее всю духовную жизнь Германии; второй был только что вновь открыт Лессингом и Якоби и начал утверждаться в убеждениях молодого поколения; с это начинается его положительное историческое влияние. Учение всеединстве и натурализм легко нашли доступ в упоенную природу души поэта и приняли в ней, как и у Гёте, поэтическую форму, которая была ей по существу чужда. Кант и здесь влиял нравственной строгостью своего понимания жизни. Его безудержное чувство правды, его политическое и религиозное свободомыслие, его величественное понимание истории, **как** реализация здесь свободы, привлекли и Гёльдерлина в ряды его учеников. Однако и в этой области античное образование было для трех друзей дополняющим идвигающим импульсом. Если впоследствии Шеллинг и Гегель в значительной мере были обязаны своим значением тому, что сумели; внести в развитие кантовского учения наиболее серьезные достижения античного мышления, то основанием этому послужило серьезное изучение великих философов древности, которыми они в это время занимались вместе с Гёльдерлином.

152

Само собой разумеется, что поэтически окрашенный интерес юношей заставлял их восхищаться в первую очередь Платоном. У него они нашли то единение истины и нравственности с красотой, которое в слиянии всех их стремлений стало их идеалом и которое они, каждый по своему, претворили в существенное содержание дела всей своей жизни.

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

153

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

Однако это наслаждение было отравлено его личной судьбой. В матери своих воспитанников он нашел идеал своих стремлений, и весь его элегический идеализм воплотился для него в прекрасной, благородной и даровитой женщине, которую он называл "гречанкой" и воспевал под именем Диотимы

в своих творениях. Но как ни воодушевляла его эта пламенная любовь, как ни возбуждала она все элементы его мышления и поэтического творчества, недостижимость идеала угнетала его, и тем сильнее укрепилось в нем элегическое настроение разочарования в действительности и бегства в мир призраков. Его вера в осуществление идеала уступила место безнадежному сетованию о невозвратимой его утрате, и безволие, обнаруженное им уже раньше по отношению к внешним условиям жизни, угрожающе охватило все его существо.

Лишь творческая его сила закалилась в несчастьи и достигла теперь наиболее зрелой и прекрасной формы. К этим годам относятся благороднейшие и трогательнейшие поэтические произведения Гёльдерлина, и именно в это время вполне проявилась его оригинальность и обнаружилось то самостоятельное, исключительное значение, которое присуще его поэзии. Из всего его существа вытекало, что только лирика могла быть почвой, на которой он способен создать что-либо великое и выдающееся. Но для такой простой песни, как та, в которую изливалось чувство Гете, в нем было слишком мало жизни.

154

Все его дарование роднило его с богатой мыслью лирикой, которая нашла себе адекватное выражение в античных одах и дифирамбах Пиндара. Элегический элемент настолько преобладает в нем, что вытесняет все остальные, и его художественная форма - могучий, полный мыслей яркий язык, которым, быть может, никто из немецких поэтов, за исключением Шиллера, не владел так свободно, как он. Богатство пластических образов, изумительная смелость развития мысли и вместе с тем твердость и законченность построения делают эти стихотворения Гёльдерлина одним из драгоценнейших сокровищ нашей литературы. Даже самые короткие из них обнаруживают такую силу пластической формы и такое мастерство сжатого выражения мыслей, которые не были превзойдены и в новейшей литературе. При этом в отношении языка и ритма они обладают, можно сказать, идеальной законченностью формы. Они построены почти всегда в античном размере; но классическая форма здесь не искусственно скроена и внешним образом пристегнута, как у большинства современных поэтов: она - естественное одеяние поэтического произведения, которое по всему своему содержанию, языку и настроению полно античного духа. Элегическое настроение поэта не сводится здесь, как это часто встречается в современной литературе, к непосредственному описанию его чувств, а скорее образует колорит, в который окрашены творения его фантазии. В этом заключается действительное родство Гёльдерлина с античным искусством, и таким образом его поэтические произведения по своей форме и содержанию служат лучшим свидетельством того, что античное образование есть интегральная составная часть нашего и, надо надеяться, всегда таковой

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

155

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

Неразрешимое противоречие, которым заканчивался "Гиперион", было лишь идеальным выражением трагической судьбы самого поэта, все более приближавшейся к своему завершению. Отношение к семейству Гонтар необходимо должно было завершиться кризисом, и этот кризис разразился в сентябре 1798 г. Бежав из Франкфурта, Гёльдерлин нашел приют сначала у своего друга Синклера в Хомбурге, затем направился по совету Синклера в раштатт на время конгресса и снова вернулся в Хомбург.

156

Все его планы нового устройства жизни (основание журнала, доцентура в Йене и т.д.) разбились отчасти из-за внешних обстоятельств, отчасти из-за охвативших его вялости и бессилия. Летом 1800 г. он поехал в Нюртинген к

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

157

Пользуясь дружеским уходом его, а позднее - его вдовы, Гёльдерлин спокойно проводил здесь свою бесцельную жизнь. Мрак, овладевший его душой, уже не прояснялся и окружал его еще 36 лет.

О причинах и характере этого помешательства мы имеем лишь скудные сведения. Лица, наблюдавшие за болезнью и описавшие ее, не были специалистами и не могли определить ее существенные симптомы. Поэтому у нас нет никаких данных для определения физических причин его помешательства. Жалобы на частые головные боли, рано его мучавшие, свидетельствуют об известной слабости его нервной системы, но это не объясняет, что именно столь радикально нарушило ее равновесие. Ряд неблагородных предположений, которые могли быть высказаны вследствие полного отсутствия данных о его пребывании в Бордо, не только не подтверждаются его обычным образом жизни, но решительно опровергаются им; они противоречат также тому, что за все время его меланхолии и безумия не известны какие-либо помысли о самоубийстве или о покушении на него;

зато достоверно известно, что даже в самые мрачные периоды он сохранял тонкое чувство приличия и благопристойности. Болезнь не изнуряла его физически. Преодолев состояние одичания, в котором он вернулся из Франции, он до самой смерти чувствовал себя хорошо благодаря простому образу жизни и заботливому уходу. Лишь иногда, когда его сотрясали демонические силы, он в течение следующего дня ощущал утомление. Такие приступы бешенства, сначала довольно частые, повторялись со временем все реже и сводились к незначительным нарушениям домашнего обихода.

Наиболее подробно изображение его душевного состояния дал нам поэт Фридрих Вайблингер, который в начале 20-х годов посещал Тюбингенский университет и часто встречался с Гёльдерлином; изображение дополняется сообщениями его биографа Шваба который также знал его лично. Характернейшим признаком болезненного состояния была полнейшая неспособность поэта владеть своими мыслями.

158

Он был весь охвачен неутомимой деятельностью фантазии; в первые годы он исписывал каждый попадавшийся ему в руки клочок бумаги прозаическими или поэтическими набросками. Прогуливаясь по узкому дворику или в своей комнате, он без умолку говорил с самим собой; всякий пришедший к нему уже из-за двери слышал оживленный разговор. Но подобно тому как его взор, несмотря на всю его живость, производил впечатление безумия благодаря отсутствию надлежащей сосредоточенности, так и движение его мысли лишено было средоточия и изъято из власти разумной воли. Это вполне соответствует тому, что теперь зовется бегством мыслей. Нервное возбуждение, очевидно, следуя чисто механическим законам, перескакивает от одной мысли к другой, и представление бессмысленно следует за представлением, подобно бушующему водопаду.

В этом отношении дошедшие до нас стихотворения, написанные Гёльдерлином во время болезни, представляют для психолога большой интерес. Я с трудом удерживаюсь от соблазна проанализировать здесь какое-либо из них. Они служат поразительным доказательством высокого уровня навыка, которого может достигнуть орган человеческого мышления; деятельность его совершается механически и тогда, когда прекращается единое руководство разума. Когда Гёльдерлин не мог более сочинять стихов, они сами продолжали сочиняться в нем. Шиллер когда-то сказал о средних поэтах, что сложившийся язык творит и мыслит за них. Похожее происходит в это время с Гельдерлином. Техническая сторона поэзии, ритм и рифма большей частью безупречны по своей чистоте и красоте; вначале еще встречаются античные строфы, позже поэт возвращается к рифмованным стихам своей юности. Блеск слога также местами сохранился удивительно прекрасным; но наряду с этим встречается вдруг трезвое прозаическое

выражение, а иногда и несказанная тривиальность содержания; наконец, часто мысли вообще, расплываясь, теряют смысл и остается лишь звучащее сочетание слов.

159

Но прежде всего во всех этих стихах отсутствует связь и единство композиции. Вначале ясно и еще с прежней пластичностью выступает господствующая мысль или доминирующий образ; но затем - по отдаленной ассоциации, а часто как будто и без нее, фантазией овладевают чуждые образы, иногда самые поразительные далекие представления, а под конец поэт теряется в безысходном мраке.

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

С давних пор говорят о родственности поэтического творчества и безумия, гениальности и помешательства. В чем это сходство? Очевидно, только в том, что течение мыслей, ассоциация идей, как говорят психологи, в обоих случаях происходит совершенно отличным от привычек обыденной жизни образом и что непривычный полет мыслей возникает не из сознательного размышления, а из бессознательной необходимости. Однако различие в том, что у гения это бессознательное принуждение коренится во внутренней связи мыслей, у безумного же - лишь в механической последовательности нервных возбуждений. Поэтому то, что поэт схватывает гениальной интуицией, может быть потом доступно обычному рассудку и его логике, речь же безумного всегда бессмысленна и остается таковой. Гениальное сочетание образов и идей - основная черта тех дифирамбических од, в которой заключается своеобразие поэзии Гёльдерлина. Ода Пиндара, стихотворение Гёте, как, например "Путешествие по Гарцу", также, как обычно говорят, "трудны", т.е. обычному сознанию трудно следить за содержащимися в них мыслями. Но эта связь в них есть, она образует тайный внутренний объединяющий элемент построения, и ее конгениальное восприятие позволяет ощутить эстетическую прелесть творения. Так обстоит дело и с поздними произведениями Гёльдерлина; но в этих поздних его творениях мы испытываем грустное чувство, видя, как гениальность постепенно тонет в безумии. Вначале в них еще присутствует связующая нить; но она становится все слабее и в конце концов ускользает из слабых рук поэта.

160

В начале еще говорит гений, в конце властвует демон. В этом отношении очень характерно написанное в 1803 г. стихотворение "Патмос"; к сожалению, оно настолько длинно, что привести его здесь невозможно. Душу поэта часто сравнивают с арфой: некоторые струны не настроены, другие порваны, иные еще звучат в сладостной гармонии; но играет на них уже не

мысль человека, а ветер, никто не знает, откуда он пришел и куда он направляется.

Сходное впечатление производят прозаические наброски, относящиеся к первым годам болезни. Тогда, когда Гёльдерлин как будто еще пытался сосредоточиться, он писал примечания к некоторым произведениям Софокла и старался вникнуть в основную мысль своей трагедии "Эмпедокл", о которой речь еще пойдет в дальнейшем. Писал он то и другое тяжелым, борющимся с собой языком; в его изложении тонкие, почти незаметные нюансы, возникающие из глубины гениальной мысли, переходят затем в безнадежную бессмыслицу. К этому присоединяется еще одно. Здесь чаще, чем в некоторых стихотворениях, создается впечатление, будто поэт не может найти нужного слова для мысли, которую он хочет выразить, и в конце концов прибегает к слову, не соответствующему этой мысли. Такое явление, как известно, часто встречается при нервных заболеваниях; у Гёльдерлина оно не приняло характера ярко выраженной дисфазии, даже позднее, когда он часто занимался образованием совершенно лишенных смысла слов^{*)}.

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

161

Однако в его творениях уже встречаются странные обороты речи и слова; эти поиски удивительным образом идут в направлении, сходном с тем, которым шел Гегель при создании своего философского языка. Гегель также вызывал общее удивление непривычными словами и фразами; в его работах есть страницы, читая которые, тот, кто не знаком с его манерой выражения, подумает, и не может не подумать что это не глубокомыслие, а безумие; но у Гегеля за этим всегда скрывается смысл, его терминология, какой бы она ни была странной, основана на грандиозной системе мыслей; у Гёльдерлина же за этими непонятными словами находится либо пустота, либо неуловимое, все время ускользающее нечто.

Постепенно иссякает и его духовная активность, и он все больше превращается в ребенка; мир его представлений ограничивается узким кругом непосредственных потребностей и переживаний. К счастью, светлые

минуты, когда он понимал, что с ним происходит, были редки, но и тогда его чувство обнаруживалось лишь в тихой скорбной покорности, подобной той, которая выражена в следующих словах: "Das Angenchnmc dieser Welt hab'ich genossen. "Die Jugendstunden sind wie lang, wie lang verflossen, "April und Mai und Junius sind ferne: ""Ich bin nichts mehr, ich lebe nicht mehr gerne"*)

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

***) Приятным в этом мире я наслаждался, часы юности протекли давно, давно
апрель и май**

и июнь ушли далеко; я уже ничто, мне уже не хочется жить"

162

Вначале он даже сохранял в своем одиночестве прежние чувства и однажды даже написал прекрасные слова: только теперь он действительно понял людей, когда он далек от них и живет в одиночестве. Он еще сочинял оды, обращенные к Диотиме, проявлял прежнее чувство, взирая на прекрасную в своей простоте природу, с участием вспоминал о своих родных. Сохранилось трогательное письмо к его любимому сводному брату, написанное в том насильственно рассудительном и деланно трезвом стиле, который часто наблюдается у нервнобольных; они как бы собираются с силами, чтобы написать разумно. Письмо прерывается словами: "Я чувствую, что надо кончать". Впоследствии исчезает и это участие; он становится все апатичнее. Посещение друга молодости, известие о смерти матери прошли для него бесследно; даже к изданию собрания его сочинений, о котором ему рассказали, он отнесся равнодушно, и только, увидев экземпляр книги, проявил нечто, похожее на радость.

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

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

Таким образом, в этиологии этого заболевания мы можем исходить только из психических моментов, которые мы находим в его жизни. В первую очередь, конечно, приходит в голову мысль о его несчастной любви, которая потрясла все его существо. Несомненно, эта страсть проникла до глубины его души и послужила последним, самым сильным толчком к болезни. Но этот толчок оказал разрушительное действие лишь потому, что пал на уже расшатанное здание. Не при всех обстоятельствах, а лишь при том внутреннем состоянии, в котором уже находился Гёльдерлин, несчастная любовь может оказать такое действие: безумие должно уже находиться в глубине организма, и новое потрясение приводит лишь к его обнаружению.

163

И действительно, дух Гельдерлина был уже сам тяжело болен, требовался лишь такой повод, чтобы привести его к гибели. К нему можно применить слова, сказанные величайшим поэтом о другом погруженном в мрак безумия поэте: "Es tiegt um uns herum Gar mancher Abgrund, den das Schicksal grab Doch der in unserm Herzen ist der tiefste, Und reizend ist es, sich hinabzusturzen"*)

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

^{*)}"Вокруг нас немало пропастей, вырытых судьбой; но бездна в нашем сердце глубже всех, и упоительно бросится в нее". - Прим. пер. первого издания.

164

Элегический поэт нуждается в идеале, которым он соизмеряет действительность и ради которого он от нее бежит, даже если он должен сначала создать себе такой идеал. Для Гельдерлина этим идеалом был античный мир. Его интерес к нему уже рано обрел несколько патологический характер. Шиллер говорил о грекомании как о своего рода болезни. Но говорил он так после того, как сам излечился благодаря Канту и Гёте. Для Гельдерлина же эта болезнь стала смертельной. Если раньше он, повторяя слова маркиза Позы, говорил, что его любовь отдана грядущим поколениям, то теперь предметом этой любви и тоски были ушедшее поколение и состояние, которое, как "золотой век", навсегда потеряно и лежит далеко от нас. Даже если подобные мысли возникали и у него, ему не хватало той энергии, которой обладали Шиллер и Гегель и которая позволяла им надеяться на то, что "золотой век" в своем более высоком образе наступит в будущем, и они способствуют его приближению. Гельдерлин лишь предавался грезам, горюя о прошлом. Классический мир был бездной, в которую он бросился. Выше мы познакомились с ним как с идеальным представителем этого настроения в нашей национальной культуре. Теперь мы видим, что именно это и погубило его. Величие немецкого духа, выраженное в поэзии и философии, зиждется на слиянии античной и современной культур. Свое полное и чистое выражение это нашло только у Гёте и Гегеля; у всех других то и другое выступает в формах многообразного смешения: у Гельдерлина оба элемента противостоят друг другу и их противостояние разрушает его дух.

Это элегическое погружение в античность лишило Гельдерлина силы отвечать требованиям современной ему жизни и превратило его существование в мученье. Но само оно - лишь выражение и в известной степени теоретическая форма той общей тенденции, которая составила глубокую основу его страданий.

165

Понять это можно только уяснив, в чем состояла для Гельдерлина противоположность между античной и современной жизнью и почему он бежал от современности в античность. Все дело в совершенно различном отношении между индивидом и общим содержанием культуры. Античный мир был еще настолько прост, что индивид мог охватить своим интересом все содержание культурной жизни. Наука и искусство, государство и религия находились еще такой близкой и тесной связи, что в целом составляли некое гармоническое единство, а объем того, что в него входило, был столь

невелик, что индивид мог, полностью отдаваясь своей профессии, наслаждаться общей культурой. Каждый человек во всем своем своеобразии настолько срастался с существенным содержанием общей жизни, что мог считаться ее представителем. Совершенно иначе обстоит дело в современном мире. Все виды профессиональной деятельности обрели в нем такой объем и такие разветвления, что индивид не может больше охватить всю **их** совокупность, и при этом что еще важнее, они настолько разошлись в своем развитии, что гармоническая связь и прекрасное единство, которыми они обладали в античности, безвозвратно утеряны. Поэтому мы потеряли счастливое тождество индивидуальной и общей образованности, и индивид более не способен внутренне охватить всю культуру своего времени и выступать как ее представитель.

Эту противоположность, имеющую если не абсолютное, то в всяком случае относительное значение, Гёльдерлин ощущал, быть может, глубже, чем кто-либо. Она была внутренне связана с тем культурно-философскими идеями, из которых Шиллер конструировал свои основные эстетические понятия, хотя у него эта противоположность шла в другом направлении. Одновременно она была теснейшим образом связана со всем характером тогдашней немецкой образованности, главной чертой которой была тенденция универсальности. Основными представителями этого направления были, как известно, романтики.

166

Они не только поставили перед собой задачу охватить в области своей литературной деятельности, частности, в поэзии, истории литературы и философии, все великое творения человеческого духа, созданные в его развитии, но выдвинули принцип, согласно которому эстетическая, научная, религиозная и государственная жизнь человека опять должна гармонически слиться в великом единстве, чтобы индивид мог выполнить свою задачу на основе универсальной образованности и в полном единении со всей культурой в ее целостности. Именно эта тенденция определяла всю сущность Гёльдерлина, и Гейм поэтому с полным основанием рассматривает его в своем мастерском изложении романтической школы отчасти как представителя, хотя одинокий шваб не находился с ней в каких-либо прямых и личных отношениях. Но если романтики хоть пытались реализовать этот идеал универсальной культуры индивида, то Гёльдерлин отчаялся в возможности его осуществить. Только в античном мире видел он его реализацию, только грек был для него в этом смысле совершенным и цельным человеком. В современной **жизни** есть государственные деятели и крестьяне, поэты, купцы, ремесленники, чиновники, короче говоря, люди определенных профессий, но тщетно искать в ней человека. Поэтому универсальная тенденция принимает у Гёльдерлина патологический характер и элегическую окраску. Ее идеал не может быть реализован в современной

жизни, но в "золотом веке" эллинской культуры он был жизненным принципом. На этом зиждется вся горечь, которую Гёльдерлин излил в "Гиперионе" на современный мир, в частности на свою нацию, и вся страстная, исполненная тоски любовь, с которой он относится к античности.

Поэтому наибольший интерес из его высказывания о себе представляет собой фрагмент трагедии, в который он хотел переместить мучавшее его противоречие на почву Греции. Трагический мотив "Эмпедокла" несколько сходен с мотивом Фауста. Он состоит в том, что индивид погибает, стремясь объять целое, что он преисполнен желанием охватить все существующее, прежде всего отождествить себя с человеческой жизнью в ее целостности, а что с пониманием невыполнимости этого стремления приходит его конец.

167

Из оставшихся частей и набросков общего плана произведения, сохранившихся в наследии Гёльдерлина, можно в общих чертах представить себе, как он хотел изобразить гибель своего героя соединившего в себе в нераздельном единстве философа, поэта и государственного деятеля, в его столкновении с противоречиями реального мира и лишенной гармонии разделенностью и расщепленностью внешних отношений.

Следовательно, невозможность для современного индивида свести в своем образовании в живое единство все содержание всеобщей культуры - конечная причина элегического погружения Гёльдерлина в классическую древность, которым отмечена его трагическая судьба. И в этом действительно глубокое понимание сущности современной жизни. Эта невозможность - несомненный факт. Наша культура стала настолько разветвленной, настолько многообразной, настолько противоречивой, что индивид уже не может полностью охватить ее. Наша культура в целом - идеальное понятие, не реализованное ни в одном индивидуальном сознании. Каждый из нас занимает в огромном механизме социальной жизни определенное место и, находясь там, не может обозреть и воспринять всю совокупность остальных видов деятельности и их духовное содержание. Занятый работой в рамках своей профессии и испытывая постоянное напряжение из-за растущих требований, индивидуальный дух обретает своего рода шоры, которые допускают лишь ограниченное поле зрения. Универсальная образованность, которой обладал гражданин Афин и которая вновь была достигнута великими деятелями Возрождения, к которой по крайней мере стремились поэты и мыслители Германии во времена Гёльдерлина сегодня недоступна даже гению. Культура слишком разрослась, чтобы индивид мог обозреть ее. В этой невозможности заключена большая социальная опасность. Чем отъединеннее становится профессиональная деятельность индивида, тем более она противостоит интересам, которые составляют содержание жизни другого, также одностороннего в своей

деятельности индивида. Таким образом, отдельные профессии, сословия, различные слои общества становятся все более чуждыми друг другу и вскоре вообще перестанут понимать друг друга.

168

Сознание единой связи, которая должна господствовать во всей культурной жизни, постепенно утрачивается, и обществу грозит опасность распасться на группы и атомы, связанные уже не духовным пониманием, а только внешней нуждой и необходимостью. Так, современное общество все больше являет собой образ разорванности, и чем быстрее будет с естественной необходимостью идти этот процесс, тем больше будет ослабевать общественный порядок, самой прочной основой которого служит тождество культурного сознания индивидов.

Но хуже этого отсутствия истинно универсальной образованности - ее суррогат, которым мы пытаемся обмануть себя. Будучи неспособен проникнуть в глубину, особенность и содержание образованности других сфер, современный человек удовлетворяется поверхностным дилетантизмом, снимая со всего пену и не касаясь содержания. Этот дилетантизм смешон, когда он проявляется в салонных беседах, но когда он проповедуется на улицах, он трагичен. Мы смеемся над самоуверенными суждениями юнца о преимуществах Ницше и Вагнера; но страшен серьезный народный оратор, который щеголяет плохо переваренными отрывками научных теорий и предлагает народу в качестве истины то, что не понял сам.

Видя, как этот дилетантизм растет от десятилетия к десятилетию, превращаясь в опасную угрозу, не надо удивляться, если в Германии, как и во всем мире, он окажется типичным для общественной жизни. Я говорю не о времени, которое мы теряем, когда, развлекаясь, делаем вид, что ищем поучения или эстетического назидания; и не о том, что серьезное и истинное эстетическое образование становится тем более редким, чем больше усилий тратится на то, чтобы сделать наслаждение искусством, доступным каждому: подтверждается известное правило повышение общего уровня всегда происходит за счет величия тех, кто над ним возвышается. Опасность, о которой я говорю, заключается в том, что и у нас этот дилетантизм начинает накладывать свой отпечаток на общественные институты. Политическое движение всей Европы движется в направлении к парламентаризму; как бы ни рассматривать его историческое и политическое значение, одно необходимо признать - это государственная форма дилетантизма.

169

Это та форма государственного управления, при которой каждый софист и крикун с мандатом в кармане не считает себя призванным, поскольку Бог вместе с должностью дает ведь и разум, высказывать EX OFFICIO^{*)} свое

безответственное суждение обо всем, касающемся интересов государственной жизни, и считает, что не только имеет право, но и обязан критиковать деятельность опытного специалиста, добросовестного чиновника, гениального государственного деятеля. И этот дилетантизм неминуемо подхватывается вне парламента именно теми, кто хочет быть специфически современными людьми и верит, что являются таковыми.

Но самое худшее в этом распространении дилетантизма - его господство в области воспитания. Громадный рост знаний настиг нас как бы внезапно. Мы еще не нашли метод для их упрощения сведения к небольшому общему выражению; в счастливом будущем может быть, сделает оно ненужным множество деталей, который сегодня не связаны друг с другом и которые поэтому приходится механически запоминать; разветвленная деятельность в области отдельных наук еще не дала общей образованности от пленел. При растущих требованиях, предъявляемых борьбой за существование профессиональному образованию и техническому обучению, у нас еще полностью отсутствует принципиальное решение фундаментального для каждой педагогики вопроса, какое количество общего образования и профессионального обучения может быть соединено, чтобы обрести равную духовную основу для всех сословий и всех индивидов. От реализации этого идеала человечество ссгодня дальше, чем когда-либо в своей истории, и в этом корень всех зол современного общества. Эта проблема ведет к тому, что вследствие вполне обоснованного опасения дилетантизма бросаются к техническому овладению определенной профессией; эта односторонность начинает проявляться уже в разделении труда между науками во всех областях.

^{*)} По обязанности (лат.)

170

С юности духовное развитие насильственно направляют в определенную сторону: перед человеком стоит только практическая цель, и он никогда не видит целого. Между тем, из длительного опыта известно, что плодотворной может быть только та деятельность, которая позволяет видеть отдельную профессию в ее связи с целым. Если в одном случае опасность заключается в том, что дух может превратиться в машину, способную выполнять только определенную техническую работу, то в другом случае, желая включить в школьное обучение все еще непроверенные "выводы" современной науки, открывают путь к дилетантизму. Привлекаются все дисциплины; чтобы дать пищу молодому уму, от каждой берется кое-что посредством внешнего усвоения, и этим разрушается гармония и систематическая связь на ранней стадии образования. Несовершенство школьного образования признают все, но до сих пор нет ничего, чем его можно было бы заменить. Всю массу знаний учат наизусть, не постигая ее, ею овладевает память, а не

рассудок. Мы опрометчиво перегружаем наших детей, не предоставляя им возможности постепенно усвоить пугающее многообразие, которое мы заставляем их воспринять. Самое опасное, если нагромождению только запоминаемого материала сопутствует ограничение той формальной деятельности ума, которой мы до сих пор, на наше счастье, были обязаны занятиям языками и мышлением греков и римлян. Представители естествознания, которые борются с этим остатком основы равномерного обучения в европейском обществе, должны были бы первыми признать и в педагогике "основной биогенетический закон" и понять, что для духовного развития человечества наиболее естественно постепенно проходить прежние стадии образования; им следовало бы понять, что для молодого ума всегда самое подходящее знакомиться с молодой, простой, гармонической системой культуры, такой, как греческая.

Я отнюдь не собираюсь увеличивать и так уже чрезмерное количество тех, кто предлагает для изменения сложившегося состояния какое-либо отдельное средство: у нас еще нет панацеи от этого.

171

Нам надо свыкнуться с мыслью, что мы пишем в век педагогических экспериментов; мы вынуждены жалеть те поколения на которых производятся эти различные опыты, и можем лишь надеяться, что через споры и неудачи, наконец, хотя и поздно, будет разработана новая система и достигнуто более спокойное развитие процесса обучения.

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

Действительно, современный индивид - по своей природе, отрешающийся. Все мы - "отрешающиеся" из "Годов странствий"*) Речь здесь идет не об отрешении от личных желаний, что всегда было долгом нравственного человека, а о сознательном отрешении от всеобъемлющего усвоения всего содержания культуры. У нас больше нет и никогда не будет такой философии, которая объединяла бы все науки в единой картине мира. Но из-за этого жизнь индивида не должна перестать корениться в целом и ощущать себя единой с сущностью рода. По мере того как стремление вширь становится невозможным, все более необходимо проникать вглубь. Даже если каждый погружается со всем своим знанием и умением в особенности своей профессии, при этом не следует терять понимание высших ценностей человеческой жизни, с которыми связана в определенных точках и наша маленькая жизнь; от философии же мы не можем требовать, чтобы она

довела до нашего сознания эту связь определений высших ценностей и подняла нас из нашего обособленного существования к вершине гуманности. У нас всегда остается возможность хранить в нашем сознании чистое содержание всей культурной жизни человечества, идеалы нашей истории и подчинять им нашу жизнь. В нашем познании и знании мы больше не можем быть цельными людьми, но в нашей действенной вере в идеалы мы всегда должны оставаться ими.

172

О ФИЛОСОФИИ ГЁТЕ

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

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

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

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

173

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

Поэтому я считаю себя вправе, следуя сделанному мне любезному приглашению, беседовать сегодня с вами о том, что означает Гёте для философии. Быть может, это оказалось неожиданным для некоторых из вас, и вы задались вопросом, была ли вообще у Гёте какая-либо философия. Он, этот конкретный созерцающий дух, с которым постоянно связывают термин "предметное мышление", разве он не давал достаточно часто и ясно понять, что питает отвращение к абстрактному понятийному характеру философии? Он, великий представитель наивного творчества^{*)}, разве не противодействует он всеми силами рефлексии, погружению в себя?

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

^{**)} Брожу по лесам и долам,

Насвистываю свою песенку

И так проходит день.

174

Durch Wald unit Feld zu schweifen, Mein Liedchen hinzupfeifen, So geht 's den ganzen Tag^{**)} - - похоже ли это на философию? Вспомним о том времени, когда философия имела для него наибольшее значение, о его (отношении к Шиллеру, об их переписке, о том, как оба они пытались установить "соотношение своих натур", как Шиллер использует для этого понятия кантовской философии. Насколько различны здесь их роли! Для Шиллера рефлексия естественна, она вытекает из его природы, он нуждается в ней, чтобы стать тем, что он есть, для него кантовская философия - та сталь, закованный в которую он вышел из сумбурного состояния юности и возвысился до зрелой ясности. Вначале он был бурным талантом, потом стал великим поэтом. Напротив, для Гёте такая рефлексия - нечто чуждое. Он отдается ей с усилием, больше в угоду своему новому другу, чем ради самого себя. Он с его гармоническим складом и развитием всегда был самим собой, и ему не нужно узнавать из философии, кто он. Наоборот, он чувствует к ней ту антипатию, которую обыкновенно питает великий художник к эстетике, научный гений - к логике, велик: государственный деятель - к политической теории: Crau, teurer Freund, ist alle Theorie, Und grun des Lebens goldner Baum^{*)}. И тем не менее Гёте принадлежит философии и ее истории. Прежде всего и главным образом своей личностью. Он был проблемой, великой реальностью, которую нужно было понять, постигнуть, формулировать. Немецкая философия поставила себе в ту пору смелую задачу - найти "систему разума", т.е. целесообразную связь всех отраслей жизненной деятельности культурного человека: для нее поэтому из реальности поэтического гения, которую она видела и почитала в лице Гёте, возникала

величайшая задача выразить в своих понятиях его природу и творчество и тем самым природу искусства, включить ее в свою систему и формулировать ее.

^{*)} Теория, мой друг, суха,

Но зеленеет жизни древо.

Гёте "Фауст" Пер. П. Пастернака М., 1953. с.118, (М. -1993, с.104)

175

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

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

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

^{*)} Безответственной философии (франц.).

176

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

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

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

Hochstes Glück der Erdenkinder

Sei nur die Persönlichkeit *).

177

То была эпоха "Бури и натиска", эпоха гениев, когда индивидуальность со стихийной силой восставала против ига правил и формул, время исконности, естественности в духе Руссе самовластия гениев, исповедей, дневников и писем. Признавался лишь тот, кто был "чем-то", "натурой", "человеком". "Это - ты", воскликнул Лафатер, выскочив из коляски и обнимая Гёте, которого он никогда раньше не видел. То было время, когда молодой поэт хотел пронестись с "возничим Кроносом" по всем высотам и глубинам жизни и, наконец, еще упоенный золотым светом, вторгнуться, сопровождаемый

звуками труб, в преисподнюю так, чтобы "внизу могучие властелины поднялись со своих мест"; время, когда титан Прометей изливал свою будущую страсть в свободных ритмах в стиле Пиндара и гордо восставал против всех сил земли и неба: Bedecke deinen Himmel, Zeus, Mit Wolkendunst

Und ube, dem Knaben gleich, Der Distein kopft, An Eichen Dich und Bergeshoh
'n: Musst mir meine Erde Doch lassen stehn, Und meine Hutte, die Du Nicht
gebaut, Und meinen Herd, Urn dessen Glut Du mich beneidest^{**)}

^{*)} Пусть высшим счастьем для детей Земли будет только личность (нем.).

^{**)} Ты: можешь, Зевс, громадой тяжких туч

Покрыть весь мир,

Ты можешь, как мальчишка,

Сбивавший репы,

178

Или: Hat mich nicht zum Manne geschmiedel Die allmachtige Zeit Und das ewige
Schicksal, Meine Herren und Deine?*)

И далее: Hier sitze ich, forme Menschen Nach meinem Bilde, Ein Geschlecht, das
mir gleich sei, Zu Leiden, zu weinen, **Zu geniessen und zu freu 'n sich**, Und Dein
nicht zu achten Wie ich^{**)}

Но с подобным индивидуализмом, заложенным в темпераменте и питаемым окружающей средой, у Гёте сочеталось глубокое и могущественное обратное течение - его религиозное чувство. Гёте нельзя понять, если упустить из виду этот существенный момент его характера.

Продолжение сноски со с. 178.

Крушить дубы и вязы

Но ни Земли моей

Ты не разрушишь,

Ни хижины, которую не ты построил,

Ни очага, Чей животворный пламень

Тебе внушает зависть.

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

**) Вот я - гляди!

Я создаю людей,

Леплю их

По своему подобию.

Чтоб они, как я, умели

179

То, в чем Шлейермахер видел основу всякой религиозности - благочестивое чувство, сознание своей связи с вечным, бесконечным и непознаваемым, своей замкнутости в нем, - это настроение проявляется в Гёте с редкой, силой и глубиной. Когда мы читаем в "Марсипалской элегии": *In unsres Busens Reine wogt ein Streben, Sich eines Hohern, Reinern, Unbekannten Aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben, Entratsind sich den ewig Ungenannten Wir heissen 's fromm sein -')*, это звучит почти как поэтическая парафраза того, что великий теолог признал сущностью всякой религии; но слова эти вытекая непосредственно из глубины души поэта. Еще мальчиком в свое мансарде он придумал для себя одного и отправлял тихий культ Бога природы. Уже тогда он хотел в тиши "почитать непостижимое". здоровом патрицианском доме, которым руководила его мат несомненно Не было места для скороспелого свободомыслия, но было и узкого и боязливого правоверия, которое вообще, если и вполне, отсутствует в духовном облике XVIII в., то все же стоит в нем на заднем плане.

Продолжение сноски со с.179.

Страдать и плакать,

И радоваться, наслаждаясь жизнью.

И презирать ничтожество твое,

Подобно мне! "Прометей." (Пер. В.Левика).

*) Мы жаждем, видя образ лучезарный,

С возвышенным прекрасным, несказанным

Навек душой сродниться благодарной,

Покончив с темным, вечно безымянным,

И в этом - благочестие!

180

Именно указанная индивидуалистическая черта характера Гёте объясняет, почему Гёте всегда восставал против всякого традиционного ограничения и исторического опосредствования отношения между Богом и человеком. Это привело его к мистике, и в ней он нашел и сохранил связь с тем пиетистским направлением, которое, как слабый отзвук мистического движения, звучало в век Просвещения. Известно, что он встретился с этим направлением в лице госпожи фон-Клеттенберг; известно также то глубокое сочувствующее понимание этой утонченной религиозности, которое он проявил в "Исповеди прекрасной души". Эта "исповедь" образует существенный момент в построении "Вильгельма Мейстера", несмотря на то, что Шиллер - что весьма характерно - никак не мог примириться с **этим**.

Характер истинно великой личности проявляется в том, что она яснее и отчетливее других сознает "границы человечества". Поэтому Гёте внутренне преисполнен благоговением перед тайнами, окружающими всех нас, перед темными силами, объемлющими всю человеческую жизнь, благоговением, которое он изобразил как нравственную основу воспитания, благоговением перед тем, что над нами, перед тем, что под нами, перед тем, что рядом с нами. Он обнаруживает это демоническое начало в непостижимой всеобщей жизни природы, в том макрокосме, таинственное созерцание которого восхищает и пьянит тоскующую душу его Фауста; ко обнаруживает его и в великих силах, действующих в истории. "Каждая продуктивность высшего рода, каждое значительное мнение, каждая великая мысль, которая приносит плоды и имеет последствия, не подчинены чьей-либо власти и выше любой земной силы; человек должен видеть в этом неожиданный дар, чистое проявление божества, которое ему надлежит принимать и почитать с Радостной благодарностью. Оно родственно тому демоническому началу, которое в своем всевластии делает с человеком, что ему заблагорассудится...

==181

В подобных случаях в человеке подчас следует видеть орудие высшего промысла". И это относится, как он полагает именно к великим людям: он видит проявление этого промысла в Рафаэле, в Моцарте, в Шекспире, в Наполеоне. И наоборот, о неудавшемся народном восстании Гёте как-то сказал: "Там не было Бога".

Погрузиться в это всемогущество, чтобы душа отзвучала в божественной гармонии бесконечной жизни мира, - в этом состоит благочестие Гёте. В нем нет ничего насильственного, ничего вымученного и боязливого, ничего

завоеванного: в этой готовности человека отдаться Богу - полная здоровая жизнь, само собой разумеющееся раскрытие и чистая радость: Im Grenzenlosen sich zu finden

Wird gern der Einzelne verschwinden: **Da** lost sich aller Ueverdruss.

Statt heissen Wunschen, wildem Wollen Statt last 'gem Fordern, strengem Sollen Sich Aufzugeben ist Genuss').

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

В этом находило свое выражение личное сродство, которое издавна и постоянно влекло поэта к Спинозе. В нем он находил грандиозной и простой форме нравственный идеал самоосвобождения через познание.

*) В безбрежном море раствориться,

С собой навеки распрощаться

В ущерб не будет никому.

Не знать страстей, горячей боли,

Всевластия суровой воли

Людскому ль не мечтать уму?

("Одно и все". Пер. Н. Вильмонта).

182

Лишь тот может стать выше своей страсти, учит философ, кто понял ее, кто постиг необходимость, с которой вся человеческая жизнь и деятельность вытекает из божественной первоосновы. Страдания и горести жизни теряют свое жало для мыслителя, который рассматривает их так, как будто имеет дело с линиями, плоскостями и телами и хочет не смеяться над нами, не поносить их, а только понять. Этим 'безграничным бескорыстием', этой бесстрастностью и восхищался Гёте в Спинозе; он восхищался чистотой и величием его видения мира, которое удерживалось от суждения, кротостью убеждений, которая в созерцании целого выходит за пределы земных масштабов. Tout comprendre c'est tout pardonner*).

Но Гёте хорошо знал, что пребывание "по ту сторону добра и зла" возможно лишь в постигающей и объясняющей науке и в созерцающем и созидющем искусстве, но не в водящей и деятельной жизни. Здесь эта мягкая улыбка

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

Свободу, которую Спиноза нашел в мышлении, Гёте обрел и пережил в своем творчестве. Он поднялся над собственным состоянием, созерцая и художественно воспроизводя его.

*) Все понять - значит все простить (франц.).

183

Он обещал как божественную силу поэзии то, что его жизнь преображал, какого-либо намерения с его стороны, без стремления и же преображалась для него в картину и благодаря этому к отделялась от него. Его поэзия была самоосвобождением через самовыражение. Философ преодолевает страсть постигая ее, художник - изображая ее. Так Гёте отторг от себя отрезки своей жизни и своего существа - вейцларское смятение Вертере, сезенгеймскую вину - в трагедии Гретхен в Фаусте, запутанные отношения придворной жизни - в Тассо. Тем самым собственными заблуждениями и собственным грехом он подтвердил свои прекрасные слова: *Unbsterbliche heben verlorene Kinder Mit feurigen Armen zum Himmel empor* *).

Такова тайна гётевских стихов на случай: непреднамеренное выражение собственной жизни. Он ничего не ждет от своей поэзии он не хочет, он должен творить: поэзия сама творит себя в нем. Но именно поэтому созданные им образы - его плоть и кровь - живут в отторжении от отца, как дети, которые обрели собственную жизнь. Благодаря этому они обладают высшей эстетической реальностью: историческое в них возведено в простую форму. Они понятны сами по себе, - что нужно нам знать о Гёте, чтобы наслаждаться Ифигенией? К этим образам, которые он создал из себя и своей жизни, вдохнув в них высшую реальность, следует в известном смысле отнести и "молодого Гёте", созданного им в "Поэзии и правде", чья поэтическая реальность бесконечно превышает всякую попытку установить историческую достоверность.

*) Заблудших детей огневыми руками

Благие возносят к чертогам своим

(Пер. А . К. Толстого)

184

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

Von der Gewalt, die alle Wesen bindet Befreit der Mensch sich, der sich überwindet)

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

*) "От силы, которая связывает все существа, освобождается человек, преодолевший самого себя".

185

И именно потому в этом случае ему отказала спасительная сила искусства; на этот раз Бог не дает ему "сказать, как он страдает" *). Он беспомощен и разбит, он столь сильный обычно. Затем он пытается овладеть собою для творчества. Он хочет окончить "Дмитрия"***), ему не удастся это. Начатая до того "Ахиллеида", которая несомненно предназначалась служить

памятником рано утраченному другу осталась фрагментом. Этот удар был сильнее его. Месяцы проходят прежде чем он способен написать "Эпилог к Колоколу". Время ничего не изменило в этом: величайшее испытание не нашло себе того поэтического воплощения, в которое выливались все менее значительные события его жизни.

Но отрешение, о котором мы говорили, означает еще нечто большее, и это возвращает нас к нашей проблеме. Если мы зададимся вопросом, от чего собственно приходится при этом отказываться, то предметом отрешения мы должны будем признать не что иное, как характерное именно для выдающейся личности стремление разрушить границы своего собственного существа и расшириться до пределов целого - фаустовское влечение, которое восклицает: Und was ganzen Menschheit zugeteilt ist,

Will ich mit das meinem eignen Selbst geniessen, Mit meinem Geist das Hochst' und Tiefste greifen, Ihr Wohl und Weh auf meinem Buscn hauftn. Und so mein eigen Selbst zu ihrem Selbst erweitern.

Und wie sie selbsi am End auch ich zerscheite *)

*) Слова Тассо в одноименной трагедии.

**) Речь идет о неоконченной драме Шиллера "Demetrivs"

***) **Вся жизнь людей, есть бездна горя, бед**

Все будет мной изведано, прожито. Глубоко я хочу все тайны их познать, Всю силу радости и горя испытать. Душою и душу их до глубины проникнуть.

186

Освобождение от этого влечения все знать, всем наслаждаться и все объять собою - та жизненная мудрость, которую Гете проповедовал особенно настойчиво. Она образует содержание обоих его трудов, над которыми он работал всю свою зрелую жизнь и которые с одинаковым правом могут быть названы основными трудами его жизни - "Фауста" и "Вильгельма Мейстера". При этом "Мейстер" как поэтическое произведение далеко не так блестящ, ослепителен и вдохновенен, как "Фауст", а поэтому и не столь известен и популярен; однако как выражение гётевской мудрости он, быть может, еще более поучителен и интересен. Поэтому я хочу обратить ваше внимание на него. Я буду говорить не о романс как таковом и не о его месте в мировой литературе, не о его значении в развитии романа вообще, а о высказанной в нем основной культурно-философской идее. Правда, в "Годах странствия",

как и во второй части "Фауста", поэт так заполнил простой план случайностями, странностями и диковинной загадочностью, что не только ослабил эстетическое наслаждение произведением в целом при всей красоте отдельных мест, но в значительной степени и затруднил, к сожалению, понимание плана. Однако оба эти творения всей жизни Гёте настолько отчетливо освещают и поясняют друг друга, что смысл высказанного в них "последнего слова мудрости" не может вызывать никакого сомнения.

"Годы странствия" имеют подзаголовок "или обрекающиеся". Что означает здесь отрешение?

Продолжение сноски со с 186.

И с ними наконец в ничтожестве поникнуть. (Пит. по русск. изданию Виндельбанда).

Я людям руки распростер,

Я грудь печалям их открою

И радостям - всему, всему

И нес их бремя роковое,

Все беды на себя возьму

"Фауст" (Пер. Б. Пастернака, с.107)

[==187](#)

В "Годах учения" мы сопровождали Вильгельма от приключения к приключению. Он ищет себя, свое формирование и свое назначение. Но и к нему относится то, что говорит о себе Фауст: Ich bin nur durch die Welt gerannt, -

Ein jed' Gelust ergriff ich bei den Haaren *)

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

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

Именно этому учит Гёте и в своей "педагогической провинции", куда он нас вводит вместе со своим странствующим героем. Автор создает фантастическую картину громадного воспитательного учреждения. Однако педагогические теории XVIII в. обретают здесь своеобразное преобразование.

***) Я жил всю жизнь беспечно напролет**

И удовлетворял свои желанья.

"Фауст" (Пер. Б. Пастернака)

188

Здесь формируется не "человек" в понимании Руссо и филантропистов, не пиетист гражданин этого мира и иного одновременно, а муж, достигший полной зрелости благодаря самоограничению и умению подчиняться. Каждый человек должен быть воспитан в соответствии со своими склонностями **для** определенной профессии, чтобы достигнуть наибольших результатов в планомерной совместной работе.

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

шар; оно не только внутренне, но и внешне не связано с государственной жизнью и стоит вне политических границ и политических связей.

Итак, при переходе от годов учения к годам странствий эстетический идеал сменяется практическим. Тот же переворот, как известно, совершается во второй части Фауста. Из жизни, полной бурных стремлений, из наслаждения миром в первой части поэт сначала переносит своего героя в тишину эстетического созерцания.

*) общины гертугеров.

189

В пестром отблеске лежит пред нами жизнь". Фауст направляется "матерям", в царство идей, чистых форм, и перед ним встают идеал человечества такими, как их создало искусство. В классической вальпургиевой ночи, в эпизоде с "Еленой", сочетающейся браком с германским Фаустом, пред нами проходят исторические образы, тени духов, полные чистотой внутренней жизненной силы: это "феноменология духа", переполненная загадками и намеками подобно гегелевской. Но из этого царства созерцания теней Фауст вторгается в борьбу исторических сил за мировое господство, и мы видим его завершающим свою жизнь в противоборстве человека с могучими силами природы: он отвоевывает у моря землю, чтобы 1 "стоять на свободной земле со свободным народом".

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

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

И того, что Гёте пророчески изобразил в двух основных своих трудах, требовали Кант и Фихте, перенося центр тяжести философского миропонимания из теоретического разума в практический.

Итак, то отрешение, в котором, по мнению Гёте, личность освобождает себя, с своей положительной стороны есть деятельность. "В начале было дело" - так толкует уже в первой части Фауст смысл Евангелия, а прощальное слово титана в "Пандоре" гласит: "Настоящее празднество для истинного мужа есть дело". Поэтому и в "Фаусте" глубочайшее разрешение проблемы заканчивается словами: Wer immer strebend sich bemuht, Den können wir erlösen*)

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

*) Чья жизнь в стремлениях прошла,

Того спасти мы можем.

"Фауст" (Пер. Б. Пастернака), с.568.

Тонкое, доходящее до мельчайших деталей изображение ткацкого ремесла, которое он ввел в "Годы странствия", указывает на это. **К нему** самому применимы слова Фауста: Werd ich beruhigtje mich aufein Eaubett legen, So sel es gleich um mich gethan*).

Фихте назвал однажды леность основным грехом человека вряд ли найдется человек, который был бы более свободен от этого греха, чем Гёте. В его жизни нет места мечтаниям и праздности. Характерным выражением этому служит небольшое стихотворение поводом к которому послужило замечание Жан-

Поля. Последний где-то говорит: "У человека есть две с половиной минуты: одна чтобы улыбнуться, другая, чтобы вздохнуть, и полминуты, чтобы любить: ибо в эту последнюю минуту он умирает". Под влиянием этой сентиментальной чепухи Гёте написал для своего внука: *Jhrer sechzig hat die Stunde, Ueber tausend hat der Tag: Sohnlein, werde die Kunde, Was man alles leisten mag*^{**)}

На этой деятельности, и на ней одной, Гете основывает, наконец, право и степень самостоятельного существования личности во Вселенной. Уже его Прометей на вопрос "Сколько же принадлежит тебе?" - отвечает гордыми словами: *Der Kreis, den meine Thatigkeit erfullt Nichts drunter und nichts druber*^{***)}

^{*)} Пусть мига больше я не протяну,

В тот: самый час, когда в успокоенье...

"Фауст" (Пер. Б. Пастернака), с.104.

^{**)} В часе шестьдесят минут, сверх тысячи в дне: подумай, сынок, сколько можно сделать за это время.

^{***)} Круг моей деятельности и больше ничего - ни меньше этого, ни больше (из неоконченного фрагмента драмы 'Прометей*).

192

Эта самооценность деятельной личности постоянно возрастала в миросозерцании Гёте. От того спинозистского учения о всеединстве, которое он выразил в гимне "Природа", он перешел к тому, что он сам выражает термином "Komparativ"^{*)}; истинное содержание жизни Вселенной он ищет в единичных существах, в деятельности которых развиваются их первоначальные задатки. Эти существа он позднее вслед за Лейбницем называет "монадами", или, вслед за Аристотелем, - "энтелехиями". Эти обозначения содержат указание, что изменение его миропонимания было обусловлено не только его собственным, зрелым жизненным опытом, но и главным образом изучением органического мира, которому он отдался с таким живым интересом. Идея его морфологических исследований, его метаморфоз растений и животных, заключалась ведь в том, чтобы найти в каждом органическом существе ту первоначальную форму, которая лежит в основе всего многообразия его проявлений в качестве действенной и ассимилирующей окружающей среду силы: *AUe Glieder bilden sich aus nach ew 'gen Gesctzen*

Und die seltenste Form bewahrt im Geheimen das Urbild...

Also bestimmt die Gestalt die Lebensweise des **Tieres**, Und die Weise zu leben, sie wirkt auf alle Gestalten

Machtig zuruck. So zeigt sich fest die geordnete Bildung, Welche ziim Wechsel sich neigt durch ausserlich **wirkende Wesen** ^{**})

^{*)} Сравнительность.

^{**)} Каждый член его тела по вечному создан закону.

Даже редчайшая форма в тайне повторит прообраз... Образ жизни зверя влияет на склад его тела, Но и телесный склад на образ жизни, бесспорно, Должен воздействовать. Так он упрочился, стройный порядок, Склонный меж тем к переменам в изменчивых внешних условиях. (Пер. Н. Вольхина).

193

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

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

Но именно потому бессмертие не есть для него благо, выпадающее само на долю каждого, а зависит от ценности деятельности. "Мы не одинаково бессмертны, и для того, чтобы показать себя в будущем великой энтелехией, надо быть ею" Соответственно этому мы находим у Гете в старости распределение живых существ по рангу, как и у Лейбница; он говорит о мировых душах и душах планет над человеком, как и о душах собак и т.п. ниже его. "Подлое отребье мира, - восклицает он однажды с юмором, обыкновенно слишком распространяется". "В настоящую кучу монад попали мы на этом уголке планеты". А что поэт таким же образом различал ценность

и судьбу человеческих душ, доказывают слева предводительницы хора, с которыми она обращается к служанкам Елены:

194

Wer keinen Namen sich erward noch Edies will, Gehort den Elementen an: - so fahret hin!*) . Характерно при этом для нравственного мирозерцания Гете, что он представлял себе обретение этого высшего блага, **личности**, зависимым не только от успеха деятельности, но и от ее мотивов: Nicht nur Verdienst, auch Treue wahrt uns die Person**))

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

Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehen, Die Sonne stand zum Grusse der Planeten, Bist alsobald und fort und fort gedichen

Nach dem Gesetz, wonach du angetreten.

So musst du sein, dir kannst du nicht entfliehen: So sagten schon Sibyllen, so Propheten; Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt

Gepragte Form, die lebend sich entwickelt***)

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

**) Не только заслуга, но и верность сохраняет нам личность".

***) Со дня, как звезд могучих сочетанье

Закон дало младенцу в колыбели,

За мигом миг твое существованье

Течет по руслу к прирожденной цели

Себя избегнуть - тщетное старанье

Об этом нам еще сивиллы пели.

Всему наперекор во век сохранен

Живой чекан, природой отчеканен.

195

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

Weil die Menge gleich verhöhnet: Das lebend 'ge will ich preisen, Das nach Flammentod sich schmet. In der Ziebsna'chte Kuhlung, Die dich zeugte, wo du zeugtest, Ueberfallt dich fremde Fuhlung, Wenn die stille Kerze leuchtet.

Nicht mehr bleibest du umfängen

In der Finsterniss Beschattung, Und dich reisset neu Verlangen

196

Auf zu hoherer Begattung.

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

Und solange 'du das nicht hast, Dieses "Stir und werde!" Bist du nur ein trüber Gast Auf der dunklen Erde *).

*)Скрыть от всех! Подымут травлю!

Только мудрым тайну вверьте:

Все живое я прослаблю,
Что стремится в пламень смерти.
В смутном сумраке любовном,
В час влечений, в час зачатъя,
При свечей сиянье ровном
Стал разгадку различать я:
Ты не пленник зла ночного
И тебя томит желанье
Вознестись из мрака сном
К свету высшего слиянья.
Дух окрепнет, крылья прячут.
Путь нетруден, недалек,
И уже, огнем притянут,
Ты сгораешь, мотылек.
И доколь ты не поймешь: Смерть для жизни новой,' Хмурым гостем ты
живешь На земле суровой.

(Пер. Н. Вильмонта».)

197

О мышлении и размышлении

(Вступительная речь в Академии, 1877)

Распространенное и научно многократно подтверждаемое воззрение противопоставляет с виду беспорядочному движению, в котором без нашего воздействия, как мы предполагаем, сменяются представления, подчиненное воле и формируемое сознательными намерениями мышление как нечто в корне иное. В первом случае создается впечатление, что вся смена представлений протекает самостоятельно в пустом пространстве нашего сознания, куда она случайно вторглась, во втором - нам кажется, что, исходя из природы нашего сознания, мы определяем как наш собственный продукт

ход наших мыслей. Как для психологического исследования, так и для логических теорий одинаково важно выяснить, имеет ли это различие между произвольным и произвольным мышлением действительно столь принципиальное значение, как кажется на первый взгляд, т.е. оказывает ли воля столь решительное влияние на движение наших мыслей.

Самый факт этого влияния воли на характер движения наших представлений несомненен. Что мы можем произвольно концентрировать наше внимание и направлять его на восприятие определенных чувственных впечатлений, что мы по желанию вызываем в сознании прежние представления и, как обычно говорят, намеренно ищем их среди наших воспоминаний, что мы, произвольно размышляя, сознательно используем ради какой-либо цели наши внимание и память для построения понятий, суждений и умозаключений, - все это настолько общеизвестные и совершенно бесспорные факты, что в сущности удивительно, почему вопрос об этом влиянии сознательной воли на мышление так мало обращал на себя внимание психологов и обсуждался лишь мимоходом и в связи с другими проблемами.

198

Быть может, тут оправдалось старое наблюдение, что именно наиболее обычные и распространенные явления позднее всего привлекают к себе внимание теоретической науки; может быть, дело объясняется и тем, что особенности прежней психологии затушевывали этот вопрос и что познавательные средства, находившиеся в распоряжении этой психологии, были на самом деле недостаточны для его разрешения.

Эта прежняя психология, как известно, предполагала существование некоей "души" и заселяла последнюю, как пустое пространство рядом метафизических призраков, которые она называла "способностями" и которые на самом деле были лишь абстрактными понятиями, выведенными из однородности психических фактов. Способность ощущения, чувствования, внимания, памяти - и Бог весть сколько еще других способностей должна была вмещать в себя эта бедная душа. Но такое признание самостоятельных душевных способностей столь же неправомерно и неуместно, как если бы, например, естествознание стало рассматривать силу тяготения или магнетизм как самостоятельные сущности, тогда как она должна видеть в них, и действительно видит, лишь известные закономерные, т.е. неизменные способы действия материально сущего. Но после того как посредством операции, которая справедливо была названа "мифологической", душа была раздроблена на ряд самостоятельных маленьких душонок, было уже нетрудно представить себе, что каждая из этих способностей воздействует на другую и модифицирует ход ее деятельности; и так как среди этих душевных способностей фигурировал и рассудок в качестве способности мышления, и воля в качестве способности

желания, то неудивительно, что прежняя психология не особенно ломала себе голову над указанной проблемой.

199

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

Трудности были бесполезно увеличены почти софистической постановкой вопроса. Сознательное намерение в общем уже предполагает наличность представления о цели, которую надлежит осуществить. Поэтому говорили: тот, кто сознательно намерен мыслить что-нибудь, должен уже знать, что он хочет мыслить, т.е. он уже обладает тем, чего он хочет, и его желание мыслить совершенно излишне. Софизм этой аргументации настолько очевиден и так легко разоблачается, что о нем вряд ли стоило бы упоминать, если бы его раскрытие не давало весьма ценное указание для философского мышления и не содержало плодотворную исходную точку для дальнейших размышлений.

200

Совершенно ясно и понятно, что, хотя это "нечто", которое мы хотим мыслить, конечно, еще не может быть само известно в момент желания, но должны быть известны те отношения, в которых это неизвестное "нечто" стоит к другим, уже известным представлениям; другими словами, оно отыскивается по тому положению, которое оно занимает или должно занимать в общей системе представлений. Подобно тому как в уравнении мы можем определить каждое X лишь постольку, поскольку оно стоит в определенных функциональных отношениях к известным величинам, так и во всех наших мыслях неизвестное можно искать лишь исходя из известного.

В самом понятии искания, сознательного желания найти содержится указание, что из ряда известных элементов представлений следует определить элемент, доселе неизвестный. Никто не может размышлять в пустоте, хотя и нельзя отрицать, что многие в конце своих размышлений приходят к пустоте.

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

*) От яйца, т.е. с самой начала (лат.).

201

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

Однако понять это неизбежное условие еще не значит постигнуть способ, каким сознательной воле удастся определять ход наших представлений

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

Такое сравнение может показаться приемлемым; между тем оно хромает более, чем это вообще допустимо для сравнений.

202

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

Причина этого заключается в том, что власть воли над телом является разновидностью Того перенесения психической деятельности в

физический мир, которое до сих пор остается недоступным объяснению. Как ни разнообразны теории об отношении между телесными и психическими функциями, возникавшие на протяжении истории наук, ни одна из них полностью не удовлетворяет и ни одна не в состоянии объяснить постоянно совершающийся переход одной функции в другую, даже исходя из того, что этот переход лишь нечто кажущееся. Но во втором случае, при господстве воли над механизмом представлений, этот переход не совершается.

203

Здесь психическая функция сознательного намерения пользуется для своей реализации психическим механизмом; здесь, следовательно, можно не опасаться той пропасти, которая разверзается в первом случае, препятствуя завершению объяснения, и можно надеяться, что полное понимание сущности механизма представлений сделает понятной и возможность влияния на него сознательной воли.

Поэтому необходимо представить себе, хотя бы в общих чертах, этот механизм представлений, в который, как обычно считают, время от времени вторгается, внося известные решения, сознательная воля. Эта "свободная игра представлений" состоит из двух составных частей. С одной стороны, в нашу внутреннюю жизнь посредством чувственных впечатлений постоянно проникают из внешнего мира новые представления; с другой - между этими новыми элементами и возникающими в памяти прежними представлениями происходит непрерывное взаимодействие. Последовательность этих чувственных впечатлений зависит, конечно, в общем от состояния нашего организма и от его отношения к Движущимся телам его среды, а чисто внутреннее движение подчинено психологическим законам, известным как законы ассоциации. Процесс воспроизведения представлений всецело зависит от отношений ассоциации. Не входя в детальное рассмотрение все еще спорной теории ассоциации, можно легко с точностью указать ее основные формы. Соединение представлений обусловлено отчасти отношением их содержания, отчасти способом их появления в отдельном сознании. Представления, вступающие в сознание одновременно или непосредственно друг за другом, обыкновенно воспроизводят друг друга и тем несомненное, чем чаще они раньше вместе проникали в сознание. С другой стороны, всем известно, что сходства и подобия, а также всякого рода логические связи создают то слияние представлений, благодаря которому одно из них стремится вовлечь вслед за собой в сознание другое. Первое можно определить как субъективную, второе - как объективную ассоциацию.

204

Уже на основании этого беглого обзора известных всем из опыта форм ассоциации можно прийти к заключению, которое только *i*, представляет для

нас интерес, что в развитом психическом организме каждое представление более или менее тесно ассоциируется с рядом других представлений, так что при вступлении в сознание одного из них все остальные также стремятся проникнуть в сознание. Между тем наше сознание сравнительно тесно, и в каждый данный момент в нем может уместиться лишь ограниченное число представлений, и так как из многочисленных представлений, которые могли бы быть воспроизведены по законам ассоциации в связи с определенным представлением, осознаны могут быть лишь немногие, обычно даже только одно, то между всеми этими представлениями возникает своего рода соперничество, и возникает вопрос, можем ли мы предсказать, какое из них одержит победу и овладеет сознанием.

Однако дело этим не ограничивается. Мы принимали бы во внимание лишь соперничество воспроизводимых представлений только в том случае, если бы сознание было совершенно изолировано от впечатлений внешнего мира и черпало свои воспоминания только из того, чем оно уже обладало раньше. Такое состояние (при произвольном мышлении, которым мы здесь занимаемся) возможно до известной степени в глубоком сне. Только в сновидениях движение представлений полностью подчинено законам ассоциации. В состоянии бодрствования в этот процесс воспроизведения беспрестанно вторгаются, как известно, новые чувственные впечатления; они привлекают к себе внимание и отвлекают от представлений, которые следовало бы воспроизвести по ассоциации. Но и эти чувственные восприятия соперничают не только с представлениями по ассоциации, но и друг с другом, стремясь проникнуть в сознание. На каждое наше чувство непрерывно воздействуют раздражения окружающего нас мира: световые, звуковые, тепловые колебания и т.д. постоянно касаются нашей нервной системы, и каждое из этих раздражений может при соответствующих условиях вызвать осознанное ощущение.

205

Так, если прибегнуть к образному выражению, тесная сфера нашего сознания ежеминутно подвергается как извне, так и изнутри натиску бесчисленных осуществляющих раздражение представлений, каждое из которых может быть *in abstracto* ^{*)} осознанным, но из которых *in concrete* ^{**)} только немногие, большей частью лишь одно действительно осознаются.

Впрочем, подобное состояние произвольного мышления редко встречается у развитых людей в чистом виде и в течение продолжительного времени. Потребности практической жизни и легко возникающее возбуждение сознательных намерений обыкновенно прерывают его, как только оно наступает, и сколь ни часто в нас это произвольное течение мыслей, сознательное мышление лишь в редких случаях совершенно отсутствует более или менее значительный промежуток времени. Эта свободная *игра*

психического механизма проявляется главным образом в состояниях сна наяву или дремоты, когда у нас нет никаких намерений и мы в спокойном настроении всецело отдаемся течению наших мыслей. То или иное восприятие приводит нас к памяти что-либо из пережитого, одно воспоминание тянет за собой другое, мы перескакиваем "с пятого на десятое", пока новое восприятие, что-либо увиденное или услышанное нами, не овладевает нашим вниманием и не становится исходной точкой новой игры мыслей, которая затем таким же образом сменяется дальнейшей и т.д.

Сложнейшей задачей теории произвольного мышления является определение тех статистических отношений, на основании которых сознание производит выбор среди массы представлений, ежеминутно стремящихся проникнуть в него. Некоторые из этих отношений, по-видимому, не слишком трудно определить. Что касается соперничества между собой различных чувственных впечатлений, то все мы знаем, что при прочих равных условиях внимание сознания всегда привлекается наиболее сильным впечатлением.

^{*)} Абстрактно (лат.).

^{**)} Конкретно (лат.).

206

И так как сила впечатления пропорциональна силе внешнего раздражения, не прямо пропорциональна, а в известном логарифмическом отношении, то когда этот принцип является единственным моментом, мы можем на основании различной силы раздражения предсказать направление, по которому пойдет сознание. Правда, это непосредственно применимо лишь к впечатлениям одного и того же чувства; уже гораздо труднее определить, например, какова должна быть сила звука, чтобы отвлечь сознание от светового впечатления данной интенсивности; главная причина трудности состоит в том, что чистые отношения интенсивности никогда нельзя здесь представить в опыте независимо от представлений ассоциации. Для этого надо было бы, вероятно, совершенно точно знать эквивалент возбуждения нерва, соответствующий каждому из обоих раздражений, которые сами по себе не могут быть сравнены.

Однако эти психофизические вопросы кажутся легкими и простыми по сравнению с гораздо более сложным многообразием чисто психических комбинаций. Так как здесь вследствие большого числа ассоциаций, с которыми в развитом психическом организме связано каждое представление, перед каждым представлением открыто множество путей воспроизведения, то фактическое движение сознания, способное из-за своей тесной сферы идти только в одном направлении, представляется обычному восприятию совершенно случайным, произвольным и непредвидимым. Тем не менее в наличии и здесь твердых законов психологов убеждает то, что они, хотя бы

иногда, различают в этом мраке свет. Прежде всего мы находим объяснение различной твердости и прочности ассоциаций в том, что почти все представления имеют сложное содержание. Чем больше общих элементов в двух представлениях, тем сильнее проявится связующая их сила ассоциации, и поэтому мы видим, что *ceteris paribus*^{*)} механизм представления всегда движется в направлении наиболее родственного ему представления.

При прочих равных условиях (лат.).

207

Обнаруживается также важное различие между отдельными психическими организациями. У людей непосредственных, у детей людей необразованных будут преобладать ассоциации, вызванные одновременным чувственным восприятием или обусловленные чувственным созерцанием; у людей, живущих более интенсивные духовной жизнью, возникают в первую очередь те ассоциации связующим звеном которых служат мысленные отношения. Таково общее правило; однако все эти явления не поддаются точному и достоверному анализу своей сущности в каждом отдельном случае, и статистический метод так называемой экспериментальной психологии также не позволил прийти к более удовлетворительным результатам.

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

К счастью, в противоположность всем этим неточным отношениям, можно с полной ясностью и достоверностью установить другой основной факт, который стоит в известном противоречии к ним. Во всех только что приведенных общих правилах тотчас же встречается исключение, как только одно из возможных для сознания представлений вызывает в нас особый интерес или живое чувство.

208

Весь шум окружающего мира бессилен по отношению к слабому звуку, который может заставить сочувственно задрожать наше внутреннее существо; никакая сила ассоциации представлений не выдерживает натиска интереса, который побуждает нас перейти от одного представления к

другому, быть может, лишь крайне слабо связанному с первым, только потому, что в этом пункте обнаруживаются с живейшей силой наши чувства; самая крепкая нить игры нашей фантазии прерывается, как только при каком-либо, даже очень слабом, чувственном впечатлении в нас заговорит наше личное чувство; с другой стороны, даже самые сильные воздействия на нас внешнего мира не препятствуют произвольному ходу наших мыслей, если с ним связаны наши интересы. Как бы неопределенны и общи ни были эти указания, они вполне достаточны для обоснования положения, что рассмотренное выше произвольное движение механизма представлений может быть во всякое мгновение нарушено вмешательством чувств и направлено на совершенно новые пути, по которым оно без этого не пошло бы.

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

209

Именно это соучастие чувств открывает нам тайну прихотливого и непредсказуемого характера произвольного течения представлений. Если бы мы были только представляющими существами, то наше сознание могло бы в каждый момент следовать, с одной стороны, только наиболее сильному чувственному воздействию, с другой — наиболее прочной ассоциации представлений; впрочем, в этом случае было бы совершенно непостижимо, как совершался бы выбор между тем и другим. На основании же

вездесущности чувств мы можем установить общий Закон, что сознание в каждый данный момент овладевает тем представлением, которое по сравнению со всеми остальными возбужденными как внешним, так и внутренним воздействием представлениями влечет за собой наиболее сильное чувство. Может даже возникнуть попытка проследить, не окажется ли возможным вывести установленные выше из опыта законы как будто чисто теоретической ассоциации из этого высшего основного закона. Если физиологическая психология показывает, что связанная с ощущением интенсивность чувства всегда соответствует интенсивности соответствующего ощущения, то именно из этого основного закона становится понятным, почему осознание чувственных впечатлений зависит от их относительной силы как при их соперничестве друг с другом, так и при соперничестве с ассоциативными представлениями. Далее, самый факт соперничества вообще между чувственным впечатлением, с одной стороны, и ассоциативным воспроизведением - с другой, может быть понят лишь при допущении соизмеримости степеней интенсивности обоих элементов. И с тех пор как была обнаружена ¹⁾ ошибочность мнения о различной интенсивности деятельности представления как таковой, не остается ничего иного, как искать источник этой силы, с которой представления борются между собой, в сопровождающих их чувствах.

¹⁾ Благодаря блестящей аргументации Лотце в его *Microcosms*, т. 1; 2 изд.,

210

Наконец, что касается того, что представления тем легче взаимно воспроизводят одно другое, чем больше в их содержании общих или соприкасающихся элементов, то это придется объяснить тем, что последняя причина ассоциации равных или сходных представлений заключается в близости сросшихся с ними чувств. Эта основная форма ассоциации обнаруживается даже непосредственно из опыта, и она была опущена нами выше при перечислении законов ассоциации только потому, что там речь шла лишь о чисто теоретических по видимости соединениях. В действительности же, одну из важнейших и наиболее частых форм ассоциации образует то явление, что связующим звеном между двумя самими по себе совершенно чуждыми друг другу представлениями служит исключительно тождество или сходство сросшихся с ними чувств. Быть может, связь одновременно вступающих таким образом в сознание представлений можно объяснить аналогичным образом соучастием так называемого общего чувства; но и помимо этого случая можно привести много других примеров такого рода, и этот тип ассоциации играет особенно большую роль при перенесении представлений и обозначений из одной области в другую. Когда мы говорим о теплоте цветового тона, в этом выражении слиты специфические представления трех чувственных сфер,

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

С этой точки зрения, однако, картина вышеописанного непроизвольного движения представлений принимает существенно иную форму. Если прежде мы думали, что имеем дело с самостоятельным течением этих представлений, то теперь обнаруживается, что за ними в качестве истинных руководителей этого движения стоят чувства и что мы при этом далеко не в той мере остаемся незаинтересованными, как это кажется с первого взгляда.

211

Дело в том, что чувства отнюдь не всегда вступают в этих случаях сами в сознание, а лишь, так сказать, выдвигают представления, которыми они возбуждаются. Отсюда следует, что наши представления ведут постоянную войну за узкий круг сознания **не** своим собственным, а заимствованным оружием - именно оружием слитых с ними чувств. В турнире душевной жизни представления - лишь маски, за которыми скрываются от сознания истинные борцы - чувства.

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

212

Не зная непосредственно их существа и, прежде всего, не определив заранее их отношения к физическим процессам, мы можем обозначать эти бессознательные состояния только через посредство тех сознательных

функций, основу которых они образуют; при этом следует всегда соблюдать осторожность и не забывать, что "бессознательное представление", "бессознательное чувство", "бессознательное влечение" означают всегда само по себе нам не известное, но необходимо допускаемое на основании ряда фактов психическое состояние, которое, будучи осознанным, становится представлением, чувством, влечением или волей. Лишь в двух отношениях должно считаться правдоподобным это допущение: с одной стороны, такие бессознательные состояния свойственны элементарным моментам содержания душевной жизни, функциям ощущений, влечений и чувств, стоящим в непосредственной связи с физической жизнью; с другой стороны, эти бессознательные процессы присущи содержаниям представлений, доступным воспоминанию, и притом не только в смысле "удержания" в памяти простых элементов, но и в особенности в смысле сохранения созданных сознанием соединений этих представлений. В психологическом отношении вышеупомянутое злоупотребление гипотезой бессознательного заключается в совершенно недоказуемом предположении, что эти элементы и без содействия сознания могут вступать между собой во все те соединения, в которые в действительности их может привести лишь само сознание. В частности, по отношению к чувствам несомненно, что они во всем своем объеме и, следовательно, в их воздействии на ход представлений обусловлены движениями бессознательной воли, которые лучше всего назвать влечениями. Ибо чувства именно и суть не что иное, как опосредствующий элемент, при помощи которого мы только и можем узнать что-либо о нашей собственной воле, самой по себе бессознательной¹⁾. Мы ничего не знали бы о всех присущих нашему организму влечениях, если бы их удовлетворение или неудовлетворение не давало о себе знать путем возникновения в сознании чувств удовольствия или неудовольствия.

¹⁾ Эти проблемы лучше всего исследованы Герингом (Coring, System der kritiarhen Philosophic, 1 с. 60 и ел.).

213

Но эти чувства настолько мало обусловлены представлениями, что связь между определенным чувством и удовлетворением определенного влечения нам отнюдь не известна непосредственно, а может быть постигнута лишь из опыта; именно поэтому только опыт дает возможность искать средства для устранения существующего неудовольствия. Вследствие этого может случиться, что чувство удовольствия, еще не наученное опытом, ошибочно соединяется с представлением о другом влечении и тем вводит личность в заблуждение относительно ее собственной воли. Этот важный и все еще недостаточно оцененный психологами факт, что мы можем заблуждаться относительно нашей собственной воли и потому при наступлении ожидаемого события к нашему величайшему удивлению чувствовать себя совсем иначе, чем мы предполагали, - этот факт является веским аргументом

в пользу бессознательного характера воли. Но если дело обстоит так, то мы лишь иначе выразим добытое нами убеждение относительно постоянной зависимости движения представлений от воздействия чувств, утверждая, что уже так называемый произвольный механизм представлений во всех своих действительных движениях по существу определяется деятельностью воли.

Каждому ясно, что из новых систем философии ближе всего этому пониманию вопроса философия Шопенгауэра. Сам Шопенгауэр выразил эту антропологическую сторону своих метафизических принципов лишь в самой общей форме, не развив ее подробнее^{*)}. Поэтому следует подчеркнуть, что намеченное здесь чисто эмпирическое психологическое исследование совершенно независимо от той метафизики, из которой как будто могли бы логически вытекать наши выводы и которая сама сводится лишь к метафизическому обобщению психологического воззрения.

^{*)} Геринг (в указ. соч.) справедливо указал на то противоречие, в котором стоит обоснованное на иных соображениях учение Шопенгауэра об объективно зрительных восприятиях к его общей психологической теории.

214

Но метафизический вывод, что весь представляемый мир есть лишь явление воли как вещи в себе, не соответствует даже своему прообразу, психологическому познанию, ибо течение представлений видится нами не как проявление воли, а как некое своеобразное явление, ходом которого воля лишь руководит в качестве определяющей силы.

Но если уже непременно нужно найти исторические корни, то нельзя не упомянуть, что диаметрально противоположное прежним воззрениям учение о господстве бессознательной по своей природе воли над представлениями идет от Фихте, который впервые выдвинул и многие другие жгучие в наши дни вопросы философской и психологической мысли. Могучая работа мысли Фихте, послужившая исходной точкой, с одной стороны, для систем философии тождества Шеллинга и Гегеля, и, с другой стороны, для системы Гербарта, несомненно лежит также, хотя и в искаженном виде, в основе учения Шопенгауэра.

Что касается самого факта, то как ежедневный опыт, так и вся история человеческого мышления убедительно свидетельствуют в его пользу. Наши мысли повсюду произвольно приспособляются к нашим потребностям, причем эти последние отнюдь не всегда сознаются нами. Это яснее всего обнаруживается при наблюдении над миром представлений у детей, у которых в течение долгого времени могут утвердиться лишь представления, стоящие в каком-либо благоприятствующем или неблагоприятствующем отношении к еще чисто физическим потребностям в это время, и так как все

дальнейшее развитие опирается на это начальное состояние, то уже по этой причине оно с самого начала подчинено бессознательной воле. Но и у зрелого человека ход мыслей обусловлен, как известно, общим чувством, которое зовется настроением; и даже если это и не имеет места, то его все же инстинктивно более всего интересуют те восприятия и мысли, которые находятся в сфере представлений его профессии, его деятельности, его личных желаний, надежд и опасений. И что справедливо по отношению к отдельной личности, обнаруживается и у всех людей.

215

Весь мир представлений, в котором мы теперь живем и который кажется нам самоочевидным, в сущности даже и в настоящее время еще зависит как по своему содержанию, так и по всему своему направлению от произвольных процессов представлений, которые должны были обращать на себя преимущественное внимание в начальный период жизни рода, вследствие их связи с наиболее ранними потребностями. Кто следит за историей человеческого мышления в ее постоянной связи с общей культурной деятельностью, тот легко подметит, что мысли всегда приспосабливались к ее задачам, причем это не только не создается ясно, но часто даже горячо оспаривается. Наконец, различия в образе мыслей различных полов, сословий, народов и поколений по большей части также должны быть сведены к этому влиянию бессознательно действующих природных потребностей.

Впрочем, когда мы имеем дело с взрослыми людьми и развитыми состояниями культуры, эти наблюдения не ограничиваются влиянием бессознательной воли, но мы встречаем повсюду и с тем воздействием сознательного стремления к мысли, из рассмотрения которого мы исходили. При этом, правда, по большей части имеет место постепенный переход, благодаря которому часто нельзя определить, имеем ли мы дело с воздействием сознательной или бессознательной воли. Чем чаще бессознательная воля направляла движение представлений в определенную сторону тем меньше усилий ей требуется при повторении этого и тем скорее совершенно произвольно избирается это направление. Подобно тому **как** сначала мы с сознательным напряжением учимся совершать целесообразные движения нашего тела, которые впоследствии совершаются совершенно произвольно сами собой, так и движение, которое мы насильственно придаем нашим мыслям становится вскоре проторенной колеёй, которой они следуют сами непреднамеренно.

Эта постепенность перехода должна была бы уже с самого начала навести нас на мысль, составляющую вывод нашего исследования, а именно, что различие между произвольным и произвольным мышлением не столь принципиально, как обычно полагают.

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

*) Здесь полезно напомнить об учении Лейбница, согласно которому жизнь монады надо мыслить составленной из деятельности представлений и течений и притом так, что лишь последняя деятельность объясняет поступательное движение представлений, "*tendency de l'une perception a l'autre*" (тенденция перехода от одной концепции к другой) (франц.).

Если кто когда-либо пытался разрешить трудный, отвлеченный вопрос, знает, что часы, когда он энергичнее всего и с сильнейшим напряжением воли сосредоточивался на данном вопросе, не всегда были для него счастливейшими. Нетрудно объяснить этот поразительный с первого взгляда факт: причина его в том, что повышенная интенсивность сознательной воли настолько овладевает в этих случаях сознанием, что оно остается закрытым даже для тех впечатлений и ассоциаций, которые удовлетворили бы волю. Тем не менее соответствующие ассоциации приведены при этом в движение под порогом сознания, так что позднее, когда в сознании открывается некоторый простор для них, они могут проникнуть в него. Всякий знает, что нередко по истечении некоторого времени, когда сознание занято более или менее посторонними представлениями, неожиданно и, по-видимому, совершенно беспричинно приходит в голову искомое имя или внезапно перед

сознанием ясно и отчетливо выступают представления, необходимые для решения вопроса. Лишь чувственное восприятие, которое было упущено благодаря "слишком ревностной внимательности, разумеется, не может само вернуться в сознание.

Не всегда вполне ясно сознавая оба этих препятствия, которыми сознательное намерение угрожает своему собственному осуществлению, мы стараемся обойти их посредством некоторых общеизвестных привычек. Прежде чем считать окончательным какой-либо результат нашего размышления, будь то решение теоретической проблемы или какой-либо практической задачи, мы считаем нужным подождать некоторое время, занявшись по возможности чем-либо другим; принятие важного решения мы переносим на следующий день, а опубликованию исследования никогда не может, как известно, повредить Горациево *nonum prematur in annum*^{*)}.

**) Пусть хранится до девятого года (лат.).*

220

Мы верим, что в менее возбужденном и не подчиненном сильному желанию состоянии наших представлений произойдет некоторый отлив и что в этом более спокойном состоянии мы сумеем правильно оценить те ходы мыслей, которые, может быть, были необходимы для правильного заключения, не подавлялись сильным желанием.

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

Однако этот факт не только не опровергает вышеизложенную теорию, но служит лучшим ею подтверждением. Дело в том, что вся приведенная выше аргументация сводилась лишь к утверждению, что при воздействии сознательной воли на мышление не происходит никакого по существу нового процесса, который не содержался бы и в обычном течении представлений. Сознательность воли не изменяет, таким образом, способ ее воздействия на

мышление, но изменяет силу этого воздействия, и притом в столь значительной степени, что, по крайней мере в момент действия, из всех одновременно возникающих влечений осознанное влечение почти всегда оказывает сильнейшее, решающее влияние на дальнейший ход мышления. Итак, в заключение возникает вопрос, в чем состоит это усиление и каким образом проникновение в сознание волевых актов в столь значительной мере повышает их способность господствовать над мышлением.

221

При решении этого вопроса мы должны опираться на найденный нами основной закон, т.е. искать те чувства и направления воли, которые связаны с ясным сознанием как таковым и тем самым способны усиливать интенсивность первоначальной воли. И найти их не составляет труда. В развитом психическом организме - а лишь в таковом и встречается преднамеренное мышление - всякое содержание представлений, воспринятое с некоторою живостью, тотчас же вступает в тесную связь с самосознанием, и эта личная связь, как известно, имеет особенное значение для проникающих в сознание волевых импульсов. Но с этим представлением о "Я" неразрывно слито чувство "Я" - наиболее сильное, живое и влиятельное из всех чувств. Таким образом, сознательная воля, вступая в связь с самосознанием, тем самым соединяется с этим интенсивнейшим из всех чувств, перед которым не может устоять никакое другое, и отсюда понятно, что в каждый данный момент ходом представлений овладевает то из направлений нашей воли, которое ближе всего стоит к самосознанию и в борьбе с другими влечениями положит на чашу весов в этом соперничестве решающую силу чувства "Я".

Таким образом, чувство "Я" образует последнюю и высшую инстанцию для движения наших представлений и от его природы будет в конце концов всегда зависеть ход и ценность нашего преднамеренного мышления. Но под этим чувством "Я" отнюдь не следует понимать какое-либо абстрактное отношение "души" к самой себе; наоборот, оно есть наиболее богатое, сложное и содержательное из всех чувств. Подобно тому как самосознание - по своему эмпирическому, т.е. индивидуальному, содержанию обладает постоянным наличием наших представлений и, таким образом, состоит лишь из "господствующей массы представлений", самочувствие образует в каждом психическом организме лишь концентрированный осадок всего развития его воли и чувств, и существенное его содержание состоит, таким образом, только из господствующей в данной личности совокупности волевых импульсов и чувств.

222

И подобно тому как сущность самосознания обнаруживается в том, что оно соотносит всякое новое содержание сознания с господствующей в нем совокупностью представлений, т.е. апперципирует его ею, так и деятельность самочувствия направлена на то, чтобы поставить каждое вновь возникающее сознательное намерение в связь с обоснованным в этом самочувствии общим направлением воли индивида. Это отношение, которое можно назвать апперцепцией чувств и влечений путем слияния их с постоянным содержанием самочувствия, кладет на каждое преднамеренное мышление индивидуальный отпечаток, и этим объясняется, что в произвольной умственной жизни человека обыкновенно отражается его личный характер.

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

Это относится ко всем сознательным решениям, в том числе и к желанию мыслить. Корень той силы, с которой сознательная воля руководит движением представлений, лежит исключительно в связи этого намерения с самыми важными интересами личности и в сознании правил, признаваемых истинными и превратившихся в твердое убеждение.

223

Намерение мыслить исчезает, как лопнувший мыльный пузырь под давлением неустанно напорающих влечений, если это намерение не связано с истинным и серьезным интересом мыслящего. И от характера этого интереса зависит в последней инстанции общая ценность избранного чувством "Я" движения мысли. Ему всегда будет грозить опасность не достигнуть своей цели и, как было показано выше, споткнуться о самого себя из-за стремительности личного интереса, если чувство "Я" не сумеет придать сознательному мышлению никакой иной силы, кроме стремительности индивидуального влечения, будь то в ее первоначальной форме или в утонченной и одухотворенной форме, принятой в так называемых

культурных условиях. На всем, что мы делаем ради самих себя, лежит в конечном итоге каинова печать, и каждое преднамеренное мышление, основой которого служит случайный импульс индивидуальной потребности, ждет заслуженная им участь, если оно ежеминутно сменяется другим таким же; случайным импульсом, и столь же заслуженная участь ждет его, если оно из-за страстности **своего** интереса становится жертвой неизбежного самообмана.

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

Среди этих нравственных целей есть одна, которая, отчасти из-за своего собственного значения, отчасти в качестве универсального средства ко всякой плодотворной деятельности, придает преднамеренному мышлению глубочайшую ценность - это истина. Стремление к ней образует лучшую силу произвольного мышления, и без этого ничто намеренно придуманное не может иметь прочной ценности.

224

Преднамеренное мышление, которое с полным сознанием направлено на одну эту цель, обыкновенно называют незаинтересованным мышлением". Если, согласно вышеизложенному, несомненно, что мы никогда не думаем, а тем более не размышляем о чем-либо, что нас не интересует ни с какой стороны, то мы должны прийти к заключению, что указанное выражение "незаинтересованное мышление" основано на более узком значении слова "интерес", чем тот психологический его смысл, в котором мы его употребляли. Здесь подразумеваются, очевидно, лишь личные, индивидуальные интересы, и исключения **их** справедливо требуют от всякого мышления, которое претендует **на** общезначимость, и, в частности, от научного мышления. А возможность такого исключения индивидуальных интересов основана исключительно на том, что в нашем психологическом организме другие интересы также не только возможны вообще, но и могут приобрести силу, превосходящую первые; и среди этих безличных интересов интерес к истине - влечение к истине и чувство истины - занимает одно из первых мест. Таким образом, то, что обыкновенно зовется незаинтересованным мышлением, есть, наоборот, мышление, вызванное и руководимое исключительно сильным интересом к истине.

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

225

Для плодотворного действия влечения к познанию необходимо, кроме нравственной его основы, еще одно: ясное твердое знание тех принципов, в согласии с которыми только и может развиваться правильное, мышление. Следование этим законам не дано само собой в естественном движении представлений; наоборот, последнее с его увлечением своим собственным содержанием, с его тенденцией к слишком поспешным обобщениям, со всей массой заложенных в самой природе духовной деятельности предпосылок и предрассудков, всегда ближе к заблуждению, чем к истине. Чтобы достигнуть своих истинных целей, мышление нуждается в дисциплине, в привычке к резкой критике, в постоянном призыве к заботливой предусмотрительности. Правда, это обуздание естественного мышления до известной степени совершается само собой, путем усвоения сложившегося языка, путем воспитания, путем опыта, полученного в ходе наших собственных заблуждений, одним словом, в самом движении умственной жизни; но для выполнения высших задач познания, и прежде всего для науки, это жизненное воспитание недостаточно; оно требует постоянного подкрепления неустанным самовоспитанием. Посредством которого мы должны настолько сжиться с законами правильного мышления, чтобы они постепенно стали природными законами нашего механизма представлений и без усилий овладевали ходом наших мыслей, как только мы с ясным сознанием начинаем руководить им. Уже ежедневный опыт учит нас быть осторожными в нашем восприятии, но лишь строгой дисциплине удастся приучить к нашему вниманию к научному наблюдению. Уже обычные задачи нашей жизни принуждают нас критическим взором следить за нашими суждениями и заключениями; но сколько труда надо, чтобы приучить живое, полное фантазий движение наших представлений к методическому ходу научной аргументации!

Но и это постепенное сознание законов правильного **мышления** при практическом применении всех его форм коренится в последнем счете в

нравственной преданности великой идее истины. Ибо эти правила имеют силу и значение лишь в качестве необходимых средств влечения к истине.

226

Таким образом, и здесь глубочайшая движущая сила преднамеренного мышления покоится на моральной цели. Только там, где мышление рассматривается как нравственный долг, оно может достигнуть своих целей. Поэтому если выше мы видели, что страстное и интенсивное стремление к мышлению может само служить себе помехой, то, с другой стороны, недостаточно и того, чтобы сознательная воля внезапным толчком двинула мысли в желаемом направлении; сознание должно время от времени спокойно сосредоточиваться на своей цели. Пока идет работа мысли, моральной силе надлежит устранять и подавлять посторонние впечатления, соблазны фантазии и личные интересы, чтобы сознание было свободно для своих целей. Дело в том, что естественное мышление людей имеет неискоренимую склонность к блужданию, и лишь нравственная строгость в поисках истины может привести его на правильный путь и до конца удержать на нем.

227

НОРМЫ И ЗАКОНЫ ПРИРОДЫ

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

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

Если, таким образом, одинаково бессмысленно повелевать совершать то, что и без этого веления бы произошло, как и то, что все равно не произойдет, то

из этого прежде всего делается вывод, что о силе и постигаемой значимости веления речь может идти лишь в том случае, если предположить, что существует способность, прерывающая естественно необходимые функции психической жизни, которая призвана выполнять веления.

228

Эту способность называют свободой, и после того как на основании такого или сходного образа мыслей этот постулат найден, предпринимаются тщетные усилия привести его в соответствие с остальными предпосылками нашего научного понимания мира.

Проблема свободы в бесконечно разнообразных вариантах повсюду вырастает из этого сознания двойного законодательства, которому подчинена наша духовная жизнь, законодательства принуждения и естественного процесса и законодательства долженствования и идеального предназначения. Лишь начиная с того времени, когда возникло представление о божественном велении и о грехе как его нарушении, когда была осознана противоположность между естественным и божеским "порядком", лишь тогда возникла проблема свободы, совершенно неизвестная философии на ее ранней стадии со всеми ее многочисленными разветвлениями, и с той поры она уже не исчезала из поля зрения европейских народов.

Эта проблема коренится в чувстве ответственности. При отсутствии этого чувства трудно себе представить, как мы могли бы, исходя из чисто теоретических оснований, прийти к допущению функции, нарушающей каузально-закономерную обусловленность нашего душевного состояния. Ведь даже в обычной жизни мы применяем и к психическим явлениям ту, безусловно необходимую для всякого практического мышления аксиому, что равным причинам соответствуют равные действия. Всякий расчет, основанный на предположении, что при определенных условиях люди, с которыми мы имеем дело, будут определенным образом вести себя, думать, представлять, чувствовать, желать, всякий такой расчет уже применяет эту аксиому, она образует, несмотря на все хитрые доказательства противоположного, основу наших сношений с людьми, как и основу наших отношений ко всему остальному миру; веру в нее обнаруживает даже самый ярый скептик, избегая приведенного в ярость врага совершенно так же, как он избегает падающего камня.

229

Правда, даже при самом точном знании законов душевной жизни мы не можем высчитать тонкого влияния индивидуального характера, еле заметных изменений внутренних процессов; но кто может точно определить ход судна в будущем океане, кто может вычислить расположение в пространстве пузырьков газа, поднимающихся из бокала с вином? И все же мы признаем

постоянную зависимость этих физических процессов от тех же законов, действие которых мы наблюдаем на более грубых и изолированных явлениях, и приписываем возможность их полного объяснения лишь большей сложности условий, которую мы не можем обозреть сполна. Теоретически дело обстоит совершенно так же и в психической области: здесь мы можем также установить отчасти в форме практического "знания людей", отчасти в форме научного опыта ряд основных законов, открытых нами благодаря счастливой простоте наблюдаемых случаев или при помощи экспериментального изолирования явлений; эти знания, быть 3 может, не так точны, как наши формулы физических законов и еще в большей степени, чем последние - лишь грубые приближения к действительному положению дел; но с чисто теоретической точки зрения, наша неспособность объяснить, исходя из них, особенности отдельных свойств душевной деятельности, так же, как в упомянутых выше случаях, относящихся к внешним явлениям, не может поколебать нашу веру в аксиоматическую значимость закона причинности, на котором основано всякое научное объяснение и всякий расчет в практической жизни, и допустить таинственный перерыв причинной связи.

Это допущение основано исключительно на потребности спасти значение и разумность веления, которому мы чувствуем себя подчиненными и которое не имело бы смысла, если бы оно не отличалось от причинной необходимости, определяющей естественно закономерный ход нашей душевной жизни.

230

Итак, мы, по-видимому, неизбежно приходим к тяжелой альтернативе: либо придерживаться научной аксиомы и тем самым отказаться от признания веления, либо же признавать веление и соответствующую ему способность, свободу, и тем самым поставить под вопрос абсолютное значение этой научной аксиомы. Здесь проявляется то противоречие между "потребностями души" и предпосылками и выводами исследования, которое так характерно для современной мысли. Даже столь осторожная и в метафизическом отношении целомудренная попытка Канта преодолеть трудности посредством признания интеллигибельного характера свободы разбивается о ту же невозможность одновременно избежать обеих опасностей.

Обыденному мировоззрению проблема свободы известна только с ее моральной стороны. В этой области каждый сознает, что существует система предписаний, которые он должен выполнять и от которых он в большей или меньшей степени уклоняется в своем действительном волеии и поведении. Однако прежде всего необходимо указать на то, что народным массам доступно в этой области в полном объеме лишь чувство ответственности: под действием наших гражданских учреждений, с одной стороны, и религиозных

убеждений - с другой, оно срослось с чувством страха перед неприятными последствиями, вызываемыми в гражданском или Божеском порядке нарушением веления. Поэтому научное воззрение, согласно которому волевые решения и поступки человека необходимо совершаются по твердым законам именно так, как они и должны совершаться, вызывает мучительное чувство непонятной несправедливости, поскольку человек наказывается за то, что он не совершить не мог.

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

231

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

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

Можно даже сказать, что только в этой логической и эстетической форме чувство ответственности выступает в чистом виде; здесь оно не что иное, как сознание, что мы подчинены велению и что от его выполнения зависит ценность нашей деятельности.

232

Свойственное моральной совести огромного большинства людей слияние в **более** или менее тонкой форме с чувством страха (или, что то же самое, с надеждой на вознаграждение) отпадает здесь само собой: никакое наказание гражданского правопорядка, никакая угроза религиозной веры, никакой непосредственно ощущаемый ущерб не связаны с нарушением логического или эстетического долга. Именно поэтому для облагораживания этической совести и для превращения ее в чистое, лишенное всяких эвдемонистических соображений чувство долга лучшим педагогическим средством является пробуждение логической и эстетической совести. Нравственное влияние интеллектуального и эстетического образования заключается главным образом в том, чтобы научить человека следовать норме, обладающей самоценностью, и перестать думать о выгодах или ущербе, которые возникнут для него из ее выполнения или невыполнения; то, что он таким образом испытал в других областях, переносится затем само собой в моральную жизнь.

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

Прежде всего необходимо точно выяснить различие тех точек Зрения, с которых может быть признана значимость обеих систем. Психологические законы суть законы природы, т.е. те общие суждения о последовательности душевных явлений, при посредстве которых мы познаем сущность душевной деятельности и из которых мы выводим отдельные факты психической жизни. Таким образом, установление этих законов основано на чисто теоретическом интересе и имеет чисто теоретическую правомерность.

233

Подобно тому как закон причинности есть вообще не что иное, как асерторическое выражение теоретического постулата, не что иное, как "аксиома познаваемости природы", и специальное применение его - в науке, как и в практической жизни - к области душевной деятельности есть лишь

продукт этой нашей потребности выводить особенное из общего и видеть в общем определяющую силу по отношению к особенному. Здесь не место обосновывать эту высшую посылку всякого научного объяснения, равно как и общего мышления: для этого понадобилась бы целая система теории познания; вся совокупность логических доказательств этого положения может вести только к уяснению его непосредственной очевидности даже в представлениях, которые, по-видимому, ему противоречат, и к обнаружению того, что с его устранением была бы отнята всякая возможность плодотворного размышления о взаимоотношениях явлений опытного мира. Иного "доказательства" закона причинности нет и не может быть: ибо каждый из бесчисленных примеров, с помощью которых этот закон подтверждается во всех областях нашей эмпирической жизни, сам основан на каком-либо применении принципа причинности. Поэтому в научном исследовании нет необходимости специально обосновывать значение закона причинности для познания душевной жизни: значение это понятно само собой, ибо закон причинности был бы устранен, как только среди обнаруженных в ходе опыта фактов оказалось бы явление, которое не было бы закономерно необходимым действием своих причин. Только поэтому, следовательно, в науке о душевной жизни может идти речь о констатации особых форм, в которых в этой области проявляется каузальная необходимость.

Психологические законы, таким образом, - это принципы объясняющей науки, из которых должно быть выведено происхождение отдельных фактов душевной жизни; они устанавливают согласие основному убеждению, без которого вообще нет науки, общие определения, в соответствии с которыми каждый отдельный факт душевной жизни должен необходимо принятие именно тот образ, какой он принимает.

234

Психология объясняет своими законами, как мы действительно мыслим, действительно чувствуем, действительно желаем и действуем.

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

При таком понимании противоположности между нормами и законами природы обнаруживается, что две системы законов, которым подчинена наша психологическая жизнь, рассматривают этот общий предмет с двух совершенно различных точек зрения и поэтому могут не сталкиваться друг с другом. Для психологических законов душевная жизнь - объект объясняющей науки, для нормативных законов логического и эстетического сознания эта же душевная жизнь - объект идеальной оценки. Исходя из законов природы, мы понимаем факты; исходя из норм, мы должны **их** одобрять или не одобрять. Законы природы относятся к теоретическому разуму, нормы - к разуму оценивающему. Норма никогда не бывает принципом объяснения, как закон природы не бывает принципом оценки.

Отсюда в связи с вышесказанным вытекают два вывода. С одной стороны, ясно, что нормативное и психологическое законодательства не могут быть тождественны. Логический принцип, нравственный закон, эстетическое правило не являются естественными законами мышления, ведения или чувствования, согласно которым в действительности совершается при всех "обстоятельствах реальный процесс душевной жизни.

235

С другой стороны, однако, невозможно, чтобы оба эти законодательства, относящиеся к одному и тому же предмету, были *toto coelo* ^{*)} различны и ни в каком отношении не соприкасались друг с другом. Совесть не может требовать того, что совершенно исключается естественно необходимыми определениями душевной жизни и безусловно невозможно. Таким образом, отношение норм к законам природы следует искать между этими двумя крайностями полнейшего тождества и полнейшего различия.

Мы легче всего найдем это отношение, если перейдем от более сложного процесса самооценки личности к более простому явлению оценки отдельным человеком деятельности другого. Ряд познавательных элементов, например определенный круг опыта, может быть общим у различных людей. Тем не менее переработка этого материала в связное воззрение будет у каждого из них различной. Последовательность отдельных наблюдений, интерес к тому Или другому из них, точность воспоминания, осторожность в размышлении, способность к комбинированию - все это меняется от индивида к индивиду, и это легко объясняет, почему при полном равенстве психологических законов соединения представлений из одинаковых элементов получаются совершенно различные результаты. Все эти процессы ассоциации, происходящие в отдельных людях, как и их результаты, обусловлены естественной необходимостью. Но лишь один из этих способов сочетания истинен, лишь один соответствует норме мышления. Естественно, необходимый процесс может привести к этому правильному способу сочетания нескольких человек, но может не привести к нему ни одного.

Таким образом, психологическая необходимость так же не включает в себя нормативную и не определяет нормативность, как, с другой стороны, естественная закономерность не исключает возможность выполнения нормы. Из всей массы ассоциаций представлений лишь немногие обладают нормативностью.

^{*)} Полностью(лат).

236

Естественный процесс может соответствовать норме, но не должен соответствовать ей. Существуют и такие формы естественно необходимого сочетания представлений, результатом которых неизбежно становится заблуждение. С той же естественной необходимостью, с какой один человек мыслит правильно, другой неверно.

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

Следовательно, оказывается, что действие механизма представлений, происходящее по психологическим законам, отнюдь не гарантирует правильности мышления, пока в него не проникло сознание норм.

237

Этот процесс столь же может вести к заблуждению, как к истине, и если принять во внимание, что среди множества возможных ассоциаций лишь одна соответствует норме, то легко понять, почему механизм представлений, предоставленный самому себе, с гораздо большей вероятностью может привести к ложному выводу, чем к правильному. Ошибочное заключение возникает столь же необходимо, как и правильное; но из одних и тех же посылок можно вывести только один правильный вывод и, наоборот, массу ложных. Истина подобна одному белому шару среди множества черных.

Совершенно так же обстоит дело и в этической, и эстетической областях. Всякое решение воли с вытекающим из него поступком есть, если рассматривать его с точки зрения его возникновения, явление, необходимо обусловленное законами мотивации, и точно так же наличность и сила отдельных действующих при этом мотивов суть всегда, в свою очередь, каузально необходимый результат общей жизни личности или ее состояния в данный момент; но это сознание естественной необходимости всякой волевой деятельности нисколько не препятствует ее оценке, согласно которой одобряются те поступки, в которых решающими явились некоторые виды мотивов. Среди всей массы реальных волевых решений имеются такие, которые были определены так называемыми "моральными" мотивами; но, наряду с **ними**, есть еще гораздо больше решений, в которых победили противоположные мотивы. Первое решение возникает столь же необходимо, как и второе: но этическая оценка одобряет одно и осуждает другое. Я очень хорошо понимаю, как один человек благодаря счастливым задаткам, правильному воспитанию и благоприятной судьбе необходимо усваивает нравственное поведение, и как другой благодаря дурным инстинктам, вредному влиянию и тяжелым условиям жизни с такой же естественной необходимостью становится преступником; но это сознание естественной необходимости обоих процессов нисколько не удерживает меня от того, чтобы называть характер и поведение одного хорошим, характер и поведение другого дурным.

238

Таким образом, и здесь обнаруживается то же самое: среди массы проявлений воли, возможных и реализующихся по законам мотивации, только ограниченное число соответствует нормативному сознанию, нравственной совести. Веления последней *суть* определенные формы мотивации, которые могут быть вызваны закономерным естественным процессом, но чрезвычайно редко вызываются им в действительности.

Столь же самоочевидно, что чувства удовлетворенности или неудовлетворенности, ощущаемые нами по отношению к явлениям природы или продуктам искусства, всегда являются общим результатом, вытекающим с естественной необходимостью, хотя и в очень сложной форме, из многих

отдельных чувств, возникших в процессе нашей жизни; но эстетическое сознание, в противоположность сознанию гедонистическому, имеется лишь постольку, поскольку некоторые из этих естественно необходимых чувств, в качестве нормативных, противопоставляются случайным состояниям потребностей индивидов. Итак, эстетическая норма есть один из многих родов чувствования, который может возникнуть в естественно необходимом процессе душевной жизни и, в зависимости от обстоятельств, либо проявляется в отдельных личностях, либо подавляется в них другими чувствами.

Нормы, таким образом, совершенно отличны от законов природы; но они не противостоят им в качестве чего-то чуждого и далекого; наоборот, всякая норма есть такой способ соединения психических элементов, который при надлежащих условиях может быть вызван естественно необходимым, закономерно обусловленным процессом душевной жизни в такой же мере, как и всякие другие, и в том числе прямо противоположные ему. Норма - это определеннее форма психического движения, которую должны осуществить естественные законы душевной жизни.

239

Так, закон мышления (говоря языком логики) есть определенный способ соединения элементов представлений, который, соответственно имеющимся у каждой личности возможностям может быть вызван естественным ходом мышления, но может и ускользнуть от него. Всякий нравственный закон есть определенная форма мотивации, которая в зависимости от совокупности влечений личности в данном ее состоянии реализуется естественным течением волевой деятельности или же нарушается им. Наконец, всякое эстетическое правило есть определенный способ чувствования, который, в зависимости от впечатлительности отдельных людей, может наступить, но может и не наступить или быть вытесненным другими способами чувствования. Итак, все нормы суть особые формы осуществления законов природы. Система норм представляет собой отбор из необозримого многообразия комбинаций, в которых могут проявляться, соответственно индивидуальным условиям, естественные законы психической жизни. Законы логики - отбор из возможных форм ассоциаций представлений, законы этики - отбор из возможных форм мотиваций; законы эстетики - отбор из возможных форм чувствования.

Нетрудно сразу же установить принцип, по которому во всех трех случаях должен совершаться этот отбор из многообразия естественно необходимых форм развития. Логическая нормативность лишь постольку требуется от деятельности представлений, поскольку цель ее - быть истинной. От комбинаций игры представлений в фантазии никто не требует логической связи, и для того, кому безразлично, мыслит ли он соответственно истине,

как вообще, так и в особых обстоятельствах, логическое законодательство значения не имеет. Капризами мышления, не желающего подчиняться норме, может, пожалуй, заниматься психология, но отнюдь не логика. Логическое законодательство существует для нас, следовательно, только при условии, что наша цель - истина; логические формы мышления отличает от остальных, возможных в естественно необходимом процессе ассоциаций, только общезначимость, т.е. ценность, признаваемая всеми.

240

То же повторяется в этическом и эстетическом законодательстве: и здесь смысл нормы в том, что она служит мерилom оценки, в основе которой лежит общезначимость. Нравственный закон требует такой мотивации, которая подтверждается своей общезначимостью; эстетическое правило требует такого возбуждения чувств, которое, предполагая общезначимость своего суждения, может характеризовать свой предмет как прекрасный.

Следовательно, норма становится для нас всегда таковой вследствие отношения к определенной цели к общезначимости. Речь идет не о фактической общезначимости - это было бы случаем естественно закономерной необходимости - а о требовании всеобщей значимости.

Нормы - это такие формы осуществления законов природы, которые должны быть одобрены, исходя из общезначимости. Нормы - это такие формы осуществления законов душевной жизни, которые с непосредственной очевидностью связаны с убеждением, что они, и только они, должны быть реализованы и что все остальные виды индивидуальных комбинаций, к которым ведет естественно закономерная необходимость душевной жизни, достойны порицания из-за их отклонения от нормы.

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

Если нормы представляют собой отбор из всего того многообразия, которое возможно по естественным законам, то это воззрение как будто близко положению, получившему большое значение в современной объясняющей науке.

241

Что нормы должны быть значимы, представляется эмпирическому сознанию непосредственной очевидностью, которая не может быть объяснена, а должна быть просто признана; но что нормы фактически значимы, что они признаются и составляют основу действительной оценки, это факт эмпирической душевной жизни. Этот факт должен быть объяснен, как объясняется любой другой факт: поэтому представляется возможным рассматривать фактическое признание норм как продукт процесса отбора.

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

242

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

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

243

Если интеллектуальный прогресс в обозримой для нас истории человеческого рода вряд ли может вызывать сомнение, то этический прогресс, как известно, неоднократно оспаривался, и он во всяком случае менее очевиден. С этим согласуется и то, что объяснение этического прогресса с точки зрения теории отбора было бы невозможно. Ибо моральность не дает преимущества в борьбе за существование, наоборот, она вредна по крайней мере в борьбе между индивидами. Различные пословицы, доброжелательно утверждающие противное, такие, как "честность охраняется дольше всего, без сомнения не соответствуют действительности. Моральность - это ограничение мотивации; нравственный человек большей частью не может применять те средства, которыми свободно оперирует человек безнравственный. Ни один естественно необходимый процесс, неизбежным следствием которого была бы ; утрата источников могущества - физических или интеллектуальных, не связан с безнравственностью. Там, где нравственный человек исчерпал свои средства, которые в такой же степени доступны и человеку безнравственному, в распоряжении безнравственного человека остается еще множество средств, пользоваться которыми нравственному человеку запрещает его совесть. Поэтому когда нравственный человек и человек безнравственный вступают в борьбу, то безнравственный *ceteris paribus* ^{*)} имеет больше шансов на победу. Надо ясно понять, что нравственное поведение не есть средство стать счастливым или могущественным; ничего не может быть нелепее попытки моралистов внушить людям, что следование

нравственным нормам составляет наиболее разумное поведение: все подобные доводы опровергаются ежедневным опытом.

^{*)}При прочих равных условиях (лат.).

244

Поэтому нельзя также утверждать, что признание норм нравственного сознания - результат естественного отбора; напротив, исторический опыт в полном согласии с вышеприведенными указаниями свидетельствует, что всякое замкнутое в себе общество тем более нравственно дичает, чем старше оно становится; и человечество с его долгим историческим прошлым давно бы уже окончательно потеряло этическую совесть, если бы его не возрождало время от времени неиспорченное сознание молодых народов. Утверждение, что нравственный образ мыслей не есть преимущество в борьбе за существование, применимо не только к личностям, но, по тем же основаниям, и к отдельным политическим и социальным группам; и на истории острой борьбы современности можно бы очень ясно показать это. Наоборот, эта борьба идет между целыми народами, там решающее преимущество находится на стороне того народа, который сохранил этические добродетели - преданность общему делу, самоотречение, умение подчиняться, повиновение, сознание долга и самообладание. В борьбе за существование между народами моральность есть могущественнейшая и решающая сила. Этим в течение тысячелетий постоянно выравнивается противоположный процесс, совершающийся между индивидами, и совесть снова вступает в свои права.

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

245

Человечество обрело больший вкус в выражении своих чувств. Однако вряд ли эта привычка к более тонким чувствам, это устранение исконной безвкусицы являются продуктом естественного отбора, ибо и здесь нет никаких данных, позволяющих допустить, что большая чуткость эстетического чувства как таковая могла бы дать хоть какие-то

преимущества в борьбе за существование. Тому, кто не ощущает и не опасается грубости и пошлости, это не мешает устроиться в повседневной жизни не хуже других; но того, кто знает оскорбляют и отпугивают те условия жизни, в которых человек, не обладающий должным пониманием, чувствует себя хорошо.

- den unsaglichen Augenschmerz, Den das Venverfliche, Ewig-Unselige
Schonheitliebenden rege macnt" - *)

Даже в отношении между народами эстетические склонности не способствуют удаче в жизненной борьбе: известно, что утонченность нравов и занятия искусством грозят изнеженностью.

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

*) ту невыразимую боль, которую возбуждает в любящих красоту всенедостойное, вечно пагубное

246

Если, несмотря на это, сознание норм, не повышая жизнеспособности и силы самосохранения своих носителей, не только сохраняется в историческом развитии человечества, но и в отдельных отношениях даже возрастает, углубляется и утончается, то это должно покоиться на какой-либо непосредственной и самостоятельной, независимой от посторонних влияний силе, которая присуща сознанию норм как таковому и которая поэтому возвышает совесть, когда она уже возникла, до уровня психологической силы в развитии душевной жизни. Лишь так можно будет понять истинную сущность и психологическое значение норм.

До сих пор мы видели в этих нормах только принципы оценки, на основании которых целеполагающее сознание должно измерять, одобрять или не одобрять деятельность одного или нескольких чужих сознаний. Это та самая оценка, которую мы совершаем, считая солнечный свет или дождь благоприятными или неблагоприятными для предполагаемой нами цели созревания хлеба. Когда мы судим о правильности или ложности чужого

представления, нам безразлично, воспринял ли человек это представление от кого-либо другого или сам создал его, безразлично, как он вообще дошел до него и хотел ли он при этом найти истину или нет. Когда мы признаем характер человека, обнаружившийся в его волевых решениях и поступках, хорошим или дурным, нам также безразлично, как он обрел этот характер, как возникло в нем это преобладание одних мотивов над другими; мы просто одобряем или осуждаем то, что дело обстоит так или иначе. Когда мы выражаем наше удовольствие по поводу произведения искусства, мы этим лишь констатируем, что это произведение соответствует нашей эстетической потребности, нормативному способу чувствования, и не спрашиваем при этом, какими приемами художнику удалось доставить нам это удовлетворение.

В сфере морали особенно важно отметить тот факт, что наша оценка, основанная на нормах, состоит просто в констатировании совпадения или разногласия между нормой и оцениваемым объектом, и что наше одобрение вызывается этим совпадением, даже если последнее имело место без всякого сознания нормы.

247

В теоретической оценке всякий признает это, а в эстетической оценке это в известном смысле даже особенно ценно. Если кто-либо посредством случайной комбинации идей, следуя исключительно произвольному механизму движения своих представлений, открыл какую-нибудь истину, то она должна быть одобрена как таковая совершенно независимо от того, сознавал ли данный человек те нормы, на которых должен основываться результат его мышления. Наслаждение произведением искусства - не говоря уже наслаждении природой - совершенно независимо от того, следовал ли художник в своей работе сознательно тем эстетическим правилам на выполнении которых покоится впечатление красоты; наоборот эстетическое наслаждение, как известно, лишь умалется, когда хоп сколько-нибудь заметно сознательное следование правилам, и она выше всего, когда нам кажется, что нормативность произведения непосредственно вытекает с естественной необходимостью из процесса гениального творчества. Но то же самое относится и к области нравственности, хотя здесь и можно сомневаться в этом. Образ действий "прекрасной души", которая, не задаваясь вопросом о сознательных правилах и следуя исключительно своим чистым, благородным мотивам, выполняет требование нравственного закона, отнюдь не "безразличен" в нравственном отношении, как это утверждал Кант, а является, наоборот, объектом особенного этического одобрения. Наш этический интерес не требует, чтобы сознание нравственной нормы непременно служило причиной действий; он требует лишь, чтобы процесс мотивации соответствовала нравственной максиме, и мы всегда одобряем выполнение этого требования, независимо от того, было ли оно выполнено

благодаря характерному сознанию нормы или же вследствие свободного с рефлексии требования натуры. Хорошим мы называем того, кто хочет требуемого нравственным законом; сознает ли он при этом полностью закон как норму и максимум, имеет в второстепенное значение.

248

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

В области эстетики значение нормы исчерпывается этой ретроспективной оценкой собственной и чуждой деятельности, ее предметов и продуктов. Сущность эстетического наслаждения и художественного творчества состоит именно в непосредственности и отсутствии рефлексии: то и другое должно соответствовать норме, но не вызываться и не определяться ею в сознании. Нельзя себе представить ничего более смешного, чем желание сознательно регулировать чувства, вспоминая законы эстетики, с которыми надлежит воспринимать впечатление от прекрасной и возвышенной природы или от художественных произведений. Хотя с эстетической точки зрения существует мера правильности и общезначимости желать правильно чувствовать - бессмыслица. Нельзя принять решение обладать вкусом. Можно, конечно, эстетически развиваться, серьезно пытаясь проникнуть в сущность образцовых произведений искусства, приучая себя воспринимать прекрасное и возвышенное, но нельзя намеренно подготовиться в данный момент к отдельному впечатлению, сознательно вспоминая эстетические нормы. Пусть это попытается совершить педантичный **критик**, но *so ipso* *) он уничтожает эстетическое восприятие художественного произведения.

•) Тем самым (лат.).

249

Несомненный признак отсутствия художественного призвания выражается также в желании посредственного художника или дилетанта творить по правилам, следуя им в процессе работы, Великий художник не ведает этих правил, он создает их. Он творит с произвольной естественной

необходимостью согласно нормам, которые только благодаря его творению осознаются им и теми, кто этим творением наслаждается. Этого требует своеобразная сущность эстетической функции - производящей и воспроизводящей; мы ограничимся этим указанием, поскольку не можем останавливаться здесь на более подробном исследовании этого вопроса. С данной особенностью связано, что норма в области эстетики может быть только принципом оценки и что о сознательном ее применении не может быть и речи ни в художественном творчестве, ни в наслаждении художественным творением.

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

Ценность логического закона не исчерпывается тем, что он есть правило, на основании которого я в состоянии признать истинными или ложными движения моих и чужих представлений, фактически уже имевших место; когда я размышляю, чтобы найти истину, сознание логического закона становится для меня принципом произвольного комбинирования моих представлений и такого **их** сочетания, которое определено их целью - истиной. Кто осознал логическую норму, тот может намеренно мыслить в соответствии с ней.

250

Методическое исследование в науке - это регулируемое определенной целью, истиной преднамеренное создание понятий, суждений и умозаключений, последовательность и связь которых определяются сознанием логических норм.

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

таком случае этическая норма - уже не только принцип оценки, но и сила, регулирующая деятельность воли.

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

251

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

Лишь этим можно объяснить, каким образом возможно выполнение норм в пределах естественно необходимого процесса душевной жизни человека и без уничтожения обязательной каузальной обусловленности всех отдельных функций этого процесса. Пока нормы не осознаны, сравнительно мало

шансов на то, чтобы психический механизм сам собой привел именно к тем результатам, которые соответствуют норме. Но этот механический процесс сам вносит нормы в сознание и вследствие этого норма становится определяющей силой самого процесса и совершенно закономерно самореализуется. Белый шар, о котором мы говорили, сам обладает способностью принять такое положение, чтобы чаще попадаться под руку, чем черные шары. Логическая и этическая совесть суть силы, с естественной закономерностью воздействующие на ход психической жизни.

Свобода есть не что иное, как сознание того определяющего действия, которое может оказывать на движение мыслей и решение воли осознанная и признанная норма. Чувство свободы коренится в совести.

252

Несвободным в мышлении мы называем того, в ком движение представлений настолько подчинено каким-либо впечатлениям, предубеждениям, привычке, лени или личным интересам, что он не может следовать логической норме, даже сознавая ее; свободным бывает мышление, когда оно одушевлено исключительно стремлением к истине и сознательно подчиняется логическому закону. Нравственно несвободным мы называем того, кто, несмотря на знание этической нормы, в своем ведении и действовании в такой мере находится во власти своих мотивов, страстей и аффектов, что совесть не может стать в его душе решающим двигателем; нравственная свобода есть сознательное подчинение всех влечений познанному нравственному закону. Свобода есть господство совести. Этому названию заслуживает лишь определение эмпирического сознания сознанием нормативным. Совокупность норм можно, не отступая от того, что имеет в виду обычное словоупотребление, назвать разумом и, таким образом, результат данного исследования можно сформулировать в виде давно известного положения: свобода - это следование разуму.

Такое понятие свободы устанавливается здесь не впервые: оно лишь развито как необходимое следствие центрального понятия критической философии, понятия нормы, и обусловленного этим его отношения к закону природы. Свобода не есть таинственная способность совершать что-либо, причина чего отсутствует; она не требует исключения из подчиненной естественным законам связи явлений эмпирической душевной жизни; напротив, она сама наиболее зрелый продукт естественной необходимости, тот, посредством которого эмпирическое сознание само подчиняется нормативному сознанию. Эта свобода - автономия, в силу которой индивидуальное познание делает познанную и признанную им норму правилом своей деятельности. И наконец, это понятие свободы одинаково может быть соединено как с нормативной значимостью совести, так и с теоретической значимостью каузального принципа.

Однако нельзя не признать, что это детерминистское понятие свободы часто оспаривается на том основании, что оно не уделяет достаточного внимания чувству ответственности и природе ответственности вообще. Причина этого заключается лишь в невероятной неясности, связанной с понятием ответственности. Если обычно думают, что ответственность предполагает беспричинное, не обусловленное законами природы решение воли, то впадают в очевидное противоречие.

Ведь совершенно нельзя понять, как можно видеть ответственность в чем-либо, кроме ответственности причины за ее действие. Когда ребенок ударяет стул, на который он натолкнулся, он видит в нем причину своей боли. Юридически мы считаем человека ответственным за то, что он сделал, и моральная ответственность состоит в том, что мы рассматриваем характер человека как причину его волевых решений и поступков. Горечь раскаяния заключается именно в сознании того, что наш дурной поступок - необходимое следствие нашего характера, в понимании того, что мы должны были поступить так, потому что мы таковы. Если бы в нас могло произойти что-либо, причиной чего мы не являемся, если бы, следовательно, мы были бы способны к беспричинным решениям воли, то совершенно невозможно было бы понять, как нас можно считать ответственными за это. То, что происходит без причины, не более чем случайность, и за это никого нельзя считать ответственным. Ответственность доходит лишь до тех пределов, в которых действует причинная связь.

Но, возразят нам, каждый раз, когда кто-либо объявляется ответственным за что-либо, предполагается, что он "мог бы поступить или хотеть иначе", что он мог бы следовать норме, за нарушение которой его порицают. В этом условном предложении "он мог бы хотеть иначе" коренится заблуждение. Ибо условие, при котором это "мог бы" имеет значение, состоит в следующем: "Если бы он был иным". Этим я отнюдь не хочу утверждать, что волевые решения человека зависят только от внешних обстоятельств. Против этой инсинуации следует решительно протестовать во имя детерминизма.

Но что перед "человеком" в определенной ситуации открыты многие возможности действовать или воздерживаться от действия, верно только по отношению к родовому понятию человека, к человеку *in abstracto*; конкретному же человеку, индивиду, его решение предписано его константными мотивами, всем складом деятельности его воли и чувств; иначе он мог бы поступить только в том случае, если бы он был иным. Поэтому-то он и несет ответственность за свои поступки; в зависимости от своей сущности он решает, какие из возможных для человека *in abstracto*

решений становятся для него действительными in concrete; и об этой его сущности как причине его отдельного ведения мы высказываем свое суждение, делая его ответственным за его решение.

Между тем, если признание ответственности основывается на причинной связи, это ведет к новым трудностям. Ибо, с одной стороны, характер - не единственная причина поступка, с другой цепь причин, проходя через характер, уводит в бесконечность. Наряду с сущностью индивидуального человека, причиной, ответственной за результат его действий, можно считать совокупность тех условий, в которых он оказался. Тогда возникает вопрос, кто ответствен за "характер" человека, т.е. кто послужил его причиной. В стремлении возложить ответственность на индивида утверждается, что человек "ответствен" за свой характер. Как будто можно мыслить индивида как нечто отличное от его характера! Чтобы возложить ответственность за "эмпирический" характер на характер "интеллигибельный" и таким образом создать способ представления, абсолютно не допускающий сочетания с каузальным элементом понятия ответственности, пришлось бы удвоить сущность человека. С другой стороны, в ходе эмпирических событий можно также проследить зависимость, в которой возникновение индивидуального характера находится от состояния общества и, наконец, от общего мирового процесса; таким образом, "ответственным" оказывается общество или мировой процесс, а в последней инстанции - божество как его носитель и творец.

255

Из этого рассмотрения каузальных рядов можно, как мы видим, вывести все точки зрения, с которых пытались решить проблему свободы и более подробное развитие которых здесь неуместно. Из этого следует, что, хотя возложение ответственности и предполагает всегда каузальную связь, но безначальность, бесконечность и чрезвычайная переплетенность каузального процесса открывает, если сводить ответственность к каузальному отношению, широкий доступ произволу. Ответственность всегда связана с оценкой, и на этом основано, что ответственность возлагают и за невмешательство, за несовершенство определенных действий. Вопрос сводится всегда лишь к тому, выполнена ли норма, и если она не выполнена, то это вызывает неодобрение, независимо от того, произошло ли что-нибудь иное или вообще ничего не произошло. Это неодобрение переносится с отдельной нарушающей норму функции на ту мыслящую, водящую, чувствующую личность,

чьи свойства интеллекта, характера, чувств послужили естественно необходимой причиной неодобряемой функции: это перенесение неодобрения с функции на функционирующую личность и есть то, что мы называем возложением ответственности.

Но почему нет разумного смысла в том, чтобы переносить ответственность, продолжая цепь причинной зависимости, за пределы личности? Основание этого только и позволяет нам полностью понять, в чем состоит сущность ответственности. Возложение ответственности преследует определенную цель, и эта цель установить господство нормы. Когда мы сами считаем себя ответственными за что-либо, то это совершается для того, чтобы мы яснее осознали норму, и тем самым усилилось бы ее определяющее основание либо непосредственно как максимы сознательного формирования нашей логической и этической жизни, либо опосредованно, что возможно только в области эстетики, как привычки к правильному и неприятию всего ложного. Когда же мы делаем ответственным за что-либо другого человека, то это совершается либо в виде простого высказывания нашего суждения, которое должно напоминать ему о норме, либо в виде более грубых педагогических приемов, применяемых в частной и общественной жизни, посредством которых мы переносим чувство неудовольствия, связанного с нарушением нормы, на виновника неодобряемой функции, чтобы научить его подчиняться ей.

256

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

Цель же этого воспитания состоит всегда в том, чтобы нормы в конечном счете остались единственными формами, в которых действует по законам природы механизм психической жизни, причем отчасти таким образом, чтобы следование им стало само собой разумеющейся привычкой мышления, воления и чувствования, отчасти чтобы логические и этические нормы стали достаточно сильны в качестве определяющих оснований сознания и могли сознательно и преднамеренно управлять движениями мышления и воления. Вершиной интеллектуального развития человека было бы состояние, при котором он вообще не мог бы мыслить вразрез с нормами и одного воспоминания о логических нормах было бы достаточно, чтобы связь

представлений осуществлялась сообразно им. Моральный идеал также заключается в том, чтобы нравственный закон стал "законом природы" для нашей воли, чтобы наши влечения с необходимостью вели к нормативному ведению и действию и чтобы этическая максима при всех обстоятельствах оставалась для нас решающим мотивом.

257

Наконец, эстетическое воспитание пришло бы к своему завершению, если бы человек настолько возвысился над своими грубыми влечениями и настолько облагородил свои чувства, что всякое его удовольствие и неудовольствие носило бы свободный от заинтересованности общезначимый характер.

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

Великий основатель критической философии, вполне сознававший связь понятия нормы с понятием свободы, противопоставил царству природы царство свободы. Он считал наиболее важным вывести - в отличие от применявшегося в XVIII в. генетического метода - основанную на самой себе ценность норм из потока возникновения и уничтожения. Но тем самым он установил дуализм, преодоление которого стало важнейшей задачей его последователей. Надо было пояснить, как норма, пребывая в царстве естественной необходимости, может обрести значимость и господство. При этом могло показаться, что природа, следуя своим законам, в конце концов создает нечто высшее, отличное от нее, как будто она "потенцирует себя, выходя за свои пределы". Такое понимание, которое нашло свое лучшее выражение в диалектических понятиях гегелевской системы, с некоторыми видоизменениями обнаруживается и в натуралистических воззрениях нашего времени, примером которых может служить "новая вера" Штрауса. В противоположность этому, мы старались здесь показать, что нормы представляют собой возможность, с самого же начала заложенную в естественно закономерном ходе психической жизни и переходящую в действительность благодаря непосредственной самоочевидности, которая присуща нормам и делает их, как только они проникают в сознание, определяющими силами самого естественно закономерного процесса.

258

Естественная необходимость не выходит за свои собственные пределы, но в этих пределах расчленяется. "Разум" не создается, он уже заложен в бесконечном многообразии естественно необходимых процессов: все дело лишь в том, чтобы он был познан и сознательно сделан определяющей причиной. Царство свободы является в царстве природы той областью, в которой господствует только норма; наша задача и наше блаженство утвердиться в этой области.

259

КРИТИЧЕСКИЙ ИЛИ ГЕНЕТИЧЕСКИЙ МЕТОД?

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

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

260

Тем не менее историческое значение этого принципа несомненно. Ибо кантовская разработка проблем оказала непосредственно или косвенно такс; сильное влияние на всю философию XIX в., что понята эта философия может быть только исходя из учения Канта. Вся послекантовская философия - либо развитие и более или менее кардинальное усовершенствование кантовского принципа, либо борьба старых направлений в философии с его учением. После Канта не было создано ничего принципиально нового. Кое-где возобновлялись метафизические И психологические тенденции XVIII в., но всегда сильно модифицированные под воздействием кантовской философии. Великие метафизические системы немецкой философия отличаются от

предшествующих им главным образом восприятием кантовских идей; отличие позитивизма наших дней от позитивизма энциклопедистов основано если оставить в стороне физиологическую и психологическую терминологию - только на влиянии кантовских идей и рассмотрении проблем критической философии; бессознательно и в скрытой форме это проявляется у французских и английских авторов, сознательно и ясно - у единственно оригинального немецкого позитивиста Карла Геринга; и наконец, психологизм, как его трактуют, например, Фриз и Бенеке или как он эволюционировал в области психологии народов, обязан своим несомненным превосходством над прежними теориями в этой области только усвоению критической философии. Величие кантианства состоит в том, что оно облагородило всех своих противников.

Однако противоположность критической философии направлениям, которые ей предшествовали, выражалась с различной степенью резкости. Против метафизических тенденций в философии новое учение выступало настолько решительно, что ему не грозила опасность быть отождествленным с ними; к тому же, в силу ряда исторических причин оппозиция критического метода метафизическому оказалась в центре внимания и была обострена до крайней степени.

261

Ведь долгое время трансцендентальная диалектика со всем ее аппаратом, разработанным для доказательства невозможности познания вещи в себе, считалась подлинным средоточием кантовской философии! Значительно большая опасность быть неправильно понятым грозила критическому методу в другом отношении. По логике вещей Канту приходилось в ряде разделов своего учения следовать прежним исследованиям "происхождения" представлений, и его привычка к современному ему рассмотрению философских проблем не позволила ему утвердить и ясно изложить им же установленное фундаментальное различие между понятиями "происхождение" и "обоснование"; уже Шлейермахер упрекал его в том, что основное различие между аналитическими и синтетическими суждениями оказывается с психологической точки зрения неопределенным и несостоятельным; впоследствии этот упрек постоянно повторялся. Кант сам был виновен в том, что установленное им новое понятие априорности очень скоро было сведено к старому представлению о психологическом приоритете и самое ценное в его учении осталось непонятым.

Тем более необходимо ясно показать фундаментальное различие, усвоение которого только и допускает возможность критического понимания философии; лучший путь к тому подвергнуть рефлексии главное различие методов, используемых в других науках, исходя из того значения, которое

придавалось этому вопросу в прежней логике, когда преобладал интерес к познавательной цели естествознания.

Если проследить все различия в процессе научной аргументации, то они в конечном итоге сводятся к противоположности между дедуктивным и индуктивным методом, которая покоится на важнейшем отношении, лежащем в основе всего нашего мышления: на отношении между общим и особенным. Единая тенденция, которая господствует в нашем мышлении, может быть формулирована таким образом: мы стремимся понять, в чем состоит зависимость единичного от общего.

262

Поэтому отношение между единичным и общим - абсолютная основа научного мышления. В этом пункте расходятся научная и эстетическая функции: если взор художника любовно останавливается на особенном во всем его индивидуальном своеобразии, то познающий разум, так же как практически действующий, подводит предмет под общую форму представления, устраняет все для этой цели непригодное и сохраняет лишь "существенное". Громадное влияние Аристотеля на развитие науки состоит в том, что он сделал это основное отношение общего и особенного отправным пунктом своей метафизики и логики. Это основное отношение и его общее значение не затрагивает то, что общее и существенное в историческом исследовании имеет другой смысл, чем в естествознании, что в первом случае оно означает ценностную связь фактов, во втором - их закономерность^{*)}.

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

Следовательно, достоверность и истинность всех этих промежуточных звеньев коренится в последнем счете в достоверности и истинности указанных двух элементов, соединенных в них посредством логических операций: ощущений и общих положений. Все, что лежит между тем и другим, выводится из них путем применения логических законов.

^{*)} Ср. об этом Н-Рикерт. *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (Tubingen, 1902), с. 305.

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

Поэтому, как справедливо отметил Лотце, можно назвать "счастливым обстоятельством" то, что совокупность наших ощущений на самом деле допускает такое подведение под аксиоматические предпосылки; обстоятельство это необходимо отнюдь не в том смысле, что его отсутствие невозможно мыслить, а лишь в том смысле, что наличность его безусловно требуется для возможности нашего мышления вообще. Наше убеждение, что мы должны иметь возможность перерабатывать посредством мышления наши восприятия, тождественно с предположением, что взаимные отношения всех наших ощущений могут быть подведены под наши аксиомы.

Если бы оба рода непосредственной достоверности, которыми мы обладаем, были совершенно несправедливы между собой или если бы их различие было таково, что наше логическое сознание не могло бы устанавливать связь между нами, то у нас не было бы никакого связующего мышления.

Вместе с тем, однако, из формальной природы мышлений следует - мы не можем здесь останавливаться на этом подробнее, что указанные промежуточные звенья, в установлении которых состоит деятельность всех наук, могут быть доказаны лишь при

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

Поэтому противоположность дедуктивного и индуктивного методов определяется совершенно неверно, если утверждается, что , первый строит доказательства, исходя не только из аксиом, второй только на ощущениях, то и другое неверно. В математике также отдельные теоремы следуют из аксиом лишь потому, что они применяются к известным созерцательным комбинациям, представление о которых в самих аксиомах не содержится и не может быть выведено из них.

265

Теоремы о треугольнике следуют из аксиом геометрии лишь при содействии самого представления о треугольнике, и понятие треугольника не может быть выведено из этих аксиом в силу какой-либо чисто логически-аналитической необходимости. С другой стороны, всякое индуктивное доказательство какого-либо единичного закона природы имеет свое последнее обоснование в предпосылке всеобщей закономерной связи между явлениями природы, которая открывается в их константной последовательности; без привлечения этой аксиомы всякое толкование подвергнутой наблюдению последовательности как "закон" и ожидание ее повторения несостоятельно и лишено основания.

Таким образом, доказательство всегда состоит в подведении особенного под общее. Принципы индукции также дает силлогизм и, с другой стороны, каждый силлогизм требует меньшую посылку для своей большей посылки. Поэтому противоположность между дедуктивным и индуктивным доказательствами - об исследовании и обнаружении истины здесь речь не

идет - следует искать в пределах этого общего их основного характера. Он состоит в сущности в том, что дедукция подводит под общее положение особенное содержание представления, как бы оно ни было получено, чтобы вывести отсюда что-либо именно для данного особого случая; тогда как индукция, напротив, подводит группу фактов под общее положение, чтобы вывести отсюда положение, занимающее по степени своей общности промежуточное место между этими фактами и общим положением. Только в этом очень модифицированном и ограниченном смысле можно сказать, что дедуктивный метод переходит от общего к особенному, индуктивный же - от особенного к более общему. Первый предполагает данным особенное, второй - общее. Особенное, которое необходимо каждой дедукции, чтобы вообще выйти за пределы общего, есть либо произвольно совершенное созерцание, как в математике, либо основанное на опыте допущение ряда возможностей, как в юриспруденции, либо комплекс фактов, которые надлежит связать в целое посредством их отнесения к ценности, как в истории, либо данные в опыте специальные случаи более общих законов, как в дедуктивных отделах теоретического естествознания.

266

Напротив, общее, без которого невозможна индукция, состоит всегда в общих предпосылках соотнесенности и ценностном отношении содержаний представлений, в основных законах, самоочевидных для каждого нормативного мышления. Поэтому, применяя индуктивный метод, обычно не высказывают такие самоочевидные аксиомы, которыми этот метод постоянно пользуется; было бы педантичным и скучным упоминать при каждом индуктивном умозаключении о законе причинности, составляющем необходимую большую посылку для него. Однако здесь возникает опасность совсем упустить из виду это обоснование, считая, что предпосылки индуктивного доказательства исчерпываются фактами, которые ему даны. Таким образом и возник достойный сожаления взгляд, будто науку можно сгрести из отдельных фактов, как сор, сметаемый в кучу метлой. Неоспоримо во всяком случае, что в основе каждой познавательной деятельности отдельных наук как при использовании индуктивного, так и дедуктивного метода лежит признание аксиом, значение которых состоит в том, что лишь посредством них может быть доказано что-либо о фактах или из фактов, т.е. получена истина. Задача теоретической философии, логики, - не что иное, как излагать систему этих аксиом и показывать ее отношение к познавательной деятельности. Но столь же аксиоматическое значение, обуславливающее и обосновывающее все особенные функции, имеют в области этики и отчасти даже в области истории те общие цели, признание которых требуется от каждого и на основании которых оцениваются все особенные цели человеческой деятельности; в области эстетики - те общие правила воздействия, которыми может быть обоснована всеобщая сообщаемость определенного чувства. Расширяя обычное

словоупотребление, можно говорить об этических и эстетических аксиомах, и в таком случае задача всех философских исследований может быть сформулирована следующим образом: проблема философии - значение аксиом.

267

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

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

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

268

В этом пункте генетическое и критическое понимание философии расходятся, и немецкая, основанная Кантом философия должна отмежеваться от всего того, что считалось философией до Канта или считается таковой после него. Для генетического метода аксиомы - действительные способы постижения, сложившиеся в ходе развития представлений, чувств и волевых

решений людей и достигшие в них значения; для критического метода эти аксиомы, совершенно независимо от того, как далеко простирается **их** действительное признание, - нормы, которые должны иметь силу при условии, что мышление стремится признаваемым всеми способом к тому, чтобы быть истинным, воление - к тому, чтобы быть добрым, чувствование - к тому, чтобы постигать красоту.

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

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

269

Телеологическая необходимость не объясняет действительность. Не надо, следовательно, опасаться того, что тот вид телеологической точки зрения, который здесь допускается в философском методе, может прийти в противоречие с предпосылками остальных наук; и антителеологический шум, столь часто возникающий в наше время, не коснется сказанного здесь. В своем отказе от вторжения в сферу объясняющих наук философия черпает

мужество признать идею телеологической связи принципов в своей совершенно особой области.

Таким образом, в известном смысле к критической философии в целом относится то, что Шиллер сказал об одном учении Канта: там, где оно не может доказать, оно "взывает к совести". Теоретическая философия не может дать доказательство своих аксиом; ни так называемые законы мышления формальной логики, ни принципы понимания мира, которые выводятся из категорий, не могут быть обоснованы опытом, но логика может сказать: ты хочешь истины, так подумай о том, что для выполнения этого желания тебе необходимо признать значение этих норм. Практическая философия не может вывести нравственные максимы ни посредством всесторонней индукции, ни из каких-либо теоретических положений метафизики, психологии или эмпирической социологии, но этика может обратиться к каждому со следующей аргументацией: ты убежден, что есть абсолютный критерий, позволяющий определить, что хорошо и что дурно; так вот, поразмыслив, ты поймешь, что это возможна лишь в том случае, если значение определенных норм признано непреложным.

270

Эстетическая философия не может доказать необходимость правил красоты ни посредством теоретического познания мира, ни путем опроса всех или хотя бы многих эстетически одаренных индивидов; но заставить нас понять, что красота может быть чем-то большим, не просто приятным индивидуальным впечатлением, можно только в случае, если мы признаем общезначимую норму. Признание аксиом всегда обусловлено целью, которая должна быть предпослана в качестве идеала нашему мышлению, волею и чувствованию.

Тому, кого покоробит, что в критическом методе необходима подобная основная предпосылка, следует напомнить, что, применяя генетический метод, приходится прибегать к гораздо более многочисленным и специальным предпосылкам, не достигая при этом удовлетворительного результата. В первую очередь к ним относятся все аксиомы, без которых вообще не может быть объясняющей теории, все те, посредством которых только и может быть обоснована констатация фактов и толкование их связи. Для обоснования какой-либо "теории" должно быть дано все содержание системы теории познания, и это же относится к фактическому установлению и генетическому рассмотрению аксиом. Следовательно, при этом должна быть с самого начала допущена не только значимость законов так называемой формальной логики, но и тех законов теории познания (например закон причинности), об исследовании которых идет речь. Что касается аксиом, формальной логики, правил умозаключения, то само собой разумеется, что значение их должно быть заранее признано во

всяком исследовании, следовательно, и в том, которое относится к ним самим. Как только начинают вообще размышлять, пусть даже о самом мышлении, приходится применять максимы правильного мышления даже в том случае, если цель состоит в установлении значимости их самих; для того чтобы вообще понимать друг друга, необходимо применять значимые для данного вопроса нормы, даже если делается только попытка исследовать, каким образом вообще приходят к пониманию друг друга.

271

Обращаться к логическим исследованиям, не умея правильно логически мыслить, по истине сходно с желанием "научиться плавать, не входя в воду". Это признавали все разумные логики, и оно не может служить упреком ни одному логическому методу, ибо относится ко всем точкам зрения без исключения. Однако предпосылки генетического метода отнюдь не исчерпываются этими формальными определениями; каждая констатация фактов и каждая основанная на них или относящаяся к ним теория всегда покоится, как было указано выше, на общих "предубеждениях", под которые мы подводим наши восприятия по отдельности или в целом, и именно они являются теми аксиомами теории познания, значимость которых должна быть доказана. В первую очередь это относится - что понятно само собой и не нуждается в дальнейшем обосновании - к попыткам, которые под влиянием эмпирической тенденции нашего времени предпринимаются, чтобы превратить философию в своего рода естествознание, в "индуктивную" дисциплину.

. Но каждая "теория" такого рода нуждается в большом и обширном материале либо только психологических, либо психологических и исторических знаний. Показать, что аксиомы действительно значимы и объяснить, как они достигли этой значимости в ходе естественно закономерного процесса душевной

жизни человека, можно только отчасти с помощью психологии, отчасти с помощью истории культуры (в самом широком смысле слова). Поэтому для генетического метода психология и история культуры составляют истинную область философского исследования. Данные этих эмпирических наук служат ему главным материалом познания; философия же для этого метода не что иное, как направленное на аксиомы психологическое и культурно-историческое исследование. Перед нами "безнадежная попытка" обосновать посредством эмпирической теории то, что составляет предпосылку каждой теории.

Но даже если допустить всю массу этих специальных предпосылок, остается совершенно непонятным, чего хотят достигнуть с помощью такого эмпирическо-генетического метода исследования аксиом.

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

*) Человек разумный (лат.).

Поэтому тот, кто действительно и со всей серьезностью хотел бы стоять в этом вопросе на точке зрения "чистого опыта", должен был бы прийти к выводу, что все разговоры об общезначимом вообще - не более чем просто произвол. В ходе естественно необходимого процесса духовной жизни у индивидов, а также у народов формируются известные общие способы восприятия действительности. Это - константная совокупность апперцепции, которая, образовавшись по законам ассоциации и воспроизведения, определяет дальнейшее течение психического процесса и соединяется с

чувством субъективной достоверности; это чувство, которое Юм назвал *belief*^{*)}, Якоби неудачно перевел как "вера", Шлейермахер назвал чувством убежденности, заставляет каждого человека притязать на то, чтобы все остальные мыслили, желали, чувствовали так же, как он. Для психологического исследования все эти формы апперцепции одинаково необходимы. И с этой точки зрения совершенно нельзя себе представить, как можно решить, что одна из них имеет больше права на признание, чем другая. Генетическое объяснение так же, как фактическая констатация, касается всех их в одинаковой мере. Поэтому для генетического объяснения нет абсолютного критерия, и все убеждения рассматриваются как одинаково правомерные, ибо они одинаково естественно необходимы. Для него все эти общие положения и основанные на них суждения обладают лишь относительной ценностью, отчасти для определения точки зрения индивида, отчасти для совместной психической жизни исторически обусловленного общества.

Таким образом, чисто эмпирическое понимание кардинального философского вопроса неизбежно приходит к релятивизму.

^{*)} Здесь - убеждение (англ.).

274

Подобно тому как в ясном течении эллинской духовной жизни все формы постижения мира принимают с типичной простотой и величием строгие, ясные очертания, так и этот вывод убедительно использовался софистами, и все последующие системы релятивизма, такие, как учение энциклопедистов или современный позитивизм, являют собой лишь переработанные и приспособленные к велениям времени повторения протагоровского высказывания: "*πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος*"^{*)}

Однако с этим релятивизмом дело обстоит не столь серьезно, как может показаться боязливым людям. Там, где он выступает как научная теория, он не более чем чудовищный самообман. Ибо именно тем, что он хочет быть теорией, он молчаливо признает все те предпосылки, которые вообще только и позволяют разработать и обосновать теорию. Если делается попытка доказать какое-либо положение с точки зрения релятивизма, то тем самым допускается, что установить факты общезначимым образом можно и можно также прийти на основании их к выводу, который должны признать все. Релятивизм сам подтверждает то, что он опровергает, а именно значимость теоретико-познавательных принципов и логических норм. Если же такая попытка не предпринимается, то остается только, подобно некоторым болтунам среди греческих софистов, заявить, что в сущности вообще ничего нельзя утверждать, причем это можно считать самым мудрым завершением такой мудрости. В области теории по крайней мере все, даже нигилистские и

релятивистские системы, признают значение аксиом и наличие обязательной для всех нормы. Чем больше доказательств нагромождает релятивист, тем смешнее он становится, ибо тем убедительнее опровергает то, что хочет доказать. Поэтому и не существует действительно серьезной научной теории релятивизма; мнение же, что для каждого значимо то, что представляется ему таковым, действительно бытует, но лишь как малозавидная разновидность житейского убеждения.

*) Человек - мера всех вещей (греч.).

275

Релятивизм - это "философия" пресыщенного человека, который ни во что больше не верит, или столичного бездельника, который, пожимая плечами, отпускает наглые шуточки и готов сегодня говорить одно, а завтра иное.

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

Ссылка на массы имеет то преимущество, что кажется особенно убедительной; суеверная приверженность большинству относится к особенностям нашего времени. Благодаря нашему естественнонаучному способу исследования мы дошли до того, что можем определить безумие (которое развивается ведь столь же необходимо, как и "нормальное" мышление) как движение представлений, только отступающее от обычных форм, что в преступнике мы видим лишь несчастного, который почему-либо, столь же закономерно, как и мы все, желает и действует иначе, чем это одобряется большинством. То, что прежде называлось ненормальным, скоро будет для нас только необычным. Но в великом царстве естественной необходимости необычное столь же правомерно, как и обычное: здесь нет вообще права, а есть только сила, существование; и реакция большинства против личности, отступающей от его привычек, покоится лишь на грубом "праве" сильного.

276

Не имея иной точки зрения, кроме фактической констатации и генетического объяснения, нет ни малейшей возможности определить сравнительную ценность отдельных явлений: то, что признает большинство, как бы велико оно ни было, не есть еще тем самым правильное. Наука должна протестовать против внесения в нее приемов нынешней политики. Количество фактического одобрения никогда не может служить доказательством нормативности. Большинство столь же легко может заблуждаться, как и отдельный человек, и еще вопрос, на чьей стороне большая вероятность истины. Если бы кто-нибудь захотел серьезно защищать мнение, что норму надо искать в убеждении большинства, то его следовало бы лишь спросить, неужели большинство никогда не ошибалось и не заблуждалось. Подчинение суждению массы было бы печальным исходом философских исканий.

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

*) Тем самым (лат.).

277

Это звучит весьма тривиально и кажется само собой разумеющимся. Но, высказывая эту тривиальность, мы, быть может, касаемся открытых ран нашего времени. Ибо чем большее влияние обретает чисто генетическая точка зрения, тем легче возникает заблуждение, будто и в культурном развитии новое - всегда лучшее и более достойное признания. С точки зрения объясняющей теории существует только более раннее и более позднее, только изменение; является ли изменение прогрессом, не может быть решено с помощью одного только генетического исследования; для этого необходим масштаб, представление о цели, в зависимости от которой определяется ценность изменения. Поэтому тот, кто вообще говорит о "прогрессе" в истории, вынося свое суждение о процессе, подлежащем генетическому объяснению, принимает сознательно или бессознательно, в качестве масштаба какой-либо идеал, какуюлибо цель или норму, чтобы, соотнося с

ними, определить одни изменения как прогресс, другие - как остановку в развитии или регресс. Чисто натуралистическому пониманию ведомы только необходимые изменения и совершенно неизвестна их ценность. От исторического исследования можно ожидать обнаружения прогресса в том случае, если оно исходит из цели, в соответствии с которой можно определить прогресс; оценивающая история возможна только для целеполагающего сознания. Поэтому тот, кто хочет вывести значимость аксиом из исторического прогресса, должен уже иметь принцип, в соответствии с которым он определяет, что следует называть прогрессом; следовательно, он должен либо уже предпосылать сознание аксиом в качестве масштаба для оценки исторических явлений, либо признавать "значимой" аксиомой для каждого момента истории то, что именно тогда достигло некоторого общего познания и применения. В последнем случае результатом был бы исторический релятивизм, который еще никто серьезно не утверждал; в первом случае исследование исторической эволюции втайне опирается на предпосылку абсолютной значимости, в соответствии с которой оно оценивает исторический процесс.

278

Установив или допустив значение аксиом, можно легко показать, как они получили в историческом развитии человечества фактическое признание и что именно в этом и состоит исторический прогресс. Для того чтобы обнаружить в истории разум, надо обладать не только знанием истории, но и знанием разума.

"Критика исторического разума" есть, таким образом, весьма похвальное предприятие; но она должна быть именно критикой и в качестве таковой нуждается в масштабе. Рассматривая историческую эволюцию "совершенно непредвзято", мы найдем, что люди верили то в одно, то в другое, признавали то одно, то другое; мы сможем констатировать те явления языка и те исторические движения мысли, которые дали повод к этим убеждениям; нам удастся также установить, какие аксиомы признаются в данное время теми привилегированными слоями человечества, которые сами себя называют культурными народами; но со всем этим мы не выйдем за пределы простого факта, и то обстоятельство, что каузально обусловленный процесс родовой жизни человечества привел к признанию известных положений, ничего не говорит в пользу абсолютного их значения или их правомерности: легко могло ведь случиться, что вследствие неудачного первоначального направления духовного развития и постоянного накопления ассоциаций представлений под влиянием повседневных потребностей, все это развитие привело к одним заблуждениям и нелепостям, которые мы только потому считаем истиной, что со всех сторон окружены ими. Поэтому если генетический метод в разработке так называемой психологии народов, которая составляет наиболее выдающееся и благородное его проявление, при

помощи языкознания и истории культуры раскрывает перед нами постепенное возникновение аксиоматического сознания индогерманской расы, то он выполняет этим высокую историческую задачу, но не разрешает философской проблемы: ибо "значение" аксиом никоим образом не может исчерпываться тем, что они в силу исторической необходимости получили признание у известных групп человечества; и прогресс, который при этом обнаруживается в истории, может быть назван таковым только потому, что представитель этого метода уже с самого начала предполагает значение аксиом и видит прогресс во всем, что приводит к их сознанию и признанию¹⁾.

279

Таким образом, оказывается, что генетический метод может выявить только определенные пределы значимости аксиом и при этом все-таки должен принимать во внимание **их** нормативное значение. Количественных и временных отношений недостаточно, чтобы связывать с этими аксиомами какое-либо более высокое право, чем присущее любому другому продукту психического механизма, и все исследования исторической эволюции, как и все эмпирические науки, предполагают уже всю систему нормативного сознания. Напротив, критический метод, если оставить в стороне подчинение формальным правилам мышления, без которых, как упомянуто выше, вообще невозможно мышление, нуждается лишь в одной общей предпосылке, а именно в том, что существует нормативное сознание, чьи принципы должны быть признаны, поскольку вообще что-либо может иметь общезначимость. Под общезначимостью, о которой здесь идет речь, следует понимать не действительное признание, а лишь должествование этого признания. Независимо от того, как далеко простирается фактическое признание, критический метод исходит из убеждения, что существуют общие ценности, и для того чтобы их достигнуть, эмпирический процесс представления, воления и чувствования должен проходить в тех нормах, без которых достижение этой цели немыслимо; эти общие ценности являют собой истину в мышлении, добро - в волении и поступках, красоту - в чувствовании, и эти три идеала, каждый в своей области, выражают только требование того, что достойно общего признания.

¹⁾ Заметим мимоходом, что критика эта может быть распространена на всякое историческое исследование: кто в каком-либо смысле говорит об историческом совершенствовании, то должен предполагать какой-либо идеал: для политической истории - политический, для культурной истории - культурный и т.д.; иначе оценка прогресса лишена смысла. Обыкновенно, однако, масштаб исторической оценки не высказывается ясно, а молчаливо предполагается и принимается как нечто самоочевидное. Отсюда можно было бы сделать немало выводов о понятии исторической "объективности", но мы представляем это читателю.

Это достоинство нельзя, конечно, вычленировать из фактического процесса признания; оно обладает непосредственной очевидностью, благодаря которой оно, будучи осознано в каком-либо эмпирическом содержании, влечет за собой его фактическую значимость.

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

Приняв эту предпосылку, критический метод сразу же попадает в логический круг. Тот, кто пользуется этим методом, должен заранее предположить, что он, а также тот, к кому он обращается со своим исследованием, обладает, по крайней мере в известных пределах, нормативным сознанием. Эстетика может найти принципы хорошего вкуса только у тех, у кого она их заранее предполагает. И где искать этике принципы морали, если не в сознании всех тех, которые, как предполагается, правильно судят и действуют? И логика также может искать принципы истинного представления только у тех, кто, как она с самого начала полагает им следуют. Все три науки исходят, таким образом, из идеала человека, признающего нормы, который они заранее допускают, чтобы его изобразить.

К этому также относится сказанное некогда Лотце: "Поскольку этот круг неизбежен, надо его тщательно совершать*."

Для этого прежде всего необходимо отвести самый серьезный упрек, который именно в данной связи может быть сделан критическому методу. Ибо все те, кто имеет в виду нормативное сознание и должны для этого предполагать его у себя и у других, являются эмпирически определенными индивидами, и в силу психологической необходимости то, что в ходе исторического процесса сложилось в них как аксиоматическое сознание, будет в их глазах непосредственно обладать высшей очевидностью нормативного сознания, т.е. фактически значимое для них они примут за

общезначимое. Критический метод совершит величайшую ошибку, если возведет точку зрения философствующего индивида до абсолютной нормы, и будь это так, критический метод был бы просто осужден.

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

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

282

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

Таким образом, система логики представляет собой совокупность принципов, подлежащих телеологической разработке, без которых было бы невозможно общезначимое мышление; нормы этики носят характер средств, способствующих достижению такого ведения и поведения, которое заслуживает всеобщего одобрения; правила эстетики - условия, при которых

только и может проявиться сообщаемое всем чувство. Все аксиомы, все нормы - независимо от их особенного содержания, от их исторической обусловленности оказываются средствами для единственной цели - для общезначимости. Нет логики, если, независимо от содержания представлений в каждом отдельном случае, не существует известных способов соединения и упорядочения, имеющих значение законов мышления; нет этики, если, независимо от эмпирического определения наших мотивов, не существует известных норм их соотношений; нет эстетики, если при любом содержании отдельных созерцаний и вызываемых ими чувств не существует определенных правил, регулирующих способ их совместного действия.

Непреходящее величие и историческое влияние Фихте состоит в том, что он ясно постиг этот телеологический характер критического метода и видел задачу философии в установлении системы необходимых (в телеологическом смысле) действий разума.

283

Поэтому все то, что Кант называл созерцаниями, понятиями, принципами, идеями, максимами, правилами и т.д., Фихте расположил в некоем ряду, чтобы постигнуть значение каждой из этих нормативных функций как одной из звеньев в систематическом решении общей задачи сознания: он дедуцировал нормативное сознание как телеологическую систему. Причина того, что вплоть до сегодняшнего дня лишь очень немногие поняли эту мысль, заключается, наряду с некоторыми странностями изложения, главным образом в той метафизической тенденции, которую Фихте придал своему построению; выводы из этой тенденции, противоречащие обычному мнению, были достаточны, чтобы лишить его симпатий толпы.

Однако более глубокая ошибка "Наукоучения" состоит в том, что в ней считается возможным дедуцировать из одного только определения цели (формулированной как задача эмпирического Я стать всеобщим Я!) и средства к ее осуществлению. Поэтому, чтобы телеологически конструировать переход от одного "действия разума" к другому, оказалось необходимым создавать противоречия, разрешение которых должно двигать сознание вперед¹), и тем самым критический метод превратился в метод диалектически и. Но этот метод, как и всякая другая дедукция, неспособен вывести из своего принципа все многообразие особенного. Телеологическая конструкция также нуждается не только в определении цели, но и во внимании к материалу, с помощью которого эта цель должна быть осуществлена.

Впрочем, и это нужно особенно подчеркнуть, в противоположность характеру предпосылок генетического метода, эта конструкция не нуждается

в материале для обоснования телеологического построения аксиом и норм, но она тем более нуждается в нем, чтобы найти аксиомы и нормы и довести их до сознания.

^{*)} Подробнее об этом см. в "Истории новой философии" автора (т. 2, Лейпциг, 1899.ср 204)

284

Как вообще - будь то в индивидуальном разуме или в разуме рода - нормы доходят до создания посредством отдельных актов опыта, для которых в этих нормах следует искать обоснование и оправдание, так и философия может решить свою задачу установить нормы, только руководствуясь опытом; перед лицом отдельных действий, которые она находит в опыте, философия устанавливает, каким требованиям они должны удовлетворять, чтобы быть признаны общезначимыми. Знать надлежит не конкретное содержание материала, а общий его характер, чтобы осознать задачи, которые должны быть с его помощью решены¹⁾.

Логика может на основании даже самого общего ознакомления с механизмом представлений констатировать, что не существовало бы ни совместного мышления, ни общезначимого его результата, если бы не было формальной логической необходимости. Сущность этой необходимости, которая сводится к "аксиоме последовательности", можно формулировать следующим образом: признав какие-либо представления истинными, следует признать истинными и связи и сочетания, вытекающие из них на основании логических норм (которые следует затем искать). Положение, что тот, кто допустил посылку, должен признать и логически вытекающие из нее выводы, является настолько очевидным расширением старого правила "вместе с основанием дано и следствие", что, как и оно, может считаться принципом доказательства, но вместе с тем выражает и общий характер логической необходимости. Точно так же, принимая во внимание искомую цель - общезначимость, можно из размышления над психологически известными функциями одобрения и неодобрения телеологически пояснить, что утверждаемое не должно быть отрицаемо, и формулировать это как закон противоречия.

^{*)}Очень хорошо развил это в применении к логическим вопросам Лотце во введении к своей "Логике" (1874).

285

Наконец, по отношению к воздержанию от суждения, лежащему между утверждением и отрицанием, можно применить принцип, согласно которому ты должен высказываться проблематически во всех тех случаях, где нет

достаточных оснований ни для утверждения, ни для отрицания, и принцип этот может быть формулирован как закон достаточного основания.

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

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

286

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

обнаружено, мы вправе видеть не только чисто индивидуальную или исторически обусловленную очевидность, но и имманентную необходимость телеологической связи.

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

Однако именно то обстоятельство, что философия таким образом подчинена руководству эмпирической дисциплины, служит причиной того несовершенства, с которым она только и может выполнить свою задачу - установить систему аксиом и норм.

287

Отдельные положения предстают перед нами отдельными группами так, как они были найдены телеологическим исследованием на основе опыта; но если они и не находятся в противоречии между собой, то все же мы далеки от познания их последней связи. Мы находим отдельные законы мышления, формальные правила и аксиомы миропознания, мы устанавливаем нормы морали, сознание долга и социальности; но мы не знаем, в какой связи они находятся, как они себя взаимно обуславливают. Требование, которое философия тождества предъявила кантианству - вывести из единого принципа все результаты, найденные на периферии сознания, - не только еще не выполнено, но и вообще не выполнимо. От диалектики философия должна вернуться к критическому методу.

288

О ПРИНЦИПЕ МОРАЛИ

В известном смысле этика, о чем свидетельствует историческое влияние кантовского учения, - та часть философии, где критический метод как будто может рассчитывать на наибольшее признание. Ибо основные понятия критического метода, которые даны в этой области, понятия долженствования и нормы, вполне доступны обыденному сознанию, как и

вопрос о телеологической связи. Тем не менее именно эта столь заманчивая область полна тайных ловушек. Вынося моральную оценку, каждый безусловно принимает во внимание общезначимую, однако при ближайшем рассмотрении содержание того, что принято в качестве масштаба, оказывается столь различным для отдельных индивидов, а тем более отдельных народов и эпох, что именно настойчивость, с которой все держатся своих убеждений, заставляет отчаиваться в возможности найти общезначимый принцип нравственной оценки. Даже если мы откажемся от действительно всеобщего признания среди мошенников и подлецов, то, сравнивая взгляды всех "моральных" людей, мы убеждаемся в таком **их** различии, что установление значимого для всех нравственного закона становится едва ли возможным.

Оценка каждым своих и чужих поступков и волевых решений продукт естественно необходимого развития. Мы растаем, не ведая того в определенное восприятие жизни. Пределы этой этической атмосферы положены для нас, европейцев, достигнутой в борьбе и труде народов культурой.

289

К ней, все более сужаясь, примыкают народные нравы, сословный дух, чувство семьи и характер личной **жизни**. Скрещивание всех этих элементов создает такое множество способов восприятия, что можно счесть вполне справедливым, если те, кто и в этом вопросе пытается обратиться к чудодейственной силе индукции, нас в конце концов заверяют, что установить нечто повсюду значимое, "нравственный закон", который был бы везде признан как таковой и как принцип оценки, невозможно.

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

Поэтому если мы зададим себе вопрос, что необходимо в максимах нашей оценки для того, чтобы она вообще была этической, то обнаружим, не 'обращаясь к' этнографии, что не только в зависимости от точки зрения, сложившейся в ходе нашего собственного развития, но уже в одно и то же время в зависимости от различия предметов и условий принимаются во внимание весьма различные максимы, которые мы считаем ценными. Определения отдельных содержаний этих максим связаны с эмпирическими волевыми отношениями и образуют вследствие их зависимости от особых объектов и состояний реальной жизни такое многообразие, что общего

содержания, которое бы равномерно присутствовало в них и могло бы быть открыто индуктивным анализом, не существует. Следовательно, та же независимость, с которой мы сталкиваемся при сравнении индивидов, народов и эпох, присутствует и в отдельном сознании.

^{*)} Необходимое условие (лат.).

290

Из этого следует, и методически очень важно отнестись к этому с должным вниманием, что, если высший принцип морали вообще существует, то он относится к отдельным этическим максимам так, как понятие рода к своим видам. Именно поэтому в этике неприменим ни дедуктивный, ни индуктивный метод; нельзя, отправляясь от общего понятия, прийти посредством чисто логических операций к особенным понятиям, а также, наоборот, подняться от особенных понятий к общему. Между принципом и отдельными положениями нет аналитического отношения.

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

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

291

Следовательно, сознание долга есть общезначимый принцип морали. Сколь эмпирически определенными ни были бы отдельные требования долга, само сознание долга априорно, т.е. не может быть обосновано эмпирическим определением, напротив, само обосновывает возможность определенного долга, который получает в опыте свое содержание в зависимости от существующих условий. Эту априорность сознания долга ни в коей мере не затрагивает доказательство отдельных определений его эмпирического содержания; априорность сознания не может быть также поколеблена психологической теорией, изучающей обстоятельства, которые вели и продолжают вести в ходе эмпирического движения индивидуального и родового сознания к пониманию этического долга. В наши дни считают очень важным, если с помощью психологии, этнографии и истории культуры удастся показать, что чувство долга возникает при подчинении воли отдельного человека велению чужой воли, будь то индивида или общества, что оно утверждается вследствие чувства страха и надежды, что исполнение долга сначала было средством получить удовольствие или, прежде всего, избежать неудовольствия и лишь со временем под действием длительной привычки обрело самостоятельную ценность. Впрочем, вся эта история перехода "гетерономного" определения воли в "автономное" отнюдь не нова: в этом тайна всякого воспитания. Но в качестве теории она несёт на себе отпечаток широко распространенного смещения поводов и оснований, с которым надо всегда бороться. Норма всегда доходит до сознания только через эмпирическое опосредствование: ее априорность не имеет ничего общего с психологическим приоритетом, ее недоказуемость не эмпирического происхождения. Но история ее возникновения всегда есть история ее поводов. Ведь можно показать, например, как закон противоречия сложился посредством механизма представлений, но печально обстояло бы дело с нашим мышлением, если бы он обосновывался этим!

292

Кто отказывается признать это отношение, должен подумать о том, что и в математическом познании постоянно исходят из аналогичного соотношения. В философии, где речь идет о серьезнейших убеждениях, всегда, по-видимому, боятся поддаться обману в пользу своих желаний и не решаются поэтому признать то, что ежедневно совершают в геометрии и арифметике. Когда ребенок, подсчитав, узнает, что $7 \times 7 = 49$, он твердо уверен, что так будет всегда и никогда не изменится, заменит ли он палочки шарами или яблоки орехами; и кому бы могло прийти в голову, что основание для этой математической "истины" следует искать в эмпирическом исчислении, в том, что психологически привело к такому пониманию! Совершенно так же обстоит дело с нашей уверенностью во всех аксиомах и нормах: их оправданность выходит далеко за пределы тех психологических процессов, посредством которых они проникли в наше сознание. Наше убеждение в том, что перед нами поставлена определенная задача, что есть определенный долг,

исполнить который мы должны, обосновано не индивидуально или социально-психологическими переживаниями, которые нас к этому подготовили, а значительно более глубоко: оно покоится в нас самих, ибо тождественно нашей совести.

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

Нетрудно заметить, что этот чисто формальный принцип очень близок "категорическому императиву" Канта.

293

Ведь и он, отказываясь от определения содержания долга, носит чисто формальный характер; и он требует при правильном понимании лишь того, чтобы каждый исполнял то, что он считает своим долгом, и ничего не говорит о том, в чем этот долг состоит. Но, стремясь ввести в формулировку этого высшего принципа понятие всеобщности, Кант пояснил этот принцип следующим образом: поступать следует всегда согласно такой максиме, руководствуясь которой можно пожелать, чтобы она стала всеобщим законом; и это "можно пожелать", как лучше всего показывает его собственное изложение¹⁾, привело Канта к неразрешимым трудностям. Их можно избежать, если просто констатировать, что этическая жизнь немыслима без признания долга, т.е. чего-то, что несомненно и безусловно должно быть совершено.

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

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

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

^{*)} Основы метафизики нравственности. Раздел 2, VIИ.

294

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

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

295

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

И наконец, этот формальный долг как таковой общезначим и независим как от исторических, так и индивидуальных условий, но при этом второстепенен и подчинен по своему значению. Дело в том, что он не определяет содержание сознания долженствования, а служит средством для возникновения этого содержания и получает свою нравственную ценность лишь посредством цели, которой он служит, этот его чисто формальный характер выражается прежде всего в том, что требуемые долгом свойства и действия сами по себе не обладают этической ценностью, не являют собой добродетели как таковые. Ибо поскольку они требуются только как средства, они в качестве средств могут сообразно своему формальному характеру служить и другим, даже специфически безнравственным целям. Самообладание, например, - просто определенное отношение мотивации, посредством которого известные мотивы занимают прочно и ясно господствующее положение в решении воли.

296

Эти "известные мотивы" могут быть нравственными - и тогда самообладание составляет подобную формальную добродетель, но могут быть и безнравственными - и тогда самообладание теряет свою нравственную ценность. Тот, кто преследует глубоко безнравственную цель властолюбия, мщения, корысти, также может в высокой степени обладать этой формальной *virtus*^{*)} самообладания. В этом случае мы ощущаем своего рода эстетическое удовольствие (как известно, часто используемое в трагедиях), но отказываем ему в нравственном одобрении. То же относится к непоколебимости, к силе воли и т.д. Все эти психологические формальные

определения обретают нравственное значение только посредством подчинения нравственно определенной воле, которой они служат необходимыми условиями для реализации ее цели.

Тем более несомненно, что этика не может удовлетвориться формальным принципом сознания долга и вытекающим из него с телеологической последовательностью формальным долженствованием. Но так как из одной только формы содержание выведено быть не может¹⁾ то принципы материального долга должны быть установлены независимо от формального принципа. Тем самым в этике повторяется та же двойственность принципов, которая существует в логике. Когда логика хочет установить нормы мышления, она находит на одной стороне формальные правила, по которым, независимо от содержания представлений, должно совершаться корректное движение мышления, притязающего на общезначимость, на другой - общие аксиомы, определяющие предпосылки всех отношений между эмпирическими предметами, на которых только и может основываться разработка того, что дано по этим формальным правилам.

^{*)} Добродетелью (лат.).

¹⁾ Кант также сумел вывести из категорического императива особый долг, лишь связав с ним посредством ряда промежуточных звеньев материальную формулировку максим о сохранении человеческого достоинства. Ср. "Историю новой философии" 2-е изд. II, с. 119.

297

То и другое, правила формальной логики и принципы теории познания, совершенно независимы друг от друга, они не могут быть выведены друг из друга и одинаково необходимы для обоснования познавательной деятельности отдельных наук. При этом они распределяются аналогично тому, как формальные и материальные принципы этики, о которых здесь идет речь, между формой и содержанием мышления. Правила формальной этики значимы для любого содержания, но именно поэтому следование им не имеет только гипотетическую ценность. Так же, как требуемые формальным долгом условия мотивации могут служить и безнравственным по своему содержанию целям, можно, следуя формальным правилам мышления, правильно сделать самое нелепое заключение, если элементы, предпосылки ложны по своему содержанию; и совершенно так же, как формальные правила мышления необходимо дополнять принципами теории познания, устанавливающими предпосылки содержания представлений и его фактических связей, и в этике необходимо добавлять к формальным принципам независимые от них определения в содержании сознания долга.

Если уже выше было указано, что в этих определениях решающим служит исторический элемент и что именно поэтому сравнительная индукция не дает

никакого результата, остается только возможность достигнуть общезначимых определений в содержании сознания долга посредством телеологической рефлексии о сущности этой исторической обусловленности.

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

298

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

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

Самым простым, первым, что приходит на ум, представляется рассматривать само общество как цель, которой служит деятельность индивида, и не может быть сомнения, что в телеологическом подчинении индивида обществу следует искать все содержание этической совести.

299

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

Правда, в известных обстоятельствах мы, не задумываясь, жертвуем "ради общества" существованием индивида. Но подумайте! Совершается ли это действительно только для того, чтобы могли существовать остальные индивиды? Разве существует нравственное право, которое ставило бы существование массы выше существования отдельного человека? Действительно, в природе большинство сохраняется за счет меньшинства; но "право" большинства - это право сильного и не имеет нравственного основания. Напротив, в ряде случаев, мы, сообразно нашему этическому желанию, охотно пожертвовали бы существованием многих ради существования одного или нескольких индивидов. Следовательно, дело не в существовании, а в ценности того, что существует, когда одно жертвуется ради другого. Индивид может обладать такой самостоятельной ценностью, что мы никогда бы не пожертвовали им ради существования пусть даже многих других.

300

Существование само по себе как пустое бытие никогда не имеет нравственной ценности, и то, что общество будет просто существовать, никогда не может составлять абсолютное содержание сознания долга. Существует ли или не существует индивид в нравственном смысле, безразлично, если он не представляет собой определенной ценности; и

совершенно так же безразлично в нравственном смысле, существует ли или не существует общество в целом, если оно еще не обладает и когда оно уже не обладает определенной ценностью.

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

Далее, если мы видим в существовании любого общества абсолютную цель, которую надо при всех обстоятельствах оправдывать и достижению которой надо способствовать, то совершенно непонятно, как наше нравственное суждение может 'объяснить' свое согласие с тем, что одно общество уничтожает другое. А между тем мы не только не колеблемся, но решительно одобряем, когда европейское общество посредством распространения своей цивилизации, своих миссионеров и захватов, с помощью оружия и водки физически и духовно разрушает одно за другим "дикие" общества и наконец уничтожает их.

301

Этим согласием мы санкционировали бы право грубого насилия, если бы не были убеждены в том, что победившее общество представляет собой более высокую этическую ценность.

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

Если мы сначала оставим в стороне вопрос, как следует определять в отдельном случае содержание этого долга общества, который здесь

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

Если с этим ограничением долг индивида следует видеть в том, чтобы не только не наносить ущерб существованию общества, но всячески содействовать ему, охранять его, то из этого можно, в свою очередь применяя метод телеологической связи к общим эмпирическим жизненным формам общества, вывести ряд запретов и велений, которые можно определить как социальные обязанности. Совершенно очевидно, что общество не может существовать, а тем более выполнять свою задачу, если поставлено под вопрос существование его членов и порядок, его обеспечивающий, если им угрожает произвол личного интереса.

302

Уважение к чужой жизни и имуществу, подчинение индивидуальных желаний общественным потребностям, послушание и подчинение отдельной воли закону целого - все эти фундаментальные веления вплоть до жертвования при необходимости личным существованием ради целей общества, все они вытекают с телеологической последовательностью из требования социального образа мыслей как отдельные необходимые условия для реализации этих целей в отдельных необходимых условиях жизни общества. Для того чтобы показать эти веления во всей полноте, от чего здесь приходится отказаться, также необходима руководящая нить в виде эмпирических данных, которую надо было бы искать в знании общих условий общественной жизни; но обоснование отдельных велений лежит, конечно, также не в эмпирическом опосредствовании, а в очевидности, с которой отдельные предписания предстают как средства к реализации социального этоса.

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

начинает разумно признавать обязательства; в нравственном бытии право следует **из** обязанности.

Однако все эти обязанности, которые в этом смысле были объединены под названием социальных, проявляют свой вторичный характер в том, что и они не имеют абсолютной значимости, но при определенных обстоятельствах могут быть отменены. Поскольку они лишь средства для сохранения общества и так как эта цель в качестве нравственной необходимости имеет значение лишь при условии, что общество выполняет свою задачу, то все эти обязанности упраздняются, если задачи общества требуют в особых случаях их нарушения.

303

Уважение к жизни и собственности индивида может быть, как известно, ограничено, если речь идет о высшем благе общества, и послушание существующему в данный момент общественному порядку может быть устранено именно нравственным сознанием его несоответствия задачам общества. Нет другой такой области, где применялась бы большая и более сложная казуистика и где с такой силой проявлялась бы сознательная и бессознательная софистика, как в этом ограничении социальных обязанностей "высшим" долгом. Один и тот же внешний результат, нарушение социальных обязанностей может быть как следствием простой или рафинированной безнравственности, так и глубокой, чистой нравственности. Это ведет к комедиям и трагедиям, но, несмотря на все заблуждения, обманы и самообманы, остается возможность того, что нравственным долгом становится невыполнение или нарушение той или иной социальной обязанности.

То же ограничение распространяется и на права, соответствующие социальным обязанностям и вытекающие из них, Ибо, поскольку право отдельного индивида вытекает из социальных обязанностей других по отношению к нему, оно становится **этически** несостоятельным, как только эти обязанности вытесняются обязанностями более высокими. Поэтому если каким-либо образом возникает необходимость сделать выбор между существованием индивида и задачами общества, то нравственное решение здесь не вызывает сомнения; но, с другой стороны, и в этом случае следует принимать во внимание, что нарушение социальной обязанности допустимо лишь в том случае, если оно оказывается необходимым **средством** для достижения высшей цели.

Лишь обусловленная значимость социальных обязанностей позволяет обнаружить явный параллелизм между ними и рассмотренным выше формальным долгом: оба имеют силу только при условии, что они подчиняются в качестве средства более высоким и ценным целям, и поэтому

они не абсолютные, категорические, а гипотетические и допускающие устранение императивы.

304

Это позволяет предположить, что им присуща также более близкая родственность, и ее нетрудно обнаружить. Дело в том, что все социальные обязанности связаны с отношением, в котором индивидуальная воля должна находиться к обществу и к воле других индивидов: они упорядочивают отношения проявлений воли в обществе, определяют, как отдельный индивид должен относиться к признанию индивидуальной воли другого и к желаемому обществом порядку, чтобы целое могло выполнить свое предназначение. Следовательно, они ориентируются на те формы мотивации, которые служат обществу необходимыми условиями того, что волевая деятельность его членов в своей совокупности выполнит задачу общества. Как долг, названный формальным, всегда направлен на установление того, какие отношения должны существовать между элементами жизни индивидуальной воли, чтобы индивид выполнил свой долг, каким бы ни было его содержание, так и социальные обязанности определяют, какие должны существовать отношения между элементами жизни общественной воли, т.е. между отдельными волящими личностями, чтобы общество выполнило свой долг, каким бы ни было его содержание. Поэтому так же, как формальный долг обладает значимостью для всех индивидов, социальные обязанности обладают значимостью для всех обществ, независимо от того, в чем состоит последняя цель сознания долга в одном случае для индивида, в другом - для общества.

Таким образом, социальные обязанности содержательны, если они рассматриваются с точки зрения индивида, но формальны, если рассматриваются с точки зрения общества. Они требуют для всей социальной жизни совершенно то же, что "формальный" долг для индивидуального бытия, а именно: такой порядок элементов волевой жизни, посредством которого в одном случае может быть исполнен долг индивида, в другом - долг общества. Этот параллелизм можно проследить и в отдельных проявлениях.

305

Необходимость самообладания как подчинение сиюминутных влечений сознанию долга соответствует необходимости послушания как подчинения индивидуальной воли общей воле. Правда, возникает вопрос, и решение этого вопроса возможно только в рамках этической системы, допустимо ли полное проведение этого параллелизма; здесь дело в том, чтобы подчеркнуть эту принципиальную близость в общих чертах.

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

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

306

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

По этому вопросу в наши дни повсюду проповедуется премудрость Просвещения, которая гласит, что общество существует для того, чтобы сделать своих членов по возможности счастливыми. и тем самым "общее счастье" становится содержательным принципом морали. Вряд ли кто-нибудь удивится тому, что это учение встречает всеобщее одобрение. Следовательно, общество и историческая жизнь существуют лишь для того, чтобы сделать нас по возможности счастливыми! Какая превосходная, какая

своевременная мораль! Может ли быть что-либо более возвышенное, чем идея, что общество представляет собой идеал страховых компаний? Страховое общество, основанное на взаимных интересах, в котором долг составляет взнос, а всеобщее счастье - дивиденд? Этот расчет устраивает каждого; здесь не надо искать далеких принципов, а можно спокойно оставаться на почве милого сердцу опыта, и все прекрасно замыкается в круг. Индивиды существуют для общества, а общество, ну что же, общество существует для индивидов.

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

307

Основная ошибка этого воззрения, у представителей которого нельзя отрицать наличие известного доброжелательного стремления к общей пользе, состоит в том, что оно подводит под все отношения ценности количественные различия. При этом основной предпосылкой, которая совсем не сама собой разумеется, служит то, что при необходимости выбора удовольствие большинства предпочтительнее удовольствия меньшинства или более интенсивное удовольствие представляет собой большую ценность, чем более слабое. Но если центром тяжести оказывается по возможности более высокий уровень суммы счастья, то никому нельзя поставить в вину, если он попытается увеличить свою долю в создании суммы общего счастья посредством роста своего благосостояния, о котором он ведь лучше всех и увереннее всех может позаботиться; если же его упрекнул в том, что он достигает этой ценой счастья другого, то он легко может доказать, что в этой юдоли страдания, где идет борьба всех за существование, вообще очень трудно предоставить кому-нибудь преимущество, не лишив этого преимущества другого. Если все дело в том, чтобы общая сумма удовольствия достигла наибольшей величины, то ведь совершенно безразлично, как она распределится между отдельными людьми. Богатым может быть и такое общество, в котором немногие очень крупные капиталы прибавляются к многим небольшим.

^{*)} Заметим попутно, что самым безрассудным выводом этого воззрения - вряд ли можно сказать о нем больше - было то, которое пыталось превратить это

телеологическое отношение в основание объяснения общества и предавалось прекрасным фантазиям о том, как достойные первобытные люди 'основали' общество, чтобы все стали значительно более счастливыми. В этом распространенном в эпоху Просвещения представлении цыпленок был не только умнее курицы, нет он был матерью курицы.

308

Если же подчеркивать необходимость равномерного распределения чувства удовольствия между всеми членами общества и принимать в качестве последнего принципа этики общее состояние счастья, то, поскольку каждого можно сделать счастливым, лишь удовлетворив его личные желания, ибо никого нельзя заставить быть счастливым, трудно представить себе, каким образом удастся избежать того, что все эти желания, какими бы они ни были, будут рассматриваться как принципиально равноценные, а система этических предписаний просто как целесообразное их выравнивание. Различие в ценности этих желаний заключалось бы тогда только в том, что одни из них можно удовлетворить с меньшим, другие с большим пренебрежением желаниями остальных членов общества, и одно и то же желание имело бы различную этическую ценность в зависимости от того, больше или меньше вследствие случайных обстоятельств его выполнение противоречит интересам других.

Таким образом, вся эта болтовня об удовольствии не дает твердого принципа этической оценки, и это служит самым серьезным доводом против социального эвдемонизма, как и многих других его разновидностей, которые можно считать известными. К этому добавляется, что принцип "всеобщего счастья" в конечном счете обретает свое телеологическое завершение в стремлении к счастью индивида. Это закон природы, который всегда действует, а не норма, от которой можно отклониться. Этому закону природы следуют все индивиды и все общества без исключения, и поэтому данное влечение не указывает на предназначение, которое должно выполнить общество. Если полагать его абсолютной целью, то между обществами, как и между индивидами, будут лишь интеллектуальные различия: одни действуют, стремясь к счастью, более умно, чем другие. Но этика не учение об уме: она не учит тому, как действовать - быть может, с помощью общества, - чтобы удовлетворить свои желания: она ставит перед собой задачу определить, что следует желать.

И наконец, можно представить себе общество, а быть может, такое общество и действительно где-нибудь существует, которое в райском "естественном состоянии", при благоприятных условиях жизни и минимальных, легко и просто удовлетворяемых чисто физических потребностях сделало своих членов совершенно счастливыми.

Сочтем ли мы такое общество идеалом нравственности? Каждый, кто серьезно подумает, не согласится с этим. Однако исходя из этого, можно понять, почему эвдемонистическая мораль склонна провозглашать отсутствие потребностей как высшую добродетель. Ведь если счастье - будь-то индивидов или общества - абсолютная цель, то можно прийти к едва ли не аналитическому, во всяком случае строго выведенному и подтверждаемому опытом положению, которое гласит, что эта цель достигается тем вернее, чем меньше и проще во всех отношениях потребности. С каждой новой и более высокой потребностью вероятность ее удовлетворения уменьшается. Поэтому учение киников - единственный правильный вывод из эвдемонизма. Наоборот, более зрелым человеком, стоящим в нравственном отношении более высоко, мы считаем того, а более достойным состоянием общества - то, для которых важны иные, не направленные только на существование и на удовлетворение простейших влечений потребности. Пожалуй, самое убедительное доказательство, показывающее несостоятельность теории счастья, таково: чем выше потребности (не по количеству, а по качеству!), чем менее совершенно и полно поэтому их удовлетворение, тем выше наша оценка индивида или общества. Значительно легче поэтому обрести счастье тому, у кого нет нравственных потребностей, чем тому, у кого они есть. Наконец, если подумать и о том, что вместе с ценностью желаний растет и страдание от их неудовлетворения, то становится очевидным, насколько неразумно с точки зрения стремления к счастью иметь нравственные желания и Нисколько нелепо, с другой стороны, искать в счастье абсолютную цель этической жизни.

Следовательно, если речь идет об определении задачи общества, надо обращаться не к чувствам пребывающих в нем индивидов, а выходить за **их** пределы. Цель общества должна быть выше его самого, а тем более его части.

Однако в таком понимании задача кажется неразрешимой для нашего познания, ибо в построении нашего, основанного на опыте познания мира общество последний доступный нам синтез; за его пределами мы ничего не знаем. Не существует эмпирического бытия, по отношению к которому общество могло бы служить средством для определенной цели; цель конечности в нем, по-видимому, завершается. Если бы мы обладали знанием общего плана мироздания, мы поняли бы, какое место занимает общество в его реализации, тем самым постигли бы его назначение и обнаружили бы общезначимое содержание его долга.

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

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

311

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

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

Но разве в самом деле необходимо знание "плана мироздания", чтобы определить задачу общества, и разве нельзя постигнуть общее понятие этого

в самой сущности общества, ибо мы так или иначе ведь всегда представляем себе задачу каждого исторического общества?

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

Все общества, каким бы образом они ни возникли: одни только в силу общего происхождения их членов, другие - под влиянием исторических процессов - являются комплексами представляющих, чувствующих, водящих индивидов.

312

В каждом из этих обществ существует не только общность физической жизни, но и духовная связь. Каждое общество обладает общностью сознания. Его носителем является не мистическая субстанция, непостижимый "дух народа", а все индивиды. Вследствие естественной или исторической общности их жизни все эти индивиды обладают общей основой душевного существования, на которой зиждется все многообразие индивидуального представления, чувствования и воления. Основа эта есть способ представления, образующий рамки всех знаний и всего мышления отдельных индивидов, способ чувствования, из которого как ответвления выступают движения индивидуальных чувств, определенность воли, которая как основной тон звучит во всех личных стремлениях. Это общее сознание составляет в первоначальном состоянии каждого общества естественную общность, которая, не будучи осознана, господствует как определяющая сила над всеми индивидами. Их мышление, их чувствование, их ведение проникнуто ею. Эту стихийную силу общего сознания мы называем нравами: она - то общеобязательное, что с естественной необходимостью обладает значимостью для всех членов общества. В каждом обществе она необходимый продукт его естественных и исторических условий жизни: поэтому каждое общество имеет свои особые нравы.

Только сила нравов есть сила произвольной и неосознанной необходимости. Однако если мы подвергнем проверке наше суждение о ценности обществ, то обнаружим, что ценим их тем выше, чем в большей степени это общее духовное содержание их жизни достигло сознательного выражения и господства во всей их внешней совместной жизни. Ибо ясное сознание и внешнее выражение того, что значимо для всех, служит верной защитой господства общего над произволом индивидуальных действий, который со временем всегда начинает восставать против первоначального общего сознания. Для того чтобы в развитом обществе существовало нечто общезначимое, эта темная общая основа всех отдельных духовных

существовании должна быть осознана ими и выражена в общих внешних условиях их жизни.

313

Поэтому задача каждого общества состоит в том, чтобы довести до ясного сознания свое духовное содержание, которое в качестве естественной общности лежит в основе душевной жизни всех его членов, и сообразно этому содержанию формировать свою внешнюю жизнь. Всестороннее решение этой задачи мы называем системой культуры данного общества и, таким образом, мы можем сказать: назначение каждого общества - создать систему своей культуры.

Эта задача стоит перед всеми обществами: но так как каждому из них естественными и историческими условиями предписаны его общий уровень сознания и возможность его развития и формирования, то во всех обществах представления, чувства и действия воли, в которых они выражают систему своей культуры, различны. Лишь здесь обнаруживается, в чем коренится исторический элемент, неистребимый в отдельных предписаниях морали.

Каждому обществу надлежит - и это составляет его нравственную задачу - вычленив из совокупной деятельности индивидов то, что образует в представлениях, чувствах и определениях воли общую основу его жизни. Ему надо с напряжением всех своих сил создать свою систему культуры, довести до своего сознания то, что действовало в нем непроизвольно, проверить, осмыслить, действительно ли оно твердо убеждено в признании этого, и затем, совершив все это, положить его в основу упорядочения всего внешнего устройства своей жизни. От этой системы культуры зависит нравственная ценность каждого общества: До последней капли пота и крови должно оно стремиться к ее созданию и сохранению.

И вычленив в рамках исторической обусловленности общую основу своей внутренней и внешней жизни, отдельное общество стремится подняться над своей естественной основой и явить в себе абсолютно общезначимое.

314

Это последняя цель; но каждое общество достигает ее только внутри тех границ, которые поставлены ему первоначальной, естественной общностью его нравов.

Таким образом, эта задача общества коренится в понятии общезначимости: общество должно довести до сознания и внешнего выражения то, что имеет в нем общую значимость. Этим оно создает систему своей культуры. Тем самым одновременно дано и содержание индивидуального сознания долга в той мере, в какой оно не зависит от исторической особенности. Долг

индивида состоит в служении обществу, однако в таком смысле, чтобы оно создавало в совместном труде систему своей культуры. Материальный принцип этики гласит: делай, что от тебя зависит, для того чтобы в обществе, к которому ты принадлежишь, возобладало его общее духовное содержание.

Из этого принципа, в свою очередь, в соответствии с методом телеологической связи следует ряд частных долженствований, которые могут быть определены как культурные обязанности. Руководящей нитью для их установления должно также служить психологическое деление, соответственно которому общее сознание развивается в трех областях: представления, чувствования и воления, причем речь всегда идет о необходимых условиях для общности этих видов деятельности. Главный по своему содержанию долг правдивости, симпатии, благожелательности, которым занимаются все этические исследования, выступает здесь, наряду с другими, в качестве необходимых телеологических выводов данной задачи; в виде же реализации системы культуры перед нами предстают три великих блага - наука, искусство и правовое устройство, имеющие в религии как свою общую эмпирическую основу, так и цель их идеального объединения.

Однако и для этого важного раздела основные мысли лишь кратко намечены; здесь в сущности все дело было в принципе морали и в доказательстве того, что критический метод может, пользуясь телеологическим способом, обосновать систему этики, которая полностью независима от частных максим, действующих в исторически обусловленных формах человеческого общества, и при этом отнюдь не сводится к пустым абстракциям.

315

Правда, подобное понимание "практической философии" в высшей степени непрактично: оно не может дать никаких советов в области благотворительности, налоговой политики и других повседневных вопросов; но, быть может, возместит это некоторым, напомнив им о том, что в конце дней будет иметь такое же значение, какое имело вначале.

316

СВЯТЫНЯ

(Очерк по философии религии)

Проблему и метод, цель и пути философии религии можно легко и просто определить с точки зрения критической философии. Речь идет о том, чтобы указать место религии в целенаправленной связи функций разумного сознания и, исходя из этого, понять и оценить все ее отдельные проявления в жизни. Предмет, который при этом критически исследуется, есть не что иное,

как действительная религия, религия, как мы все ее знаем и чувствуем, а не так называемая истинная религия, религия философская, которую философия еще только должна создать. Подобно тому как миновали дни естественного права, когда действительному праву противопоставлялось "истинное" или "правильное" право, т.е. право, каким оно должно быть по мнению господ профессоров, так и в философии больше никто уже не помышляет о том, чтобы создать религию из науки, как пытались, например, неоплатоники или деисты эпохи Просвещения; в наши дни это представляется столь же мудрым, как если бы логика, критическая теория науки, пожелала сначала сама создать "правильное" знание, или эстетика, философия искусства, - "истинное" искусство, а этика - подлинную нравственность.

317

Следовательно, предметом исследования является здесь действительная религия, но в ее полной, всеобъемлющей действительности, в которой она входит во все сферы жизни и вместе с тем возвышается над ними как нечто самостоятельное и новое. Являя себя прежде всего как внутренняя жизнь, как душевный процесс в человеке, она охватывает всю совокупность психических функций: она не только представление, познание и знание, или, если выразить это более критически, мнение или признание истины, но и сознание ценности, чувство, взволнованность и преданность, а тем самым также воле и свершение. Из этого следует, что религия есть и внешняя жизнь, не только действие согласно отдельным оценкам чувства и воли, но и общее внешнее проявление внутренней жизни в виде культа и богослужения. Тем самым она выходит за пределы сферы жизни индивида и оказывается деятельностью общины, социальным явлением, которое в каждом отдельном случае исторически обусловлено и предстает в качестве внешней организации в реальных институтах. Однако религия всегда стремится быть чем-то большим, чем эта эмпирическая данность: она всегда претупает границы земного опыта, она есть отношение к высшим силам, к глубочайшей внутренней сущности и основе всякой действительности, жизнь с Богом и в Боге, жизнь метафизическая. Все эти моменты входят в понятийную сущность действительной религии; но в различных исторических формах ее проявлений они подчеркиваются неодинаково и обладают различной степенью значимости; может даже случиться, что в одной позитивной религии тот или другой признак ослабевает до неузнаваемости и оттесняется, чтобы потом в другой исторической форме религии стать первенствующим и господствующим. Так, например, в мистических формах религии почти совсем исчезает момент внешней организации, который играет главную роль в церковных образованиях, основанных на "уставах".

Научное исследование религии должно в равной мере принимать во внимание все эти моменты, а философское — понять и оценить их, исходя из их общего принципа.

318

Из этого следует, что философию религии нельзя рассматривать в рамках одной из трех основных философских дисциплин, что ее нельзя рассматривать как раздел логики, этики, эстетики или как приложение к какой-либо из этих наук.

Эти три основные науки соответствуют идеальным целям истинного, доброго и прекрасного. Они вытекают из фундаментальных данных оценки, которая, притязая на общезначимость и нормативность, устанавливает различие между истинным и ложным в суждениях, хорошим и дурным в воле и поступках, прекрасным и безобразным в художественном творчестве и наслаждении. Эти науки содержат критическое философское уяснение великих культурных функций человечества: науки, — морали, права и истории, — искусства. Но наряду с ними существует еще одна, быть может, величайшая культурная сила — религия. Ее цель, ее норму, ее идеал мы называем святыней. Мы должны задаться вопросом, есть ли это нечто самостоятельное наряду с тремя обозначенными выше науками. Фактически религия входит во все три указанные области; она выступает перед нами в качестве истины, нравственной организации, художественного произведения; она есть познание, жизнь, творчество. Но она не исчерпывается всем этим, а есть и нечто большее; в ней содержится момент возвышения над уровнем этих "мирских" культурных функций, которые в историческом развитии первоначально сливаются с нею, затем отделяются от нее в качестве самостоятельных образований и наконец опять возвращаются к ней. В качестве дополнения к ним религия требует сверхчеловеческого, сверхмирского содержания: именно последнее она называет святыней, и этот момент должен быть понят из внутреннего существа разума, а не из какой-либо одной его функции.

История философии религии подтверждает этот вывод. Философия религии долгое время исследовалась с точки зрения теоретического разума.

319

Первоначальное враждебное соприкосновение религии с философией, то обстоятельство, что последняя казалась призванной заменить первую, и историческое развитие, возложившее на философию задачу научной обработки и обоснования религиозного сознания, — все это привело к тому, что вопрос об "истинности" религии выступил на первый план и что философское исследование было преимущественно занято оценкой научной правильности религиозных представлений. Несмотря на отдельные зачатки

иных направлений, обнаружившиеся в средневековой философии, в особенности у арабов и евреев, руководящая точка зрения на философию религии оставалась таковой, пока, начиная со Спинозы, в эпоху Просвещения не стали все более подчеркивать значение этической ценности религии как ее существенного элемента, и наконец, Кант с полной понятийной ясностью не совершил "перенесение центра тяжести с теоретического в практический разум". Один из последователей Канта, Шлейермахер, видел истинное значение религии не в знании, не в ведении и поведении, а в "благочестивом чувстве" и стал таким образом на точку зрения эстетического разума, соответствовавшую как его собственной натуре, так и романтическому настроению эпохи, в которое он внес существенный вклад своими "Речами о религии* ". Но ни одному из этих направлений философии религии, ни теоретическому, ни этическому, ни эстетическому, не удалось справиться с поставленной задачей; понимание религии всегда оказывалось более или менее односторонним; всегда так же, как в исторических формах позитивной религии, освещалась то одна, то другая сторона сущности религии за счет других.

Таким образом, остается только освободить философию религии по ее принципу от зависимости от каждой из этих трех основных наук. Конечно, она всегда должна опираться на все эти три науки, именно потому, что особые функции религии необходимы и по существу относятся к сферам логической, этической и эстетической жизни, и в этом отношении полностью сложившаяся философия религии должна заимствовать ряд положений из логики, этики и эстетики; однако свой главный принцип она должна искать вне или по ту сторону этих наук и лишь тогда она сможет определить, в чем состоит сущность святого в отличие от истинного, доброго и прекрасного.

320

Но так как тройственностью логического, этического и эстетического объем психических функций представления, ведения и чувствования исчерпывается, то содержание святыни невозможно искать в особой, ей специально отведенной сфере душевной жизни; напротив, философия религии должна исходить из основного отношения, общего логическому, этическому и эстетическому сознанию, следовательно, она опирается на эти три основные дисциплины еще и в том общем и принципиальном смысле, что ее проблемой является именно то, что в различных, определенных по своему содержанию формах составляет общую фактическую основу этих наук.

А это может быть только антиномией сознания, которая проявляется в отношении между долженствованием и необходимостью, между нормами и законами природы. Три основные философские науки свидетельствуют о наличии в трех областях духовной жизни постоянной противоположности между психологически действительным и

нормативным, между реальным и идеальным, между происходящим во времени и вневременным. Мы видим, что наше сознание подчинено обоим законодательствам, которые не могут ни прийти к согласию, ни полностью дифференцироваться и между которыми существует необходимый, основанный на природе вещей, неизбежный антагонизм. Он сознается нами прежде всего как чувство вины, как совесть - в широком смысле слова. Эта совесть по своей природе - "раздвоенное сознание". Ибо она находит свое выражение в том, что одно и то же сознание, одна и та же личность, один и тот же разум одновременно заключают в себе норму и действуют, притом необходимо, вопреки ей. Мучительность угрызений совести и состоит в том, что проступок не случаен, а необходим. Это лежит в основе, как подчеркнул

В

321

первую очередь Кант, нравственного самопознания индивида, раскаяние которого начинается с признания: "Ты поступил так, потому что ты таков". Лишь поверхностные люди успокаивают себя мыслью: "Проступок произошел случайно, он не есть проявление моей сущности, больше я так не поступлю". Строгая совесть показывает, что норме противостоит естественно закономерная необходимость ее нарушения. Нам следует ясно понять, что противоречащее норме столь же необходимо проистекает из нашего существа, как и соответствующее ей. Не следует повторять вслед за легкомысленными людьми и оптимистами, что добро существенно необходимо, а зло нет, или утверждать вместе с отчаявшимися и пессимистами, что зло необходимо, добро же - лишь счастливая случайность. Если мы хотим радоваться и гордиться тем, что соответствует норме, видя в нем наше достояние, мы должны и стыдиться того, что противоречит норме, как проявление нашей природы: то и другое не просто "случилось" с нами.

Но эта необходимая антиномия между долженствованием и необходимостью выводит далеко за пределы индивидуального сознания вины: логика, этика и эстетика открывают ее на всем пространстве деятельности нашего разума. Мы видим, что наши чувственные ощущения и их апперцепции, весь механизм ассоциации представлений во всем их естественно наивном проявлении приводят гораздо чаще к обману и осуждению, чем к истине; а теория познания убеждает нас в том, что между предпосылками познания, которые в качестве "категорий" заложены в нормативной закономерности интеллекта, и фактическим материалом опыта, к обоснованию и обработке которого они предназначены, разверзается пропасть, и она никогда не может быть полностью преодолена¹⁾.

В качестве примера я приведу здесь лишь категорию вещности; она выступает как произвольно действующая форма апперцепции по всяком восприятии, особенно в оптическом, распределяя многообразие впечатлений

по их принадлежности отдельным вещам, но поразмыслив, мы быстро обнаруживаем, что эти чувственные

322

Оказывается также, что естественный процесс мотивации как таковой этически безразличен: он с одинаковой необходимостью приводит к добру и ко злу, и природа человека в этом смысле находится "по ту сторону добра и зла". Наконец, естественно необходимый ход развития чувств, благодаря влиянию на него различных интересов, лишь редко дает простор для свободного эстетического творчества и наслаждения, продолжительности которого постоянно препятствует суровость жизни. Эта естественная необходимость того, что противоречит норме в эмпирических функциях разума, есть общий и основной факт, из которого исходит критическая философия во всех ее дисциплинах; в этой своей общей форме она есть проблема всех проблем и вместе с тем исходный пункт философии религии. Это антиномистское сосуществование нормы и того, что ей противоречит, в одном и том же сознании есть первичный факт, который может быть лишь констатирован, но никогда не может быть понят: из него вытекают все проблемы критической философии.

Этот антиномизм нельзя обойти психологическим объяснением, которое пытается свести совесть к отношению между индивидуальным поведением и общим социальным сознанием, содержащимся в качестве культурно-исторической основы в каждом отдельном сознании и обладающим в нем как фактическим, так и нормативным значением.

"Вещи" лишь предварительны по своему значению и не удовлетворяют требования понятийно в себе определенного тождества. На этом основаны поиски "истинных" вещей, подлинных "субстанций". И как бы ни определяла их метафизика - как элементы, как атомы, как идеи, как энтелехии, как монады, как реалии или вещи в себе - недостаточность опыта в построении категории всегда проявляется в том, что эти метафизические "вещи" - не предметы опыта, а понятийные конструкции, которые возникают из "обработки" эмпирических представлений о вещах и никогда полностью не достигают своей цели.

323

Это отношение достаточно для психогенетического объяснения большого числа фактов, связанных с совестью; посредством привычного вращивания в существующий способ оценки мы сначала получаем масштабы для наших оценок, и если бы этим все исчерпывалось, то все учение о нормах и общезначимых ценностях следовало бы отнести к социальной психологии и истории культуры, а проблемы критической философии оказались бы беспредметными.

Однако именно историческое движение и изменение сознания норм ясно показывает неудовлетворительность этого социально-психологического объяснения совести: ибо и там, где прогрессивное развитие принципов оценки совершается не сразу, а путем постепенной замены одних принципов другими, этот процесс складывается из накопления индивидуальных отступлений, из которых каждое означает более или менее существенное освобождение отдельной личности от распространенного до тех пор общего способа оценки. Мужество же для такого отступления личность находит не в своих личных склонностях и интересах, а в сознании, что она апеллирует от фактически господствующих правил к высшему принципу, от "человеческого права" к "божескому", от временного к вечному, от "установленного" к "природе" - или как бы это еще назвать. Сколь бы неправомерна ни была иногда в отдельной исторической ситуации эта апелляция, мы тем не менее всегда твердо убеждены, что такое право абсолютной значимости действительно существует и может быть противопоставлено значимости исторической и относительной. Лишь исходя из этой предпосылки, мы можем говорить о культурном прогрессе в истории: каждый шаг отдельной личности здесь - грехопадение по отношению к господствующему в данное время нормативному сознанию, освобождение индивида от узкого, ограниченного или ложного сознания его среды. Подобным "грехопадением" является каждое новое познание, которое взрывает рамки господствующего мирозерцания, каждая нравственная и социальная реформа, которая ведет к переоценке ценностей и устанавливает новые идеалы воления, каждое великое художественное творение гения, которое учит по-новому наслаждаться миром и создавать новый его образ.

324

Это объясняет порицание и преследование "грешника" разрушенным им сознанием, объясняет мученичество Антигоны. Но каждый из этих указующих новый путь мучеников утверждает в противовес существующему не свой произвол и каприз, а высшее и вечное: в них совесть переходит от своей социальной формы проявления к своей трансцендентной метафизической природе. Ибо если совесть в качестве социального явления, в качестве критики индивидуального поведения общим сознанием возможна лишь благодаря реальности совместной социальной жизни, то совесть как престапующее эти пределы нормативное сознание, о данности которого свидетельствует прогресс культуры, основана на еще более глубокой жизненной связи: в ней открывается духовная основа жизни, сверхопытная связь личностей, которая относится к общему социальному сознанию так, как то, что должно иметь силу, к тому, что действительно ее имеет. В этом смысле совесть предполагает метафизическую реальность нормативного сознания: и она, как только мы сосредоточиваемся на значении абсолютных ценностей, оказывается самым достоверным из всех наших переживаний; именно в этом смысле нормативное сознание и есть святыня. Исходя из этой

мысли, Августин от человеческого различения истинного и ложного умозаключал к реальности высшей "истины", или Декарт - от степеней совершенства и несовершенства, в которых мы судим о себе и других, к реальности *ens perfectissimum**). Это сознание содержится, в сущности, уже в учении Платона об *ανάμνησις* о том, что всякое познание есть воспоминание; это вера в человеческую и сверхэмпирическую реальность нормы и идеала, уверенность, что норма разума не наш вымысел, не иллюзия, а ценность, заключенная в глубинах действительности мира.

^{*)} Совершеннейшее сущее (лат.).

325

Следовательно, святыню можно определить лишь посредством совокупности норм, господствующих в логической, этической и эстетической жизни. Ведь ни нормы составляют высшее и последнее, чем мы обладаем в содержании нашего сознания, за их пределами мы ничего не знаем. Святы же они нам потому, что представляют собой не продукты отдельной душевной жизни и не создания эмпирического общественного сознания, а ценностное содержание высшей действительности разума, в которой нам дано участвовать и которую мы можем внутренне переживать. Таким образом, святыня - это нормативное сознание истинного, доброго и прекрасного, пережитое как трансцендентная действительность.

Если человек в своей совести знает, что им движет нечто неземное, трансцендентное, он религиозен. Он живет в разуме, и разум в нем. Религия есть трансцендентная жизнь; существенное в ней есть жизнь за пределами опыта, сознание принадлежности к миру духовных ценностей, неудовлетворенность эмпирической реальностью. В этом смысле противоположностью религиозности может считаться позитивизм. Истинный нерв его состоит в том, что он не хочет признавать значения сверхэмпирического. Поэтому он теоретически ограничивается представлением чисто эмпирических связей, распределением в пространстве и во времени чувственных данных; поэтому также он практически выступает как утилитаризм, как ограничение нравственного воления чувственно-определимыми ценностями. В этом содержится кажущаяся скромность, которая в действительности - высокомерие, самодовольное вхождение в эмпирическое содержание жизни, стремление отрицать и уничтожить всякую зависимость от чего-либо высшего, неземного. В противоположность этому, трансцендентная жизнь религии покоится всюду на страстном влечении переступить эти предустановленные границы, на стремлении в область сверхэмпирического и жизни в ней.

326

Возможным это становится посредством изменения и преобразования содержания эмпирических функций, и задача философии религии - систематически изложить, как усиливаются имманентные функции душевной жизни, когда их соотносят в трансцендентной жизни религии со сверхэмпирическим. Ввиду того, что при этом в силу методической необходимости и руководствуясь психологическим соотношением надлежит переходить от неопределенного к более определенному, мы начинаем с трансцендентного чувствования.

Здесь несомненно прав Шлейермахер, определив религиозное чувство как "полную зависимость". Это прежде всего зависимость от невыразимой, неопределенной общей реальности вещей, от Вселенной, от ее необъятного целого. Это преисполненное предчувствий волнение, которое возникает по разным поводам эмпирического характера. Такое чувство мы испытываем по отношению к природе, когда мы пребываем в одиночестве, в тишине полдня под знойными лучами солнца, в минуты "панического" страха при взгляде на море, и мы всегда переживаем это как темное чувство нашего ничтожества и бессилия, как несказуемую связанность и замкнутость в таинственной жизни целого. Это чувство охватывает нас, когда мы взираем на звездное небо, и если Кант мог сравнить его с впечатлением от нравственного закона, то *tertium comparationis**) заключалось в зависимости от могучей, превышающей весь наш опыт, непостижимой целостности жизни. Так и в индивидуальной жизни в волнующие, торжественные минуты, "когда мы ближе, чем обычно мировому духу", мы испытываем чувства непонятных нам предопределений, сознание, что без участия нашей воли мы подчинены и связаны в рамках непостижимого целого предчувствием высших сил, которые властвуют над всей жизнью, перечеркивают все расчеты и то в шуточной игре, то с трагической серьезностью обманывают все наши надежды. Здесь, как и по отношению к природе, чувство зависимости носит то оптимистическую, то пессимистическую окраску, проявляется то в благодарном доверии, то в робком опасении.

*) Третье в сравнении (лат.).

327

Яснее эти личные чувства зависимости от трансцендентного становятся там, где речь идет об отношении между сознанием норм и индивидуальной жизнью. Сознание нашего несовершенства по отношению к норме выступает как чувство бессилия и беспомощности, глубочайшей потребности в спасении, как подавленность, раскаяние и покаяние; однако одновременно в этом изменении чувств, в этом предопределении самодовольной гордости мы испытываем первые проявления действия в нас нормативного сознания. Оно приходит как откровение, а не как наше деяние, как побуждение в нас высшей силы, мы ощущаем его как чудо и милость. Проникновение в

трансцендентность непостижимо как нечто, переживаемое нами без нашего участия, - это величайший из выпавших нам даров. Таким образом, сила, которая в качестве совести вершит над нами суд, вместе с тем дает нам помощь и спасение. Поэтому наслаждение от созерцания и знания, чувствования и труда ради высоких целей, которое человек переживает как откровение, связано с возвышающим чувством благодарности за то высшее благо, которое при этом выпадает на нашу долю. Нормы становятся в нас мотивами, они становятся нашим достоянием, нашим лучшим "я"; это есть возрождение и освящение эмпирического человека, вознесение его в царство вечности.

Наконец, это чувство зависимости в значительной степени обусловлено тем потрясающим впечатлением, которое производят на нас великие судьбы человечества, все равно, переживаем ли мы их непосредственно в наших действиях и страданиях или косвенно, знакомясь с воспоминаниями человечества. Мы ощущаем и тут неисповедимую тайну, мы видим, что всякая человеческая мудрость наталкивается на непостижимые события и откровения: сквозь беспорядочное столкновение эмпирических страстей сквозит высший порядок жизни.

328

Так, из темного впечатления "демонического" в природе и человеческой жизни вырастает чувство благоговения перед неисповедимым, перед непостижимо могущественными силами действительности, того "благоговения", которое Гёте в "Годах странствия" изобразил, как основу всякого культурного воспитания. У кого его нет, кто не знает этого чувства, этого уничижения, которое вместе с тем есть возвышение, **тот** истинный атеист.

Однако это "благочестивое чувство" по своему объективному содержанию, т.е. по отношению к своему предмету, основано на совершенно неопределенном представлении: мы не знаем при этом, от чего мы зависим. С психологической точки зрения оно принадлежит к разряду неопределенных чувств, настроений и общих ощущений, и притом, в отличие от большинства подобных психических явлений, его нельзя объяснить, как продукт слияния отдельных чувств. Наоборот, оно именно есть сознание зависимости от чего-то непостижимого, неизъяснимого, и сущность благочестивого чувства требует, чтобы этот элемент таинственности. и неисповедимости всегда в нем сохранялся.

Тем не менее дело этим не может ограничиваться, и в самой таинственности содержится побуждение уяснить ее. Так как описанное чувство означает реальную связь сознания с непостижимым, то сознание необходимо должно пытаться сделать этот совершенно неопределенный по своей природе

предмет трансцендентного чувства содержанием определенного представления. Таким образом из трансцендентного чувствования необходимо развивается трансцендентное представление.

В этом, однако, содержится основная антиномия религиозной жизни: ибо благочестивое чувство ставит при этом представлению неразрешимую задачу. Неопределенное должно быть определено в сознании, неизъяснимое должно быть изъяснено, непостижимое постигнуто.

329

Это противоречие вытекает из конечного характера человеческого разума, и притом из его существа; оно настолько неистребимо, что если бы трансцендентному представлению когда-либо удалось определить свой предмет, то тем самым было бы уничтожено само благочестивое чувство, сознание зависимости от неисповедимого. Поэтому всякой религиозной жизни присуще это противоречие между благочестивым чувством и непостижимостью его предмета для познающего сознания. Мистерия принадлежит к существу религии. Поэтому там, где царит мнение, что в мифе или в догмате святыня каким-либо путем полностью определена для представления, т.е. познана в ее реальности, сфера религиозной жизни уже покинута. Религия требует, чтобы Бог не был полностью познаваем: "Бог, - заметил Якоби, - который может быть познан, уже не есть Бог". Поэтому должно быть всегда сохранено чувство неприкосновенности интеллекта к святыне, даже если благочестивое чувство неудержимо влечет к определению своего предмета познающим сознанием.

В этой антиномии коренится различие между позитивными религиями: так как указанная задача сама по себе неразрешима, то этим открывается простор для бесконечного разнообразия исторически обусловленных попыток ее разрешения. Если бы Предмет благочестивого чувства был определим и познаваем, как Пифагорова теорема, то существовала бы только одна религия - и это была бы уже не религия, а наука. Именно поэтому всякой позитивной религии присуще трансцендентное представление, которое в этом смысле есть вера ($\pi\sigma\tau\iota\varsigma$), стремящаяся быть и стать знанием ($\gamma\upsilon\omega\sigma\iota\varsigma$). Это религиозное представление ставит себе двоякую задачу: охватить нормативное сознание, которое доступно нашему познанию лишь отчасти, во всем его целом, и кроме того, объяснить нам сущность его трансцендентного значения, т.е. природу его метафизической реальности. И так как общезначимое научное познание не может этого выполнить, то этот пробел заполняется мифом, а в организованных формах религиозной жизни - догматом.

330

Обоим свойственно перенесение познания с определенного на неопределенное, с эмпирически познаваемого на эмпирически непознаваемое, с обусловленного на безусловное, с конечного на бесконечное; им, безусловно, присущ характер "метафизики", и поэтому трансцендентные представления религии, несомненно, подпадают той критике, которой Кант подверг "трансцендентальную видимость". И здесь мы имеем дело с идеями, которые заданы, но не даны, с задачей, которая для разума необходима, но неразрешима. Учение о трансцендентных представлениях религии должно применить метод трансцендентальной диалектики Канта к предмету благочестивого чувства у Шлейермахера.

Метафизическое возвышение познавательной деятельности, о котором здесь идет речь, по существу дела возможно в двояком направлении: с одной стороны, как расширение конечного до бесконечного, с другой - как сужение бесконечного до конечного; то . и другое таким образом, чтобы каждое из них в известном смысле уже включало в себя другое, но при этом так, чтобы один из моментов преобладал. Первое обнаруживается в формах познающего представления, второе в его содержании.

Первое развивается главным образом на почве основных конститутивных категорий нашего миропонимания: субстанциальности и причинности. В обоих случаях теоретические проблемы, образующие предмет логики, обретают метафизическую тенденцию, которую усваивают трансцендентные представления религии.

Категория субстанции¹⁾ означает в ее эмпирически правомерном применении суждение и понятие о постоянной связи конечных, определенных содержаний опыта, которые в виде качеств присущи одной и той же вещи. Абсолютное чувство зависимости постулирует для своего предмета "вещь всех вещей", по отношению к которой как мы сами, так и все остальные эмпирические реальности должны составлять качества и состояния.

331

Но эта абсолютная вещь, эта непознаваемая субстанция содержит в себе неразрешимую антиномию: она, с одной стороны, - вещь, которая не определена никаким эмпирическим качеством и не отличается им от других вещей, бескачественное единое $\omega\epsilon\acute{o}\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\omicron\iota\varsigma$ с другой стороны, вещь, которая соединяет в себе как свои качества всю реальность (*ens realissimum et perfectissimum*)*) "Бытие" элеатов, "отрицательная теология" александрийцев и всей обусловленной ими мистики, "субстанция" Спинозы, "абсолютное" Шеллинга - все это должно означать вещь, которая есть все и потому ничто в особенности: это форма пантеистического представления, и ей соответствует онтологическое доказательство бытия Божия. В применении к "бесконечному", указанная категория потеряла присущую ей в ее

первоначальном назначении способность расчленять и упорядочивать материал опыта. Эта бесконечная субстанция по своей природе отличается от конечных субстанций (этому учит история философии в своем развитии от Декарта к Спинозе и окказионалистам): она одна обладает независимостью, "самобытностью" и причинностью.

Это приводит вас ко второй категории. Причинность в ее значении, применяемом в эмпирическом исследовании, есть суждение и понятие о той связи различных состояний действительности, благодаря которой одни состояния следуют во времени за другими по определенным общим правилам: всякая эмпирическая данность есть причина лишь по отношению к своему действию, действие лишь по отношению к своей причине. Трансцендентное представление превращает эту относительную связь в абсолютную, это двустороннее отношение - в одностороннее. Оно постулирует причину, которая есть только причина, а не действие, и определяет ее как субстанцию, абсолютная причинность которой зовется всемогуществом. "Этим создается космологическое доказательство бытия Божия и деистическая форма представления. Сюда присоединяются понятия творения и чуда, в качестве дополнительных форм этого преобразования категории причинности.

^{*)} Реальнейшее и совершеннейшее сущее (лат.).

332

Общеизвестное затруднение, с которым встречается это преобразование, состоит в том, что признаком причинности является отношение во времени; это напоминает об аналогичной судьбе трансцендентного представления в его отношении к содержательным формам и категориям. Всякой эмпирической реальности наше представление уделяет определенное место в пространстве и во времени: она находится где-либо и когда-либо. При этом каждая пространственная и временная величина конечна и относительна. Поэтому эти созерцательные формы в их эмпирическом значении неприменимы к предмету благочестивого чувства: он должен быть, следовательно, независимым от пространства и времени, и притом либо вообще от них независимым, т.е. внепространственным и вневременным, либо же независимым от всякого отдельного, ограниченного отношения в пространстве и времени, т.е. вездесущим и вечнодлительным. Оба представления обыкновенно незаметно переходят одно в другое. Везде и нигде, всегда и никогда - это в трансцендентном представлении сводится почти к одному и тому же.

Другое направление религиозной метафизики стремится определить содержание бесконечного путем сужения его до пределов конечного, и оно необходимо пользуется при этом знакомыми человеку из опыта оценками;

отсюда легко объясняется неизбежный во всякой позитивной религии момент антропоморфизма. В благочестивом чувстве человек вступает в духовное общение с бесконечным; но такое общение эмпирически известно нам лишь как отношение между личностями. Поэтому объект благочестивого чувства представляется как личность. Правда, в этом содержится опять диалектическая антиномия. В опыте личность дана определенной и конечной; она есть даже высший тип ограниченности и замкнутости в себе. "Я" полагается лишь посредством отграничения его "т "не- Я".

333

Поэтому само по себе сверхэмпирическое, бесконечное должно было бы быть и сверхличным, подобно тому как во всех абсолютных ценностях и нормах мы переживаем нечто безличное и тем самым сверхличное; и все-таки бесконечное необходимо представлять себе как личность; история неоспоримо свидетельствует, что религиозная жизнь приходит в полный упадок, когда хочет освободиться от личностного характера ее объекта. Этот антагонизм, который никогда не может быть вполне разрешен, содержится в понятии абсолютной личности. В самом деле какое содержание можно в это содержание вложить? Оно не может быть чисто формальным понятием мирового сознания? (*νόησις εως νοῆς* у Аристотеля). Под содержанием, т.е. под качественной определенностью эмпирической личности, мы понимаем синтетическое функциональное единство ставших в нем константными основных масс представления, чувствования и воления. Абсолютная личность не может быть мыслима по этому образцу; поэтому здесь критерием может служить не фактическая сторона, а только ценность. Содержанием божественной личности является совокупность высших ценностей; она - реальное нормативное сознание, личность, в которой действительно все, что должно быть, и нет ничего, чего быть не должно; действительность всех идеалов. В этом святость Бога¹⁾. Она включает в себя его мудрость, его благость, любовь и справедливость, его красоту. Такова форма представления теизма, которой среди доказательств бытия Божия соответствует так называемое физико-теологическое или теологическое доказательство.

Но именно в этой последней аргументации, которая стремится опереться на проявление божественной мудрости в целесообразности и совершенстве мира, антиномия религиозного сознания обнаруживается наиболее отчетливо.

¹⁾ В этом смысле, но только с этим ограничением, справедлива "теория желаний" Фейербаха: трансцендентное представление должно мыслить в Боге действительным все то, что для человек» есть норма, веление, идеал.

334

Здесь непримиримо сталкиваются формальные и материальные мотивы трансцендентного представления. Тожество абсолютного бытия и абсолютной причинности с нормативным сознанием абсолютной личности нельзя провести до конца, в нем заключено противоречие: именно то, что должно служить нормой для действительности, есть вместе с тем и то, что есть или создает в с е, так что противоречащее норме тоже относится к его проявлениям или созданиям. Трансцендентное проявление должно отождествить в Боге действительность и норму, тогда как благочестивое чувство с его потребностью в спасении их разделяет. Святыня должна быть субстанцией и причиной своей противоположности. На этом основана полнейшая неразрешимость проблем теодицеи, вопросов о происхождении зла в мире. До известного пункта эти вопросы можно еще обойти. Бесцельность и нецелесообразность различных образований природы, этическое безразличие мирового процесса, жестокость животной жизни, ужасы и бедствия человечества, - все это (так называемое физическое зло) можно еще рассматривать как неизбежное побочное действие или необходимое средство Провидения, хотя и абсолютно невозможно понять или обосновать его. Для эмпирического наблюдения дистелеологические явления такой же факт, как и телеологические, и беспорядок, нецелесообразность и безобразие так же существуют в мире, как и их противоположность; статистическое исчисление, чего из них больше и чего меньше, бессмысленно и невозможно, и с чисто теоретической точки зрения нет основания отдавать преимущество одному из них перед другим при выяснении понятия мировой основы. Религиозное сознание имеет возможность по крайней мере обойти эти трудности, поскольку оно убедилось, что почитает в Боге всемогущее и неисповедимое нормативное сознание. Но теодицея никогда не могла справиться с реальностью зла и вообще всего, противоречащего норме. Эта реальность стоит в совершенно непримиримом противоречии с абсолютной субстанциальностью и каузальностью Божества.

335

Ее можно только просто констатировать, как последний религиозный факт, за пределы которого человек не может выйти: ибо нет никакой возможности даже ослабить хоть сколько-нибудь это неизбежное противоречие. Объявить зло "не существующим", видимостью, рассматривать заблуждение как отсутствие понимания, а грех - как недостаточную добродетель несовместимо с серьезностью потребности в спасении, с ясным голосом совести. Зло есть несомненная реальность - этому учит яснее и убедительнее всего само религиозное сознание. Но как эта реальность возможна в мире, все бытие и единственная причинность которого покоится на абсолютной личности, на всемогущем нормативном сознании? Надо честно сознаться, что этот вопрос для человеческого разума совершенно неразрешим. В самом Боге нельзя искать сущность и причину зла; но в чем же, если Он есть

единственная сущность, единственная причина? Часто пытаются обмануть себя понятием "допущения зла"; но кто же, собственно, допускает зло? Если оно не проистекает из Божества, то оно имеет свое собственное бытие и свою собственную силу (которую также можно назвать "свободой") наряду с Божеством, и тогда Божество перестает быть единственной реальностью и единственной причиной. Эта дилемма безупречна: она столь ясна и понятна, что никакие словопрения не могут надолго затуманить ее. Это один из тех случаев, когда мы можем лишь с полной уверенностью просто указать на невозможность решения задачи, которая тем не менее остается эта квадратура круга в религиозном сознании. Вместе с тем - это лишь метафизическая форма той антиномии, которая в качестве субъективного явления, а именно, естественной необходимости того, что противоречит норме, составляла исходную точку данного исследования. Таким образом, в этом состоит великая тайна жизни, тайна всех тайн, которую никто не разгадал и не разгадает, и последняя граница всякого познания.

Уже Платон произнес под действием этих мыслей лапидарное изречение: "Следовательно, Бог, ибо он благ, не может быть творцом всех вещей*", - и уже Платон положил наряду с благой душой мира злую.

336

На этом основана господствующая во многих религиях дуалистическая форма представления, учение о двойной мировой власти: наряду со святыней выступает в качестве самостоятельной силы зло, наряду с Божеством - сатана, наряду с ангелами - дьяволы. Но хотя этот дуализм основан на религиозно-этическом сознании и содержащихся в нем противоречиях, он никогда не мог устоять перед монистической тенденцией метафизического представления: он всегда приводил к фантастичным попыткам изобразить посредством мифологических конструкций происхождение зла из добра или добра из зла как развитие, причем эти конструкции вращались в пределах антропоморфических понятий отпадения, вины, искупления и т.п. Ничто не привлекало религиозное размышление сильнее, чем загадка, как в самом Боге могут быть соединены добрые и злые мировые силы, и нас не должно удивлять, если новомодный гностицизм пытается снова убедить нас, что религиозная жизнь человека состоит в содействии тому процессу освобождения, в котором Бог при помощи разума побеждает в Себе самом противоречащее норме").

Наряду с этими четырьмя главными формами трансцендентного представления существует простейшая и примитивнейшая форма, которая в зависимости от отдельных переживаний находит предмет чувства зависимости в отдельных частях и условиях окружающей среды. Здесь открывается широкий простор для возможностей, пользуясь которыми совершенно индивидуально окрашенное чувство ассоциируется с

содержанием отдельных опытов и оценок и таким образом создает из предмета чувства отдельные божественные личности - то добрые, то злые. Таков источник политеизма и полидемонизма, которые в необразимом многообразии проходят через всю религиозную жизнь.

^{*)}Автор имеет в виду, очевидно, метафизическую систему Эдуарда фон Гартмана. - Прим. пер.

337

Поскольку различные позитивные религии, выдвигая на первый план ту или иную форму представления, предоставляют доступ и к другим формам, то в большинстве исторических религий, проникая в высшие формы представлений, сохраняют большее или меньшее значение прежде всего политеистические элементы, и святыня являет себя в трансцендентном представлении исторического человечества в виде пестрого множества образов, которые, как бы сильна ни была в отдельных случаях их эмпирическая окраска, всегда сохраняют черты высшей реальности, выходящей за пределы опыта. На этом мы можем закончить наш очерк философии религии. Метод перехода от неопределенного к более определенному приводит нас к подробностям, которые могут быть исследованы лишь в более детальном изложении. Это тотчас же обнаружилось бы, если бы мы перешли к трансцендентному ведению и стали рассматривать те изменения и преобразования, которые испытывает процесс оценки в религиозной жизни. И здесь мы натолкнулись бы на антагонизм, ибо с одной стороны, религиозная настроенность склонна снижать значение всех эмпирических ценностей, проявлять равнодушие к ним, обесценивать вес мирское и заменять естественное стремление к счастью трансцендентным эгоистическим стремлением к блаженству, к вечному спасению души; но, с другой стороны, именно высшие ценности эмпирической жизни - знание, нравственность, искусство - рассматриваются как живые деяния Божества в человеке и обретают в трансцендентном сознании более высокое и глубокое значение. При этом, однако, оказывается, что все эти религиозные переоценки эмпирических явлений зависят от содержания трансцендентных представлений, и это получает особенно яркое выражение в том, что непосредственная связь жизни индивида со сверхэмпирическим, которую включает в себя религиозное сознание, придает человеческой личности знание и реальность, превышающую ее чувственное проявление в пространстве и времени. Из этого же следует, что все формы религиозного ведения в конечном счете сводятся к отношениям между личностями, заимствованным из переживаний эмпирического бытия.

338

Еще ближе к эмпирическим деталям приводит, наконец, рассмотрение религии как трансцендентной деятельности. Под этим мы понимаем те внешние действия человека, в которых он непосредственно выражает свое общение со святыней, а именно, богослужение. Здесь человек хочет непосредственно воздействовать на Божество и испытать такое же Его воздействие: это метафизические действия. Поэтому все они, начиная с молитвы и кончая важнейшими обрядами культа, происходят таким образом, чтобы их чувственной форме придавалось трансцендентное значение: они носят символический или, в зависимости от формы представления, по крайней мере, полусимволический характер и обретают благодаря этому эстетическое значение. При этом они зависят не только от религиозной настроенности и трансцендентного воления, но в еще большей степени от трансцендентных представлений. Однако их символический характер связан не только с художественным влечением дать чувственное выражение внутреннему духовному процессу, но и с потребностью превратить религиозную настроенность отдельного человека и его отношение к святыне в совместное переживание общины. Символичность в трансцендентных действиях богослужения носит социальный характер. Именно в этом обнаруживается, что религия, будучи по существу трансцендентной жизнью, становится в историческом проявлении историко-социальным образованием; и если нет сомнения в том, что существуют вполне индивидуальные формы религиозности, то фоном их исторического развития всегда служат великие организации позитивной религии

339

SUB SPECIE AETERNITATIS^{*)}

σοῦσι Πλάτων καί σοῦσι καί tanta tisi oligoi ὅτι Ὑάρ (Медитация) ὅσα^{**)}

При рождении и смерти, когда образы жизни появляются и исчезают, люди говорят об изменчивости и тленности, о времени и вечности, и дивятся они, как вещи озаряются дневным светом действительности, и как они потом снова погружаются в ночь небытия. Но страшнее всего кажется мне этот темный поток, в котором мы все живем, когда ничто не совершается и ничто не изменяется. Когда я в одиночестве смотрю на часовую стрелку, бессмысленнодвигающуюся от черты к черте, или когда безмолвной ночью считаю удары моего пульса, я содрогаюсь, созерцая, как капли настоящего падают из неведомой высоты в неведомую глубину.

Но демоническое в ощущении пустого времени и его стихийноравномерного отлива заключается все же, если вдуматься глубже, в том, что я знаю, какая сила разрушения, разложения и раздробления таится в этом постоянном падении капель времени. Правда, я понимаю, что все возникновение и уничтожение, все созидание и разрушение не творится временем, а лишь

совершается во времени; но я знаю также, что пустое время, как и пустое пространство, есть то загадочное ничто, вне которого мне недоступно никакое нечто.

*) Под знаком вечности (лат.).

**) Я знаю, что лишь немногие так думают и могут думать (греч.).

340

Чем более я углубляюсь в эту равнодушную и бессмысленную основу всего, что мне дорого, тем непонятнее и тревожнее становится она для меня. Безначально и бесконечно простирается она позади меня и впереди меня, и я, не зная почему, убежден, что в этом повинна не слабость моего зрения, препятствующая мне проникнуть достаточно далеко, а что никогда не могло быть начала и не может быть конца этому вечно ровному течению.

Перед лицом бесконечного исчезают меры, с которыми я привык сравнивать конечное. Тысячи лет подобны одному дню для взора, пытающегося - тщетно охватить весь поток времени. Как глупо кажется тогда все, что мы делаем, чтобы придать большую долговечность преходящему! Не все ли равно, проложим ли мы больший или меньший отрезок пути в бесконечность? Ведь все будет опять сметено! Чем помогает нам надежда на то, что память о нас и о наших стремлениях переживает на некоторое время нашу жизнь? Время, которое не щадит планет, справится и с нашими пирамидами. Неудержимо несется все величие человеческой истории в пропасть бесконечного будущего. Наши книги и памятники, все то, с помощью чего мы надеемся избежать забвения на несколько десятилетий или несколько тысячелетий, не есть ли это перед лицом бесконечного тщетная попытка вычерпать морс? Все наши гордые творения, которые как будто так прочно и надежно созданы и предназначены для далекого будущего, не более чем свайные постройки над потоком забвения!

Меня учили, что всю эту преходящность переживает моя душа: она так же не может быть уничтожена, как само время. Не знаю, так ли это; это еще никто не доказал и никто не опроверг. Но одно я знаю твердо: бесконечная продолжительность жизни сама по себе ничем бы мне не помогла. Мир меняется во мне и вне меня. Все, что составляет содержание моих представлений, моих чувств и желаний, - все это выступает во времени и исчезает во времени. Если я не могу быть уничтожен, то, быть может, я и не создан? Да и что мне известно о том, что было со мной до моего рождения?

341

И если мне суждено подобно Агасферу, влачить бесконечные дни, видя, как во мне и вне меня все время возникает и исчезает нечто новое, стоит ли это усилий и бремени бытия?

Что представляют себе люди при мысли об этой бесконечной продолжительности их жизни?

Если обыкновенный человек, в своей потребности к счастью, радуется мысли об этом "бессмертии", то он хочет лишь черпать из бесконечной глубины времен бесконечные наслаждения. Если человек с более высокими побуждениями, неудовлетворенный тем, что ему дано было совершить здесь, требует для себя всю бесконечность времени, то ценность будущей жизни лежит для него не в этой безграничной продолжительности, а в полноте нравственной деятельности, к которой она должна ему дать доступ; бесконечное существование потеряло бы для него смысл, если бы он без этого содержания своей жизни должен был бы просто продолжать существовать.

Бесконечная продолжительность жизни не освобождает меня от власти времени, она еще сильнее подчиняет меня ей, Нерушимость моего бытия сама по себе не представляет для меня ценности. Лишь элементарное и грубое восприятие преклоняется перед этой brutальной прочностью, в которой каждый камень превосходит лучшую из моих мыслей. От бренности, присущей временному существу, не избавляет меня и бесконечное существование. Возвыситься над этим я могу лишь посредством содержания, посредством ценности моего существования, лишь в том случае, если во временном течении моей жизни есть нечто, превышающее всякое временное определение, если я смогу понять это и сделать его содержанием своего бытия. Безграничное продолжение жизни имеет для меня ценность лишь постольку, поскольку оно позволит мне, быть может, в более высокой форме достигнуть того, что, если это вообще возможно, я могу обрести уже теперь. Освобождение от времени и его изменчивости маячит не в невообразимой дали времен, а в каждом мгновении, в котором мне удастся уничтожить время в себе самом.

342

Поэтому мне представляется малоутешительным то, что имеют в виду большинство людей, противопоставляя времени вечность. Слыша постоянно разговоры на эту тему, я вижу, что под вечностью люди подразумевают только безграничное будущее. Их вечность, в сущности говоря, не что иное, как само время в противоположность временным величинам, обладающим лишь ограниченной продолжительностью. Поэтому пусть не говорят, что в этом представлении побеждено время, ибо в его основе лежит именно время со всей присущей его созерцанию бесконечностью. А я задаю теперь вопрос

не и продолжительности моей жизни, а о возможности вневременного существования.

Но не надо требовать слишком многого! Вне времени, в уничтожении времени, я ищущу вечность - не глупое ли это, не невозможное ли желание? Ведь я сам со всеми моими силами и действиями пребываю во времени, и если оно - всемогущий властитель всех вещей, то как я могу уничтожить его в себе?

Передо мной открывается, по-видимому, путь, которым шли уже многие. Мне тяжело считать нечто столь бессодержательное и бессмысленное, как пустое время основой всего действительного. Но, глядя на вещи, я вынужден согласиться с этим; ибо я никогда не обнаруживал ни во мне, ни вне меня ничего, что не занимало бы места в этом пустом времени и не определялось бы своим отношением к предыдущему и последующему. Но эта необходимость воспринимать каждое содержание моего представления во временном порядке - не основана ли она не на содержании, а лишь на законе моей способности представлять? Это необозримое целое, которое я, к тому же не могу полагать в каком-либо ясно выраженном и точно определенном отношении к отдельным временным величинам и которое, как я помню, само не есть даже предмет моего опыта, не является ли оно только формой моего представления, которой не соответствует действительность? Страшный образ брэнности, который заставлял меня содрогаться, был бы тогда лишь фантомом, которым я сам запугивал себя.

Если бы это было так, с меня спало бы большое Бремя и в другом отношении.

343

Самые тяжелые сомнения, часто обуревавшие меня, вызывались именно тем, что я принужден был видеть во всех явлениях, пронесившихся мимо меня в потоке времени, известный тайный ритм, сообразно которому форма движения постоянно повторяется; и согласно этому ритму все, что всплывает наружу в чреде вещей и их жизни, может быть понято так, что становится ясно, почему оно должно было возникнуть и почему оно снова должно исчезнуть. И я должен был, далее, допустить, что к числу того, что в этом ритмическом движении приходит и уходит, принадлежит и каждое желание и воление, пробуждающееся во мне **или** в другом или во многих и обнаруживающееся, как оценка вещей и их состояний, людей и их дел. Итак, все эти желания и оценки, каково бы ни было их содержание, равно необходимы; одни из них распространены в более узком кругу, другие - в более широком, одни держатся дольше, другие - меньше; и в конце концов одно всегда сменяет в этом ритме другое. Я же до того думал, что есть идеалы, к которым должен стремиться не я один, а каждый человек; мне

было безразлично, как я пришел к вере в них; я знал лишь, что я стремлюсь к ним, пока я их знаю, и что, к сожалению, мне самому лишь редко удавалось согласовать с ними мои поступки. Но если и это все лишь простые желания, тысячекратно образующиеся как создания времени в ритме душевной жизни, то откуда же у меня право судить по этим желаниям других людей, и почему собственно я сам должен чувствовать себя связанным ими в столь часто мучительной и подавляющей меня форме как это было до сих пор?

Если я смотрю на мои идеалы только как на продукты, которые в бесконечном движении явлений приходят и уходят, как и все остальное, а как часто я слышал, что это и есть единственный научный взгляд, то я перестаю считать их более ценными, чем всю массу остальных желаний. Если каждое из этих желаний так же необходимо, как и другое, то весь вопрос только в том, которое из них действует с наибольшей энергией. Если представление вещей во времени и уяснение необходимого процесса их возникновения есть последнее слово, которое может сказать наука об этих вопросах, то я не понимаю, как может еще сохраниться долг, который должен иметь значение всегда и для всех без исключения.

344

Находиться в оковах созерцания времени - таков, боюсь, наследственный грех интеллекта.

Так попытаюсь же я освободиться от этого заблуждения! Как покров, лежало оно на моих глазах, и мерцающее беспокойство возникновения и уничтожения застилало мне чистую картину действительности; я увижу ее ясно, если удалю форму времени от истинной сущности вещей. Я снимаю покров - и стою ослепленный: я ничего не вижу более. Сразу исчезла манящая жизненность, с которой до того обступали меня вещи, исчез и упорядочивающий ритм, в котором они прежде проходили передо мной: в холодном покое лежит передо мной хаос. Для света этой вечности не созданы мои глаза.

Впервые мне становится теперь ясно, что я мог выносить головокружительное разнообразие воспринимаемых мною впечатлений только потому, что они располагались передо мной во временном порядке. Только потому я был господином над ними, что я мыслил их находящимися в движении и изменении. Противоречивое я мог согласовать, относя его к различному времени: мне казалось позволительным думать, что вещь приобретает с течением времени одно качество и теряет другое. Теперь же, когда я должен сразу охватить все эти состояния в одном общем вневременном представлении, я принужден приписывать вещи известное качество и отказывать ей в нем. Но тогда я теряю способность размышлять о вещах; я всецело отдаю во власть моих хаотических впечатлений.

Теперь я понимаю также, почему те, кто искали вневременного познания мира, приходили к утверждению действительности противоречивого и объявляли войну рассудочному мышлению, прикованному к закону противоречия. Кто хочет охватить мыслью во вневременном соединении все то, что для других людей может быть согласовано только при различии во временных определениях, для того вещи суть то, что они не суть: и не суть то, что они суть.

345

Но скорее уж я откажусь от вневременного познания мира, чем от закона моего мышления.

Если я, несмотря на это, хочу познать мир как он есть во вневременной вечности, то мне не остается ничего иного, как отбросить вместе с созерцанием во времени и все эти определения, которые мне известны только в их проявлении во времени. Тогда я обретаю, правда, возвышенное представление о чем-то вечном, неизменном, покойно в себе пребывающем. Но у меня нет более содержания, которое я мог бы вложить в это нечто; ибо каждое качество, которое я себе представляю, принадлежит к миру временных явлений. Вневременное бытие я могу себе представить только как абстрактную субстанцию, которая есть ничто и из которой ничего не может выйти. Конечно, это вневременное нечто стоит высоко над волнением единичных вещей, известных мне из опыта; мир исчез под ним; но нет от него пути назад в этот сияющий красками мир явлений, солнце которого светит моей жизни.

Мир, в котором ничто не происходит, и для меня ничто; я не могу его познать, я не могу даже представить себе его. Все формы моего мышления приурочены к отношениям во времени, в которых только и возможно движение и изменение, но которые и неизбежно влекут за собой движение и изменение. Я содрогался перед картиной мира, в бурлящем потоке которого ничто не стоит на месте; но я еще более содрогаюсь перед картиной мира, в котором ничто не может произойти, ничто не может быть сделано и изменено. Против этого воззрения с непреодолимой силой восстает моя воля; и даже если бы я мог считать всю изменчивость внешнего мира лишь формой представления, то сама смена моих представлений не есть уже нечто, лишь представляемое.

Если я исключу из моего познания все отношения во времени, к которым только и могут быть применены формы моего мышления, **то мне** останутся либо массы непереработанных впечатлений, либо пустые абстракции. Мое мышление, которое и само сознается мною как процесс во времени, неразрывно связано с временем. Нет познания мира *sub specie aeternitatis*.

346

Всею силой моей мысли я не могу освободиться от времени в том смысле, чтобы познать что-либо вневременное. Все мои суждения относятся к подчиненному времени миру, отдельные явления которого возникают и исчезают. Даже общие суждения, которые я называю законами природы и назначение которых - познавать этот постоянный ритм движения во времени, содержат формы последовательности событий: они потеряли бы смысл, если бы я мысленно уничтожил возможность следования явлений во времени; и они также не открывают мне хотя многие это утверждают, вневременное бытие.

Так я действительно погружен в бесконечный поток времени и должен отказаться от желания возвыситься над ним и достигнуть вневременного? Вечность закрыта для моего познания. Но разве я не владею ничем иным? Не обладаю иным сознанием помимо того, которое связывает в суждения данные мне определения действительности?

Я забыл бы о самом себе, если бы стал отрицать, что, помимо всей действительности, образующей предмет моих суждений, я обладаю сознанием того, что действительно должно быть, - что действительно должно быть, прежде всего, во мне самом. Исходя из этого, я оцениваю то, что есть, и прежде всего то, что я познаю как мою собственную деятельность.

Правда, это мое убеждение и связанная с ним оценка также сложились во мне, я могу и их подвергнуть рассмотрению во времени, чтобы установить, что заставило меня в соответствии с ритмом всего происходящего довести их до моего сознания. Но весь этот очень сложный процесс, к которому я должен обратиться для такого объяснения, не имеет никакого значения по отношению к абсолютной ценности, которая присуща содержанию этого сознания и убеждает меня, что именно оно должно служить нормой всей действительности.

Все, что я познаю как действительное, обязано своим происхождением какому-то другому действительному и ему угрожают силы действительности: оно возникло и исчезнет.

347

И то, чего мы желаем и к чему стремимся при особых обстоятельствах действительности, ради особых возникших из движения времени . целей, подлежит только генетическому рассмотрению. Но я знаю, есть цели, имеющие абсолютную значимость, - определения, которые должны быть, независимо от того, осуществляет ли их действительность в своем временном процессе или нет.

Вневременным, вечным не может быть ничто из того, что - в смысле эмпирического познания - есть. Ибо я не знаю и не могу познать никакого

бытия, которое бы не возникло и не было бы преходящим. Вневременное, вечное для моего мышления и понимания - лишь то, что значимо без необходимости быть. Называя это "идеальным бытием" "высшей действительностью", "истинным бытием", öytwVög вещь в себе, всегда имели в виду то, что значимо, если оно и не предстает в нашем опыте как действительное. Мое знание ограничено тем, что действительно есть, но я обладаю сознанием того, что должно быть. Моя совесть учит меня вневременным определениям, возвышающимся над всем движением погруженной во время действительности. Свет вечности сияет для меня не в знании, а в совести.

Если для моего мышления вечно не то, что есть в доступной опыту действительности, а то, что должно быть, то я понимаю, почему моему познанию никогда не удастся мыслить мир вне времени и почему я все-таки убежден, что мне дано освобождение от времени. Вечность не хочет быть познана, она хочет быть пережита. Когда я сосредотачиваюсь на том, что должно быть, когда я делаю своей целью то, что имеет вневременное значение, тогда я возвышаюсь над миром, доступным моему познанию; тогда я, пребывая во времени, все-таки нахожусь во вневременном и вечном. Когда мое сознание приобщается к вечному, я возвышаюсь над временем и его движением; тогда во мне царит то, что время не может ни создать, ни разрушить, то, что во мне как в существе, определенном временем, появляется во времени и исчезает во времени, но по своему содержанию имеет вневременное значение.

Так среди волн времени во мне может родиться вечное.

348

Когда то, что должно быть, появляется в моем сознании, мне в моем прикованном ко времени мышлении кажется, что оно существует уже давно, "с начала времен", и я должен был только "вспомнить" о нем. В священные часы такого воспоминания я забываю о действительном мире и меня заполняет вневременная вечность. Принадлежать ей, погрузиться всем своим бытием в это вечное долженствование, - мое истинное и полное, мое единственное блаженство.

Правда, слишком редки эти моменты, когда мир времени исчезает для меня и мое существо возвышается до вечности. Ценность их вознаграждает за их кратковременность. Но когда я озираюсь на людей и всматриваюсь в их жизнь и деятельность, то я не могу скрыть от себя, что наслаждение этой вечностью дано всем нам лишь в малой степени, а многим и совсем не дано. Кто вжился в стихийную жизнь будничных потребностей, кто опутан сетью своих желаний и страстей, направленных на временное и преходящее, или в тупом равнодушии плетет нить своей деятельности, тот, быть может, никогда

не возвысится до такого сознания ценности, выходящей за пределы всякого времени.

Лишь в этой связи становится мне понятным встретившееся мне учение, что бессмертие - не дар, данный всем с колыбели, а благо, которое мы должны обрести и которое доступно не всем: Я не могу постичь, как это учение можно примирить с обычным представлением о бессмертии. Если бесконечная жизнь принадлежит сущности души, то я не понимаю почему это относится только к некоторым людям; если же она не принадлежит сущности души, то я не знаю, какими средствами одна душа может обрести ту долговечность, в которой отказано другим. Но если понимать под бессмертием отрешение от временного существа, возвышение сознания до уровня вечности, то я понимаю, как эту безвременность можно обрести в жизни, и знаю также, что это возвышение многим остается неведомым от колыбели до могилы. Они плывут без всякой цели в великом потоке и не знают, где берег, к которому можно пристать.

349

Следовательно, среди перемен моей **жизни** в меня проникает неизменное, вечное в образе сознания ценности. Тогда отпадает мое незначительное существование со всеми его интересами, основанными на временном ходе вещей, и нечто общезначимое, сверхиндивидуальное поднимается из глубин моей жизни. В такие мгновения я вновь рождаюсь из вечности: в мое временное существование вступает вечность. Загадка "возрождения" и состоит, как я вижу, в том, что я забываю самого себя. До тех пор, пока причина моего мышления, чувствования и ведения коренится в моей определенной временем индивидуальности, они сливаются с шумом вещей; но как только их основой становится сознание общезначимости, они поднимаются из темного хаоса времени в эфир вечности. Чтобы быть бессмертным, я должен умереть. Лучшее, что я как индивид могу сделать, - это забыть себя и обратиться к общезначимому, господствующему над всеми нами как мера и цель.

Это вечное, общезначимое, за которое я цепляюсь, чтобы найти твердую опору в потоке времени, - люди могут называть его как хотят! Я приближаюсь к нему, когда в серьезном исследовании подчиняю свои мысли строгой норме и пытаюсь понять ритм происходящего, который в качестве пребывающего в изменяемости отражает величие вечности; я переживаю его, когда высшие блага человечества заставляют сильнее биться мое сердце и вечное веление, торжествуя победу, возвышается во мне над всеми моими желаниями; я наслаждаюсь им, когда в бесстрастном созерцании впитываю чистую картину вещей такой, какой она должна являться всем. Все сводится к тому, чтобы временное превратилось для меня во вневременное, сущее в то, что должно быть. Мы твердо верим в вечность, когда из хаоса мнений

спасаемся в спокойную ясность науки, когда страстный напор наших желаний замирает перед властным сознанием нравственности, когда, отрешившись от всех желаний, мы успокаиваемся в искусстве.

350

**РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ ИНФОРМАЦИИ ПО
ОБЩЕСТВЕННЫМ НАУКАМ**

ВИНДЕЛЬБАНД В.

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ : ИЗБРАННОЕ

Москва 1994

Серия: "ЛИКИ КУЛЬТУРЫ"

Редакционный совет серии: "ЛИКИ КУЛЬТУРЫ": Л.В.СКВОРЦОВ (председатель),
М.П.ГАПОЧКА

ИЛ.ГАЛИНСКАЯ (зам. председателя). С ЯЛЕВИТ (организатор и составитель серии),
П.В.МАЛИНОВСКИЙ

Издание подготовлено в Лаборатории теории и истории культуры ИНИОН.РАН

Редколлегия: Перевод подготовлен М.И.ЛЕВИНОЙ; Отв. Редакторы кандидат
философских наук С.ЯЛЕВИТ, доктор философских наук Л.В.СКВОРЦОВ; **Отв. за
выпуск - Т.А.ФЕТИСОВА**